

ЖИВАЯ СТАРИНА

4 '97

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Выставка новых поступлений в Сергиево-Посадском государственном историко-художественном музее-заповеднике

Читайте материал В.М. Жигулевой на с. 48-50.



⇐ Во время экспедиции в Кировскую область, в северную часть бывшего Орловского уезда, была собрана ценная коллекция из шести прялок, близких к типу вологодских — из цельного куска дерева, с широкой лопастью и донцем, на высокой ножке. Прялки украшены богатым декором, выполненным в технике пропиленной, контурной, трехгранно-выемчатой резьбы и кистевой росписи. Они существенно дополняют поступления 1994—1995 гг. из бывшего Котельничского уезда, значительно расширяя регион бытования прялок подобного типа. Большой редкостью является детская прялка конца XIX — начала XX в., представленная теперь в собрании музея единственным экземпляром. Она отличается от обычных прялок только размером (70 см). Девочку начинали обучать прядению с 5-7 лет. Прялочка для нее изготавливалась отцом или заказывалась местным мастером. Став невестой, девушка получала прялку в приданое или в качестве подарка от жениха.



↑ Из русских сел Фокино и Крупец Дмитриевского р-на Курской области привезена небольшая коллекция вышивки и ткачества. Особую ценность представляют так называемые «пелены» («набожники»), служившие обрамлением домашних иконостасов и не имеющие аналогов в собрании Сергиево-Посадского музея. В их орнаментации использованы древние земледельческие символы: ромбы, ромбы «с крючками», «гребенчатые» ромбы, косые кресты, выполненные в технике браного ткачества ярко-красными нитями по белому фону. На выставке была предпринята попытка имитации красного угла жилого дома из с. Крупец: стол под вышитой скатертью, над ним — иконы в обрамлении полотенца-«пелены», на стене — рама с семейными фотографиями и повешенным на нее вышитым полотенцем.



Фото Г.Н. Плахуты

⇐ В селе Чернава Милославского р-на Рязанской области традиционная одежда выполняет одновременно праздничную и траурную функции. Основные элементы свадебно-погребального костюма — белая холщовая рубашка, тяжелая шерстяная «шушук» (верхняя туникообразная одежда) и строгий клетчатый кушак. Важная часть «горевого костюма» — передник-«занавеска» архаичного кроя, со спинкой и рукавами, который шьют из домотканого полотна в черно-белую клетку или полоску. Передник надевают в строгом соответствии узора и отделки определённому периоду траура, который длится более трех лет. Очень редкий предмет в «горевом костюме» — верхняя косоклиная распахивающаяся одежда из тонкой черной шерстяной ткани — «халат». Надевают его, чтобы проводить в последний путь близкого человека, и носят до сорока дней. Некоторые старые женщины до сих пор соблюдают этот обычай.

ЖИВАЯ СТАРИНА

4(16) '97

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.П. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енгватова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

В.Я. Петрухин

Б.П. Путилов

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Зам. редакции М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуповой

Фотограф Г.В. Родин

Корректоры Н.А. Мясникова,

Л.Г. Рыжова

Адрес редакции: 119034

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Феде-
рации. Свидетельство № 01827 от 30 нояб-
ря 1992 г.

Подписано в печать 09.12.97. Формат 60х90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Уел.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 1323. Цена
договорная.

Отпечатано в ИПК «Московская правда»
101000, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвра-
щаются. При перепечатке ссылка на жур-
нал обязательна.

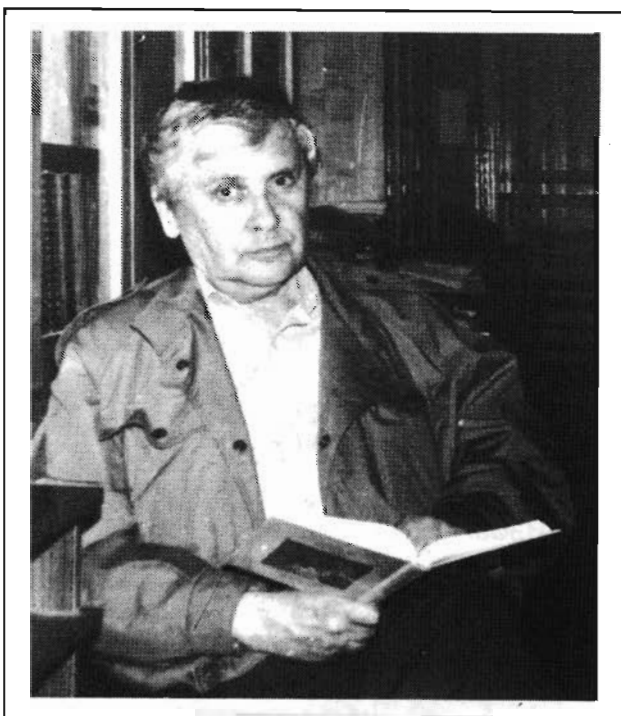
Журнал можно приобрести (оптом и в
розницу) по адресу: Москва, Кропоткин-
ский пер. 10. Государственный рес-
публиканский центр русского фольклора
© «Живая Старина», 1997

На 1-й стр. обложки: Матрена Григорьевна
Шинкина, 1912 г.р., с самопрялкой нач. XX в.
у своего дома. Село Каменница Оршского
р-на Кировской области. 1996 г. Фото Г.П.
Плахуты (с Сергиев Посад).

На 4-й стр. обложки: Подзор свадебной
простыни. Фрагмент 1840-е годы.

СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Б.Н. Путилова	2
ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА	
Е.Б. Артеменко. Язык фольклора: в чем его своеобразие?	3
А.Т. Хроленко. Желтый в русских былинных текстах	6
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР	
О.В. Белова. Бесы, демоны, людоеперы...	8
О.Р. Хромов. «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка	10
З.А. Лучишева. Сказочные птицы старообрядческих лубков	13
РУССКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР	
Е.А. Костюхин. Сказки, которые плохо кончаются	15
А.В. Кулагина. Плясовая екоморошина	18
К.Е. Корснова. Старая погудка на новый лад	21
СУДЬБЫ ФОЛЬКЛОРА	
А.С. Каргин. О фольклоре и фольклористике	24
И.И. Шанигина. Ефим Васильевич Честников — святой человек кологривских крестьян	26
А.Б. Мороз. Стихийная фольклористка	30
ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ	
Е.П. Гладких. «Обильный источник для изучения русской народности...»	31
А.М. Рсшетов. Слово об Ольге Иеронимовне Кашине	34
ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ	
Б. Кербелите. Лошадь — тотемное животное?	38
И.В. Дубов, В.Н. Седых. «Свекор-батяка говорит: к нам медведицу ведут»	40
ЭКСПЕДИЦИИ	
В.А. Кляус. Экспедиция к эвенкам Забайкалья	42
А.В. Пизин. Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета	43
Т.Б. Дианова. «Великий человек на свадьбе»	46
ВЫСТАВКИ	
В.М. Жигулева. «Живая старина»: новые поступления в Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник	48
ЮБИЛЕИ	
С. песней по жизни (Вячеславу Михайловичу Щурову — 60 лет)	51
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
С.М. Толстая. Словарь народных стереотипов и символов	52
Е.Е. Левкиевская. Польский народный сонник	54
Г.П. Мельников. Исторические корни фольклорной эротики	56
С.В. Кучепатова. Французская исследовательница о русском фольклоре	58
В.В. Головин, Е.В. Кулешов. Новое издание книги Д.К. Зеленина	58
И.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	59
ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
Галина Григорьевна Шаповалова	60
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
К.А. Богданов, А.А. Панченко. Научный семинар «Мифология и повседневность»	61
В.Е. Добровольская. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир»	61
М.Я. Мельд. Конференция «Традиционный фольклор в современной жизни»	62
Содержание журнала «Живая старина» за 1997 год	63



БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ПУТИЛОВ (1919—1997)

16 октября, когда уже верстался этот номер, из Петербурга пришло трагическое известие: скончался Борис Николаевич Путилов.

В 1994 году (а кажется — так недавно!), поздравляя Бориса Николаевича с семидесятипятилетием и желая ему радости творческого труда, мы вкладывали в эти ритуальные формулы чрезвычайно живое содержание: от замечательного ученого, находившегося — без всяких преувеличений — в расцвете сил, мы действительно ожидали самого деятельного продолжения продуктивной творческой деятельности. И не ошиблись в своих ожиданиях.

В конце мая на заседании редакционной коллегии журнала мы с Борисом Николаевичем обсуждали состав того самого номера, который читатель сейчас держит в руках. Он был полон планов, относящихся к изданию «Живой старины», и собирался представить на ее страницах сегодняшнюю петербургскую фольклористику.

Борис Николаевич сдержал свое обещание: редакция получила цикл статей и материалов исследователей-петербуржцев, а среди них — составленный им самим обзор «Петербургская мозаика». Материалов много; мы начали публиковать их уже в этом номере и продолжим в следующих.

Полтора месяца назад в редакции стало известно, что Борис Николаевич болен. Огорчались, что из-за этого он не сможет приехать на очередное заседание редколлегии, на конференции московских фольклористов — его присутствие всегда так обогащало обсуждение научных проблем на филологических

форумах! А в печати находилась его пятнадцатая монография — «Эпическое сказительство». Выхода ее ожидали со дня на день.

Четыре недели назад позвонили из Петербурга: Борис Николаевич просит срочно прислать экземпляр только что вышедшей книги — он хочет успеть увидеть ее. И тогда стало по-настоящему страшно. Книгу послали. Он успел поддержать ее в руках.

Ждут выхода в свет еще две книги, в подготовке которых Борис Николаевич принимал самое деятельное участие. Многие годы он был членом главной редакционной коллегии серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Он, в частности, курировал тома «Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока» и «Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока», которые должны прийти к читателям в конце 1997 года.

В день кончины Бориса Николаевича собравшиеся вместе члены редколлегии «Живой старины», еще не зная о случившейся трагедии, все время вспоминали о нем — словно бы он незримо был в комнате или приход его ожидался...

Конечно, для нас он останется живым, и дело не только в свойстве человеческой памяти. Просто язык не поворачивается назвать его уход смертью. В этом доброжелательном и твердом, светлом и спокойном человеке было столько таланта, достоинства, созидательной энергии, что хватило бы на несколько жизней.

Таким и запомнят его друзья, коллеги, ученики.

Е.Б. АРТЕМЕНКО

Язык фольклора: в чем его своеобразие?

Песни, былины, сказки поются и рассказываются русским народом на родном языке. Но русский язык многолик: это и его письменно-книжная разновидность, и разговорная литературная речь, и диалекты, просторечие, жаргоны... На какое из воплощений русского языка ориентируются мастера художественного народного слова?

Традиционный крестьянский фольклор использовал в качестве языковой базы диалектный материал: в каждой местности произведения народного творчества исполняются на свойственном ей диалекте. Но поезжайте в сельскую «глубинку», послушайте, как разговаривают между собой местные жители; а потом пусть один из них, признанный односельчанами мастер, исполнит песню или сказку. И вы увидите, что языковые основы обычного разговора и устно-поэтического текста существенно различаются. И дело не только и не столько в том, что в фольклоре широко используются названия предметов и персонажей, неупотребительные в повседневном общении. Дело в том, что языковой стороне народного творчества присущи такие явления и черты, которые сообщают ей особую выразительность, делают ее художественно специализированной сущностью.

Попытаемся вспомнить, что отличает язык фольклора от нефольклорной речи, — и память услужливо подскажет нам: это сочетания с постоянными эпитетами (*добрый молодец, вороной конь, быстрая река, ясные очи*), синонимические и тавтологические сочетания (*путь-дорога, печаль-кручина, холост-неженат; чудо чудное, молодым молодешенька, век вековать*), репрезентативные пары (*отец-мать, хлеб-соль, ручки-ножки, гуси-лебеди*), краткие прилагательные-определения (*красна девица, звончатые гусли, чисто поле, бел горюч камень*), глаголы с несколькими приставками (*призадуматься, повыехать*), паратактические конструкции (*петушок — золотой гребешок, девица-краса — русая коса, молодец — удала голова, баба-яга — костяная нога, на осинушку — на вершинушку*), конструкции с параллелизмом (*У молодца кудри вьются, У девушки слезы льются*) и некоторые другие. Все эти языковые явления получили название художественных, или изобразительно-выра-

зительных средств фольклора. Они стали предметом внимания ученых уже в XIX в. Сложилось мнение, что народный мастер создает сказку, былину, песню на материале «своего» диалекта, а эстетическими свойствами этот материал наделяется путем привнесения в него общих изобразительно-выразительных средств.

В трактовке этих средств обращают на себя внимание три момента. Во-первых, бытует представление об их известной многочисленности. Так, исследователь данной проблемы И.А. Оссовецкий писал: «...компонентов художественного языка фольклора, таких, которые были бы свойственны только языку фольклора, относительно не так много» [1. С. 205]. Во-вторых, признается, что изобразительно-выразительные средства существуют на базе слова, представляют собой материализованные в слове сущности. На этом основании за ними утверждается статус элементов языка фольклора. В-третьих, очевидно, из-за того, что инвентарь художественных средств относительно немногочислен и включает в себя явления, лежащие, так сказать, «на поверхности», у специалистов сложилось отношение к ним как к отдельным вкраплениям, механически привносимым в речевую ткань устно-поэтического текста.

Интенсивное изучение языковой организации произведений народной словесности в последние десятилетия позволило по-иному взглянуть на те явления, которые делают язык фольклора эстетически специализированным феноменом. Начнем с анализа двух традиционно выделяемых языковых фактов.

К арсеналу изобразительно-выразительных средств ученые единодушно относят уже упоминавшиеся паратактические конструкции. В них определительные отношения между названиями двух предметов выражаются простым соположением, без особых показателей их синтаксической связи (сравните в письменно-книжной литературной речи: *петушок с золотым гребешком, баба-яга с костяной ногой, на верхушку осины*). Но паратактические конструкции свойственны не только фольклору: они характерны для разговорной речи — являются плодом присущего ей неподготовленного (спонтанного) говорения, например: «У Игоря чашка тонкий фарфор; У меня рука локоть болит» [2. С. 253]; «Посмотри, идет девушка светлые волосы. Нравится она тебе?» [3. С. 90]; «На-

день костюм блестящие пуговицы; Я буду ждать тебя у театра у входа». И в народную поэзию они проникли, без сомнения, из разговорной речи. Что же дает ученым основание относить эти конструкции к разряду художественных средств фольклора? Очевидно, принципиально иные условия их употребления — то, что в народном творчестве они являются уже не плодом неподготовленного говорения, а выступают в качестве орудия выполнения определенного эстетического задания. С одной стороны, паратактические конструкции служат здесь цели выделения, подчеркивания художественного признака [4] — именно эту роль они выполняют в текстах типа:

*Соловьишук малинкой,
Голосочик тонинкой,
Ня пой рано, рано по заре*

[5. II, 2, № 1920].

*У меня новый башмачок,
Новый, новый башмачок,
Окованный каблучок*

[6. № 110].

С другой стороны, конструкции, о которых идет речь, используются в качестве языковой базы свойственного фольклору художественного приема ступенчатого сужения образов [7. С. 138; 8. С. 153—154]:

*Я бы старого утешила —
Среди поля повесила
Я на горькую осинушку,
Да я на саму на вершинушку*

[9. № 181].

*Приворачивали ребята
Ко крутому бережку,
Ко желтому ко песку,
Ко Ивану-чумаку*

[Там же. № 366].

Характеризуя этот прием, Б.М. Соколов писал: «Под ним мы разумею такое сочетание (внутреннее сцепление) образов, когда образы ступенчато следуют друг за другом в нисходящем порядке от образа с наиболее широким объемом к образу с наиболее узким объемом содержания... Последний, наиболее «суженный» в своем объеме образ, как раз с точки зрения художественного задания песни, является наиболее важным. На нем-то, собственно говоря, и фиксируется внимание» [10. С. 39—40].

К числу языковых единиц, обладающих в фольклоре особой художественной

ЕВГЕНИЯ БОРИСОВНА АРТЕМЕНКО,
доктор филол. наук; Воронежский государственный педагогический университет

выразительностью, исследователи относят имена с так называемыми суффиксами субъективной оценки (*матушка, лебедушка, березонька, ноченька, окошечко, ручушки, ноженьки, бережок, садик зелененький, старешенек, малешенек; змеище, головища, ножище-кинжалыще* и т.д.). Основанием для этого служит, однако, не существование в фольклоре особого инвентаря таких суффиксов — все они широкоупотребительны и за пределами народной словесности. Эстетическим фактом эти суффиксы становятся благодаря тому, что в целях характеристики фольклорного персонажа, выражения к нему определенного — положительного или отрицательного — отношения, ради создания соответствующего колорита они включаются не только в наименование самого персонажа, но и в названия связанных с ним предметов и явлений [11. С. 477]:

Выйду за *воротичка*,
Гляну я вдоль по *речушки*,
Не плывет ли сиз селезень
Со моей *сторонушки*?
Не несет ли мне *весточку*
Под правым под *крылушко*,
Под сизым под *перышко*?

[12. № 116].

А й тут старья казак
да Илья Муромец
Да берет-то он свой *тúгой лук*
розрывчатый
Во свои берет во белы он во *ручушки*,
Ён тетивочку шелковенку натягивал,
А он *стрелочку* каленую накладывал,
То он *стрéлил* в *тóго*

Сбóльва разбойника
[13. II, № 74].

Как есть у нас погано есть *Идолицо*...
А *головицо* что ведь *лохалицо*,
А *глазица* что пивный *чашица*
[Там же. I, № 48].

Приведем несколько относительно новых сведений об особенностях употребления в фольклоре языковых единиц. Так, предложения в устно-поэтических текстах строятся по общеязыковым образцам, но сверх этого наделяются рядом специфических, собственно фольклорных признаков.

В разговорной (в том числе диалектной) речи различные отношения окружающего нас мира передаются обычно посредством отдельных предложений. Например, пользуясь средствами письменной книжной формы литературного языка, мы напишем: «В просторной светлой комнате с развешанными по стенам картинами за столом у окна сидели, вполголоса о чем-то разговаривая, несколько празднично одетых людей». Та же мысль, изложенная

средствами разговорной речи, будет выражена так: «Комната была просторная и светлая. По стенам были развешаны картины. У окна стоял стол. За ним сидели несколько человек. Люди были празднично одеты. Они о чем-то разговаривали. Разговор велся вполголоса». Такое построение разговорной речи является следствием ее неподготовленности: мысли в ней как бы «нанизываются» одна на другую по мере их возникновения в сознании.

Фольклор воспринял от разговорной диалектной речи эту структурную особенность. Но в фольклоре эта черта была осмыслена в качестве одного, возможно, главного, из способов, создающих характерную фольклорную манеру изложения: такая манера позволяет изображать различные предметы, явления, события как самоценные величины, обладающие равной художественной значимостью, создает объемную, выпуклую обрисовку каждой детали. Покажем это на примерах из сказки и лирической песни:

«Вот три года шел. И дошел до высокой горы. За горой город стоит, а под горой река идет. Да река не из воды, а из сыпучего песка. И щель велико, спуститься нельзя. Что тут делать?... Стало вечереть. Вдруг налетела птица Моговей. По горе похаживает, траву пощипывает. Он взял склянку вина да и налил в озерцо. Птица пить начала, да и охмелела... Он дал ей проспаться, протогодиться. Потом сел на нее, за шею вцепился. Она его и понесла и перебросила через речку. Он ее и отпустил. Пошел к городу» [14. № 138].

Над речушкой рябинушка стояла,
Ох и ой ли, ой ли лё, стояла,
Под рябиной кленова доска лежала,
Как на этой на дощечке
Прасковьюшка стояла,
Тонки белы рубашоночки мывала,
Тонки белы рубашоночки льняные
[15. № 67].

Большое влияние на предложение в плане художественного использования оказывает его употребление в стихотворных жанрах народного творчества. Стихотворный фольклор всегда поется. Каждый стих в нем выделяется границами относительно целостного отрезка мелодии. Такой отрезок выступает здесь в роли своеобразного эквивалента законченной интонации, с которой в обычной речи произносится предложение и которая составляет его характерный признак. Поэтому мелодическая цельнооформленность фольклорного стиха порождает стремление и к его синтаксической цельнооформленности, т.е. к построению стихотворной строки в виде предложения. В некоторых

текстах структуру предложения имеют почти все стихи:

«Уж ты зять, ты мой зятелко,
Богоданно мое дитятко,
Не ездь ты, зять, пьяный домой,
Не ломайся перед женою, да,
Перед милой моей дочерью». «Да,
Ох, ты теща, ты теща моя,
У тебя дочи ученая была,
А учена была, школеная, а
Поставила она кросна —
И идет-то девята весна,
А девята идет масляна.
Сквозь подножки трава проросла,
Сквозь набивку цветы процвели».
«Уж ты зять, ты мой зятелко,
Богоданно мое дитятко,
Ты возьми косу, повыкоси траву,
Ты на печке повысуши,
На полатах зарод смечи,
Под полатами коня свяжи,
Уж ты по полу репку насеи,
По подлавицам картошку посади,
А по лавочкам редечку.
На печном столбе баенку сруби;
Пускай дочка тешится,
Пускай не манежится»

[6. № 94].

Тем самым предложение в фольклоре включается в систему средств организации стихотворного текста, становится одним из художественно обусловленных признаков народно-песенного стиха.

Ну, а как быть, если предложение выходит за пределы художественного пространства стихотворной строки? В этом случае оно подвергается процессу «децентрализации». Базовая конструкция как бы «расщепляется» на несколько конструкций, также обладающих обычно признаками предложения. Каждая из них образует отдельную стихотворную строку; при этом связь между строками осуществляется «по вертикали», путем постановки в них повторяющихся или синтаксически соотношенных членов базового предложения в тождественной позиции. Процесс «децентрализации» управляется особыми фольклорными моделями. Приведем примеры реализации трех таких моделей.

Позиционный повтор:
Был я у тещи у приятливой,
Ох, был я у тестя у ласкового,
Был я у шурьев — ясных соколов,
Эх, был я у невесток — белых лебедей
[6. № 179].

— Вы *постойте-тко* за веру
за отечество,
Вы *постойте-тко* за славный столичный
Киев град,
Вы *постойте-тко* за церкви ты
за божи
[13. II, № 75].

Концентрирующий повтор:

Ты лети, лети ты, калинова стрела,
Ты лети, лети ты на Волгу на реку
[12. № 71].

А берет-то Добрыня в руки белые,
А берет-то Добрыня плат тальянский
[13. I, № 64].

Межстиховая атрибуция:

Выду на улицу,
Выду на широкую,
Ударю в ладони,
Ударю в звончатые

[5. II, 2, № 1829].

К художественно обусловленному «поведению» предложения в устно-поэтических произведениях относится также его употребление в качестве строевого звена текстообразующего блока. Блоки, о которых идет речь, — это, образно говоря, те «кирпичики», из которых складывается песенный или былинный текст. В границах блока воплощается художественная ситуация, которая в единстве с другими подобными ситуациями образует содержательную сторону произведения. Блоки также строятся по определенным моделям. Такая модель представляет собой своеобразный каркас, опираясь на который народный мастер может «сконструировать» любую ситуацию в пределах песенной или былинной картины мира. Модель включает в себя ряд звеньев, имеющих структуру предложения. За каждым звеном закреплена постоянная текстообразующая роль — воспроизводить определенную сторону или деталь художественной ситуации. Так, былинная текстообразующая модель включает в себя звенья, которые обозначают: 1) физическое действие персонажа, которое составляет содержательную основу ситуации; 2) его результат; факты, явления, предметы, связанные с основным действием, способствующие его осуществлению; 3) положение персонажа в пространстве; 4) восприятие им окружающего; 5) его эмоциональное или интеллектуальное состояние; 6) свойства, черты его характера; 7) орудие, посредством которого производится основное действие; 8) способ использования орудия; 9) способ подготовки основного действия; 10) физический контакт с лицом или предметом [16]. Отбирая из модели необходимые звенья, комбинируя их, варьируя их словесное наполнение, сказитель строит конкретный текстообразующий блок, воссоздающий актуальную в плане развития сюжета былинную ситуацию, например:

Выезжает-то Ильяша вон из города,
(пространственная характеристика персонажа)

Вырывает он дубинку в три обоймени,

(орудие)

Это начал он дубинушкой помахать,
(способ использования орудия)

А й и начал на татар да тут охаживать,
(основное действие)

А й прибил, пригубил

до единой головы

(его результат)

[13. I, № 56].

Аналогичная модель, но с несколько иным содержательным наполнением звеньев обнаруживается в народной лирической песне [8. С. 26—33; 17. С. 69—73].

Представленный вниманию читателя материал показывает, что круг эстетически мотивированных явлений в фольклоре значительно шире традиционно выделяемого набора «классических» изобразительно-выразительных средств. Свойство художественной мотивированности при-сущее, по-видимому, в той или иной мере всем элементам фольклорного текста. Эта мотивированность проявляется в большинстве случаев неявно, не отражаясь на «внешнем виде» элемента. Значительно реже она получает явное выражение в его внешних изменениях, как, например, при «децентрализации» предложения. Традиционная наука учитывала преимущественно эксплицитные формы художественной мотивированности языковых единиц в фольклоре — и именно эти формы были в первую очередь отнесены к разряду изобразительно-выразительных средств. Отсюда проистекало мнение и об относительной немногочисленности этих средств, и об их «непохожести» на языковые явления за пределами сферы народной словесности.

Приведенные и многие другие подобные факты свидетельствуют о том, что своеобразие языковых основ фольклора определяется не только и не столько свойственными им внешними, лежащими, так сказать, «на поверхности» элементами, сколько теми явлениями, которые сообщают языковым единицам эстетические свойства, делают их художественно отмеченными величинами с иной, чем вне фольклора, значимостью. Происходит включение их в круг иных отношений и связей, использование языковых средств в соответствии с художественно обусловленными принципами, нормами и моделями.

Все сказанное позволяет несколько иначе взглянуть на феномен, именуемый языком фольклора. До сих пор все попытки выяснить природу этого феномена были связаны с представлением о нем как об одной системе языковых средств. На самом деле он представляет собою синтез системы местного говора и относительно универсальной специализированной системы специфических канонных, регламен-

тирующих использование этих средств в фольклорно-творческом процессе. Первая из этих систем служит «поставщиком» языкового материала; вторая же, накладываясь на этот материал, сообщает ему эстетические свойства. На границе между ними располагаются устоявшиеся формы их взаимодействия типа постоянных эпитетов и других подобных явлений.

Обе системы существуют в сознании народного мастера, по-видимому, как достаточно автономные сущности, но в процессе исполнения (воссоздания) устно-поэтического произведения они вступают друг с другом в тесное взаимодействие, образуя органический сплав. Этим определяется возможность участия в фольклорно-творческом процессе носителя любого местного говора, и в то же время создаются условия для выполнения народной словесностью художественной функции.

Литература

1. Оссовецкий И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. М., 1979.
2. Русская разговорная речь. М., 1973.
3. Егорова И. Н. Позиционные эквиваленты слова в составе предложения // Русский язык. Грамматические исследования. М., 1967.
4. Хроленко А. Т. К вопросу об использовании паратактических конструкций в русской народной лирической песне // Известия Воронежского пед. ин-та. 1968. Т. 81. Вопросы грамматики, стилистики и диалектологии русского языка.
5. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1917. Вып. II, ч. I; М., 1929. Вып. II, ч. 2.
6. Песенный фольклор Мезени. Л., 1967.
7. Оссовецкий И. А. Язык современной русской поэзии и традиционный фольклор // Языковые процессы современной русской художественной литературы: Поэзия. М., 1977.
8. Артеменко Е. Б. Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж, 1988.
9. Песни Печоры. М.; Л., 1963.
10. Соколов Б. М. Экскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. Вып. I.
11. Оссовецкий И. А. Стилистические функции некоторых суффиксов имен существительных в русской народной лирической песне // Труды Ин-та языкознания АН СССР. М., 1957. Т. VII.
12. Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Л., 1983. Т. I.
13. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949. Т. I; 1950. Т. II.
14. Сказки и предания Северного края. Л., 1934.
15. Русские народные песни Поволжья. М.; Л., 1959. Вып. I.
16. Артеменко Е. Б. Принципы организации народно-песенных текстов: былинное текстообразование // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 3.
17. Артеменко Е. Б. Народно-песенное текстообразование: принципы и приемы // Фольклор в современном мире. Аспекты и пути исследования. М., 1991.

А.Т. ХРОЛЕНКО

ЖЕЛТЫЙ В РУССКИХ
БЫЛИННЫХ ТЕКСТАХ

В 1986 г. при кафедре русского языка Курского государственного университета (ныне педуниверситета) открылась аспирантура, которую возглавил как специалист по языку фольклора. Одиннадцать молодых исследователей стали кандидатами наук и составили творческий коллектив лингвофольклористов, работающих в двух органически связанных между собой направлениях — лингвофольклористике (изучение языка русского фольклора) и этнолингвистике (обрядовая терминология русской традиционной культуры в региональном аспекте).

Курские специалисты по лингвофольклористике реализуют важный лексикографический проект «Словарь языка русского фольклора». В 1993 г. проект получил финансовую поддержку Российского фонда фундаментальных исследований. В 1996 г. Российский гуманитарный научный фонд продолжил финансовую поддержку лексикографической работы сроком до 1998 г. включительно.

Курский словарь языка фольклора принципиально отличается от всех существующих словарей особым построением словарной статьи, отражающей семантическую структуру и связи народнопоэтического слова. Многоаспектность представления лексемы делает словарь языка фольклора универсальным лексикографическим трудом, органически соединяющим в себе достоинства толкового, этимологического, синонимического, антонимического, фразеологического и других словарей.

На начальном этапе объектом фольклорной лексикографии избран эпический жанр. Базой первой очереди словаря стали тексты из «Онежских былин» А.Ф. Гильфердинга. В полном объеме учитываются другие авторитетные собрания русского эпоса, начиная со сборника Кирши Данилова. Параллельно лексикографически разрабатываются тексты русской народной лирики, а также для типологических исследований тексты английской народной лирики из собрания С. Шарпа. К настоящему времени решены многие теоретические вопросы фольклорной лексикографии (объем репрезентативной выборки, структура словарной статьи и др.), выполнен большой объем подготовительной работы (словники, частотные словари фольклорных собраний, пробные статьи), и началась непосредственная работа над словарем.

АЛЕКСАНДР ТИМОФЕЕВИЧ ХРОЛЕНКО, доктор филол. наук; Курский государственный педагогический университет

Исследования ученых кафедры находят отражение в публикациях на страницах издаваемых кафедрой русского языка сборников научных трудов: «Фольклорная лексикография» (с 1994 по 1996 г. вышло шесть выпусков, подготовлен и сдан в печать седьмой), «Исследования по лингвофольклористике» (выпуск первый вышел в свет в 1994 г., выпуск второй сдан в печать), «Фольклорное слово в лексикографическом аспекте» (1994). На материале трех защищенных кандидатских диссертаций в 1996 г. написаны и опубликованы монографии: С.П. Праведников. Числительные в фольклорном тексте (лексикологический и лексикографический аспекты); О.А. Петренко. Этническая ментальность и язык фольклора; Л.Ю. Гусев. Птицы русского фольклора (лингвистическое исследование).

Словарь языка русского фольклора дает возможность составить целостное представление о каждом слове в устно-поэтических текстах, его распространенности, значениях, различных связях с другими словами и текстом в целом, о поэтическом функционировании, о временном, территориальном, жанровом и этническом своеобразии.

В качестве примера предлагается пробная словарная статья, представляющая лексему *желтый*. Условные обозначения: # — фактографическая база статьи; цифра в скобках после заглавного слова — количество словоупотреблений в корпусе текстов; = — варианты лексемы; S — связь с существительным; A — связь с прилагательным; /.../: — дискретно-ритмическая конструкция; > — словообразовательные связи; F — поэтическая функция; + — комментарий. Прописная буква соответствует ударной гласной.

Гильф.

ЖЕЛТЫЙ (129) 'цвета солнца или золота, различной яркости и оттенков' (Даль, 1, с. 530):

Да й берет-то он Олешу за желты кудри (Гильф. 2, № 80, 1001);

Желты кудрушки да й не сворохнутся (Гильф. 2, № 101, 61);

Опушали его да во сыру землю,
Засыпали его да ведь желтым песком (Гильф. 1, № 39, 122).

=: желтЫ, желтЫх, желтОй

S: волос /волосочки/ (2), коса (1), кудри (106), песок (20)

A: добрынюшкины желты [кудри] (2), чурилковы желты [кудри] (1)

/.../: желты [кудри]... белые [груды] (2), [лицо] белое... [кудри] желтые (3), желты

[кудри]... белые [руки] (5), белой [горох]... чурилковы желты [кудри] (1)

сыра [земля]... желты [пески] (3)

>: желто-русый, рудожелтый

F: постоянный эпитет: желтые кудри, желтый песок

+ Территориальный аспект. Сопоставление онежских былин с эпическими текстами, записанными в других регионах, показывает, что эпитетосочетание *желтые кудри* — принадлежность былинной речи Русского Севера, в частности бывшей Олонецкой губернии. В западносибирских эпических текстах (Кирша Данилов) прилагательное *желтый* связано только с существительным *песок*. Единичен случай типа:

Сидят тут два сизыя голубя
Над тем окошечком косящетым,
Цалуются оне, милуются,
Желты носами обнимаются

(КД, 42, 20).

В собрании Кирши Данилова кудри всегда *черные*. В южносибирских былинах (Гуляев) определение *желтый* тоже связано с существительным *песок*, а *кудри* — *черные*. Просмотр былинных текстов Сибири и Дальнего Востока удостоверяет, что желтых кудрей в них нет. В былинах Русского Устья кудри вообще без эпитета, видимо, потому что это существительное входит в конструкцию «на буйной голове кудри дубровушкой шумят».

Можно сделать вывод, что *желтые кудри* — принадлежность олонецкого «фольклорного диалекта». Западно- и южносибирские тексты обнаруживают территориальную дифференциацию в употреблении лексемы *желтый* в наличии/отсутствии сопряженных определений: у Кирши Данилова *желтый* другими определениями не дополняется, а в текстах Гуляева используются атрибутивные ряды типа: [пески] *желты скатны*; *желты мелкие*.

Хронологический аспект. Эпитетосочетание *желтые кудри* на Русском Севере устойчиво, оно сохраняется в мезенских былинах в записи XX в. В этих же былинах появляется сочетание *желтое сукно*, которого в эпических текстах других регионов нет:

Пролетает, проезжает да доброй молодец

Он по тем же Добрыниным
желтЫм сукнам (Мез. № 205, 46).

Видимо, можно говорить о хронологии возникновения определенных территориальных различий в сочетаемости опорных слв.

Функционально-семантический аспект. В.И. Даль и вслед за ним составители «Словаря русских народных говоров» (СРНГ) толкуют значение *желтый* в словосочетании *желтые кудри* как 'светлорусый', а само словосочетание квалифицируют как олонечское (Даль, 1, с. 530). В СРНГ пример дан из онежской былины. Однако заметим, что прилагательное *русый* в онежских былинах тоже используется. Выбор *желтый* или *русый* зависит от определяемого существительного — *кудри* или *коса*.

По Далю, в песнях *кудри* — это волосы молодецкие. В онежских былинах мужские персонажи обладают желтыми кудрями вне зависимости от этнической принадлежности — и славяне, и татары, и представители иных этносов:

Брал татарина за желты кудри
(Гильф. 2, № 144, 106);

А фатил короля за желты кудри
(Гильф. 1, № 65, 291);

Оттаскаю змея царя Калина,
За его-ль-то за кудерышка да жолтые
(Гильф. 3, № 296, 21).

Волос в онежских былинах — принадлежность женщин:

У жонки е волос долог, да ум короток
(Гильф. 1, № 33, 212).

Во всех онежских былинах *волос* только дважды определяется как *желтый*. Оба эти случая зафиксированы в Кижках:

Привязал он *желтыма* волосочками
Ко тым стремянам да лошадиным
(Гильф. 2, № 99, 45) —

речь идет о голове поверженного Тугарина.

Волосом желта, и умом сверстна
(Гильф. 2, № 139, 35) —

это фрагмент характеристики идеальной суженой, о которой мечтает князь Владимир.

В последнем примере оценочное сознание в прилагательном *желтый* проступает весьма отчетливо: желтизна волос как признак достижения высшей степени зрелости, внешнего совершенства (внутреннего — «умом сверстна»). Близок к этому единственный в собрании Гильфердинга пример композита *желто-русый*:

Сидит-то девица да причитывает
И ко своей-то косы да *желто-русые*:
«И моя-то коса да *желто-русыя*,
Плетена у родители у матушки»
(Гильф. 3, № 288, 22).

Обратим также внимание на то, что прилагательное *желтый* вступает в ассоциативные связи с прилагательным *белый*, ставшим универсальным знаком оценки:

Не *белой* горох рассыпается,
Чурилкивы *желты* кудри валяются
(Гильф. 3, № 309, 121).

Желтые кудри ассоциируются также с *белой грудью*, *белым лицом* и *белыми руками*.

В СРНГ зафиксировано немало слов с корнем *желт-*, в котором чаще всего актуализируется цветное значение. Это названия растений, живых существ, одежды, почв, льда и проч. Желтизна — признак ряда болезней, отсюда ряд народных медицинских терминов с этим корнем. Однако среди слов с корнем *желт-* мы найдем примеры, когда цветное становится символическим. Например, *желтенький* 'полный трудностей, лишений' [1. С. 111]. Переносное значение проступает и в слове *желтоглазый* 'до революции — насмешливое прозвище легкового извозчика из приезжающих на зимний промысел в Петербург' [1. С. 112].

Жанровый аспект. Сравним приведенную выше словарную статью на материале былин с аналогичной статьей на материале русской народной лирической песни из собрания М.Г. Халанского [2; проанализировано 389 текстов].

Хал.

ЖЕЛТЫЙ (20)

=: желтенький (2)

S: иволга (2), песок (15), [роза, яблоня] цвет (3)

A: [песок] желтенький сыпученький (1)

I...I: сыра земля... желты пески (2)

В бытине желтым является песок, кудри (волоса, коса), в песне — песок, иволга, цвет. *Желтый песок* — общефольклорное эпитетосочетание с весьма сложной семантикой. В ней проступает мотив захоронения. Сыпучий желтый песок ассоциируется с сырой землей. Желтая иволга и желтый цвет (даже на яблоне) — вестники печали.

В английском песенном фольклоре (собрание С. Шарпа) мотив захоронения в семантике прилагательного *yellow* 'желтый' более отчетлив [3]. 257 текстов из этого собрания проанализировано О.А. Петренко.

Sh.

YELLOW (8)

S: coffin (1), [coffin] gold (3), eel (1), flower (1), lock (1)

A: green and yellow (1)

>: to edge with yellow

Из восьми случаев употребления этого эпитета пять относятся к существительному *coffin* 'гроб'. В некоторых примерах *yellow* с существительным *coffin* связано через существительное *gold* 'золото' — материал, из которого сделан гроб, или через глагол *to edge* 'окаймлять':

A coffin shall shine yellow (Sh. 6A);

For she shall have a coffin

of gold shining yellow (Sh. 6E);

I will have the coffin made for my love

And I'll edge it all with yellow (Sh. 6C).

Можно предположить, что *желтый* и *yellow* в рамках европейской традиционной культуры обладают созначениями

'беда, печаль, смерть' и в силу этого семантически весьма близки.

Этнический аспект. Среди базовых имен цветов, склонных к символизации, 'желтый' занимает особое место как атрибут, обладающий и положительной, и отрицательной символикой. Например, в традиционной культуре монголов желтый цвет — символ любви, симпатии, милосердия, в алтайских же волшебных сказках желтый цвет вызывает представление о яде, а соответствующее прилагательное в ряде контекстов обнаруживает значение непривлекательности. Во всех фольклорных жанрах гагаузов среди излюбленных персонажей — змея желтого цвета. В этом цвете усматривается связь змеи с солнцем. В ламаистской мифологии гора в форме пирамиды имеет северную сторону желтого цвета, что объясняют почитанием солнца, его лучей. Индейцы навахо верят, что желтые, или западные, горы приносят сияющий солнечный свет.

Высказано соображение, что *сары* 'желтый' в чувашском языке, сохранившем древние тюркские элементы, обозначает все светлое, красивое, чистое, доброе, благородное, благодатное и даже святое. В этом древнетюркское *сары* сближается с древнерусским *красный*. В чувашском фольклоре есть *сар хер* (=красная девица), *сар хевел* (=красное солнышко), *сар кетес* (=красный угол). Русской стране счастья — Беловодью — соответствует чувашская 'страна желтого дня' или 'желтый мир' [4].

Можно высказать осторожное предположение, основанное пока не столько на фактах и выводах из них, сколько на исследовательской интуиции человека, который несколько десятилетий вглядывается в фольклорное слово, что русский былевой эпос складывался на просторах Евразии, где сталкивались европейские и тюркские, а также иные культурные традиции. Это не могло не отразиться на семантике элементов культуры, особенно элементов базовых, которые неизбежно становились многослойными. Эта гипотеза делает работу над словарем русского фольклора объективно еще более актуальной, а субъективно — чрезвычайно привлекательной.

Литература

1. Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 9.
2. Халанский М.Г. Народные говоры Курской губернии: Заметки и материалы по диалектологии и народной поэзии Курской губернии. СПб., 1904.
3. Sharp's Collection of English Folk Songs. London, 1974. Vol. 1.
4. См.: Наука и жизнь. 1993. № 11. С. 22.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 96-04-06045)

О.В. БЕЛОВА

Бесы, демоны, люциферы...

Злые духи и демоны, столь широко представленные как в народной традиции, так и в книжности славян, уже не раз становились предметом пристального внимания и описания исследователей¹. Эти колоритные персонажи не могли оставить равнодушными не только авторов житий и повестей или носителей фольклорной традиции, но и иллюстраторов древнерусских рукописей — на страницах манускриптов присутствует целое бесовское воинство, причем живописные образы бесов так же разнообразны, как и их словесные описания.

Христианская традиция уравнила все божества языческого пантеона, объединив в одно понятие — «бесы». В памятниках древнерусской книжности бесами называются и сами языческие боги, и их изображения — идолы, и злые духи, пособники сатаны, искушающие людей и провоцирующие их на греховные поступки. Но в то же время интересно отметить, как именно разнообразится фигура беса в древнерусской книжной традиции. Ситуации, в которых действуют бесы, их внешний облик также могут отражать фрагменты древних верований славян.

Древнерусские книжники особое внимание уделяли наименованиям злых духов — перечисление и объяснение их имен должно было дать представление о неисчислимом множестве врагов рода людского и предостеречь человека на его жизненном пути. Особенно интересны в этом плане свидетельства словарей-азбучников, получивших широкое распространение в книжной культуре Московской Руси в XVI—XVII вв. Большую часть словника составляли иноязычные слова, встречавшиеся специалистам и переводчикам в процессе работы с книжными памятниками (библейские книги, житийная литература, учительные и толковательные сочинения) и требовавшие истолкования и объяснения. Книжные названия злых духов (демонов), соотносимые с гр. δαιμόν, также включались в список как принадлежащие библейской лексике.

Опираясь на авторитет Максима Грека и его произведения «Ономастикон», в котором приводились объяснения собственных имен, составители азбучников сочли своим долгом вслед за ученым книжником включить в состав словника «имена сотонинска», чтобы предостеречь неискушенных людей от случайного, безответственного имянаречения. В «Предисловии толкованию имен человеческих» в составе азбучников говорится: «Отпадшая же, рекше бесовская, имена на обличение волхвом и чародѣевъ толкованы здѣ вписаном, понеже чародѣи и волхвы, пишущие бесовская имена, и дадут ихъ простымъ людемъ, повелевающе имъ та имена на собѣ носити; иногда же, на ядь какову пишущие или надъ питиемъ именующе, дадутъ та снѣдати простей чади; сего ради здѣ обявихомъ имена сотонинска, да некто отъ простей чади волчею имя, аки агньче приметъ и вмѣсто свѣта тму удержавъ неразумия ради душу свою погубитъ»². В словнике находим следующие примеры имен, принадлежащих демонам и потому «опасных» и неприемлемых для людей: «зифелузь, зарватен, зереферъ, зиѳее — сия имена бесовска»; «кутунъ и коментіол се сутъ(ь) имена бесовска». Встречаются также «демонические» имена, соотносимые с той или иной языковой традицией: «малеимъ — бѣсъ» (с пометой «ж», т.е. «жидовское»), «мааксентіи — бѣсъ» (с пометой «ла», т.е. «латинское»), «савореос — отецъ бесовскіи» (с пометой «пер», т.е. «персидское»). Перечень бесовских имен может быть расширен за счет житий, где враги и соблазнитель святых и подвижников именуются Вельзевул, Веліар, Телокх и др., а также заклинательных молитв — в них наряду с собирательным образом «силы бесовской» упоминаются бесы, имеющие имя собственное и наделенные краткой характеристикой: «Ехоран, князь бесовскій», «темный блудный бес Сольца», «водяной бес Ярахта», «похотный бес Енаха». Из приведенных текстов мы ничего не можем узнать о том, каков внешний вид бесов — у них есть имена, но нет определенного облика. И здесь более «говорящими» становятся обобщающие названия демонов.

ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА БЕЛОВА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

Азбучовники отметили такое название, как «синцы, бѣсове». Действительно, синий, черный, зеленый цвета — это отличительный признак представителей нечистой силы, проявившийся в названиях типа *синецъ, чернѣи* и связанный с символикой принадлежащих «тому свету» цветов³. Именно в такой цветовой гамме обычно изображаются бесы на иконах и книжных миниатюрах. Черный («синий») цвет кожи сближает бесов с представителями других этносов; бес часто появляется в виде инородца — «агарянина», «эфиопа», «черного мурина». Это представление нашло отражение и в азбучовниках, где, с одной стороны, о жителях африканских



«Мука иконоборцам». Миниатюра из лицевого сборника XVIII в. коллекции И.Н. Заволоко, № 257, л. 207. Древлехранилище ИРЛИ (Санкт-Петербург)

земель говорится, что «мурскія страны челоуѣци, а образомъ сини», а с другой — отмечается, что именно поэтому они и могут быть названы бесами, ведь бесы, которые «черны суть, аки главня угашена отъ огня», столь на них похожи! Так этнонимы становятся эвфемистическими названиями демонических персонажей: «мурины, мурскія страны челоуѣкъ, наричетъ же писание и бесовъ муринами і эфиопами, и аравлянами, черности ихъ ради, черны бо суть бѣси, якоже черны эфиопскихъ и мурскихъ странъ люди, и черности ради бесовъ эфиопами, и муринами, и аравлянами именуетъ». Литературные памятники подробно описывают бесов, отмечая их способность

к изменению своего облика: помимо черного (синего) цвета, бес мохнат, крылат и хвостат, на руках и ногах у него острые когти, он распространяет вокруг себя дым и смрад (обычный эпитет беса — «злосмрадный»). Все эти черты, а также многие другие колоритные подробности запечатлены и в живописных образах бесов. Тем более интересно было бы рассмотреть соответствие словесного описания изобразительному ряду — богатый материал для этого содержат русские рукописные сборники. Обратимся к двум из них, находящимся в Древлехранилище Института русской литературы (Санкт-Петербург), — это лицевой сборник № 257 из коллекции Заволоко (XVIII в.) и сборник № 41 собрания Богословского (XIX в.). Первая из указанных рукописей содержит целый свод «Сия муки различных грешников» (л. 150 об.—208), вторая — наглядное руководство на тему о праведниках и грешниках (л. 69 об. и сл.).

Обитатели преисподней, мучители грешников именуются здесь *бѣси*, *тѣмныя бѣси*, *дѣмони*, *сѣиши*, *люцыперы*. Предводитель силы бесовской называется *сатана*, *старѣшина*, князь *бесовск* или князь *Вельзавулъ*. Отличительные черты внешности бесов свободно комбинируются, поэтому «рядовые» демоны, несмотря на различие имен, могут быть похожи друг на друга и «обмениваться» признаками. Все они имеют рога, хвосты,



Сатана на троне. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса XVII в. Карельского собрания, № 247, л. 18. Древлехранилище ИРЛИ (Санкт-Петербург)

иногда бородки. Головы бесов напоминают козлиные или собачьи (песьеглавы). Так, на одной из миниатюр серый хвостатый демон с козлообразной головой наказывает самоубийц в соответствии со следующим текстом: «Сия мука самимъ себѣ оубійцамъ. Аще кто самъ себя оубіетъ или ножемъ зарежетъ или оудавитъ таковыи бога оскорбилъ а діавола возвеселии, того ради дѣмони гвозди желєзныя колотятъ» (Заволоко 257, л. 151 об.—152). Далее два серых беса с собачьими головами подставляют жаровню под грабителя-разбойника (л. 153), бес-песьеглавец с пилой наказывает «ругателя» (л. 155 об.), причем облик песьеглава «уточняется» еще и тем, что бес имеет собачий хвост. «Люцыперы» с железными палицами для вразумления «ярыхъ сердцемъ» грешников также имеют песьи головы (л. 164); песьеглавец и рогатый бес стегают человеческую фигуру змеями — это «аще кто чародѣи или волхвъ былъ на земли, то тамо змїями біють немилостивно» (л. 190 об.—191 об.). Исследовавший иконографию беса Ф.И. Буслаев отмечал, что с начала XVII в. изображения беса превраща-

ются в живописную характеристику греха или порока. Так, бес пьянства представлялся в виде обрюзглого Силена, бес обжорства имел свиное рыло, бес ярости и гнева грозил дубиной⁴. Сходный образ встречается и в сборнике Заволоко: демон со свинным пяточком и свинными ушами попирает когтистыми лапами толпу грешников, которые «здѣ тайно ядятъ, тамо [их] дѣмони под когтями держут до страшнаго пришествїя Христова» (л. 166 об.—167). Иногда бывает трудно определить, кого из животных напоминают «зверообразные» бесы — нечистая сила может выглядеть как некий «зверь» или «змий». Именно такого монстра мы видим на миниатюре, сопровождающей рассказ о «муке дающимъ донти себѣ скотомъ и зверемъ»: «Аще который человекъ даеъ себѣ донти нечистымъ скотомъ или звѣрю, тамо змїи страшень сосцы ея ссѣтъ без престано». На рисунке — женская фигура, к груди которой припало чешуйчатое чудовище с когтистыми лапами (л. 199 об.—200).

Часто бесов изображают безволосыми (ср. выражения *лысый бес*, *лысый черт*, голенький «черт») — один из них с рогами на лысом черепе и висячими усами представлен среди прочих адских служителей (Заволоко 257, л. 180). Другой его усатый собрат заставляет ходить по гвоздям плясуна (л. 186); третий тупорылый лысый демон кормит змеями и жабами «раноядца», т.е. того, кто принимается за еду, не совершив утренней молитвы (л. 194). Отличительная особенность бесов — остроконечная голова и всклокоченные волосы «шишомъ» (ср. рус. диал. *шиш*, *шишко* «черт»). Такие остроголовые демоны, оцериив пасти, нападают на «брадобрицевъ»: «Аще человекъ браду острижетъ и оумретъ такъ, то дѣмони шишомъ по всему тѣлу его колотъ» (л. 184 об.—185 об.). Они осыпают терниями тех, кто при жизни занимался вредоносной магией, «отбиралъ» урожай — «спорину» с хлебных полей, устраивал «заломы» — скручивал хлебные колосья; согласно русским народным представлениям, такие способности приписывались ведьмам⁵: «Мука в хлѣбѣ чары творящимъ. Егда человекъ чары творить в хлѣбѣ съпортъ вынимаетъ или заломъ то тамо бѣси змїями тѣло и тѣрнїемъ оубодають» (л. 207 об.—208).

Другие характерные признаки бесов — красные глаза, безбородость, нагота — также отразились на миниатюрах. Обычно демоны имеют лишь один предмет одежды — скороморший колпак. Яркие головные уборы бесов — красные, желто-зеленые — выделяются среди однотонной массы грешников; среди бесов встречаются и свои «щеголи» — на некоторых из них колпаки с колокольчиками (л. 159). Привлекает внимание и мимика бесов — они вовсе не бесстрастны в своих стараниях как можно суровее покарать грешников. Вот бес толчет в ступе жестокосердного, и на его лице читается явное удовольствие от совершаемого дела (л. 163); зверообразный демон крепко обнимает «иконоборца»: «Егда человекъ непоклоняется иконѣ Господа Бога нашего Иисуса Христа, то тамо лобзаетъ его тѣмныя бѣси» (л. 206 об.—207), а грешник в свою очередь прильнул к груди беса. Дьявольские помощники постоянно гримасничают — рядовые бесы, толпящиеся у трона сатаны, высунули языки (Богосл. 41, л. 18 об., 21 и сл.).

На страницах сборника Заволоко разворачивается целая история, наглядно демонстрирующая читателю коварство зловредного беса. Демон в шутовском колпаке тайно подстрекает человека на совершение греха: он прикрыл свою жертву «рогозицею», чтобы окружающие сразу не видели, как бес слегка приоткрывает рожку, дабы люди смогли догадаться о проступке товарища (л. 64). И, наконец, бес во всеуслышание объявляет о своей победе, сорвав рожку и вострубив в трубу (л. 65).

Каков же облик «бесовского начальника», хозяина преисподней? Верховный Сатана, в отличие от своих похожих между собой помощников, выделяется венцом или короной на голове; у него золотые рога и золотые когти (Заволоко 257, л. 203). В сборнике Богосл. 41 на одной из миниатюр главный бес восседает среди своей свиты. Лишь у него за спиной крылья, остальные фигуры бескрылые (л. 18 об.). На другой иллюстрации «а се преисподїи тартаръ езеро огненно», в центре которого мы видим сатану в окружении бесов. Как и остальные, сатана — это обнаженная фигура с волосами «шишомъ», но от простых безбородых бесов его отличает наличие бороды (л. 259 об.).

От людей бесы разнятся не только звериными чертами или «темным вараком». Зачастую их внешность характеризуется гипертрофией некото-

рых частей тела. Такова особенность многих персонажей народной демонологии. Согласно фольклорным представлениям, огромные груди имеют русалки, самодивы, богинки, ночницы⁶. Кашубы верят, что *bies* — человекообразный злой дух — высокого роста, с огромными стопами⁷. В русской традиции черти беспятые или вислоухие⁸. Польовий *bis* украинских быличек имеет «уші так як у теляти»⁹. А вот перед нами миниатюра из сборника Заволоко: ушастый демон наказывает злодея (л. 195). Бесы могут иметь деформированные лица, именно **ТЯМИ СИЯНЫ СНИ В ВИДИ ГРИГОРИИ**: «Придоша множество ефіоп ко одру моему молвы творяще на мя, искривлени имуде лица и развращенны, очи кровавы и черны паче смолы и всякими образы оустрашающе мя...» (Богосл. 41, л. 12 об.). Сопровождающая текст миниатюра представляет группу обнаженных красноглазых существ; у всех неправильный, уродливый овал лица, волосы на голове стоят торчком.

Необычное изображение имеется в лицевом Апокалипсисе XVII в. из Карельского собрания Древлехранилища ИРЛИ (№ 247, л. 18). Сидящий на престоле сатана «украшен» большим торчащим фаллосом. Этот образ, даже если он представляет собой обценную шутку, соотносится с русской пословицей, отмечающей некоторые особенности внешности нечистой силы: «Черт летит, а х.. висит»¹⁰. Вспоминается также колоритный эпизод из романа П.И. Мельникова-Печерского «В лесах», когда при чтении Скитского Патерика и чтца, и слушатели испытывают душевное смятение при упоминании о том, как отцу Евстафию явился бес «весь зверино подобие имея, баше же женомуж, лицом черн, дебеоустнат, великому <ден>...»¹¹. Кроме того, нельзя не упомянуть об особом сладострастии, которым отличаются бесы, и сфере приключения их талантов — прелюбодействе и любовных грехах, что даже стало предметом поговорок «седина в бороду, бес в ребро» или «сидина в бороді, а чорт в яйцях»¹².

Миниатюры древнерусских сборников дают нам возможность увидеть, как представляли наши предки нечистую силу, присутствие которой мог ощутить любой человек. Нарушая нравственные границы, нераскаявшийся грешник становился добычей зла — вот тут-то и подстерегали его бесы, демоны, люциперы...

Примечания

¹ Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915; Дурново Н.Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской Комиссии Имп. Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4. С. 54—152; Успенский А.И. Бес (из материалов для истории русской живописи) // Золотое руно. 1907. № 1. С. 21—27. См. также: Бес // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 164—166; Гусев В.Е. Бесы в «Житии» Аввакума и народная демонология // ЖС. 1994. № 2. С. 14—17 (там же литература).

² Ковтун Л.С. Азбуковники XVI-XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989. С. 158. Далее все цитаты из азбуковников приводятся по этому изданию.

³ Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 66.

⁴ Буслаев Ф.И. Бес // Мои досуги. М., 1886. Т. 2. С. 12—13.

⁵ Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого (далее — СД). М., 1995. Т. 1. С. 298.

⁶ СД, с. 563.

⁷ СД, с. 166.

⁸ Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова (далее — РДС). СПб., 1995. С. 612.

⁹ Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33. С. 177.

¹⁰ РДС, с. 612.

¹¹ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собр. соч. В 8 томах. М., 1976. Т. 3. С. 68.

¹² Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. 1. Вып. 2. С. 290.

О.Р. ХРОМОВ

«Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка

В русской народной книге и гравюре, циклах иллюстраций к повестям о жизни Иисуса Христа и Божией Матери, житиям святых можно заметить явление, которое обычно воспринимается как механическое повреждение бумаги — затертые порой до дыр изображения лиц людей. Постоянный подбор «дефектных» лиц в различных по времени и месту бытования памятниках указывает на то, что наличие «механических повреждений» было отнюдь не случайным, а устойчивым традиционным явлением, обусловленным психологией читателей и зрителей.



Григорий Отрепьев. Миниатюра летописца XVII в.

Наиболее часто можно видеть вытертые лица в гравированной Мартином Нехорошевским в начале 1740-х годов книге «Страсти Господни», представлявшей точную копию Страстного цикла и Апокалипсиса из гравированной Библии Петера Схота (1659 г.). В сценах бичевания и поругания Христа, в изображении распятия воины практически во всех 13 экземплярах собрания Российской государственной исторической библиотеки лишены лиц. В одних случаях лица лишь слегка смазаны, в других — вытерты до дыр, что, очевидно, объясняется темпераментом читателей-владельцев, среди которых были «вологодского пехотного полку сержант Николай Мяхайлов сын Баженов», диакон церкви Преображения Господня в городе Туле

ОЛЕГ РОСТИСЛАВОВИЧ ХРОМОВ, канд. ист. наук; Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева (Москва)

Алексей Васильев, приобретший книгу за 20 копеек в Москве в конце 1760-х годов, некий Петр Алексеев сын Миснев, также купивший книгу в 1770-х годах за 20 копеек, крестьянин деревни Качины Иван Рундуков, получивший книгу от крестьянки деревни Охоткова Марфы Дмитриевой в 1826 году².

Любопытно, что разные по социальному положению владельцы поступали совершенно одинаково с изображениями злодеев-поругателей Иисуса Христа. Их наказывали не только в гравированных картинках, той же участи они удостоивались иногда и в миниатюрах рукописей, в иллюстрациях старопечатных книг — например, в книге «Страсти Господни» конца XVIII в. из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева. Однако изящество вклеенных в печатную книгу миниатюр, видимо, приостановило карающую руку, лишь слегка прошедшую по лицам злодеев³.

Не только мучители Иисуса обезличивались благочестивым читателем: то же наказание постигало и других недобрых людей. В популярной народной лубочной книге «Описание Иерусалима» Симеона Симоновича в страшной картине страдания пророка Исайи его мучители рукой читателя оказались лишены человеческого образа⁴. В другом месте этой же книги воин, угрожавший мечом Елизавете с младенцем Иоанном Крестителем, также был обезличен⁵.

Безликими оказывались не только легендарные, но и вполне реальные персонажи. На миниатюре «Убиение царевича Димитрия в Угличе» из летописца XVII в. жестокосердный убийца, покусившийся на жизнь царевича и пронзивший его грудь ножом, оказался с выскобленным лицом. Таким же мы видим в этой рукописи и

Гришку Отрепьева⁶. Любопытное объяснение подобного отношения читателя к историческим героям можно найти в народной песне об убийстве царевича Димитрия:

...Не лютая змея возвевалася,
Возвевалось лукавство великое.
Упало лукавство не на воду и не на землю —
Упало лукавство царю Дмитрию на белу грудь.
Убили же царя Дмитрия в гулянье, на играх,
Убил же его Гришка Расстриженный...⁷

«Лукавство» — один из признаков бесовства, также как «лукавый» — одно из имен черта, который, по народным представлениям, был черен и безлик. В связи с этим вспоминается выражение «лики святых», подле которых меркли грешники и посрамлялся лукавый — уползал «как кот». Выписанные миниатюристом или исполненные гравером человеческие лица злодеев воспринимались русским читателем как противоречащие божественной природе в человеке и потому мгновенно уничтожались. Представая безликими или с замазанными черным лицами, подобно тому как «тьма свету не любит, злой доброго не терпит» или «как душа черна, так и с мылом не смоешь»⁸, они показывали явный образ бесовских сил.

Грешник, злодей-убийца, который «прощения не слушает, на поклоны не взирает, а моления злой не воспринимает, злоумышления на них помышляет»⁹, то есть лишен главных качеств доброго человека, всегда в народном сознании противопоставлялся праведнику, как грешная душа, томящаяся в темнице, где печаль и «скрежет зубов», — душе чистой, приукрашенной царским венцом, вознесшейся выше Солнца¹⁰. Как свет праведности противопоставлялся тьме греха, так

праведник даже в мучениях и истязаниях оставался прекраснее своих мучителей — «алчных злодеев», удалявшихся от божественного и терявших подобие божие в своем человеческом естестве. Достаточно вспомнить историю страданий одного из самых любимых в народе святых — Георгия Победоносца, который после пыток вновь предстал прекрасным юношей, в то время как его мучители в злобе и гневе, гордости и тщеславии теряли достоинство человеческого образа.

Рассматриваемое явление в народной духовной книге и гравюре вполне закономерно и естественно отражало народные представления о злодеях, в которых вселялся бес, доводя их до крайнего греха, которому не было прощения, который поглощал облик человека, сотворенного Богом, и превращал его в «безликое лукавство», в подобие беса. Эти «новые бесы» быстро опознавались русскими читателями среди обычных человеческих фигур, существенно отличавших их от бесов явных, как бы «природных», извечных.

Иконография «чертяки» в русской народной гравюре (лубке) специально никогда не исследовалась. Лишь в ряде общих работ можно найти о ней некоторые сведения, поэтому мы коснемся основных направлений в ее развитии.

Бес русского лубка, по сути, пришел на смену древнерусскому бесу, который, по точному наблюдению Ф.И. Буслаева, в конце своего исторического развития на рубеже XVII—XVIII столетий получил легкий, шуточный оттенок¹¹. Лубочный бес на первых порах стал продолжателем этой традиции.

Уже в первых лубочных ксилографиях перед нами предстает целая вереница разнообразных бесов. Почти полный состав их типов можно видеть на листе «Трапеза благочестивых и не-



«Трапеза благочестивых и нечестивых». Гравюра на дереве (фрагмент). Конец XVII — начало XVIII в.

честивых»¹². Старый многоопытный бес, заросший бородой, оказался придавленным столом благочестивых, в то время как бесы помоложе всю разыгрались среди нечестивых. Все они восходят по своему иконографическому типу к древнерусскому бесу, напоминающему фигуру человека с крыльями, рогами и хвостом. Головы их вытянуты, носы велики, кисти и стопы, как у зверей, волосы стоят колом, в отличие от аккуратно приглаженных причесок благочестивых людей. Занятия у лубочных бесов самые традиционные: усатый бес нащепывает сотрапезникам неблагоприятные мысли, бесенок с выраженными деталями женского тела также занят наущничеством девицам и юноше. Самая любопытная здесь фигура мелкого бесенка, ловко пристроившегося к чаше неблагочестивых мужей и испражняющегося в нее. Этот образ отражает народное представление о наведении бесами порчи на людей через пищу¹³. В переизданиях картинки с этим сюжетом в медном лубке, отличающихся от киографий рядом иконографических деталей, «пакостящего беса» сохраняли с первой половины XVIII в. до начала XIX в., когда вместо него стали изображать беса, танцующего подле чаш на столе¹⁴. Однако народное мнение о занятиях бесов было настолько сильно, что в одном из листов XIX в. рукой зрителя-владельца было дорисовано недостающее в действиях бесенка-танцора¹⁵.

Бес исконный, восходящий к традиции древнерусской миниатюры, сохранялся на протяжении всей истории лубка, приобретая лишь более живописные очертания в литографических картинках XIX столетия. Он энергично расправлялся с грешниками в картинках Страшного Суда, цепляя их за бока крюками и развешивая в самых неожиданных позах над адским пламенем. На этих листах нередко изображение беса бородатого, матерого, разбойно-озорного, огромной дубиной сгоняющего грешных в геенну. Встречается в лубке и отвлеченно-философствующий бес-пакостник, например, в картинке «Притча о пшенице и плевелах», укладкой сеющий плевелы среди пшеницы перед спящими людьми¹⁶.

Наравне с исконно-русскими бесами в лубке уже с конца XVII в. появляются и бесы «иноземные», прибывшие к нам из западноевропейских гравированных изданий. Их образы в виде чудищ и монстров поражали русского человека своим изысканным безобразием и со временем прочно вошли в арсенал народных «нечистиков». Однако, несмотря на устрашающий вид, они приобрели в русских изданиях некую кокетливо-эмоциональную, забавную окраску. Полный набор таких чудищ предстает перед нами в популярной с начала XIX в. картинке «Искушение святого Антония»¹⁷. Попав в русские народные издания, западноевропейские монстры стали быстро соединяться с исконными бесениями, порождая новые типы лубковых. Такое семейство бесовских сил, объединяющее византийско-русского беса с западноевропейскими монстрами, можно видеть на листе «Радость о кающемся грешнике»¹⁸.

Настоящий переворот в лубочном бесовстве произошел в 1870-х годах в связи с развитием техники многоцветной печати, повлекшей за собой экономический кризис в народном полиграфическом производстве. Новая техника позволяла делать более дешевые и высокие тиражи,

кроме того, картинки получались более яркими, нежели традиционные. Тогда же на русский рынок хлынула продукция немецких и польских фирм; как более дешевая и яркая она быстро завоевала народную любовь¹⁹. Русским издателям оставалось прочно переорганизовывать производство и проявлять изобретательность в создании композиций и выборе сюжетов. Вместе с тем, в потоке технических новшеств обычный «исконный» или «пришлый» бес уже не удовлетворял публику, требовалось что-то более диковинное. В области демонологии это диковинное проявилось в соединении различных форм западноевропейских и отечественных монстров-чудищ, а новые полиграфические возможности дополнили их дикостью цветов, сочетающихся несочетаемого. Так родился новый «разноцветный» бес, а с ним и новые народные картинки, которые, лишь сохраняя в народном обиходе функции старого лубка, представляли уже иной тип народных изданий.

Бес в них сохранил назидательное значение древнерусского черта, противопоставленного праведнику, предостерегающего от искушений. Характерен в этом отношении отзыв одного из офицеров: «Только и выезжаем на чертяке. Вот какого изобразил Стрельцов (московский лубочный издатель. — О.Х.): зеленого и красного! Целую дюжину чертяк! На весь вечер беседы хватают. Старухи каются, под образа вешают: молятся и на чертяку косятся. Кому не надо, и то продадим»²⁰. «Кому семь смертных грехов? Кому будущее на том свете?» — весело зывает на ходу офицер, держа на уровне головы свои лубочные картинки с зелеными и красными чертями, которыми интересуются заезжие огородники, особенно их жены», — вспоминал о торговле лубочными картинками в Москве в начале XX в. писатель Н.Д. Телешов²¹. Бес в человеческом облике в отличие от его «настоящего» собрата всегда вызывал в народе сильное негодование и возмущение, в то время как явный черт хотя и трепетно интересовал русского человека, но мог быть предметом сатиры и насмешки, что нашло отражение в его лубочной иконографии.

Примечания

¹ Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Каталог выставки Российской государственной библиотеки. М., 1995. С. 185, 186, № 164; с. 188, № 168.

² Русская лубочная книга XVII—XIX веков: Описание коллекции отдела редких книг Государственной публичной исторической библиотеки / Сост. О.М. Наумук, О.Р. Хромов. М., 1994. С. 11—15.

³ Страсти Господни. Супрасль, 1795. ЦМНП. ОСК. К/п 3946/713.

⁴ Хромов О.Р., Топурия Н.А. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. М., 1996. С. 63, № 23; с. 68—69, № 32.

⁵ Там же. С. 69, № 34.

⁶ Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987. Иллюстрации.

⁷ Исторические песни. Баллады / Сост. С.Н. Азбелев. М., 1991. С. 248.

⁸ Параллели. Библийские тексты и их отражение в изречениях русской народной мудрости. Вып. I. Изречения и притчи Ветхого Завета в сопоставлении с русскими народными пословицами и поговорками / Сост. И.М. Сирот. Одесса, 1897. С. 43, № 159; с. 41, № 145.

⁹ Так описывался в духовном стихе Святополк Окаянный, лишенный человеческого образа, «незавраженный», «неотвечавший», отстраненный от доброго мира.

См.: Стихи духовные / Сост. Ф.М. Селиванов. М., 1991. С. 246.

¹⁰ Сюжет «Душа чистая» широко распространен в русском лубке. Иконография восходит к гравюре в Акафисте Богородице (Киев, 1629), получила развитие в рукописных лицевых синодиках. В гравированных лубочных картинках известна с первой половины XVIII в., копировалась мастерами русского лубка. См.: Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. 3. С. 137—138, № 760; т. 4. С. 560—562; Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 330; Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея / Сост. Е.И. Иткина. М., 1992. С. 180—182, с. 95—96 илл.

¹¹ Буслаев Ф.И. Бес // Мои досуги. М., 1886. Ч. 2. С. 13.

¹² Первоначальным литературным источником картинки является Видение прп. Нифонта Констанского, которое в форме отдельного «Слова о ядении» вошло в сборники «Златоструй» и «Измаград», а затем в состав Великих Миней-Четий и Пролог под 23 декабря. Видение Нифонта послужило источником XI главы Домостроя «Как кормить приходящих в дом чинно». Ряд авторов считают именно эту главу источником лубочной картинки. Д.А. Ровинский считал источником композиции Слово прп. Феодосия Печерского на аналогичную тему и народные легенды. В одной рисованной картинке прямо назван источник: «Выписано из книги Златоуста слово 42 преподобного Нифонта...». См.: Русский рисованный лубок. С. 244—245, № 135; Русская народная картинка XVII—XIX веков: Каталог выставки Государственного Русского музея. Л., 1980. С. 20, № 23; Ровинский Д.А. Указ. соч. Т. 4. С. 558—560; The Lubok. Russian Folk Pictures 17th to 19th Century. L., 1984. № 8.

¹³ На этот сюжет в русском лубке есть специальная картинка под названием «Указание христианом от чего приключаются им разные болезни». Она была популярна как у староверов, так и у никониан. Известны ее различные варианты. Суть сюжета такова: некий старец (в ряде изданий, чаще старообрядческих, уточняется его имя — прп. Макарий) встречает «окалянного гноем беса», возвращавшегося из «блудного двора». Старец дает ему совет вымыться в реке, или источнике, или болоте, на что бес отвечает, что «не велит того Вышний Бог», и говорит: «Пойду в Христианские дома, и где же обрящу сосуды непокровенны ту вниду и измыюсь, они же (христиане. — О.Х.) примут болезни и скорби твоя». Описание наиболее раннего издания см.: Добротворский Н. Старинная лубочная картинка // Владимирские губернские ведомости. Неофиц. ч. 1883. № 35. С. 3. См. также: Иванов И.Е. Русский народный лубок. М.; Л., 1937. С. 131, № 85 (старообрядческое издание); Русский лубок. Выставка из собрания Государственного литературного музея / Сост. Г.Н. Картушева. М., 1988. С. 37, № 93 (издание 1850 г.).

¹⁴ Ровинский Д.А. Указ. соч. Т. 3. С. 131—132, № 758.

¹⁵ РГБ ИЗО, № 3146-93. Издание 1840-х годов, соответствует описанному в: Ровинский Д.А. Указ. соч. Т. 3. С. 133, № 758ж.

¹⁶ Издание мастерской В. Шарапова. Москва, 7 декабря 1851 г. Литография. ГАМ. Инв. № Б.22884/202.

¹⁷ В русской живописи сюжет и композиция известны с начала XVIII в. См.: Успенский А.И. Бес (Материалы по истории русского искусства) // Золотое руно. 1907. № 1. С. 26. The Lubok. № 80.

¹⁸ См.: The Lubok. № 79.

¹⁹ Подробнее см.: Хромов О.Р. Русский религиозный лубок в XIX столетии // Книжное дело. 1993. № 4. С. 88—89.

²⁰ Сытин И.Д. Жизнь для книги. М., 1978. С. 71.

²¹ Телешов Н.Д. Москва прежде // Московская старина. М., 1989. С. 448.

З.А. ЛУЧШЕВА

Сказочные птицы старообрядческих лубков

На старообрядческих лубках (под которыми здесь понимаются исполненные от руки изображения на бумаге) часто встречаются две сказочные птицы «святого и блаженного рая» — Сирин и Алконост. Представлены они в виде полуптиц-полудев — с женскими лицами и птичьими телами, вместе на одном листе либо на двух парных. Единственное различие в их облике заключается в том, что Алконост всегда изображается с руками и крыльями, а птица Сирин, как правило, рук не имеет.



Птица Сирин. Середина XIX в. Поморье (из фондов ГМИР, Санкт-Петербург)

Образы птицедев издревле известны русскому народному искусству: мы можем видеть их в вышивке, росписи по дереву, изразцах, в печатном лубке и т.д. Изображение птицы-девы встречается с XI—XIII вв. на колтах и brasлетах, в белокаменной резьбе Дмитриевского собора во Владимире.

Откуда проникли на Русь образы этих сказочных птиц? Упоминания о сирине и алконосте (алкионе) содержатся в некоторых памятниках средневековой христианской литературы, таких как «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, «Палая толковая». Впоследствии статьи из этих сборников были заимствованы составителями азбукоников, по которым наши предки знакомились с особенностями некоторых птиц и животных «от писания».

О птице сирин в азбуконике (список 20-х годов XVII в.) говорится: «Сиринъ есть птица от главы до пояса состав и образ человекъ, от пояса же птица; нѣщны ж лжут о сеи, глаголюще зело сладкопѣсниве быти ей, яко, кому послушающу гласа ея, забыватьи все житие се и отходити в пустыня по ней и в горах заблуждшу умирати» [1. С. 255]. Не вызывает сомнения

происхождение этой птицы от античной сладкоголосой сирены-обольстительницы. Что же касается второй птицы — алконоста, то азбуконники повествуют, что она «вѣет себе гнездо у самых берегов моря и здесь кладет яйца». Детей выводит зимой. Когда наступает время вывода птенцов, алконост вынимает яйца из гнезда и ввергает их в морскую глубину, а сам садится на поверхности моря и сидит так в течение семи дней, пока не выведутся птенцы. В это время умолкают ветры и утихают бури. Мореплаватели знают об этих семи днях и называют их «алконостскими» [1. С. 149].

Другой вариант имени птицы — *алкион* — указывает на античный источник легенды: это миф об Алкионе, дочери бога ветра Эола. Когда утонул муж Алкионы, фессалийский царь Кеик, она от горя бросилась в море, но боги сжалились над ней и превратили ее вместе с мужем в морских птиц.

Превращения фантастических птиц на русской почве продолжались в XVI—XVII вв., когда морская птица алконост и сладкоголосая птица сирин, увлекающая путников своим пением, превратились в «райских птиц» Сирина и Алконоста. Произошло это, как считает Е.И. Иткина [2. С. 50], не без влияния сербско-хорватских преданий о крылатых небесных девах — вилах. Прежде они ходили по земле, потом переселились на небо. Голос прекрасной белой вилы так нежен и пленителен, что человек, услышав его однажды, уже не может слушать песни земных дев и всю жизнь проводит в тоске. А.Н. Афанасьев в книге «Поэтические воззрения славян на природу» также отождествляет вил с сиренами. В сказках южных славян вилы представляются прекрасными девами в белых одеждах и с длинными косами. Тело у них прозрачное, легкое, как у птиц, голос —



Птица Алконост. Первая половина XIX в. Поморье (из фондов ГМИР, Санкт-Петербург)

приятный, сладкозвучный. Жилище вил внутри убрано цветами и зеленью и ярко сияет, как «пресветлый рай». Вилы, хотя и населяют землю, являются облачными существами, обитателями «небесных гор», они часто надеваются крыльями или сами оборачиваются легкокрылыми птицами [см. 3. С. 155—156].

Как видно из описания, у вил очень много общего с обликом райских птицев Сирина и Алконоста. Представляется вполне вероятным, что христианская традиция, совместившая небо с представлением о рае, превратила эти сказочные небесные существа с женскими лицами и птичьими телами в райских птиц, которые своим неземным пением должны сулить праведникам «вечное блаженство».

Изображения Сирина и Алконоста получили широкое распространение в лубочных картинках XVII—XIX вв., откуда они были заимствованы авторами старообрядческих рисованных лубков. Но, в отличие от печатной продукции, где изображались только сами птицеведы, у старообрядцев появляются листы с развернутым сюжетом о Сирине, позаимствованным из «Хронографа». В русских редакциях «Хронографа», начиная с 1512 г., в тех главах, где речь идет о сотворении мира, о рае, о реках и морях, есть рассказ о птице Сирин, которая так сладко поет, что человек, услышав ее, забывает «вся сущая zde и вслед ее шествует, дондеже изнемог пад умирает». Согласно тексту, птица Сирин бонится громких звуков, и чтобы отпугнуть ее, нужно произнести сильный шум.

Интересные образцы старообрядческих рисованных лубков с Сирином и Алконостом представлены в коллекции Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге (ГМИР). На одном из них, кроме птицы Сирина, мы видим человека, слушающего ее пение, а затем лежащего уже мертвым, а также людей, которые стреляют из пушек и ружей, трубят в трубы, звонят в колокола, бьют в барабаны, стараясь испугать и прогнать птицу. Такой сюжет с подробной легендой о птице Сирин не имеет аналогий в печатном лубке и является плодом творчества авторов рисованных картинок.

В тексте, который обычно помещается внизу листа, сообщается, что Сирин «обычай имеет являться в странах индийских, которые ближайше прилежат блаженному месту райскому», постоянное же место ее обитания — «на востоце во едеме». Упоминание Индии, как страны, наиболее близкой к раю, было широко распространено в средневековой Руси.

Какой же смысл вкладывали старообрядческие мастера настенных картинок в образы Сирина и Алконоста? Обе птицы, как явствует из текстов, обитают в раю и лишь иногда появляются на земле, чтобы возвестить праведникам спасение. Влияние обеих птиц на людей совершенно одинаково: «человек не может, во плоти живя, слышати гласа их». Он идет вослед поощим птицам и в конце концов умирает. Правда, в лубочной трактовке принадлежность Алконоста райской жизни более акцентирована, чем ее земное воздействие на человека. Поэтому на листах с Алконостом нет изображения зачарованных путников.

И Сирин, и Алконост на старообрядческих лубках часто имеют короны и нимбы вокруг головы. Здесь — отличие лубочных изображений от изображений антропоморфных птиц в прикладном искусстве. Видимо, это можно объяснить большей ортодоксальностью изобразительного творчества старообрядцев, его близостью к иконописной и литературной древнерусской традиции, в которой принадлежность к раю обозначается нимбом.

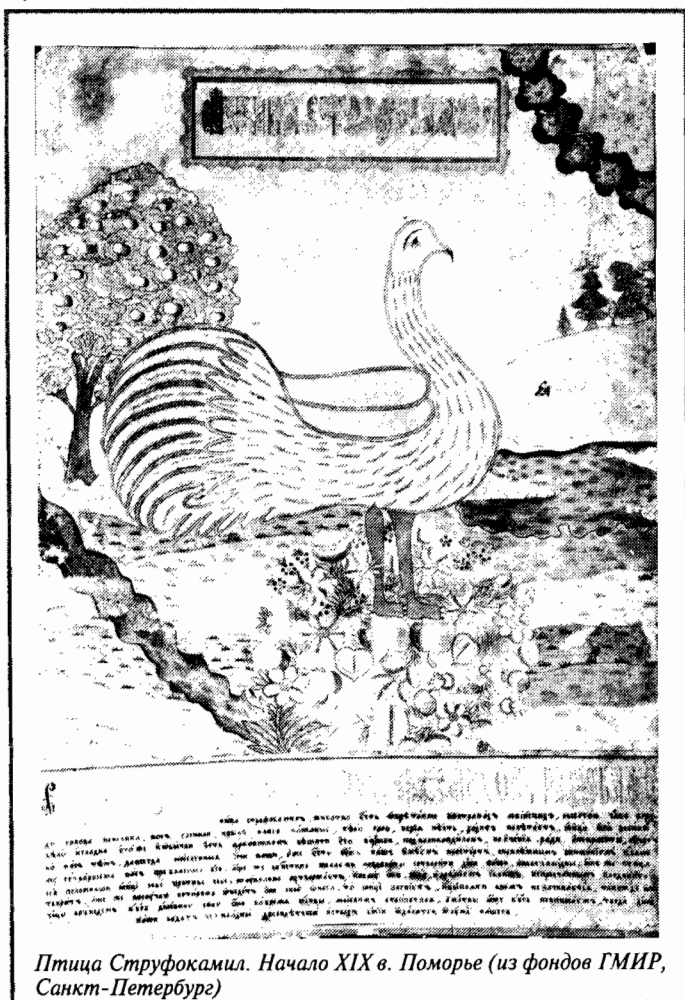
Все известные варианты текста на картинках единодушны в том, что в земной жизни человек должен опасаться воздействия райских птиц, ибо оно соблазнительно и пагубно. Почему же эти посланцы неба, сулящие своим пением будущее райское блаженство, наделяются столь опасными для человека свойствами? На наш взгляд, двойственность в трактовке образов птицеведов объясняется соединением в них различных мифологических традиций — античной, древнеславянской и христианской. Античные представления о сиренах, которые своим пением завлекают и губят путников, и об Алкионе, жившей первоначально на земле, а затем одаренной крыльями за свою верную любовь, были смешаны со славянскими верованиями в крылатых дев. Христианская же традиция превратила Сирина и Алконоста в обитателей «святого и блаженного рая». Таким образом, эти сказочные птицы, живущие в раю, но иногда прилетающие и на землю, стали своеобразными символами незримой связи, существующей между миром телесным и духовным, то есть между небом и землей.

На старообрядческих рисованных лубках, правда, в отличие от Сирина и Алконоста, крайне редко, можно встретить изображение еще одной необычной птицы — струфокамила. Ее название происходит от греческого *στρουθοκάμηλος*, что означает «страус». Описание струфокамила имеется в азбучовниках XVII в., которые позаимствовали его у Максима Грека. В небольшом отрывке «Слово о хранении ума» Максим Грек дает следующее описание этой птицы: «Струфокадил животное есть, обретаемо во странах ливийских, велик с собаку, крыле о нем кожаные, тело голо, перья несть, ходит не летает, яйцо его велико, бело зело и гладко, его же обычай есть церковником вешати его в церкви под паникадилом поучения ради, а не красоты: учат бо нас тем, да всегда мысленныя очи наши, еже есть ум наш, имели простерта с прилежным вниманием к самому сотворившему нас преблагому Богу, аще воистину желаем плодотворити сотворити душа наша, а не безплодных. Якоже птица сия положивши яйцо свое противу себе неуклонно утверждает к нему око свое и зрением своим непрестанным плодотворит творит е, аще же по случаю которому отведет око свое от него, гниет и ципляти в нем не зачинается» [4. С. 271—272].

На одном из лубков, хранящемся в ГМИР, струфокадил изображен примерно таким, каким его описывает Максим Грек, автор, как известно, весьма почитаемый старообрядцами. Здесь струфокадил действительно очень похож на страуса: перед нами крупная белая птица с небольшими крыльями и пышным хвостом (только ноги, пожалуй, коротковаты для страуса). Струфокадил смотрит на большое яйцо (круг с пояснительной надписью **ЯЙЦЕ**), лежащее перед ним. Изображение носит аллегорический характер и символизирует образцовую внимательность и сосредоточенность, которые необходимы верующему во время молитвы.

Литература

1. Ковтун А.С. Азбучовники XVI—XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989.
2. Иткина Е.И. Райские птицы не знают печали // Наука и религия, 1995. № 9.
3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М. 1994. Т. 3.
4. Максим Грек. Сочинения. Ч. 1—3. Казань, 1862.



Птица Струфокадил. Начало XIX в. Поморье (из фондов ГМИР, Санкт-Петербург)

Е.А. КОСТЮХИН

СКАЗКИ, КОТОРЫЕ
ПЛОХО КОНЧАЮТСЯ

Наши представления о волшебных сказках во многом сформированы идеями В.Я. Проппа: волшебные сказки — те произведения, что отвечают найденной Проппом композиционной формуле. Однако в каталоге Аарне—Томпсона (и соответственно в «Сравнительном указателе сюжетов» восточнославянских сказок) немало сюжетов, помещенных среди волшебных сказок, не подчиняются пропповской схеме. Есть установка на волшебносказочное повествование, но схема дает сбои — и сказка выпадает из привычного ряда. Мы привыкли к тому, что сказка всегда хорошо кончается. Но встречаются сказки печальные: герой или героиня, а то и оба, расстаются с жизнью либо не достигают желанного благополучия.

Присмотримся к этим сказкам. Счастливый конец для волшебной сказки как бы обязателен. Это, так сказать, конституционный признак сказки, и если она кончается плохо, то это уже и не сказка. Предполагают, что счастливый конец в сказке имел некогда магическое основание, со временем же стал выражать веру в победу справедливости¹. В этом смысл волшебной сказки.

По логике вещей, появление драматического финала должно лишить сказку смысла. Этого, конечно, не происходит — просто сказка обретает иное звучание. Печальная концовка может быть случайной, не «запрограммированной»: все варианты кончаются вполне благополучно, а в одном герою приходится худо. Так, в сказке о двух братьях (АТ 303) чудесные близнецы неизменно добиваются успеха. Один из них превращен ведьмой в камень (или растерзан), другой одолел ведьму и оживил брата. Но в сборнике А.Н. Афанасьева (№ 155) сестра побежденного змея превратилась в львицу и пожрала одного брата, а у второго ей удалось выпросить пощады. Тогда коварная змеиха оборотилась малым ребенком, который в чистом поле просил милостыню, а затем превратилась в льва и разорвала сначала одного, а потом и другого брата. «Так и сгинули сильномогучие богатыри, извела их сестра змеиная». Зло восторжествовало, и сказка указала на его могущество: не так-то легко зло одолеть. Тем не менее, это исключение из правил: ведь обычно ведьма здесь побеждена.

Есть, однако, сюжеты, где печальный исход закономерен. И поскольку с традиционным оптимистическим финалом волшебных сказок такой исход не совпадает, это заставляет соотносить подобные сюжеты с другими жанрами фольклорной прозы: быличками, легендами, преданиями. Но это всё же сказки — и потому, что они большей частью не претендуют на достоверность, и потому, что в общих чертах они укладываются

в пропповскую «морфологию сказки», но без последней, 31-й функции: «Герой вступает в брак и воцаряется» (впрочем, В.Я. Пропп отметил такие нетрадиционные финалы как «неясные элементы» и допустил, что они перешли «из сказок других разрядов»²).

Влияние былички на сказку нашими фольклористами ставилось под сомнение: былички — это бытовая проза, будничная демонология, и развиваются они совсем в ином русле, нежели волшебные сказки. В этом была твердо убеждена Э.В. Померанцева³, и недавнее исследование И.А. Разумовой⁴ не поколебало положений нашей замечательной фольклористки. И.А. Разумова, показав очевидные переклички между сказкой и быличкой, тоже пришла к заключению, что одни и те же персонажи выполняют здесь разные функции, определяемые жанровой природой сказок и быличек. Но некоторые персонажи, характерные для быличек, хорошо освоились и в сказочных сюжетах. Прежде всего это мертвец.

Самый страшный из мертвцов — упырь. В сказке о женихе-упыре он пожирает трупы в церкви (на кладбище), а затем является к своей невесте, принимая облик ее отца или матери, и съедает ее (АТ 363). У русских эта сказка опубликована дважды (Афанасьев, № 363; Балашов, № 69). В обоих вариантах девица погибает, но у Афанасьева нечистый хоть и погубил свою невесту, однако она ожила и расправилась со своим губителем, так что все окончилось хорошо — «как в сказке». У Балашова «дьявол» пожил-пожил со своей молодой женой, а потом обернулся ее отцом, выслушал от жены про то, как он ел покойников, «да напоследок хамнул ее и съел тут».

Сказка о женихе-упыре известна повсюду в Европе и Малой Азии, и в большинстве вариантов героиня становится жертвой пожирателя трупов. Лишь турецкие сказки о страшном деришке заканчиваются торжеством героини: ей удается спастись от своего ужасного мужа. В других вариантах ситуация сложнее. В русской сказке жених выступает в несколько непрясном облике «нечистого» (дьявола). Вообще русская версия интернационального сюжета так и не сложилась: афанасьевский вариант ближе к сказкам украинским и западнославянским (именно там, как заметил еще И. Полива, возникла версия, в которой сюжет о женихе-упыре соединяется со сказкой о девушке-цветке — как у Афанасьева). Сказка из сборника Д. Балашова обнаруживает близость к сказкам Скандинавии и Прибалтики, где невеста сама отчасти виновата: она пожелала, чтобы у нее был необычный жених — с медной бородой или золотым носом. Желание ее сбылось: такой жених является — только это нечистый. В русской сказке невеста-поповна тоже выбрала жениха с золотым носом — и поплатилась.

Так сказки о женихе-мертвце на юге вхо-

дят в круг собственно волшебных сказок, а на севере они ближе к быличкам-фабулатам. Собственно, здесь жених не мертвец — это нечистый, дьявол, который может принимать любое обличье. Контакт с силами зла в быличках всегда страшен. Еще страшнее он в этой сказке, т.к. дьявол попутно оказывается упырем. И хотя здесь и появляются свойственные сказке моралистические акценты (невеста наказана за повышенные требования к ожидаемому жениху), главное тут, пожалуй, другое. Уже начало сказки из сборника Балашова пугает: поповна сидит одна в доме, пьет чай, а за окном некто сидящий на поленище просит выпить за его здоровье, а потом начинает грызть стену. Здесь нагнетается атмосфера ужаса, это своеобразный триллер в сказочном жанре.

Вообще желание пострашить свойственно волшебным сказкам. Избушка Бабы-Яги, обнесенная частоколом с торчащими там черепами (у некоторых еще и глаза светятся), сам облик обитательницы этой избушки, которая не прочь полакомиться пришельцем, Яга-людоедка, сующая в печь маленьких детей... Но есть и специальные сказки-триллеры. В большинстве своем они предназначены для детей: в детском фольклоре традиция «страшных» песенок и рассказов очень устойчива — вплоть до современных «страшилок». Такие страшилки рассказываются обычно детьми для детей. В их числе «страшная» сказка о кошечке с золотыми сережечками (ВСС 332 Н*), заманивающей последовательно девушку, парня, старика и старуху к людоеду. Такая сказка из собрания Д.К. Зеленина заканчивается катастрофически: «У их никого не осталось дома, квашонка-та вся уплыла, избушка-то сгорела» (Зеленин, № 74). Собирает сообщил, что эта сказка — из числа «говорящих детям». Другой известный вариант, записанный сорок лет спустя в Ярославской области, сообщен семилетней девочкой.

Систематизируя темы и варианты русских сказок, А.М. Смирнов признал «Кошечку золотые сережечки» «в высшей степени странной сказкой». Она и в самом деле странная, если рассматривать ее в контексте сказочной традиции. Но она вполне обыкновенна среди «страшных текстов» — таких как сказка о волке, песенкой выманивающим обитателей дома, поедающим их (ВСС 163). А.М. Смирнов справедливо указал на сходство сказок о поющих завлекающие песенки кошечке и волке. К ним относятся и сказка о козлике, приставившем в лесу к каждому встречному и поперечному с вопросом-песенкой: «Уж ты зверь, ты зверина, ты скажи свое имя. Ты не смерть ли моя, ты не съешь ли меня?» — до тех пор, пока волк не удовлетворил его любопытство, съев его (ВСС — 2015**), и сказка о медведе на липовой ноге. И везде здесь песенки, пугающие и заворажива-

ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ КОСТЮХИН, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

ющие. Таких сказок-триллеров немного, и они разбросаны по всему каталогу: «Медведь на липовой ноге» квалифицирован как сказка о животных, «Кошечка золотые сережки» попала в разряд волшебных, а «Козел и встречные животные» нашел себе место поблизости от сказок кумулятивных. Между тем во всех перечисленных сюжетах есть фундаментальное для волшебных сказок представление о двух мирах: из чужого мира являются кошечка и медведь (кстати, есть варианты, где они выступают единым фронтом: медведь пожирает девушек, ставших его женами, за то, что они заглянули в запретную комнату, а приводит к нему в дом этих девиц именно кошечка — см. АТ 311, всемирно известный сюжет), в сказочный лес забредает попутливший жизнью козел. Но иной мир стал самоценным в страшилке: оттуда является страшное существо, а герою там делать нечего.

Итак, сказка о женихе — пожирателе покойников, с одной стороны, соприкасается с традицией быличек-фабулатов, с другой — со сказками-триллерами, более свойственными детскому фольклору⁵. Однако и взрослый фольклор таких сказок не чуждается. Так, типично «взрослой» является сказка о женихе-мертвце (АТ 365), прославленная балладами от «Леноры» Бюргера до «Ольги» Катенина. Едва ли баллады Жуковского и Катенина проникали в народную среду: русские сказки этого типа свободны от книжных влияний. Стихотворные фрагменты русских вариантов широко известного сюжета принадлежат не поэтам, а народной традиции — и опять-таки это «страшные» тексты с неизменными вопросами о том, боится ли предполагаемая жертва, хорошо ли ей. Морозко интересовался, тепло ли девице, тепло ли красной. Жених-мертвец, везущий свою невесту на кладбище, поет: «Месяц светит, ветер воет, девушка, девушка, чи боишься меня?» (Карнаухова, № 29). С подобным вопросом обращается жених к помертвевшей от страха невесте в сказке из сборника Н. Ончукова: «На улице лунно, кому куда думно, парень едет, девуку везет, боишься ли меня?» В карнауховской сказке мертвец грызет двери, но девушке удалось спастись: запел петух — все кончилось хорошо, но страху героиня натерпелась, как натерпелась его, вероятно, и слушатели. Бывает и хуже: девушку находят на могиле мертвой (Ончуков, № 39). Можно говорить о том, что бывальщина о мертвецах стала благодатной почвой для рождения этого сюжета, известного чуть ли не всем народам Европы. На этой же почве сложились и народные баллады о мертвецах. Но в разных жанрах один и тот же сюжет наполняется разным смыслом. Случившееся с бедной девицей в балладе — результат иррационального стечения обстоятельств, стихийной жизненной игры. В сказке все проще: случившееся — результат нарушения неких «правил». Девица слюбилась с парнем и встречалась с ним вопреки воле родных. Невеста слишком много плакала об умершем женихе, а этого делать нельзя. Поэтому, если б не ее сметливость, она и стала бы жер-

твой покойника. В балладе героиня — безропотная жертва обстоятельств, в сказке же это умная девица, сумевшая обмануть жениха, оказавшегося страшным противником.

Страшные сказки, как видно, могут кончаться и хорошо. Зато неизменно печально заканчиваются сказки, где героиня становится жертвой зависти своих родных (обычно сестер). Таких сказок немного, но они заметны: «Чудесная дудочка» (АТ 780), «Снегурочка» (АТ 703*), «Ужова невеста» (АТ 425М). Трагический финал придает этим сказкам отчетливо балладное звучание: ведь именно в балладе девушки или молодые женщины легко становятся жертвами, причем мотивировки даже не обязательны. Собственно, это уже не волшебные сказки, хотя чудесное в них и присутствует, — это прозаические баллады, новеллы, где в центре повествования находится роковой случай. Так, в «Ужовой невесте», популярной восточноевропейской сказке, более всего распространенной в Прибалтике, есть и чудесный супруг, и сестры-завистницы. Эти мотивы встречаются и в «Аленьком цветочке», и в «Финисте Ясном соколе». Но там влюбленные воссоединяются, тогда как здесь муж-змея убит. С горя жена его превращается в кукушку, а дети — в лебедей (возможны и другие превращения). Такая метаморфоза в овидиевом духе не свойственна волшебным сказкам — это скорее балладный мотив, восходящий к давно уже переосмысленным и эстетизированным мифам о чудесных превращениях. И закономерено, что этот сюжет обретает у южных славян песенную форму. Странная метаморфоза нуждается в мотивировках — и они появляются, опять же в стилистике быличек: парень, оказывается, был порченным, днем он сидел в реке, а вечером принимал человеческий облик (Карнаухова, № 59). Кстати, эта сказка из собрания Карнауховой рассказана девочкой, и здесь вновь ощущается дыхание детского «страшного» фольклора с его ужасами и удивлением перед чудесами нашего мира.

Иную версию превращения предлагает сказка о чудесной дудочке. Эта оригинальная сказка, известная во множестве вариантов, не раз становилась предметом специального исследования. Нередко она заканчивается благополучно: погубленная сестра (иногда брат) возвращена к жизни и выходит замуж (поводом к убийству бывает соперничество сестер: одну из них ждет желанный брак). Но чаще рассказчиков привлекает сам механизм раскрытия преступления. Дудочка, сделанная из тростника, поет о содеянном, — и песенка эта неоднократно повторяется: отправились за ягодами, младшую убили, закопали. Сюжет редуцируется, и на первый план выдвигается балладная ситуация с чудовищным преступлением и чудесным превращением души погубленной девушки в бесхитростную песенку. И, как это уже случалось с подобными сказочными сюжетами, он обретает балладную форму: об этом пели в Англии, Шотландии, скандинавских странах, США и Канаде. Исследователи не пришли к

единому мнению о родине этого сюжета (Л. Маккензен полагал, что это Бельгия, П. Брюстер указывал на Польшу), да это для нас сейчас и несущественно. Важно, что волшебная сказка не просто взаимодействует с балладами, но исповедует «балладную философию».

Принадлежность «Чудесной дудочки» к классическим волшебным сказкам вызвала законные сомнения. В указателе Аарне—Томпсона этот сюжет помещен не среди волшебных, а среди легендарных. Л.Г. Бараг полагал, что сделано это без достаточных оснований⁶. История с чудесной дудочкой может быть, конечно, одним из звеньев волшебносказочного повествования, приводящего к финальному браку воскресшей девушки с царем или иным знатным женихом. Но балладный акцент приближает эту сказку к разряду легенд: правда чудесным образом выходит наружу. Высшая справедливость восторжествовала, зло выявлено. О «легендарных идеях» мы еще поговорим, а пока отметим, что в «Чудесной дудочке» нет отчетливых религиозных акцентов: идея божественного возмездия здесь присутствует лишь в потенциале.

Сказка о чудесной дудочке у восточных славян нередко соединяется со сказкой о Снегурочке (ВСС 703*): и в том и другом сюжете девушки погибают, отправившись с подругами (сестрами) в лес. Но тема зависти и откровенного злодейства в сказке о Снегурочке обычно приглушена: девицы вовсе не замыслили погубить свою сделанную из снега подружку.

Здесь мысль другая: Снегурочка хороша, но сделана-то она искусственно, и этому искусственному созданию нет места под солнцем. Можно было бы сказать, что в этом сюжете наглядно показано, сколь бесплодно пытаться встать выше законов природы, если бы в волшебных сказках эти законы не нарушались на каждом шагу. Нет, перед нами необычный случай с необычной для волшебной сказки развязкой — печальной. Но, как и в «Чудесной дудочке», финал здесь варьируется: Снегурочка не погибла, а просто заблудилась, и т.п. Пожалуй, лишь мифологи не усматривали в этой сказке ничего печального: Снегурочка — прекрасная облачная дева, вернувшаяся в свою родную небесную стихию⁷.

Драматический исход в «нетипичных» волшебных сказках столь необычен на привычном фоне «счастливых концов», что побуждает к осмыслению случившегося. Почему девица стала (или едва не стала) жертвой мертвеца-жениха? Почему погибла Снегурочка? Классические волшебные сказки не вызывают вопросов, потому что все в них происходит «как полагается», по раз и навсегда установленному сценарию. «Нетипичные» сказки имеют дело со случаями из ряда вон выходящими, и это открывает дорогу к морализированию и философствованию. Так, волшебные сказки с драматическим финалом могут сближаться с легендами. Мертвец, являющийся к невесте, таит смертельную угрозу. Но мертвец может быть приглашен на свадьбу и «благодарит» пригласившего его приятеля, зовя к себе в

гости. Праздник затянулся: в том мире время течет иначе, так что вернувшийся к себе человек не находит никого из своих родных и знакомых — прошло много-много лет (АТ 470). Контакт с мертвецом, столь типичный для быличек, в сказках получает иное освещение: он либо страшит (как в быличке), либо изумляет. Сюжет о человеке, отправившемся в гости на тот свет, у нас известен мало (единственный русский вариант — Афанасьев, № 358), но его знают всюду в мире, вплоть до Китая и Японии. По дороге живой становится свидетелем многих странных происшествий и поступков, которые растолковывает ему умерший приятель. Возвращается он через несколько столетий. Сказка из собрания Афанасьева проще: ее герой не путешествует, а попросту спускается в могилу, где выпивает с умершим приятелем три стакана сладкого вина, и с каждым стаканом проходит сто лет. А.Г. Бараг отмечал связь этой сказки и с бывальщиной, и с легендой. Правда, афанасьевская сказка на легенду мало похожа — она ближе к бывальщине. И все же в ней есть одна из главных идей легендарного жанра — относительность обыденных представлений о реальности. Любой жест и поступок, соприкасаясь с чудесным, обретает иной смысл, и привычная структура мира резко меняется. В мире легенды головешки становятся зелеными деревьями, колбаса превращается в змею, а угли — в золото, видимое благочестие оказывается скрытым пороком. То же происходит и со временем: оно течет иначе. Собственно, течет оно только для живых, а мертвые пребывают в вечности. Об этом и сказка из афанасьевского собрания: по виду — бывальщина, по смыслу — легенда.

Явный легендарный смысл появляется в сказке, сюжет которой хорошо знаком каждому по пушкинской «Сказке о рыбаке и рыбке» (АТ 555). Пушкин, как известно, следовал гриммовской, а не русской народной сказке⁸. Типичный персонаж волшебной сказки — даритель — является здесь старикам, которым более пристало думать о смертном часе, а не о материальном и социальном благополучии. Поэтому смещается его функция: он не столько одаряет, сколько испытывает старика и старуху, и они этого испытания не выдерживают. Следует наказание: когда старик со старухой пожелали стать богами, они превращены в медведей (в вариантах — в собак) (Афанасьев, № 76; Худяков, № 99). Знаменательно, что дарителями-испытателями в русских сказках выступают и разные животные (рыбка, котик, лиса), и святые либо чудесное дерево (а в нем святой дух): наказание идет свыше, по воле Божьей, так что из мира сказки мы уходим в мир легенды.

В сказке о старике и старухе не только осуждается непомерность их вожделений — она еще и осмеивается. О комическом в волшебных сказках писали немало — заметим лишь, что в сказке о жадных стариках источник комического — несоответствие между реальным положением стариков и масштабом их желаний. Глубоко иронич-

ней и финал сказки, опять-таки обнаруживающий несоответствие между желаемым и действительным. Такая ирония не раз появляется в сказках с нестандартными развязками.

Один из таких сюжетов вновь возвращает нас к нечистой силе — покойникам и привидениям. Это сказка о юноше, учившемся страху (АТ 326). Широко распространенная по всей Европе (за малыми исключениями), она вбирает в себя множество проделок и хитростей, встречающихся как в сказках о животных (где бараны пугают волков, показывая им мертвую волчью голову), так и в анекдотических. Собственно, это плутовская новелла, случайно попавшая в разряд волшебных сказок. Мертвецы тут похожи на нечистую силу бывальщин, но герой отделяется от них легко, дурача и обманывая их, равно как разбойников и привидения, тоже принимающих участие в этом шутовском хороводе. И там, где исчезает страх, появляется смех. Ирония обращена не только на сниженных чудесных противников, но и на самого героя. Юноше все было нипочем, но страх он все же испытал, когда ему спящему сунали за пазуху живую рыбу (или облили водой) (Афанасьев, № 348).

Ирония появляется еще в одном, в высшей степени странноватом сюжете — о мороке (БСС 664А*, 664В*). В отличие от большинства сказок, о которых мы сейчас говорим, сказка о мороке — чисто русская⁹. Солдат (бурлак) морочит хозяина, к которому он напросился ночевать, или самого царя, заставляя его пережить многие приключения. Хозяин не только обморочен, но еще и полетел с полатей, отбив себе бока. Юмор этой сказки мрачноват, потому что хозяин все же пострадал. Н.П. Андреев поместил эту сказку в разряд сюжетов о чудесном умении. Действительно, герой сказки обладает таким умением, только результатов никаких это не приносит: «Тут хозяин выгнал его взаперть из дому. Иван-бурлак шатался, шатался и ушел в иное царство» (Афанасьев, № 377). Законы классического сказочного повествования вновь нарушены — и вновь дело не обошлось без влияния быличек. Не случайно, комментируя эту сказку, А.Н. Афанасьев вспомнил о колдунах: «Морочить или отводить глаза значит: заставить всех присутствующих видеть то, чего на самом деле нет. Это чародейное искусство приписывается колдунам и ведьмам»¹⁰. Тут мы имеем дело не столько с чудесной силой, сколько с силой нечистой. Но серьезного зла она не приносит (если не считать, что трактирщик остался с углями вместо золота), и отсюда юмористическая окраска повествования, хотя, повторяю, это скорее «черный» юмор.

Обзор «нестандартных» сказок, расположившихся в указателе Аарне-Томпсона большей частью в разделе сказок волшебных, показывает, что все они смыкаются с иными видами фольклорной прозы, да и не только прозы. Самый простой выход — вообще исключить их из числа волшебных на том основании, что они под «стандарт» не подходят. Однако, как выясняется, в

большинстве из них сохранены опорные точки проповедской «морфологии сказки». Другой выход — признать неустойчивость межжанровых границ и объявить такие сказки маргинальными. Это как бы волшебные сказки, ставшие результатом экспансии быличек. Отсюда их если не достоверный, то хотя бы полудостоверный характер. Но можно выходов и не искать, а признать, что художественный потенциал волшебных сказок шире привычного «как в сказке»: не все здесь кончается хорошо, а бывает и плохо.

Обаяние счастливой развязки, тем не менее, очень велико. Поэтому у сказок с драматическими финалами нередко встречаются две версии — «счастливая» и «несчастливая». Снегурочка растаяла, чудесная дудочка поет о гибели девушки, мертвец утащил за собою суженую в гроб — финалы трагичны. Но Снегурочка может быть спасена, погубленная девушка оживлена и благополучно выдана замуж, а невеста перехитрила своего жениха-покойника и спаслась — действие вернулось к традиционному сказочному финалу. Это обаяние не действует, однако, на сказки с легендарными идеями: здесь возмездие неотвратимо, а открывшаяся истина не поддается двусмысленному истолкованию.

Чаще всего, как оказалось, в сказках с драматическим финалом используется тематика быличек: речь идет о контактах с покойниками, колдунами, вообще с «нечистыми». Но, как мы заметили, их функции в сказках иные, чем в быличках. Не манифестация и утверждение некоего поверья, а удивление перед непредсказуемой игрой случая — вот что лежит в основе сказки, по видимости напоминающей быличку. А сказки о судьбе, об игре случая — это уже область фольклорной новеллистики, в которую уходит нетрадиционная волшебная сказка. С другой стороны, хорошо ощутимо в таких сказках «балладное звучание» — потому-то так легко переходят некоторые сказочные сюжеты в баллады. А если и не переходят, то наиболее напряженные ситуации отмечаются в сказках песенными текстами. Песенные «вставки» не только акцентируют отдельные ситуации, но заставляют вновь и вновь переживать чувство ужаса: ведь герой попал в смертельно опасное положение. Это снова уходит за пределы волшебных сказок — в детский фольклор с его эстетикой страшного.

Сказки, которые плохо кончаются, — свидетельство того, что сказки «могут» больше, чем нам кажется. Они могут путать, могут обращать к драматической игре жизненных обстоятельств. Они могут заставлять задуматься о том, как дивно создан свет и как относительно человеческие понятия о времени, судьбе. Они могут и вызывать улыбку над ограниченностью этих понятий, когда случайное возвышение мгновенно сменяется падением, а убежденность в устойчивости мира рассыпается в прах от «мороки». Словом, такие сказки значительно расширяют художественный диапазон волшебных сказок, спасая их от унылого схематизма.

Условные сокращения

АТ — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen Translated and Enlarged by Stith Thompson. Helsinki, 1964.

БСС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. А.Г. Барга и др. Л., 1979.

Афанасьев — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева М., 1984—1985. Т. 1—3.

Балашов — Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подг. Д.И. Балашов. Л., 1970.

Зеленин — Великолукские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. СПб., 1914.

Карнаухова — Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст. и коммент. И.В. Карнаухова. Л., 1934.

Ончуков — Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1908.

Худяков — Великолукские сказки в записях И.А. Худякова. М.; Л., 1964.

Примечания

¹ О религиозно-магической функции фольклорных сказок писал Д.К. Зеленин (см. его статью в сб.: Сергею Федоровичу Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934), создавший совершенно фантастическую картину развития сказки. См. также: *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. С. 14.

² *Пропл В.Я.* Морфология сказки. Изд. 2-е. Л., 1969. С. 59.

³ «Мифологические образы в русской устной прозе, восходя к общему источнику — народному верованию, вместе с тем глубоко различны качественно и функционально не только в сказочной и несказочной прозе, не только в разных прозаических жайрах, но даже в разных видах сказки — в волшебной, легендарной и бытовой. Объясняется это тем, что они включаются в разные системы образов, самые разнообразные структуры» (*Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 150).

⁴ *Разумова И.А.* Сказка и быличка. (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск, 1993.

⁵ О страшных детских сказках есть монография: *Scherf W.* Die Herausforderung des Dämons. Form und Wesen grausiger Kindermärchen. Eine volkskundliche und tiefenpsychologische Darstellung der Struktur, Motivik und Rezeption von 27 untereinander verwandten Erzähltypen. München — New York — London — Oxford — Paris, 1987.

⁶ См. его комментарий к типу 780 в книге: Сюжеты и мотивы белорусских народных сказок. Минск, 1978.

⁷ «Отголосок предания о происхождении облачных духов из тающих весной льдов и снега доселе слышится в нашем народном сказании о Снегурке» (*Афанасьева А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 639).

⁸ *Азадовский М.* Литература и фольклор. Л., 1938. С. 66—75.

⁹ В примечаниях к № 375 в академическом издании сказок А.Н. Афанасьева ошибочно указано, будто С. Томпсон учитывает лишь европейские версии этого сюжета. У С. Томпсона есть отсылка только к русским вариантам.

¹⁰ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1985. Т. 3. С. 384.

А.В. КУЛАГИНА

ПЛЯСОВАЯ
СКОМОРОШИНА

Мать всё пела, перенимали у нее...

Старички-те наши старенькия
Да все старушки безобразенькия¹,
Молодцы братцы молоденькия,
Да послыхайте ж, люди добренькия,
Еще штё буду рассказывати,
Разговоры разговаривати,
[Растабуры растабуривати]².
Что при первом импараторе царе
Да при другом было Васильевиче,
Да при третьем Николаевиче,
При четвертом-то Ивановиче.
Что сошлася пир-беседушка у их,
Да пир-беседушка немаленькая,
Захотелось пожениться ему³.
Он берет не у нас в Москве,
Да он берет во иной земле,
Берет Марьюшку Цекарьёвну⁴.
Да почему Марья Цекарьёвна?
Да потому Марья Цекарьёвна,
Он не много с ей приданого берет:
Да только селышка с подселышками,
Да города с подгородышками.
Все сошлися гости, съехались,
Да одного-то гостя нет дак и нет,
Астракафья Васильевича.
Он приехал попослее всех,
Да посадили повышее всех,
Высокое под окошечко,
Возле кося светла окошечка.
Что не пьёт гость, не кушает,
Да бела лебедя не рушает,
Зеленого вина в рот не берет,
Не берет так и есть не берет,
Всё на зятюшка-батюшка гнев держит.
Да уж ты, зятюшко-батюшко,
Пойдем-выйдем на [красивоё]⁵
немецкоё крыльцё,
Да поглядимся во немецкоё стекло,
Во немецкой-то улице
Да тут идут два Андриюшка,
Два Андрея Андреевича.
На ногах они низешенькия,

Да во плечах-то широкошенькия,
С ко́са-на́косо поглядывают,
Да на носок поворачивают,
С ножки на ножку похрамывают.
У гагаринских, гагаринских ворот
Да солучилася беда-беда-беда,
Да что беда-беда немаленькая:
Сухорукой-от клитьё⁶ крал,
Да нагому полну пазуху наклал,
А нагой-благой и то всё растерял,
Да сухоной за ним след заметал,
Что слепой-от всё выглядывал,
А глухой да всё выслушивал,
Что реззаной-от песни поёт,
Еще мертвому спать не даёт.
Петербурщицки-городчицки,
Да горожане-те широкие умы,
Да оне сделали Глушиху⁷ без воды,
Да Рогатиху-ту без ярманки,
Шикосиха-то собашная,
А Быниха-то пустяшная,
Поляшово некрасивоё,
Да что Бухалкино да Жгагино,
Что Прудовка недоносочёк,
Быково-то односторончёк,
Катунино-то черножопьё,
Насрать на него!⁸
И вся!

Примечания

¹ Что это значит, исполнительница не знает.

² Эту строчку исполнительница забыла спеть.

³ На ком и кому, исполнительница не знает.

⁴ Кто такая, исполнительница не знает.

⁵ Во время второго исполнения исполнительница сказала «красивоё».

⁶ Клейть дров (прим. собирателя).

⁷ Здесь и далее названия окрестных деревень.

⁸ Эти слова исполнительница проговорила, допев песню.

Зап. А.В. Кулагина 4 февраля 1995 г. в пос. Шекшема Шарынского р-на Костромской обл. от Евдокии Ефимовны Удаловой, 83 лет.

От Е.Е. Удаловой были сделаны две записи, которые различаются между собой: Евдокия Ефимовна сначала спела скоморошину, а потом продиктовала ее (разночтения указаны в примечаниях).

Четырех-, трех- и двукратные синтаксические, синонимические и тавтологические повторы создают в песне балагурно-скоморошеский стиль. Задачи этих повторов разнообразны. Так, в первых строчках четырехкратное обращение к слушателям способствует максимально возможному расширению их круга, следующие настраивают на шутивно-балагурский тон (*рассказывать — разговаривать — растабуривать*), затем рисуют картину небывальщины (указание на время события, о котором будет идти речь, при помощи отсылки к эпохам сразу четырех императоров-царей).

Песня состоит из пяти частей. Первая — обращение певца к слушателям: старикам, старушкам, молодым и всем добрым людям, кто желает послушать то, что он будет рассказывать (строки 1—6). Вторая часть (строки 7—22) — описание женитьбы, причем неясно, кто и на ком женится (известно только имя невесты — Марья Цекарьёвна). В третьей

АЛЛА ВАСИЛЬЕВНА КУЛАГИНА, канд. филол. наук; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

$\text{♩} = 120-140$



Ста-рич-ки ти ва-ши ста-рень-ки-я да

Все ста-руш-ки ве-зо-бра-жень-ки-я,

Мо-лод-цы бра-т-цы мо-ло-день-ки-я да.

По-све-хай-те-ся, лю-ди до-брен-ки-я!

Е-ще че-бу-ку рас-ска-зы-ва-ти,

Роз-го-во-ры раз-го-ва-ри-ва-ти.

Что при пер-вом им-пе-ра-то-ре ца-ре да,

При дру-гом бы-ло Ва-силь-ё-ви-че да,

А при треть-ем Ни-ко-ла-е-ви-че,

При чет-вер-том-то И-ва-но-ви-че.

Что со-шла-ся пир бе-се-душ-ка у их да,

Пир-бе-се-душ-ка не ма-лень-ка-я...

Запись А.В. Кулагиной. Нотация Т.В. Кирюшиной

части (строки 23—45) приехавшего позже всех гостя Астракафья Васильевича сажают за стол выше всех. Он по неизвестной причине гневается на зятюшку-батюшку

(здесь используется перевертыш) и зовет его на крыльцо, откуда они видят двух Андреев Андреевичей, которые идут-похрамывают. Четвертая часть (строки 46—56) по-

что никак не связана с третьей (хотя ее можно рассматривать как сцену, также увиденную с крыльца): у «агагаринских ворот» шайка безруких, слепых, безногих крадет клеть дров, которую тут же теряет. Пятая часть (строки 57—68) никак не связана с четвертой, в ней перечисляются местные (шарьинские) деревни и даются их негативные характеристики.

Попробуем прояснить суть песни и отыскать ее корни. По стилю — это скоморошина (плясовая по ритму, без сквозного сюжета, состоящая из ряда небольших забавных сцен, абсурдных ситуаций, перевертышей). Легко можно убедиться, что все черты плясовых скоморошин, перечисленные Ф.М. Селивановым в статье «Скоморошина» [1], свойственны и нашей песне. Четвертая часть нашей песни перекликается со скоморошиной «Агафонушка» из сборника Кириши Данилова (№ 27, строки 31—39):

А слепые бегут, спинаючи глядят;
Безголовые бегут, опе песни поют,
Бездыры бегут-попёрдывают,
Безносыя бегут-понохивают,
Безрукой втапору клеть покрал,
А нагому безрукай за пазуху наклал,
Безязыкова, тово на пытку ведут;
А повешены — слушают,
А и резаной — тот в лес убежал.

Есть и другие сходжения, например в песне «Мастрюк Темрюкович» (№ 5) из того же сборника. В тексте Кириши Данилова отсутствует зачин — обращение певца к слушателям. Песня начинается с эпизода женитьбы:

...При бывшем вольном царе,
При Иване Васильевиче,
Когда холост был государь,
Царь Иван Васильевич,
Поизволил он жениться.
Берет он, царь-государь,
Не у себя в каменной Москве,
А берет он, царь-государь,
В той Золотой Орде,
У тово Темрюка-царя,
У Темрюка Степановича,
Он Марью Темрюковну,
Сестру Мастрюкову...

Чтобы найти аналогии зачину эпического певца, обратимся к вариантам песни о Кострюке [2]. Ближе всех к нашему тексту зачины песен № 138, 163 и особенно № 137:

Уж вы, люди, люди старенькие,
Старички вы стародавненькие,
Уж вы, молодцы удаленькие,
Молодцы вы всё бываленькия!
Выходите вы на улицу,
Выходите на широкую,
Уж вы слушайте, послушайте,
Что я буду говорить,
Быль вам, сказочку рассказывать...

К сожалению, ни один из вариантов не позволяет прояснить слово «безобразальские» (возможно, искаженное) — ближе всего к нему «бываленькия» в процитированном тексте.

Только в нашем варианте речь идет о старушках (вероятно, это позднее привнесение).

Имя царя, задумавшего жениться, легко восстанавливается по многим вариантам: это Иван Васильевич, который берет жену в Золотой Орде (сб. Кириши Данилова), в земле Литовской (№ 110, 111 и др.), Черкасской (№ 126 и др.), Чудской (№ 130) или, как и в нашем варианте, — во иной земле (№ 130, 131 и др.).

События исторической песни исследователи связывают с женитьбой Ивана IV на дочери кабардинского (черкесского) князя Темрюка Марии в 1561 г. У нее были братья Мамстрюк и Михаил. Мамстрюк ненадолго приезжал в Москву. Некоторые ученые полагают, что в образе Кострюка (Мамстрюка) отразились воспоминания о Михаиле, который долго жил в Москве, подвергался насмешкам и издевкам со стороны Ивана Грозного и был казнен в 1571 г. Б.Н. Путилов, глубоко исследовавший сюжет песни о Кострюке [3], вслед за С.К. Шамбинаго выделяет «историческую» и «эпическую» версии. Основные эпизоды песни о Кострюке повторяют типичные ситуации героического эпоса (привоз невесты из чужой земли, пир, поединок чужеземца с русским борцом, поражение, посрамление и изгнание противника). В песне о Кострюке героические мотивы получают пародийный характер, что придает песне скомороший оттенок и позволяет ей контаминировать с песнями-небылицами (№ 194—199). Результатом такой контаминации является и публикуемая нами песня. В ней сохранился ряд эпических мотивов (привоз невесты-иноземки, пир, появление чужеземца и русских борцов).

Пояснения требуют имена персонажей. В сборнике Кириши Данилова они соответствуют историческим прототипам. Имя и отчество жены Ивана IV в вариантах меняются: Демрюковна (№ 110, 112, 113 и др.), Небрюковна (№ 118, 119, 120 и др.), Дедюрьевна (№ 137), Тимрюковна (№ 138), Деметьевна (№ 139), Иземрюковна (№ 141), Тимрюковна (№ 153), Стрюковна (№ 155), Земзюлевна (№ 166), Макарьевна (№ 159), а также Милитриса Кирбитьевна (№ 157), Катерина Темрюговна или Темлюговна (№ 165) и т.д. При большом разнообразии вариантов нам не удалось обнаружить ни одного сходного с нашим (самое близкое — Макарьевна).

Столь же активно варьирует имя Мамстрюка: Кострюк-Мамстрюк (№ 110), Кострюк (большинство вариантов), Кострюк-Небрюк (№ 119), Небрюк да сын Небрюкович (№ 120), Кострюк-Темерюк Темерюкович (№ 122), Кострюк Чемерюкович (№ 125), Устрюк (№ 130), Момстрюк Ермолаич (№ 136), Стрюк Семрюкович (№ 156), Папштрук (№ 178), Кострюль-Бострюль (№ 190), Севрук (№ 192), Раскаструля Лукич (№ 194), Коструля Голицын (№ 195) и др. Ни одного имени, похожего на Астракафий, нет.

Большой интерес представляют два

Андрея Андреевича. У Кириши Данилова они зовутся Мишкой и Потанькой Борисовичами:

Середь Урья Повольского
Слободы Александровы
Два братца родимые
По базару похаживают,
А и бороды бритые,
Усы торженье,
А платье саксонское,
Сапоги с раструбами...

В вариантах имена русских поединщиков самые разнообразные, но чаще всего встречается Потанюшка (имя, которое перекликается с именем богатыря, внешне неказистого, но прошедшего суровое испытание при наборе в дружину Василия Буслаева). В отличие от Потанюшки из былины о Василии Буслаеве Потанюшка из песни о Кострюке побеждает чужеземца несмотря на свою увечность, тем самым вдвойне посрамляя его. Народ неистощим в комических средствах описания «увечных» защитников чести царя Ивана Васильевича (сильных богатырей в это время в Москве «не случилось», они все отсутствуют): «Потанюшка же все хроменькой, он же хроменькой да все укуечной, он сутул, горбат да наперед покляп» (№ 120); «Потанька хроменькой, он и хроменькой, на леву ножку прихрамывает, из-под правой ручки поглядывает» (№ 145); «Потанюшко хроменькой, хроменькой, сам тоненькой, по животу он пережимистой, на праву ногу подпадает, на леву подковыривает, костьюком он помахивает» (№ 119); «Потанюшка маленькой, Потанюшка коротенькой; на одну ножку припадывал, на другую приколыхивал, жолтым кудрям стряхивал, язычком пришёвыривал» (№ 176); «Обросинька хроменький, на ножку припадывает, из-под руки высматривает» (№ 124); «Илеюшко хроменький, на одну ножку припадывает, на другую ножку подковыривает, костьюком он подпирается» (№ 111); «...крестьянский сын, с ноги на ногу прихрамывает, с ноздри на ноздрю присапывает, языком пришепётывает» (№ 136). Среди «богатырей» есть и Андреевичи: «Васенька маленький да Обросинька хроменькой» (№ 121), три брата — Василий, Андрей и Потапей (№ 126). В № 130 фигурируют два Андрея Андреевича: «Они города Кашина, пригородка Варварина, воеводства, что во Твери». Братья Андреи Андреевичи встречаются во многих вариантах, но ближе всего к нашему два:

Что два братца родимые,
Два Андрея-то Андреевича.
Они ростом малешунки,
На ногах коротешеньки,
Во Москве они погуливают,
С ноги на ногу похрамывают,
Они шелковы чулочки поправляют,
Плечи сильные распрямляют,
Русы кудерки разглаживают... (№ 137).

Из № 138 с нашим текстом также перекликается несколько строчек:

На ногах они низешеньки,
Во плечах широкошеньки,
Они бороды расчесывают,
Они усики разглаживают,
На ножку прихрамливают,
На носок приговаривают.

Больше всего совпадений у нашей песни с вариантом № 137, записанным в Орловской губернии. Очень близки между собой описания поведения чужеземца на пиру:

Хлеба-соли он не кушает,
Бела лебедя не рушает,
Вина зелена он пить не пьет,
Пива-меду он в рот не берет (№ 137)

и получения приданого за его сестрой:

Ой и много приданого брал —
Семь сел со присёлочками,
Деревеньки с придеревеньками,
Города-то с пригородочками (№ 137).

Последняя, пятая часть носит импровизационный характер с сатирической обрисовкой местных деревень. Эта часть традиционно контаминирует с другими текстами частых песен (ср., например, песню «Шел Ванюша по утору» [4], в которой соединены две части: «Шел Ванюша...» и «Белошельские бурлаки...», где высмеиваются жители мезенских деревень — «сельна молчаливы», «конешелы недорослы», «койнасы... долгополы», «петуховцы-те горбаты», «кысяне-то косопалы» и т.д.).

Итак, сравнительный анализ записанной нами скоморошины позволил прояснить почти все темные и непонятные места этой песни. Ее истоки уходят в XVI в., время возможного появления исторической песни о Кострюке, которую Б.Н. Путилов справедливо считает произведением переходного типа — от былин к историческим песням. С ней связаны первые три части нашей песни. Четвертая часть перекликается с эпизодом скоморошины «Агафонушка» из сборника Кириши Данилова и пятая — с частыми песнями, сатирически характеризующими деревни и их жителей.

Дальнейший анализ публикуемой песни, возможно, позволит выяснить значение непонятого слова «безобраленькие» и найти параллели к именам персонажей.

Литература

1. Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 331.
2. Исторические песни XIII—XVI вв. / Изд. подгот. Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. М.: Л., 1960. № 109—199. Далее номера вариантов указываются по этому изданию.
3. Путилов Б.Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. М.: Л., 1960. С. 144—170.
4. Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н.П. Колпакова, Б.М. Добровольский, В.В. Митрофанова, В.В. Коргузалов. Л., 1967. № 133.

К.Е. КОРЕПОВА

Старая погудка на новый лад...

Лубочная сказка как жанр

Иван Царевич и Елена Прекрасная. 1874 г., литогр. раскраш., мастерская А. Абрамова, РНБ



Сильный Славный Храбрый Богатырь Иван Царевич сын Царя Выслава Андреевича идет на Серого Волка везет Жар-птицу и Елену Прекрасную на Златогривом Коне.

Какова жанровая природа многочисленных сказочных произведений, издававшихся в лубочных книжках, начиная с последней трети XVIII века? Есть ли это литературная сказка или испорченная народная? Или это новое жанровое образование? В таком случае чем оно отличается от фольклорной и литературной сказки? Эти вопросы еще нуждаются в обоснованных ответах.

Внимание фольклористов привлекали главным образом тексты сказок из первых лубочных сборников¹. В них справедливо видели «литературные обработки» или «пересказы»² соответствующих фольклорных произведений. Но меняет ли пересказ и литературная обработка жанровую природу? Тексты из сборников XVIII в. рассматривались как предыстория литературной сказки³. Однако лубочная сказка не прекратила своего существования и после того, как сформировался жанр литературной сказки.

В XIX в. она жила параллельно с литературной сказкой и сказкой народной.

Проблемы жанровой специфики лубочной сказки затронул В.Я. Пропп в своем последнем спецкурсе, прочитанном в Ленинградском университете⁴. Среди жанров «смежных», по его выражению, с фольклорной сказкой, он назвал «народные книги»⁵, отметив, что термин этот в науке не прижился. Действительно, в настоящее время «народные книги» чаще называют «лубочными».

В.Я. Пропп не только обозначил лубочные книги как жанр, но указал также на чрезвычайное разнообразие самих книг и их источников. Народные книги «соприкасаются с житием, легендой, литературной повестью»⁶, и как одну из разновидностей народных книг В.Я. Пропп, с некоторой оговоркой, назвал лубочную сказку: «Лубочные сказки, издававшиеся у нас в довольно большом количестве в XVIII и начале XIX в., по-видимому, в значительной доле могут быть отнесены к народным книгам»⁷. Таким образом, В.Я. Пропп выделил два уровня в

жанровой иерархии — народная (лубочная) книга и составляющие ее тексты, тяготеющие к литературным (житие, повесть) и фольклорным (легенда, сказка) жанрам.

Верхний уровень иерархии — народная книга — это, вероятно, прежде всего жанр издания (книги), отличающийся определенным адресатом, содержанием, стилем и внешним оформлением. Но еще народная книга — одно из проявлений культуры, которую в последнее время называют постфольклорной⁸. Лубочная повесть, легенда, житие, сказка — это жанры художественного текста. Перечень может быть продолжен: известно, например, что существовал и лубочный роман.

В.Я. Пропп не занимался специально лубочной сказкой, но высказал несколько общих положений, имеющих принципиальное значение. Отношения народной и лубочной сказки он определил как отношения жанров «смежных», то есть как бы примыкающих друг к другу, жанров «родственных» и, что особо важно, «перекрещивающихся». Он подчеркнул и существенные различия: каж-

КЛАРА ЕВГЕНЬЕВНА КОРЕПОВА, канд. филол. наук; Нижегородский государственный университет

дый из этих жанров обладает «своей внутренней спецификой, исторической судьбой и формой обращения»⁹. Эти положения могут служить программой исследования жанра.

Изучение жанра лубочной сказки не только самоценно, но имеет ряд выходов в другие области: например, может помочь глубже познать народную культуру «после фольклора» в ее динамике. Есть у этой проблемы и прикладное значение. Известно, что книжная лубочная сказка значительно повлияла на устную традицию. Изучение жанровой природы позволяет увидеть следы лубка в устных вариантах, а обнаружение, снятие книжного слоя уточняет источниковедческую базу для генетических и исторических построений в сказоведении.

В России лубочная сказка как особый тип культуры и как жанр формируется в последней трети XVIII в. на стыке демократической литературы, проявляющей особый интерес к народности, и фольклора, который в процессе эволюции сближался с литературой. Это промежуточное положение, а также генетическое родство с народной сказкой определили жанровую природу лубочной сказки.

Лубочная сказка унаследовала некоторые жанровые признаки своей первоосновы. Как и фольклорная сказка¹⁰, она является жанром повествовательным и рассказывается преимущественно с целью развлечения. Ее назначение — развлечь, позабавить читателя — авторы лубочных сборников иногда заявляли в заглавии («Лекарство от задумчивости и бессонницы», «Деревенская забавная старушка, по вечерам рассказывающая <...> веселые сказочки...» и т.п.) или в предисловии. Так, П. Тимофеев в стихотворном вступлении к своему сборнику сказок писал:

...Хоть книга не важна,
Но в ней есть много смеха,
Она же веселит такого человека,
Который по трудах желает отдохнуть...¹¹

Содержание лубочных сказок составляют необычайные события, но это фантастическая необычность. Необычайное «житийское», являющееся содержанием бытовой сказки, русскую лубочную сказку как-то не привлекало. В конце XVIII — начале XIX века было создано несколько лубочных сказок, ориентированных на народную бытовую сказку, но в дальнейшем эта линия не получила развития.

Репертуаром, составом сюжетов лубочная сказка «перекрекивается», по словам В.Я. Проппа, с народной волшебной сказкой. Ту же особенность отметил Н.И. Толстой, говоря, что «вторичность» лубочной народной литературы распространяется и на «состав корпуса текстов»¹². Авторы лубочных сказок, как правило, не придумывали новых сюжетов, а обрабатывали и передавали по-иному уже известные. Лубочная сказка — это «старая погудка на новый лад», как выразился один из авторов. Лубочную переработку претерпели многие сюжеты народной сказки (только в XVIII в. более 20). Чаще всего лубочников привлекали «Царевна-лягушка» (СУС 402), «Жар-птица» (СУС 550), «Три царства» (СУС 301), «Молодиль-

ные яблоки» (СУС 551), «Сивко-Бурко» (СУС 530), «Волшебное кольцо» (СУС 560). Каждый из этих сюжетов в лубке представлен в нескольких редакциях.

Принципиальное жанровое отличие лубочной сказки от народной в том, что фольклорная всегда имеет установку на вымысел, лубочная — на некоторую условную достоверность. Волшебный мир народной сказки подается как «нарочитая поэтическая фикция» (В.Я. Пропп), как мир, заведомо невозможный. Тот же волшебный мир в лубочной сказке изображается как будто бы возможный, если не в знакомом читателю окружении, то хотя бы в далеком прошлом или в чужой этнической среде. Отсюда в лубочной сказке иное, чем в народной, художественное пространство и время. Место действия обозначается не формулой «в некотором царстве, в некотором государстве», а условным названием царства-государства. События происходят в Дурлахском, Бельском, Кельтском, Кипрском, Карельском, Колхидском, Арапском, Глубдубридском, Семигальском, Турукуракском и т.п. государствах. Как видим, писатели-лубочники или сами придумывали необычно звучащие названия (Дурлахское, Буржатское) или для наименования несуществующих стран использовали действительно существующие топонимы (Колхида, Карелия) и этнонимы (кельты, арабы) — последнее тем более должно было создать впечатление некой географической реальности.

Довольно часто место сказочного действия обозначается как условный Восток (реже Юг): «В восточной стране света было в древние времена...» («Сказка о царевиче Артобазе...» из сб. «Старая погудка...»), «В стране далекой от нас, на Востоке было славанное и богатое царство Турукуракское...» («Сказка о льве-обидчике...», М., тип. И. Степанова, 1831), «Далеко отсюда, в теплой южной стороне, где никогда зимы не бывает, жил славный и могучий царь...». Одна из ранних лубочных сказок носит название «Сказка о золотой горе, или Чудные приключения Идана, восточного царевича». Приметами восточного или южного государства в сказках обычно выступают лишь экзотические животные — крокодилы, слоны, а чаще всего львы. Обитатели «заморского» царства носят замысловатые имена, вроде Сандулея Ибрахимовна, Абидалама, Адора, Крузибей.

Другое историко-географическое приурочение — условная славянская древность. Она обозначается через псевдославянские имена: Заиграй, Буревой, Добромысл и т.п. Здесь лубочные писатели следовали литературной традиции, в частности В. Левшину. В «Русских сказках» Левшин, как заметил В. Шкловский, пользуется «именами для придания герою или богу локальной окраски»¹³. Но имена его героев, как затем и в лубочных сказках, условные, а потому «Гремиславы и Любомиры живут рядом с Клорандом, Ангезою и пр.»¹⁴. Так, сказка «Царевна-лягушка» в первоначальной лубочной обработке представляла читателю как бы славянскую древность, отсюда имена героев — Добромысл, Светлана. В последующих редакциях произошла пространственная пере-

ориентация, но славянские имена остались: «В <...> далеком ненашем государстве жил да был именитый вельможа, имя которому было Добромысл. Жил он в давно прошедшие времена, когда люди были язычниками и имели по несколько жен...»¹⁵

Некоторая достоверность или приближенность к реальной действительности в лубочной сказке создается также путем разрушения фольклорно-сказочного стереотипа имен. Иван-царевич, Марья-царевна, Василиса Прекрасная — эти имена сразу настраивают слушателей на восприятие сказки. А в лубочных повествованиях герои, если носят русские имена, то часто встречающиеся в жизни, не обязательно закрепленные традицией за сказкой: Пантелей, Панфил, Кузьма, Петр, Вавила, Евстигней, Устинья, Аксинья, Ефросинья и т.п.

Той же цели служит замена фантастических сказочных существ персонажами русских мифологических рассказов. В качестве противников героя в лубочной сказке появляются леший, домовый, русалки. Фантастика в лубке приземляется, иногда рационалистически мотивируется, например, чудесные превращения объясняются бытовым колдовством. Царевна-лягушка в лубочной сказке становится девушкой, превращенной колдуним в старуху, и герой женится здесь не на лягушке, а на старушке. Мифические существа — сказочные противники героя — заменяются вполне реальными разбойниками, колдунами-чародеями. Иногда подобная замена переводит сказку из волшебной-фантастической в авантюрно-новелистическую (так произошло в лубке со сказкой «Волшебное кольцо»).

Система персонажей в лубочной сказке та же, что и в народной волшебной: герой, антагонист, даритель и пр. Но под влиянием литературы система усложняется и появляются персонажи, не играющие никакой роли в развитии сюжета, а создающие лишь среду, фон — телохранители царя, лакеи, камер-пажи и придворные, подруги невесты, что народной сказке не присуще.

Существенно меняется композиция. Писатели-лубочники стремятся усложнить сказку за счет включения внутрь сюжета новых мотивов или за счет наращивания сюжета новыми ситуациями. Конструируя сюжет, авторы чаще всего пользуются уже готовым «строительным материалом» — традиционными фольклорными мотивами, ситуациями. Но распоряжаются они этим материалом вольно, нарушая устойчивые сюжетно-композиционные связи: персонажу может быть приписана роль, традиционно принадлежащая другому герою, могут быть контаминированы сюжеты, в устной традиции не сочетающиеся. Так, например, в народной сказке (сюжет «Смерть Кошеля от коня») герой пасет кобылиц у Бабы-Яги и в результате получает чудесного помощника — коня. В лубочной «Сказке о Левиане богатырке» чудесных кобылиц у Бабы-Яги пасет Кошеля, которому конь совсем не нужен. В народной устной традиции Кошеля бывает пленником девы-воительницы, которую затем, освободившись из заточения, похищает. В лубочной сказке он пленник заморского царя,

и такая замена приводит к разрушению традиционного мотива. В фольклоре сюжет «Молодые яблоки» контаминируется с сюжетом «Три царства», а автор-лубочник соединяет его с сюжетом «Смерть Кощея от коня». Поэтому при текстологическом исследовании устных вариантов нетрадиционные комбинации в них и нелогичное использование мотивов, так же как и географическая определенность или отнесенность событий в прошлое, могут быть опознавательной приметой книжного происхождения текста.

В лубочной литературе один и тот же сюжет дается то в краткой редакции, то в пространной, развертываясь за счет введения описаний портретов, пейзажа, дублирования или троскратного повтора отдельных эпизодов. Иногда авторы дают разбивку текста на главы. Например, сказка о жар-птице в одной из редакций разделена на четыре главы: 1. Колдун — Иван царевич — жар-птица; 2. Серый волк; 3. Житье-бытие Ивана царевича; 4. Змей¹⁶. В другой редакции (составитель В. Суворов) глав даже шесть¹⁷. Краткие редакции тяготеют обычно к жанру сказки, пространные — к жанру повести. Вообще, поскольку лубочная сказка занимает промежуточное положение между фольклором и литературой, то в конкретных текстах преобладает то или другое начало.

Лубочная сказка отличается от фольклорной по стилю. В этом она ближе к литературе, чем к народному творчеству. Авторы часто используют литературные приемы (портрет, пейзаж, психологические мотивировки и т.п.), не свойственные устной эпической традиции. Написаны сказки обычно книжным языком, как правило, не отличающимся высокими художественными достоинствами. Есть в лубочной сказочной литературе ряд произведений, написанных в фольклорной манере, но в них всегда ощущается неорганичность, сознательная стилизация. Фольклорные приемы используются в таких текстах слишком последовательно: если повторы, то всегда троекратные, если речь ритмизирована, то на протяжении всего текста. Комментируя в издании сказок Афанасьева один текст, М.К. Азадовский именно на основании излишней «правильности» заподозрил книжное происхождение его. И оказался прав. Книжный источник текста нам удалось обнаружить¹⁸.

Многие особенности формы лубочной сказки, и прежде всего стиля, объясняются книжной формой бытования. При пересказе, как бы возвращаясь в устную традицию, сказка непременно фольклоризируется: фольклорное начало усиливается, литературные черты стираются. Но некоторые элементы (замысловатые географические названия, экзотические животные и др.) оказываются устойчивыми; вероятно, они начинают восприниматься как элемент фантастики. Но это особый вопрос, заслуживающий особого разговора.

В то же время книжный текст в лубочной литературе создается отчасти по законам устного. Устный эпический текст формулен. Писатель-лубочник в своих произведениях использует стереотипные фрагменты. Например, в «Русских сказках» П. Ти-

мофеева в разных текстах повторяется одна и та же ситуация (мост, который строит герой, увидав сукном), клишированная на словесном уровне.

Лубочная сказка как жанр в своем развитии прошла несколько этапов. Последняя треть XVIII в. — это время возникновения, формирования и самого продуктивного ее развития. Как уже писал Н.В. Новиков, лубочная сказка первой половины XIX в. жила за счет сборников XVIII столетия, во много определивших ее репертуар. Сказки из них затем неоднократно переиздавались, перерабатывались, на их основе создавались новые редакции. Полиграфический тип лубочной книги в XVIII в. еще не определился. Издавались отдельные сказки (например, «Сказка о золотой горе...»), но чаще выпускались сборники, хотя они уже тяготели к выделению тетрадей, содержащих один текст. Сборники обычно не иллюстрировались. В этот период сказка бытовала также в форме лубочных картинок, где одновременно развертывались словесный и живописный ряд. Тексты для лубочных картинок, как правило, заимствовались из сборников.

Особый этап в развитии жанра составляют 1840—1850-е годы. В это время под влиянием Жуковского, Пушкина и Ершова в лубке возникает многочисленных стихотворных сказки¹⁹. Будучи вторичным по отношению не только к фольклору, но и к литературе, лубок в чем-то повторяет путь литературы.

Во второй половине XIX в. окончательно оформляется тип книги сказок. Обычно она включает одно-два произведения, на обложке всегда дается картинка. Сказка как жанр в этот период меняется мало. По-прежнему переиздаются и перерабатываются тексты, опубликованные еще в XVIII в. После 1860-х гг. появилось несколько новых произведений на основе сборника сказок Афанасьева. Постепенно уходят из репертуара стихотворные сказки. В фольклористике еще мало изучено состояние жанра во второй половине XIX в., а потому трудно давать характеристику этого этапа. Лубочная сказка, как и лубочная книга вообще, просуществовала до 1918 г., но старые издания долго жили в крестьянской среде и оказывали влияние на устную традицию.

Итак, лубочная сказка — один из жанров народной культуры «после фольклора». Вероятно, заслуживают изучения жанры лубочной повести, лубочного жития, романа и т.п. Каждый из них, будучи вторичным образованием (точное определение Н.И. Толстого), соотносим с жанром первичным в фольклоре или в литературе. В то же время всем им присущи общие родовые признаки культуры лубочной и прежде всего — фольклорное отношение к тексту как к общему, коллективному, безавторскому. Здесь нет представления об авторском праве, поэтому допустимы заимствования сюжетных ситуаций, мотивов и непосредственно текста (даже у известного автора). И.Д. Сытин, знавший изнутри процесс создания лубочной книги, в том числе и сказки, писал об этом: «Никольский писатель всегда относился к чуждому литературному произведению совершенно так, как мы относимся к народной песне.

Кто-то сложил песню, а я хочу спеть ее другому. Разве нельзя? Кому принадлежит песня? Никому, хозяина у нее нет. Как хочу, так и пою, а вы хотите слушайте, хотите — нет, дело ваше. Эти «писатели», не имевшие даже отдаленного представления о «плагиате», заимствования и переделки не считали грехом»²⁰.

Лубочная литература конца XVIII — XIX в. — определенный этап в развитии народной культуры. Она еще сохраняет многие связи с традиционным крестьянским фольклором, устной традицией. «Постфольклорная» культура XX в., преимущественно городская, — это уже иной этап.

Примечания

¹ Савченко С.В. Русская народная сказка. История собирания и изучения. Киев, 1917; Чернышов В.И. Русские сказки в изданиях XVIII в. // С.Ф. Ольденбург к 50-летию научной общественной деятельности. Л., 1934; Колесниченко И. Русские сказочные сборники последней четверти XVIII века // Уч. зап. ЛГУ. 1939. Серия филологическая, № 33; Лупанова И.П. Русская народная сказка в творчестве писателей первой половины XIX в. Петрозаводск, 1959; Сказки в записках и публикациях первой половины XIX в. / Сост., вступит. статья и коммент. Н.В. Новикова. Л., 1961; Померанцева Э.В. Судьбы русской сказки. М., 1965.

² Новиков Н.В. Русская сказка в ранних записках и публикациях // Русские сказки в ранних записках и публикациях (XVI—XVIII века). Л., 1971. С. 23.

³ См. об этом: Леонова Т.Г. Русская литературная сказка XIX в. в ее отношении к народной сказке. Томск, 1982. С. 12—19.

⁴ Пронн В.Я. Русская сказка. Л., 1984.

⁵ Там же. С. 53.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ См.: Неклюдов С.Ю. После фольклора // ЖС. 1995. № 1. С. 2—4; Толстой Н.И. От А.Н. Веселовского до наших дней // ЖС. 1996. № 2. С. 2.

⁹ Пронн В.Я. Русская сказка... С. 54.

¹⁰ Рассматривая жанровые признаки народной сказки, мы следуем определению А.И. Никифорова. См.: Никифоров А.И. Сказка, ее бытование и носители // Капица О.И. Русская народная сказка. М.; Л., 1930. С. 7.

¹¹ Русские сказки в ранних записках... С. 274.

¹² Толстой Н.И. От А.Н. Веселовского до наших дней... С. 4.

¹³ См. об этом: Шкловский В. Матвей Комаров, житель города Москвы. Л., 1929. С. 179.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Кассиров И. Сказка об Иване богатыре, о прекрасной супруге его Светлане и злом волшебнике Карачуне. М., тип. Сытина, 1897.

¹⁶ См., например: Народная сказка о Иване царевиче, жар-птице, сером волке и Елене Прекрасной. М., изд. П.Д. Анисимова, 1890.

¹⁷ Сказка об Иване царевиче, жар-птице и сером волке / Сост. В. Суворов. М., тип. И.Д. Сытина, 1912 и др. переиздания.

¹⁸ См.: Корелова К.Е. Сказочный сюжет «Муж ищет исчезнувшую жену» в русской лубочной книге // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1985. С. 5—16.

¹⁹ Сказка о Буре-коровиче. М., тип. Кирилова, 1838; Сказка о Марье Моревне, кипрской королевне и Иванушке дурачке, русском мужичке. М., 1839; Шмитановский. Баба Яга. М., тип. Смирнова, 1858 и др.

²⁰ Сытин И.Д. Страницы пережитого. Современники о И.Д. Сытине. М., 1978. С. 58.

В лексиконе специалистов, занимающихся народной культурой (этнографов, историков, филологов, педагогов, искусствоведов, социологов) слово «фольклор» сегодня является одним из наиболее употребительных. Однако представители разных дисциплин приписывают этому термину достаточно разные значения, очертить границы которых оказывается не так просто. Для каждого пишущего и говорящего о фольклоре он имеет свое предметное поле и свою парадигму сочленения элементов, составляющих это поле. Так, В.П. Аникин определяет фольклор как особый вид искусства¹, хотя справедливости ради следует сказать, что именно в наше время все большее распространение получает точка зрения, согласно которой к фольклору относятся как явления художественные, так и сугубо функциональные, внехудожественные.

Разнобой в определении фольклора есть следствие, с одной стороны, специфического облика российской фольклористики, которая с самого момента возникновения имела своим объектом почти исключительно устную словесность. С другой стороны, сказываются и предпринимаемые сегодня попытки скорректировать российские фольклористические традиции с зарубежной наукой о фольклоре, имеющей принципиально иной, более широкий охват изучаемых явлений народной культуры. В недавней работе Б.Н. Путилова² говорится о все более укрепляющемся отношении «к фольклору как синтетической культуре, одновременно нерасчленяемой по существу и членимой на составляющие элементы ради эффективности исследования». Однако, несмотря на подобные заявления фольклор все же продолжает изучаться каждым ученым лишь сегментарно, в определенной специализированной области. По крайней мере работ, действительно анализирующих фольклор как сложный синкретический комплекс художественных и нехудожественных образований (а не только декларирующих эту идею), нам не встречалось. Отсюда — ограничения предмета фольклористики устно-поэтическим, песенно-хореографическим или музыкально-драматическим творчеством. Традиционное изобразительное искусство обычно вообще выводится за рамки фольклора и рассматривается отдельно, в качестве объекта, имеющего особый статус в народной культуре.

Исторические предпосылки сложившейся ситуации связаны с тем, что фольклористика изначально формировалась в лоне филологии. Эта наука на долгое время определила и предмет фольклора, и методы его изучения. Затем фольклор как предмет исследования стал вовлекаться в область других дисциплин: музыковедения, искусствоведения, этнографии, кото-

А.С. КАРГИН

О фольклоре и фольклористике

(полемические заметки)

рые также подходили к нему со своими методами и изучали лишь отдельные, интересующие их аспекты единого по своей природе объекта. Фольклор оказался как бы раздробленным на фрагменты, а попытки рассматривать его как синкретическое явление, во взаимообусловленности всех составляющих его элементов не привели к принципиальным изменениям — филологический, этнографический или искусствоведческий крен в соответствующих исследованиях сохраняется до сегодняшнего дня.

При этом фольклористика длительное время находилась в плену некоторых исторических заблуждений.

Первое касается ограничения объекта фольклористики только архаическими и традиционными формами, связанными с крестьянской или какой-либо другой патриархальной средой. И хотя в последние годы появилось немало публикаций, посвященных городскому фольклору, фольклору различных маргинальных групп, вплоть до фольклора тюремного и лагерного, остается немало теоретических проблем, о которых речь шла и в нашем журнале³. На страницах научных трудов и сегодня в основном рассматривается фольклор, как бы выпадающий из культурной парадигмы современности, не соответствующий нашему мироощущению и нашим духовным запросам.

Искусственной является попытка некоторых фольклористов «сохранить в городе деревенскую культуру, как живую, как свою собственную» — для ее последующего возвращения в село, когда деревня будет объективно готова к этому⁴. Это рассуждение в статье А.С. Кабанова по меньшей мере вызывает недоумение: совершенно утопическим выглядит проект сохранения в городских условиях деревенской культуры, создания для нее некой искусственной и базы, и ауры, должествующей обеспечить ее неразрушимость, и — через определенное время — ее возвращения в просветленную деревню.

К сожалению, эти идеи отнюдь не ограничиваются проектом десятилетней давности. Деятельность многих городских фольклорных групп следует именно подобной концепции. Не задумываясь о том, что во втором-третьем поколении горожанин психологически и культурно уже не способен понять и принять большую часть ценностей архаического крестьянского

фольклора, его пытаются убедить, что только данные традиции самоценны, а все другие фольклорные формы есть издержки цивилизации, урбанизации и информатизации.

В городском фольклорном движении уже сложился и завоевал себе культурное пространство клан людей, профессионально подготовленных (в основном в специальных учебных заведениях) и выступающих в качестве представителей такой искусственно поддерживаемой крестьянской традиции. Однако, несмотря на все предпринимаемые усилия, фольклор, популяризируемый подобным образом, как правило, не выходит за пределы самих этих групп и не приводит к возрождению патриархальных традиций среди широких слоев населения, которое в жизни танцует иные танцы, поет иные песни (в том числе и народные), играет на музыкальных инструментах, которые фольклористика (например, гармошку) в течение длительного времени (более полутора веков) вообще не желала признавать за реально существующие.

Иными словами, современный фольклорный процесс нередко пытаются подогнать под культурную модель, которая сегодня чужда не только горожанину, но и значительному слою деревенских жителей. В сознание людей внедряют представление о фольклоре, которое в значительной степени относится к иной социальной ситуации и исторической действительности. При этом не принимается во внимание то обстоятельство, что многие жанры крестьянского фольклора как общее культурное достояние разных социальных слоев (чем они были вплоть до начала XX века) завершили (или завершают) свое историческое развитие. Современный фольклор, в том числе и крестьянский, раздроблен на множество слоев, фрагментов, в переработанном виде включивших в себя элементы архаического и городского фольклора разных социальных групп и эпох. Господствующее положение заняли формы и жанры фольклора, едва заявившие о себе столетие назад (частушки, жестокий романс и др.).

Речь идет, таким образом, об очередном витке развития фольклора. Это требует существенных корректив в понимании механизмов его социального функционирования, устных и письменных способов его трансляции, сочетания вербальных и невербальных форм, проблем вариативности, профессионализации и т.д. Крестьянский фольклор сегодня является одним из важнейших (и самых уникальных) пластов современной народной культуры. Однако фольклорный процесс в целом включает творчество всех групп общества. Между их традициями имеются существенные различия, но они отражают лишь диалектику общего и особенного в совместном фольклорном процессе.

Ближе всех к объяснению «нелогичности» в восприятии и оценке современного

фольклора подошел Н.И. Толстой, который в небольшой статье описал принципиальные различия между функционированием фольклора архаического и современного, а также наметил пути их сравнительно-типологического анализа⁴. Дальнейшие работы в этом направлении обещают быть весьма продуктивными.

В каждый период истории можно обнаружить взаимодействие фольклорных традиций различных социальных слоев и групп — например, в России XIX в.: дворянства, крестьянства, городского мещанства, рабочих, разночинной интеллигенции, студентов и т.д. Но понять характер этого взаимодействия без понимания природы творчества каждого социально-исторического среза общества, думается, в полной мере невозможно.

Фольклор остается основной и до сих пор наиболее общей культурной формой, отражающей самосознание всего народа, всех входящих в него групп населения. Однако фольклор каждой из этих групп определяется не только культурным пространством всего общества в целом, но и ее собственной культурной спецификой. В каждом социальном слое бытует фольклор, характерный именно для него и не востребуемый другими группами общества.

Народная культура (как и все человеческое) имеет своим источником сельские традиции. Но это не значит, что «материнская» культура должна быть исключительным образцом для современного человека. Она породила новые формы, в том числе и фольклорные, которые живут и развиваются иначе, чем традиционный фольклор. Мы должны либо признать этот факт и считать естественной происходящую на наших глазах эволюцию фольклора, по-видимому одну из самых кардинальных, глубинных и всеобъемлющих в его истории, либо согласиться с тем, что фольклор есть умирающее явление, доживающее последние мгновения своего многовекового бытия⁵, находящееся в состоянии распада и угасания⁶.

Неприятие наблюдаемых глобальных изменений и новаций в фольклоре как в живом культурном процессе рождает и перманентно возникающий вопрос о его дальнейшей исторической судьбе (см., например, статью В.Е. Гусева с характерным названием «Жив ли фольклор?» в журнале «Живая старина» № 2, 1995 г.). Однако, чтобы определенно ответить на этот вопрос, сначала необходимо договориться, о каком именно явлении идет речь. И договориться о двух подходах к фольклору — историческом и предметном.

Фольклор каждой эпохи неповторим, он отражает исторический срез культуры, включая его полистадиальность. Каково историческое пространство, таков и фольклор. Поэтому рассмотрение фольклора вне своего времени и вне историко-культурного процесса, как чего-то изначально заданного и неизменного, приводит

лишь к путанице понятий. Множество существующих определений фольклора может быть дополнено еще двумя-тремя десятками из новейших работ. С ними можно соглашаться, а можно и не соглашаться, ибо они описывают не столько живое и историческое явление культуры, сколько набор художественных и бытовых актов, непрерывно дополняемый и уточняемый, или некую сумму текстов, отвечающих определенным характеристикам, условно принятым учеными. Однако этого недостаточно для обобщающих суждений о самом существе явления, для понимания его более широкого социально-культурного контекста, духовно-психологического и философско-мировоззренческого смысла. Фольклор трудно определить только через сумму фольклорных текстов или явлений. Они входят в общую архитектуру фольклорной традиции, занимая в ней свое место и выполняя свои функции.

Эта архитектура базируется на бытовой, художественно-утилитарной деятельности разных социальных групп, отражающей их философско-эстетическое самосознание, сложившееся в результате процесса традиционной коллективной коммуникации (в основном, устной) и бесконечного количества его индивидуально-личностных вариантов.

Однако сложность определения фольклора не сводится к бесконечной множественности его текстов, форм и жанров.

Фольклор в его «классическом» понимании существует, развивается, социально функционирует, передается в основном путем устной коммуникации, от человека к человеку, от сообщества к сообществу. Возникает вопрос: что в таком случае исследуют специалисты — фольклор как живой организм, как непосредственное проявление культурного процесса или фольклор как набор зафиксированных текстов? Но фиксация любого, самого полного и детального изложения текста представляет собой лишь застывший каркас этого живого явления.

Исток многих споров о природе фольклора кроется в этой двойственности его традиций. Наука получила возможность многомерной записи устных произведений только с появлением кино- и видеотехники. До этого она обычно фиксировала лишь словесные тексты и атрибуты бытовой или обрядовой деятельности, в лучшем случае — ее сценарные планы.

В этом смысле по линии закономерностей функционирования своих текстов фольклор вполне сопоставим с музыкальным или драматическим искусством.

Пьесы Эврипида и Софокла, Шекспира и Мольера, Чехова и Островского — не более чем канва для многих поколений режиссеров и актеров. Каждый прочитывает и «оживляет» их по-своему; так же обстоит дело и с музыкальными произведениями. В реальном исполнении все они получают многовариантную трактовку, отражая современное этому исполнению

понимание их смысла. Но одновременно и в театральной деятельности, и в драматургии появляются новые явления, тенденции, жанры, эстетические каноны.

Очевидно, то же самое мы имеем и в фольклоре. Зафиксированные фольклорные тексты подобны театральным или музыкальным пьесам (либо составляющим их элементам). Каждое поколение прочитывает их по-своему и воплощает в специфическое театрально-музыкально-хореографическое действо. Чтобы оставаться явлением живым для зрителей и слушателей, они снова и по-новому должны быть «озвучены» исполнителями.

Дошедшие до нас образцы древнего мифа, эпоса или исторических песен могут стать компонентом современного фольклорного процесса. Но это уже иной, не архаический фольклор (или нео-фольклор).

Проблема заключается также в современном состоянии российской (да и зарубежной) фольклористики.

В искусствоведении, например, давно выделились специальные исследовательские области: в театроведении — история театра, теория драматургии, сценарного мастерства, в музыковедении — история музыки, теория музыки, анализ форм, исполнительских школ и т.д. Каждая из этих дисциплин имеет дело с одним и тем же предметом, но изучает его различные аспекты, исторические стадии, различные формы его существования.

Фольклористика пока не готова к подобному изучению и реконструкции своих текстов, не имеет методов, соответствующих этим целям, слабо дифференцирует предмет своего изучения не только в историческом, но и в эстетическом, музыкально-драматургическом и этнопедагогическом ракурсах. Современной фольклористике необходимы такие разделы, как история фольклора, теория фольклора, драматургия и сценарные основы фольклора, художественно-выразительные средства фольклора, фольклорная дидактика.

Фольклористика должна изучать свой предмет и как набор зафиксированных текстов и прочих продуктов культурной деятельности, и их живое функционирование — как явление, постоянно переживающее процесс своего «отмирания и возрождения».

Но закономерности жизнедеятельности фольклора и принципы организации зафиксированных текстов (как и формы их осмысления) различны.

Фольклористика часто не вполне разграничивает методы изучения текстов, с одной стороны, и законы их функционирования, с другой, что приводит к утверждениям об универсальном характере применяемых научных методов. Отсюда нередко делается и следующий ошибочный вывод: в зависимости от степени востребованности (точнее, невостребованности) текстов архаических традиций составляется суждение и об актуальности совре-

менного фольклорного процесса в целом, о его состоянии, или — исходя из характера сценической реконструкции архаических текстов — о возможности жизни фольклорного произведения вне естественных условий его существования. Чем больше на сцене наблюдается формальных соответствий с крестьянской традицией — тем «аутентичней» и «правильней» фольклор.

Исходная установка на то, что крестьянский фольклор минувшей эпохи является критерием оценки всего фольклора в целом, порождает вывод об общем угасании народного творчества, который может быть как подтвержден, так и оспорен. Очевидно, это зависит от того, какие традиции мы имеем в виду: сельские или городские, солдатские или мещанские и т.д. Кроме того, надо учитывать, что многие жанры фольклора уже относятся к области истории культуры и не дают оснований судить о состоянии всей современной традиции в целом.

Фольклор — это не только прошлое, но также и современность, устремленная в будущее и также обреченная стать прошлым.

Пессимистичность оценки современного фольклора по сравнению с его историческим прошлым состоянием как бы предвещает и пессимистическое суждение о перспективах его развития. Но насколько оно соответствует реальности? Чтобы ответить на вопрос о судьбе фольклора, нужно рассмотреть его с историко-культурных позиций — не как «музейный» экспонат, а как духовную основу любых этнических традиций в любой исторический период. Пока существует человек, жив и здравствует фольклор. Но готова ли современная фольклористика сделать его предметом своего непредвзятого изучения без предвзятых условий?

Примечания

¹ Аникин В.П. Теория фольклора. М., 1955. С. 3.

² Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 150.

³ Каргин А.С. Городской фольклор: реальность, которая нуждается в новом прочтении // ЖС. 1995. № 2; Неклюдов С.Ю. После фольклора // ЖС. 1995. № 1; Толстой Н.И. От Веселовского до наших дней // ЖС. 1996. № 2.

⁴ Художественная самостоятельность. Традиции, мастерство, воспитание. Сб. трудов НИИКа. VIII. М., 1985. С. 17.

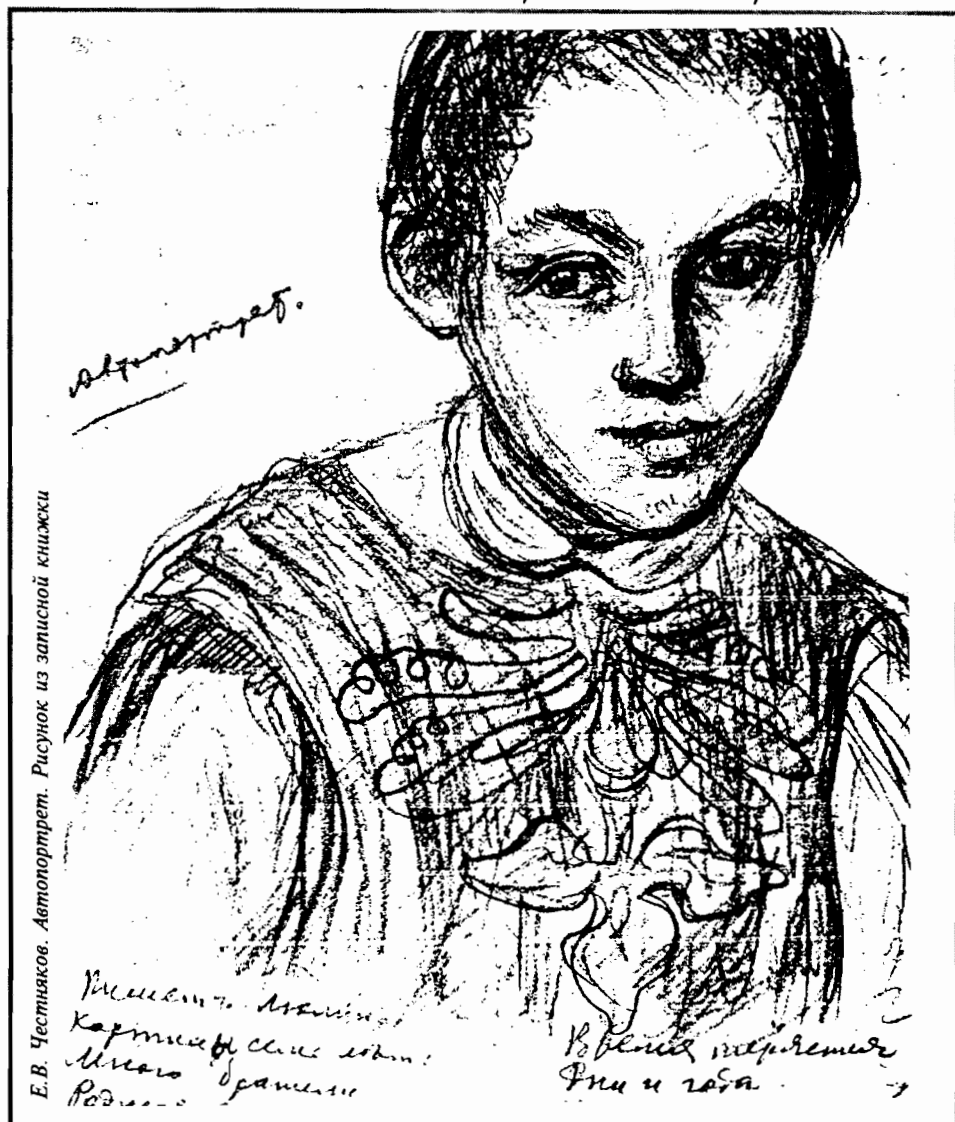
⁵ Толстой Н.И. От Веселовского до наших дней // ЖС. 1996. № 2.

⁶ Лапин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). Очерки и этюды. М., 1995. С. 5.

⁷ Путилов Б.Н. Указ. соч. С. 150.

И.И. ШАНГИНА

Ефим Васильевич Честняков — святой человек кологривских крестьян



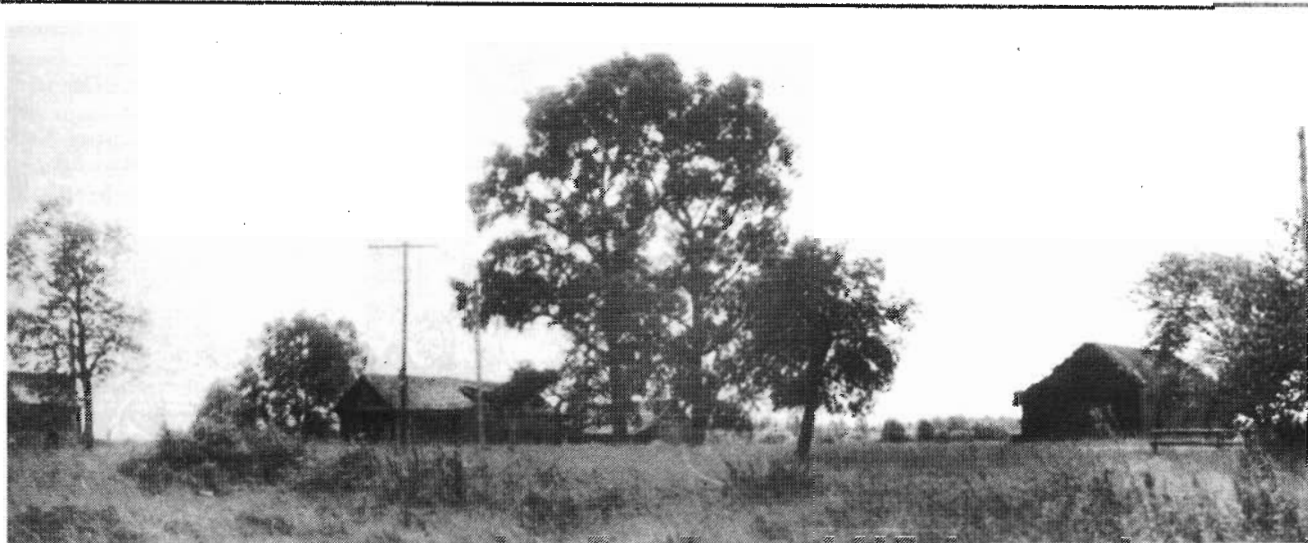
Ефим Васильевич Честняков (1874–1961) — художник известный многим. Его живописные полотна, акварели, рисунки можно было видеть на выставках, проходивших во многих городах России в 70–80-е годы. Его творчеству посвящены две хорошо иллюстрированные монографии, большое количество статей в научных и популярных изданиях¹. Искусствоведы считают Е.В. Честнякова одним из самых ярких самобытных профессиональных художников XX в.

Е.В. Честняков большую часть жизни прожил на своей родине — в д. Шаблово Кологривского р-на Костромской области. Судьба распорядилась таким образом, что все это время он фактически не поддерживал никаких связей с худож-

никами, искусствоведами, работниками столичных и Костромского областного музеев. Круг его общения составляли одиосельчане. Среди них он был широко известен как знахарь, способный к тому же предсказывать будущее. Уже в начале 30-х годов молва о Е.В. Честнякове как о ясновидящем и врачевателе шла по многим деревням Кологривского р-на, а в годы войны и в послевоенное десятилетие слава художника среди крестьян возросла. К нему приходили, чтобы узнать о судьбе ушедших на фронт, пропавших без вести мужьях, женихах, братьях; приходили безнадежно больные, просто несчастные люди.

Сейчас, больше чем через три десятилетия после смерти, крестьяне считают Е.В. Честнякова свя-

ИЗАБЕЛЛА ИОСИФОВНА ШАНГИНА, доктор ист. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)



Деревня Шаблово — родина Е. В. Честнякова. Видны два тополя, под которыми проходили деревенские гуляния; по словам художника, тополя утром и вечером разговаривали друг с другом. 1994 г. Фототека РЭМ. № 11640—107

тым. Земля с его могилы якобы помогает излечить болезни рук и ног. Вытерев руки о полотенца, вывешенные на ограду его могилы, можно избавиться от ревматизма. Вода родника, особенно любимого художником, целебна и возвращает молодость. «Святой Фимкин ключик» — называют родник в народе. Местные крестьяне говорят: «Хотите верьте, хотите нет, а на этом самом месте происходит с человеком что-то чудное. Случались такие чудеса и с самим Фимом. Не зря он хаживал к ключу и днем и глубокой ночью»². В деревнях рассказывают, что и после смерти Ефим приходит к людям, нуждающимся в помощи, совете.

Наделение представителей тех или иных профессий тайными магическими знаниями для традиционного общества явление довольно распространенное, и его механизм достаточно хорошо изучен. К «знающим» относили пастухов, мельников, пасечников, коновалов, кузнецов, плотников, т. е. людей, владеющих недоступными обычным земледельцам знаниями. В этой же статье мне хотелось показать, в силу каких обстоятельств конкретный человек — художник Е. В. Честняков — получил статус святого человека. В основу статьи положены материалы, собранные во время этнографической экспедиции сотрудниками отдела этнографии восточных славян Российского этнографического музея в Кологривском р-не Костромской обл. в 1994 г.³

В 1920—1930-е годы был разрушен привычный для крестьян мир. Они утратили собственность: землю, скот, орудия труда, хозяйственные постройки — все то, что позволяло крестьянину чувствовать себя самостоятельным «достаточным человеком». В это же время были поколеблены, а частично и утрачены нравственные устои, складывавшиеся веками. Изменился отработанный ритм жизни: чередование будничного и праздничного времени, распорядок дня. Все это породило в людях внутреннюю напряженность, неуверенность в себе. Война усилила растерянность деревенских жителей, потерявших молодых, зрелых мужчин — опору крестьянской семьи.

В такой обстановке появление святого человека, способного понять, утешить, совершить чудо — вполне логично, естественно. Особенно если принять во внимание, что мировосприятие русских крестьян этого времени, несмотря на все перемены, продолжало оставаться мировосприятием традиционного общества, для которого чудеса — вещь обычная. Однако общественное мнение превращает в чудотворца не всякого человека. Этим статусом наделяется человек «свой», хорошо знакомый крестьянам, и в то же время в силу ряда обстоятельств выделяющийся из деревенского мира. Кроме того, он должен обладать рядом черт, редко встречающихся у людей, но отмеченных в исторической памяти народа как черты, отличающие святых чудотворцев.

Всем этим требованиям в глазах крестьян

отвечал Е. В. Честняков: он был включен в крестьянский мир и одновременно выключен из него. Его судьба — это судьба «своего чужого». «Своим» для деревни его делало происхождение, родственные связи, совместная долгая жизнь, труд на земле. Е. В. Честняков родился в д. Шаблово в крестьянской семье, многие поколения которой жили здесь, на берегу Унжи. В каждой близкой и дальней от Шаблова деревне у него имелась родня: дяди и тети, братья и сестры, их дети и внуки, кумовья и сватья, приятели, с которыми вместе играли, ходили на гулянья и посылки. Семьдесят два года из восьмидесяти семи лет жизни он провел в Шаблово, изредка выезжая в расположенный в двадцати километрах от родной деревни г. Кологрив. Пятнадцать лет жизни вне Шаблова приходится на первую по-



Дом, построенный Е. В. Честняковым в начале XX в. в Шаблово (не сохранился). Репродукция из книги «Ефим Честняков. Новые открытия советских реставраторов». М., 1985

ловину его жизни; из них десять — жизнь вблизи родных мест: учеба в Кологривском уездном училище, затем в учительской семинарии, работа в начальных школах Костромской губернии. Пять лет — учеба в Петербурге в мастерской живописи и рисования М.К. Тенишевой, в Высшем художественном училище при Академии художеств. При этом связь с шабловскими родными, кологривскими и костромскими знакомыми никогда не прерывалась. Он всегда оставался своим, шабловским парнем, постигавшим в далеком столичном городе трудное мастерство, как и множество других парней и мужиков, уходивших на учебу или заработки в чужие места и всегда возвращавшихся домой. После возвращения из Петербурга в 1905 г. Честняков вел себя как все: пахал, сеял, плотничал, слесарил⁴.

«Чужим» же казалось крестьянам мастерство, которое освоил Е.В. Честняков в Петербурге. Деревенские кологривские парни были строителями барок, сплавщиками леса, плотниками, кузнецами. Каждый из них имел в руках мастерство, нужное всей деревне. Сын же крестьянина Василия Честнякова, всем известного, уважаемого человека, стал живописцем, т. е. овладел не мастерством, а баловством богатых городских господ. Традиционное мышление исключало из деревенского обихода все то, что не соответствовало общепринятому: любой декоративный предмет должен обладать утилитарными свойствами.

Творчество Е.В. Честнякова вообще плохо воспринималось крестьянами. Его картины были оригинальны по сюжетам и манере исполнения. Он писал кологривских крестьян и крестьянок, хорошо улавливая антропологический тип, позволяя узнать в них конкретных людей, и в то же время все они под его кистью превращались в сказочных существ. Обыденная жизнь становилась волшебной жизнью счастливых людей. Все его картины глубоко символичны, но их символика была мало понятна окружающим его людям. Честняков старался растолковать свои карти-



Е.В. Честняков. Иллюстрация к сказке «Чудесное яблоко». Издательство «Медвежонок». СПб., 1914 г.

ны односельчанам, как бы оживить изображение. Он объяснял зрителям, как зовут его героев, кто на ком женат, кто куда едет и зачем, где у них живет родня, кто кого любит и почему любит именно этого человека, а не другого, рассказывал, сколько у него земли, что он на ней выращивает, как отвозит домой и т.п. Эти рассказы взрослого человека, работающего, всем известного, вызывали изумление односельчан. Особенно же удивляли маленькие глиняные скульптурки, называвшиеся «куколки». Он складывал их в собственноручно сделанную коляску, останавливался посередине деревни и давал для всех желающих, в основном

детей, спектакль, сочиненный им самим, обычно на сказочную тему. Крестьянка из д. Шоргутово, видевшая в детстве это представление, рассказывала нам, что дети смотрели его с интересом, а взрослые над ним и его автором насмехались.

Однако «чужим» Е.В. Честнякова делала не только его профессия, непривычная для деревни, но и целый ряд других обстоятельств. Прежде всего изумлял дом художника. О «странностях» его облика и интерьера до сих пор рассказывают люди, с которыми мы беседовали. Дом для себя Честняков построил в 1906–1907 гг. после возвращения из Петербурга, пристроил к отцовскому дому. Он сделал его двухэтажным, что нетипично для изб кологривских крестьян. По своей конструкции дом напоминал овин для сушки снопов, но только с окнами. При этом окна располагались непривычно для деревенских жителей: на фасаде было только одно маленькое окошко, окно на втором этаже боковой стены было сдвоенным. Окна были также и на нижнем этаже, но располагались они, по словам наших информаторов, «бестолку». Расположение помещений внутри дома тоже казалось странным, «неведомым». На первом этаже была большая комната с русской печью в углу и высоким помостом-сценой, закрытым занавесом, по словам посещавших художника людей, разрисованным красными штрихами и очень потрепанным. Здесь же были полки, на которых располагались глиняные куклы. На полу стояли странной формы стульчики, табуретки, скамейки, рядом — ходули, сказочные чудовища из глины и дерева, ученый глиняный кот, лежали и висели раскрашенные полотнища ткани. В потолке этой комнаты было отверстие, через которое по приставной лестнице попадали на второй этаж, не имеющий потолка. На слезах крыши висели корзины, бураки, лубяные лукошки. На длинных жердях висели по-



Место, где стоял дом Честнякова. Памятная доска с надписью и камень поставлены Комитетом по культуре г. Кологрива. 1994 г. Фототека РЭМ. № 11640–105

лотна картин. Далее за перегородкой находилась маленькая горница, где жил художник: неструганный деревянный пол, стол, кровать и удивительная чистота⁵. Для крестьян дом Честнякова был чужим, странным, нелепым.

Поведение Е.В. Честнякова, его разговоры также мало соответствовали представлениям о том, как должен вести себя человек из их среды. Он никогда не был женат, хотя по меркам русской деревни был в свое время хорошим женихом: работящий, знавший мастерство, красивый, веселый, умный, непьющий. Он постоянно играл с детьми: рассказывал им сказки, придумывал игры, показывал спектакли — вместо того чтобы, как положено молодому человеку, подыскивать себе невесту или, как взрослому мужику, беседовать об урожае, заработках, политике. Даже в мелочах он был не такой, как все. Все крестьяне понукали лошадь — «н-оо, н-оо», Честняков — «ра-ра», и лошадь его слушалась. Если же кто другой скажет лошади «ра-ра», она стоит как вкопанная, не понимая, чего хочет от нее возница.

Все наши информаторы, помнившие Е.В. Честнякова еще с 30-х годов, отмечали необычность его внешнего облика. По их словам, он одевался в странный, весь в заплатках пиджак, который был сшит еще до революции 1917 г. Весь его облик светился, рассказывали нам женщины, чистотой, добротой, мягкостью: «Добрый был старичок, хороший». И в то же время все они отмечали его «прозорливые глаза»: «Он был приятный старичок, но уж очень зоркий, как будто насквозь все видел». Некоторые информаторы говорили нам, что он казался иногда «как будто немного не совсем в своем уме, но это только казалось, он был умный».

Все это вместе взятое и определило социальный статус Е.В. Честнякова как «своего чужого».

Восприятию Е.В. Честнякова как провидца, а после смерти и как святого, способствовало, вероятно, и то, что его поведение соответствовало представлениям русского народа о юродивых⁶. В народном сознании юродство — это добровольно принимаемый на себя христианский подвиг из разряда так называемых «сверхзаконных», не предусмотренных церковью. Он предполагает добровольное подвижничество, полную лишений и тягот жизнь, стремление к «благу для всех». Компенсацией за такую жертвенную жизнь являлось разрешение безнаказанно обличать пороки людей. Юродивым приписывали, как правило, дар предвидения, пророчества.

Черты такого социально-психологического типа людей явно обнаруживаются в облике Е.В. Честнякова. По воспоминаниям знавших его, художник был человеком непритязательным, готовым спокойно выносить все тяжести жизни. Он был человеком добрым, прощавшим обиды, насмешки. Все его творчество живописца, скульптора, писателя, философа подчинено идее создания «общества всеобщего благоденствия», в котором все люди будут сыты, счастливы, добры друг к другу. С его точки зрения, крестьянский быт, предельно близкий к природе, — единственно приемлемый, так как он гармоничен, естественен, логичен в своей сути. Одна из его картин представляет будущее общество в виде группы весе-

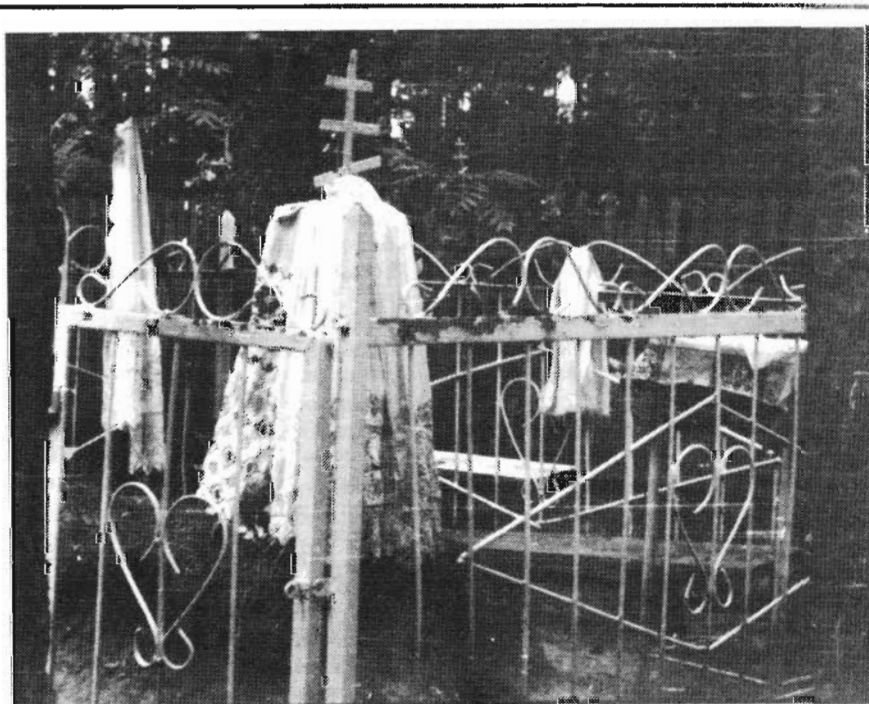
лых счастливых крестьян — детей природы, — везущих на телеге огромное яблоко, способное накормить и порадовать всех. Мечта о новом, радостном мире всеобщего счастья, который совершенно не связывался художником с коммунистическим раем официальной пропаганды, постоянно занимала ум Е.В. Честнякова. О своей мечте он рассказывал всем желающим послушать, вызывая недоумение баб и мужиков, занятых тяжелой работой, и насмешливые взгляды кологривской интеллигенции.

Другая характерная сторона русского юродства — «поругание мира» — вылилась у художника в молчаливый протест против современного ему общества. Он никогда никого не ругал, но его живописные произведения являлись своего рода отрицанием времени, в котором он жил. В его произведениях полностью отсутствовала современная ему социалистическая действительность. По словам одного из наших информаторов, Е.В. Честняков «жил вне Советского Союза», как бы в другом параллельном мире.

Попытка художника донести свои идеи до людей через зрелище, лицевое — черта характерная и для русских юродивых. Его представления были зрелищными. Он собирал людей на деревенской улице, в избе соседа, в собственном доме-овине, разыгрывал пьесы собственного сочинения, шил для героев странные костюмы, делал глиняные маски, надевавшиеся на лица участников спектакля. Ходил по деревне, изображая коляду, которую считал славянским божеством. На своей выставке в музее в Кологриве в 1924 г. для посетителей устраивал целые спектакли: пел, плясал, изображая героев своих живописных полотен, разговаривал за них различными голосами. Причем характерной чертой «Фимовых зрелищ» было активное включение в спектакль зрителей. Они и сами с трудом понимали,

каким образом из любопытствующих превращались в действующих лиц честняковского спектакля.

Особенно интересно, что Е.В. Честняков, так же как и русские юродивые, в общении с людьми, особенно с теми, кто приходил к нему как к предсказателю, использовал особый язык — язык загадок, притч, жестов, предметов. Все предсказания художника требовали дешифровки. Для крестьянок разгадка «Фимовых загадок» не представляла большой сложности, так как он использовал код традиционной культуры, хорошо знакомый им. Наши информаторы приводили много примеров такого рода. Так, крестьянка из с. Ильинского рассказывала, как гадали у Ефима две ее подруги. Одну подругу Е.В. Честняков посадил на хороший крепкий березовый чурбан. Другую — на кривой, плохо стоявший на земле. Женщина с него несколько раз падала на землю. Потом он подвел их к большой яме с водой, накидал в нее палок и заставил женщин смотреть в воду. Затем, не говоря ни слова, вывел их из двора на улицу. Женщины не могли сначала понять смысл его предсказания. Они поняли его только после того, как у той женщины, которая сидела на кривом чурбане, утонул муж, она с горя стала пить, забросила детей, хозяйство. Вся ее жизнь, по словам информатора, «зашаталась, как тот Ефимов чурбан». Другая крестьянка из того же села сама ходила во время войны гадать к Ефиму. Честняков посадил ее за стол, разложил на нем портреты деревенских мужиков и, показывая каждый портрет в отдельности, говорил: «Хороший парень — убит, хороший парень — убит, хороший парень — убит». Потом показал ей красивую большую картину, на которой была изображена женщина, сидевшая на телеге, нагруженной мешками с мукой. Показывая, говорил: «Вот смотри, смотри, что видишь, то смотри». По-



Могила Е.В. Честнякова, украшенная полотенцами — дарами верующих. 1994 г. Фото-тека РЭМ. № 11640—101

том принес котомку и стал из нее вытряхивать разные вещи: старый сапог, совершенно рваный, тряпки, разные глиняные куклы, одну куклу с балайкой в руках. Вытряхивает и говорит: «Дедушкино наследство, дедушкино наследство, дедушкино потомство, дедушкино потомство». Через несколько дней после гадания муж этой крестьянки погиб на войне, в том же году умер свекор пятидесяти девяти лет от роду, а она осталась с больной свекровью и тремя маленькими детьми. Тогда она поняла, что хотел ей сказать Ефим: портреты убитых мужчин — это предсказание смерти мужа; женщина, везущая на телеге муку с мельницы, — она сама, вынужденная после смерти мужа и свекра делать мужскую работу; вываленный из котомки хлам и маленькие куколки — то, что осталось ей от мужа и свекра, т. е. нищета, вечная забота о детях. Одной женщине Е.В. Честняков предсказал смерть дочери. Дочь жила в Ленинграде, и мать очень о ней беспокоилась. Один раз пошла к Ефиму. Ефим, не говоря ни слова, сунул ей в руки лопату и велел копать в углу двора яму. Она покопала, покопала и ушла. Пришла домой, а ее ждет телеграмма о смерти дочери. Многие информаторы были свидетелями еще одного предсказания Ефима. Один раз он созвал всех женщин деревни к себе в дом и велел одной причитать, как по покойнику, а другим плакать. Через некоторое время он открыл ставни окна, и все увидели зарево над Кологривом — горела, как потом выяснилось, школа. В школе сгорела дочка той женщины, которой Е.В. Честняков велел причитать. Таких рассказов о Ефимовых предсказаниях ходит по деревням до сих пор очень много.

Загадочный язык, непонятные в первую минуту слова, жесты, выражение странности и даже безумия на лице, которые отмечали некоторые наши информаторы, — все это маска, которую он, как и средневековые юродивые, надевал только для толпы во время своих лицедейств. С немногочисленными друзьями Честняков был нормальным, не очень счастливым человеком, мечты которого об обществе всеобщего благоденствия не исполнились. Он принимал судьбу «чужого среди своих», которых он любил и которым желал счастья, безропотно, покорно. В одном из писем художник писал: «Теперь я вроде понимаю, насколько я здесь одинок и какой темной силой я окружен. Кажется подчас во весь рост и встать не смею? Ссориться бесполезно. Стараюсь улаживать все миром, но тем то и дело — потрафлю ли? Эх бедные, сырые, им и невдомек, как все во мне кипит, какая идет во мне духовная работа. Выходит что же — чужаком мне быть в родной среде?»

Примечания

¹ См. о нем: *Игнатьев В., Трофимов Е.* Мир Ефима Честнякова. М., 1988.

² Там же. С. 20.

³ Дневники экспедиции в Костромскую область И.И. Шангиной, А.С. Егоровой, Т.А. Зиминной // *Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 74.*

⁴ *Игнатьев В., Трофимов Е.* Указ. соч. С. 25–36, 45, 75.

⁵ Описание дома Е.В. Честнякова мы получили во время экспедиции, а также из работы В. Игнатьева и Е. Трофимова (с. 160–167).

⁶ *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понярко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 79–150.

Стихийная фольклористка

Так мы окрестили между собой Нину Федоровну Устинову (1962 г.р., образование — среднее техническое), молодую женщину, приезжающую на лето из Мурманска в Тихманьгу, где родилась и провела молодость ее мать, и ставшую для нас настоящим «золотым дном», — она знала не меньше любой древней старушки. Большинство из наших наиболее ценных информантов были, как правило, восьмидесятилетние, которые еще застали дореволюционный, освященный веками уклад жизни с его традициями, обрядами, поверьями и т.д. Следующее поколение воспитывалось уже в совсем ином ключе, в других правилах. «Старые бабки-то всё знали, да мы молодые были, не спрашивали. Ни к чему было», — говорили сегодняшние шестидесятилетние. В народной исторической памяти образовался огромный провал, конца которому, казалось, не видно. Но так называемый «другой берег» мы обнаружили, познакомившись с Ниной Федоровной. Феномен передачи опыта не от поколения к поколению, а через одно — от бабки к внучке — в общем-то не новость. Но это — особый случай. Интересно, что вопрос «А как было раньше, до нас?» пришел в голову именно ей, молодой, и к тому же городской, женщине, принадлежавшей цивилизации, совсем непохожей на мир северной русской деревни. Вся деревенская молодежь ориентируется сейчас на город, а здесь — шаг в противоположную сторону. Они с матерью купили дом в родной деревне и взяли у родственницы корову на лето. Но прежде чем вступить в права хозяйки дома, Нина Федоровна пошла по соседкам с расспросами: что и как, проделывая тот же путь, что и мы, только без диктофона и готовых программ в руках. Так она открыла для себя ту азбуку жизни, которая век назад была доступна каждому. Например, коров в первый раз на «поскотину» выгнать — целая церемония: «Перед Вербным воскресеньем молили вербочки. В Вербное воскресенье ее в церковь нести освящать. Идешь, когда первый день на поскотину выгоняешь, как корова вышла со двора, эти веточки берешь и три раза хлопнешь, и она уже пойдет со двора. И уже все соберутся, дождутся всё стадо полностью, всех коров. Хозяйка все нарядные, все красивые, как в праздник. Все слова говорят до этого [до выгона]. Ну, Боженьку попросишь, чтоб хранил коровушку на красное лето, на красное солнышко, хранил коровушку. Икона [с которой выгоняли] обязательно Божьей Матери. А перед этим корове хвост подстригаешь. Подстрижешь кончик хвоста, что за зиму отрастет, кладешь его в утлочек в хлев, где корова спит, чтобы она возвращалась к хвосту своему. Потом утром, корову как подоишь, поясок с себя снимаешь, с пояском обойдешь три раза, благословишь на лето красное и по-

том этот поясок раскладываешь вдоль двора, выход где, и уже корова переступает через икону, хлебушек отламываешь, чтобы на три дня хватило, и этими вицами её хлестанёшь, и потом они [хозяева коров] в одно место все сбрасывают, одну оставляют, во двор вносят вичку эту, вербушку, а другие оставляют где-нибудь под столбом [где пастух укажет]. Кто по две коровы выгоняет, две уносит домой, а четыре оставляет. [Принесенная назад ветка] на дворе лежит всё лето, и три дня потом этот поясок во дворе. Три дня иконка стоит. Хвост на всё лето остаётся, чтобы она ходила домой, чтобы возвращалась. Неправильно выпустишь и будешь бегать за коровой всё лето».

То же с покупкой коровы: «Корову когда привели, надо обязательно у батюшки, у матушки-хозяйки разрешения попросить ввести её во двор. Когда корова подошла ко двору, то из-под её заднего копыта я взяла ком земли, бросила через весь двор, есть слова там, говоришь: «В гостях гостила, домой пришла». Потом она подошла, с северной стороны начинаешь на четыре стороны кланяться, говорить: «Матушка-хозяйка, батюшка-хозяйко, вот тебе скотинушка. Мы её будем рядить да кормить, а ты её люби да храни». Три раза повторяешь. А если не полюбит, она может заболеть и пропасть».

«Я не знаю, правда это или нет, а раз люди так делали, значит — неспроста. Значит, знали. Так лучше и мне так же сделать. Может, в этом что-то есть», — так думает Нина Федоровна. И замечательно прежде всего то, что в ее руках старина действительно оживает, опыт не ложится мертвым грузом, все применяется на практике. И рассказывая о чем-то, она тут же приводит примеры из своей собственной жизни: «Вот дочке было четыре года, ее сглазила соседка. Только она на улицу вышла, как заревела нечеловеческим голосом, стала орать, извиваться, вся похудела... А просто кипяченой водичкой умываешь лицо, ручки ей, говоришь: «Раба божия... мою-смываю нехорошие слова с рабы божьей...» Потом в водичку соли бросаешь, ручки дверей ею вытираешь до выхода, воду с порога выплескиваешь, говоришь: «Откуда все пришло, пусть туда же уйдет»».

Соседи уже слышаны о необыкновенных знаниях этой женщины и приходят к ней советоваться, как к старшей. Наверное, это у них в роду. Рассказывали, что и у бабки Нины Федоровны, которая какие-то особые «слова» знала, пастухи «отпуска» брали. Как видно, связь времен восстанавливается, и опыт передается хотя и не от поколения к поколению, но через одно.

Публикация А.Б. МОРОЗА
(Москва)

Е.П. ГЛАДКИХ

«Обильный источник для изучения русской народности...»

К 145-летию выхода в свет «Этнографического сборника»

В составе Императорского Русского Географического общества (ИРГО), учрежденного в 1845 г., Отделение этнографии появилось одним из первых. Сразу после своего основания оно через газеты обратилось к любителям географии с просьбой о доставлении географических, статистических и этнографических сведений с обещанием их возможного опубликования. Особенно плодотворной эта идея оказалась в применении к этнографическим материалам. Впервые теоретически обосновал необходимость сбора такого рода данных Н.И. Надеждин в докладе «Об этнографическом изучении народности русской», прочитанном на годовом собрании в ноябре 1846 г. В нем развивалась мысль о том, что первая насущная потребность русской этнографии — это упорядоченный и хорошо организованный сбор материалов с последующей обработкой их в «чистительном горниле строгой, разборчивой критики, с тем чтобы всему определена была настоящая цена, подлинный смысл»¹. Это выступление будущего руководителя Этнографического отделения (он был его управляющим с 1848 по 1855 г.) можно считать программным, так как в нем намечались главные направления деятельности отдела. По мнению Надеждина, ими должны были стать «этнографическая лингвистика», описание народов с точки зрения физической, а также «этнография психическая», т.е. особенности духовной стороны жизни человека (народный быт, психология, нравственность, семейное устройство, религия и др.). Главным содержанием «этнографической критики» он считал определение влияния различных народностей на русскую в ходе исторического процесса. В утвержденном через три года Уставе ИРГО было сказано, что предметом занятий Отделения этнографии должна быть не только антропология, но и изучение наречий, нравов, обычаев, а также исследование бытовых сторон жизни русского народа.

В 1847 г. во все губернии было разослано около 7000 экземпляров специальной программы по сбору этнографических материалов, составленной Надеждиным. Ответы стали присылать со всех концов России; в 1850 г. число рукописей составило более шестисот и через три года достигло примерно двух тысяч. Программа нашла живой отклик в обществе и пользовалась большой популярностью. Через четыре года осталось в наличии только два экземпляра, поэтому было принято решение о втором, дополненном, издании, осуществленном в феврале 1852 г. Оба выпуска сыграли большую роль в пробуждении интереса к фольклору и изучению народного быта в предреформенные годы.

Присылаемые рукописи отличались большим разнообразием как по объему, так и по содержанию. Довольно редко ответы на пункты программы были просто отписками типа: «Жители Богучанской волости поют песни, согласно книге российских песельников, а наречий



К.Д. Кавелин. Фотография из собрания музея Института русской литературы (Пушкинский Дом). Санкт-Петербург

никаких не употребляют, а все больше слагаются в наречиях согласно российской грамматики и других исторических книг»². Чаще всего материалы представляли большой научный интерес. Об одной из рукописей Надеждиным был сделан доклад на общем собрании ИРГО. Как пример подробной и содержательной статьи он привел материал «О белорусских православных крестьянах», присланный дворовым человеком Витебской губернии Себежского уезда Николаем Анимелле. Для поощрения работы этого корреспондента было решено послать ему в подарок все издания Общества и 100 рублей серебром с просьбой о присылке дополнительных материалов о быте крестьян его уезда, что им и было впоследствии сделано. В мае 1851 г. Отделением этнографии было выдвинуто предложение о посылке авторам наиболее интересных рукописей особых благодарственных листов.

В 1850 г. Отделение этнографии с одобрения Совета Общества предложило приступить к обработке и изданию материалов. Из нескольких лучших рукописей, посвященных русской народности, было решено составить отдельный сборник. Эта работа была проделана под непосредственным руководством Надеждина и при деятельном участии К.Д. Кавелина, известного историка и публициста, действительного члена Общества с октября 1849 г. Остальные рукописи планировали издать в виде свода.

В начале 1853 г. вышел в свет первый выпуск «Этнографического сборника». Он состоял из одиннадцати разделов. Первые четыре части редактировал Надеждин, а остальные семь Кавелин. Следует особо подчеркнуть, что в противоположность общепринятому мнению о решающей роли Надеждина в этом издании сборник увидел свет только благодаря Кавелину. После отпечатывания первых десяти листов управляющий Отделением известил Общество, что не может продолжать эту работу. Свое решение он мотивировал занятостью и сообщил, что, «не предвидя возможности довести это издание до совершенного окончания с справедливо желаемой скоростью, я упрощу К.Д. Кавелина <...> принять в свое полное заведование <...> продолжение печатания первого выпуска, вполне уверенный, что труды будут выполнены им к совершенному удовольствию Общества, на пользу науки»³. В начале мая 1852 г. Надеждин через секретаря Общества передает Кавелину отпечатанные материалы и все счета по изданию.

По эпистолярному наследию историка можно судить, насколько сильно тот был захвачен работой по подготовке рукописей. Так, в письме к профессору Н.Н. Буличу, датированном 8 апреля 1850 г., Кавелин пишет: «...что касается до моих занятий, то они теперь почти исключительно посвящены приготовлению к изданию богатых этнографических материалов Географического Общества. Первый выпуск составят те из них, которые могут быть напечатаны целиком, с более или менее значительными изменениями в редакции только. Таких номеров, составленных по программе этнографического отделения, оказалось 17 или 18...»⁴ В этом же послании есть упоминание и о других сотрудниках отдела, которые обрабатывали присылаемые рукописи: ориенталисте П.С. Савельеве, исследователе народного быта И.П. Сахарове и знаменитом филологе И.И. Срезневском. Согласно решению Отделения этнографии, принятому в 1849 г., Савельев рассматривал материалы о некоренном населении империи, Сахаров — произведения народной словесности, а Срезневский исследовал рукописи с лингвистической точки зрения. Кавелин обрабатывал все остальные сведения, которые относились к русским, украинцам и белорусам. Он рассматривал описания жилища, пищи, одежды, общественного быта, юридические обычаи, игры, праздники и поверья.

Несмотря на большой объем работы и различные трудности, подготовка издания быстро близилась к завершению. В конце июня 1852 г. Кавелин пишет вице-председателю Общества сенатору М.Н. Муравьеву, прося содействия в назначении для «Сборника» цензора. Из-за его отсутствия нельзя было печатать пять листов, которые уже лежали в наборе. Когда цензор не был назначен и по истечении месяца, редактор был вынужден напомнить об этом затруднении секретарю Общества В.А. Милютину. Одновременно он писал о необходимости

выдачи денег на покупку бумаги и оплату типографии за уже отпечатанные листы. Высказывая сильное беспокойство по поводу отсутствия цензора, Кавелин предполагает, что сборник может быть не разрешен к печати, и находит другой выход: выпустить этнографические материалы уже не в форме сборника, а под другим заглавием и без продолжения. Однако его опасения оправдались лишь отчасти. Хотя книга не была запрещена, но все же не смогла выйти к осени 1852 г. Промедление было вызвано не только отсутствием цензора, но и тем, что Географическое общество решило испросить высочайшее повеление на это издание. Все эти соображения были представлены Кавелиным на заседании ИРГО 22 октября 1852 г., на котором он сообщил, что если не будет задержки со стороны уже приступившего к работе цензора А. Крылова, то сборник будет готов к новому году. Предполагая худший вариант развития событий, т.е. принятие решения о нецелесообразности выхода последующих выпусков, на этом заседании редактор дал характеристику оставшимся рукописям, из которых могло бы состояться два тома, а также привел приблизительный расчет предполагаемой стоимости листа второго тома. К счастью, тревога Кавелина оказалась напрасной, и сборник вышел в 1853 г.

Издание уже давно ожидалось историками и фольклористами. Еще в 1850 г. профессор истории Киевского университета св. Владимира П.В. Павлов писал Кавелину, что он и его коллега В.Я. Шульгин с нетерпением ждут присылки первого выпуска под редакцией Кавелина, замечая, что «этнографические материалы <...> должны пролить свет на древний отживающий в простонародье быт»⁵. Это письмо представляет убедительное доказательство того факта, что именно Кавелина, а не Надеждина называли редактором сборника те специалисты, которые знали об обстоятельствах его выпуска.

А.Н. Афанасьев, ставший действительным членом ИРГО в 1852 г., был хорошо осведомлен о работе Кавелина над «Этнографическим сборником». Его рецензия на издание появилась в сентябрьском номере «Отечественных записок» за 1853 г. В ней давалась краткая предисловия появления этой книги и подчеркивалась актуальность для российской науки опубликования присланных в ИРГО рукописей. Афанасьев писал о важности этнографических материалов как источника для изучения русской народности: они не только знакомят с фольклором и представляют данные для изучения языка, их основная ценность заключается во множестве драгоценных сведений о языке славян и о влиянии на их жизнь соседних народностей. Среди недостатков самих напечатанных рукописей рецензент отмечал отсутствие планов изб и дворовых построек, что было необходимо для объяснения многих поверий, а также недостаточное внимание авторов к покрою одежды и процессу приготовления пищи. Последнее, по его мнению, было важным для составления общей картины быта допетровской Руси.

Особое внимание рецензент обращал на лингвистическую сторону публикуемых описаний и большую заслугу собирателей и редакторов видел в точном соблюдении всех особенностей говоров при публикации этнографических материалов, сетуя при этом на некоторые произвольные толкования корреспондентами местных слов. Относительно плана издания Афанасьев высказал только два серьезных замечания. Первое заключалось в

том, что одновременно с подготовкой этнографических сборников Срезневский на основе тех же материалов готовил к изданию «Памятники русского языка и словесности». Он работал с белорусскими пословицами, малороссийскими думами, географическими терминами. В статье Афанасьев задавал вопрос, в каком отношении должно находиться новое издание к «Этнографическому сборнику», куда входили материалы такого же рода. Второй недостаток издания рецензент видел во включении в него уже опубликованных ранее пословиц, а также известных свадебных обрядов.

Небольшая рецензия на «Этнографический сборник» содержалась и в отчете ИРГО за 1853 г. В качестве положительных черт издания отмечались подробность и разнообразие сведений о различных сторонах жизни русского народа — от лингвистических особенностей говоров до психологических характеристик жителей определенной местности. Все эти данные признавались «краеугольным камнем» для «народного самопознания»⁶.

Первый том, озаглавленный «Собрание местных этнографических описаний России», содержал материалы 11 рукописей, присланных из Виленской, Воронежской, Волынской, Нижегородской, Полтавской, Тверской, Черниговской и Ярославской губерний и включающих сведения о русских, украинцах и белорусах. Описывались различные административные единицы: приходы, села, волости, уезды; среди корреспондентов были помещик и старший учитель гимназии, но большая их часть — духовные лица (семинарист, шесть священников, протоиерей и профессор семинарии). В предисловии редактор особо подчеркивал важность точности лингвистической передачи материалов; редакторской обработке подвергались только собственно повествования собирателей, фольклорные произведения передавались без изменений. Что касается работы Кавелина как редактора текстов большей части описаний, то она выразилась в составлении им небольших предисловий географического характера к каждой статье, а также в многочисленных примечаниях. Последние, как правило, относились к неточным комментариям корреспондентов (пояснениям местных слов и грамматических особенностей говоров), в чем редактору, вероятно, оказывал помощь Срезневский. Так, например, в статье «Бобровки и окружной его околоток» священника С. Разумихина слово «урадимай» объяснялось как «злой», что иллюстрировалось фразой «змей ты урадимай». В примечании редактора говорилось, что значение этого слова — «урожденный», в переносном смысле «настоящий», «сущий», при этом оговаривалось, что автора ввела в заблуждение та фраза, в которой слово чаще всего встречалось. Насколько тщательно редактировал Кавелин рукописи для первого выпуска, свидетельствует тот факт, что он проверял даже статистические данные. В материалах, присланных учителем воронежской гимназии П. Малыхиным, «Быт крестьян Воронежской губернии Нижегородского уезда» была допущена неточность в подсчетах сумм дохода от хлеба и скота и расходов, и редактор привел точную цифру.

Одновременно Кавелин продолжал работу над вторым сборником. Она была особенно трудна по причине его необычного характера. Второй выпуск должен был состоять из свода этнографических сведений; из более 400 рукописей необходимо было извлечь и расположить в логической последовательности огромное количество фактов. Зная об этом, управляющий Отделением Надеж-

дин, обращаясь в Совет ИРГО, отмечал «дробность и кропотливость» работы Кавелина и даже просил назначить ему оплату за такой тяжелый труд. Об огромных усилиях по составлению второго выпуска свидетельствует уже упомянутое письмо Кавелина к Буличу, в котором он сравнивал работу по систематизации материалов с подготовкой первой книги: «Последняя половина этого труда поистине египетская. Читаешь тетради и иногда в них ничего не найдешь, иногда — одно какое-нибудь слово или две строки. Я принял такую методику: все места выписываются на кусочках бумаги, которые потом разберутся и будут подклеены одни под другими... Смею надеяться, что вещь выйдет недурная и свод составлен будет добросовестно...»⁷ Как работал редактор над этим изданием, можно судить по следующему примеру: раздел, посвященный быту белорусского крестьянина, представлял собой соединение присланных в 1848 и 1850 гг. шести описаний, среди которых за основу была взята рукопись Н. Анимелле.

В апреле 1854 г. было получено разрешение на печатание второго тома «Этнографического сборника», а заслуги Кавелина как редактора были особо отмечены в отчете Ревизионной комиссии ИРГО. В мае 1854 г. Кавелин был вынужден снять с себя обязанности редактора из-за большой занятости по основному месту службы. Этнографический отдел продолжал работу по публикации присылаемых рукописей: всего вышло шесть выпусков. В программу томов, следовавших за первыми двумя, были внесены изменения. Согласно им, публиковались этнографические описания и исследования о быте не только русского населения, но и других народностей. В своих отчетах ИРГО отмечало большой успех этих изданий. Сборники не только возбуждали в обществе интерес к изучению современного народного быта, что сыграло важную роль в формировании общественного мнения в годы реформ, но и вводили в научный обиход ценный этнографический и фольклорный материал. Если принять во внимание такие направления деятельности Этнографического отделения в 60—70-е годы, как создание специальной программы сбора народных юридических обычаев и появление на этом материале разнообразных изданий, то можно сделать вывод о том, что издание «Этнографического сборника» явилось первым опытом сбора материалов по специально разработанной программе с привлечением многочисленных корреспондентов и, таким образом, — событием величайшей важности в истории российской этнографической науки.

Примечания

¹ Надеждин Н.И. Об этнографическом изучении народности русской // Записки Русского Географического Общества. СПб., 1849. Кн. 1—2. С. 151.

² Линьков А. Речь в день 80-летия рождения Г.Н. Потанина // Сибирский архив. 1915. № 7/9. С. 407.

³ Архив Русского Географического общества. Ф. 1-1850. Оп. 1. Ед.хр. 23. Л. 9.

⁴ Корсаков Д.А. Предисловие к трем неизданным монографиям К.Д. Кавелина по крестьянскому вопросу // Русская старина. 1887. Февраль. С. 438.

⁵ Архив Академии наук. Ф. 150. Оп. 1-1930. Ед.хр. 10.. Л. 22.

⁶ Вестник Русского Географического общества. 1853. Ч. 7. С. 57.

⁷ Корсаков Д.А. Предисловие к трем неизданным монографиям... С. 438—439.

А.М. РЕШЕТОВ

Слово об Ольге Иеронимовне Капице



Имя выдающейся русской фольклористки Ольги Иеронимовны Капицы (10.02.1866—18.03.1937) прочно вошло в историю фольклористики и детской литературы¹. Однако еще многие аспекты деятельности Ольги Иеронимовны остаются не до конца раскрытыми, а порой только едва намеченными, и создание монографии о ее жизни и научном творчестве остается долгом отечественной науки.

О.И. Капица по праву принадлежит к числу основоположников изучения

этнографии детства в нашей стране. Целенаправленная деятельность в этом направлении привела ее к созданию в 1927 г. Комиссии по изучению детского быта, языка и фольклора при Отделении этнографии Государственного Русского Географического общества. Она стала и первым председателем этой Комиссии, работавшей благодаря ее заботам в постоянном контакте с другими этнографическими и фольклористическими учреждениями Ленинграда. В своей деятельности она была тесно связана с С.Ф. Ольденбургом, Д.К. Зелениным, Н.П. Андреевым, П.К. Симони, А.И. Никифоровым, Г.С. Виноградовым, Е.М. Пещеровой и другими

известными этнографами и фольклористами.

Направления творческих поисков О.И. Капицы были весьма разнообразны. В 1920 г. она организует при Петроградском Институте дошкольного воспитания первую специальную детскую библиотеку, а через два года на ее базе — студию, где читали и обсуждали свои произведения маститые С.Я. Маршак и К.И. Чуковский, молодые В. Бианки, Е. Данько, Б. Житков, Е. Шварц и другие. Она была знакома с Максимом Горьким. В те годы деятели русской литературы по-разному, в силу личных пристрастий и ориентации, оценивали пути развития детской ли-

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВИЧ РЕШЕТОВ, канд. ист. наук; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург)

тературы. О.И. Капица широко понимала эту проблему, о чем свидетельствует ее поддержка отторгнутой властями и официальным литературоведением известной писательницы Лидии Чарской. При ее заботливом внимании сформировался и окреп талант детского писателя Сергея Стебницкого, также зарекомендовавшего себя опытным этнографом и фольклористом. У нее была и своя позиция в дискуссионном в свое время вопросе о понятии «детский фольклор»: «Термин детский фольклор применяется для обозначения всех произведений устного народного творчества, которые бытуют среди детей. Носителями и творцами детского фольклора являются и взрослые, и дети. Взрослые — матери, бабушки, няни, пестуны и все те, на попечении которых находятся дети в первые годы своей жизни; дети — с того возраста, когда становятся самостоятельными и когда сами развлекают и забавляют»².

О.И. Капица целеустремленно вела работу по собиранию детского фольклора. Как составитель одного из сборников она писала: «Устно-народное творчество для детей очень богато и живет еще полной жизнью в крестьянской среде. Задачей нашего сборника было выделить то, что по своей художественной простоте, свежести, цельности образов и совершенной форме должно быть приближено к детям... Мы пользовались материалами, собранными нами для наших специальных целей из этнографических журналов и трудов, а также собственными записями и записями студентов Ленинградских педагогических институтов, сделанными за последние годы»³. К изданию произведений детского фольклора О.И. Капица привлекала разнообразных, но неизменно интересных художников: Б.М. Кустодиева, В.А. Ватагина, Ю. Васнецова, Т. Глебову, А. Трояновскую, А. Соборову, К. Кузнецова и других.

В истории изучения детской этнографии и фольклора О.И. Капице принадлежит в отечественной науке почетное место. Впечатляет даже неполный список ее работ. Еще более обширен ее архив в Пушкинском Доме — Институте русской литературы РАН (Р. V, колл. 69) — «Собрание О.И. Капицы». Он размещен в 44 папках, содержащих

5558 единиц хранения, а в них — 14156 текстов. При этом О.И. Капица «щедро делилась материалами из своего богатого собрания текстов, добытых из разных губерний»⁴.

Говоря о причинах, побудивших ее заняться изучением детского фольклора, литературы, языка и быта, О.И. Капица признавала влияние своей семьи, детей — Леонида и Петра. Она всегда внимательно наблюдала за их развитием. В июне 1909 г. Ольга Иеронимовна совершила с сыновьями путешествие по Германии и Швейцарии. Обнаружив у Петра математические способности, она перевела его из престижной гимназии в реальное училище. В дальнейшем она жила в семье сына Леонида, с ним совершила в 1924 и 1931—1932 годах поездки к Петру в Англию. К обоем она относилась с большим уважением, материнской любовью и гордилась их успехами: обращаясь в письмах к ним на ты, она писала это местоимение с большой буквы: Ты, Тебя... С таким же тактом и любовью она обратилась 3 мая 1927 г. из Ленинграда с первым письмом к своей невестке А.А. Капице — жене Петра: «Радуюсь за Петю и приветствую Вас всячески как желанную невестку. Я очень счастлива, что судьба столкнула Петю именно с Вами и что Вы полюбили его, а если полюбили его, то и поймете его, потому что ведь он своеобразный. Вы пишете, что сделаете все, чтобы он был счастлив, но и он, конечно, должен также все сделать, чтоб и Вы были счастливы... Жизнь нелегка и ровно не идет, но если есть любовь между мужем и женой, а при этом и хорошая дружба, все переносится легче. Как хорошо, что у Вас есть специальность и интересы в научной области — вся жизнь от этого делается содержательнее и это только окрасит Ваш союз с таким человеком, как Петя. Я уверена, что мы с Вами будем друзьями, и я рада буду, если Вы полюбите меня»⁵. А сыну послала телеграмму: «Поздравляю счастлива твоим счастьем»⁶.

Дети в свою очередь отвечали матери полной взаимностью. 14 сентября 1922 г. двадцатилетний Петр писал матери из Ниццы: «Мне сегодня очень хочется поболтать с тобой по душам, но только с тобой. Ты знаешь, я

редко пишу все, что у меня происходит, до конца. Так, мамочка, родная, ты одна понимаешь мою натуру мятежную, не находящую покоя...»⁷ А 15 ноября 1923 г. сын из Кембриджа с нежностью писал матери в Петроград: «Тут в Лондоне продают твою книгу «Живая вода»⁸, и мне подарили один экземпляр. Я почитаваю сказки на сон грядущий и тебя вспоминаю. И горжусь, что моя мать писательница»⁹.

Очевидно, обе стороны жизни О.И. Капицы — личная и научно-общественная — всегда тесно переплетались. Это подтверждается и характером ее работы в Англии. Поехав в гости к сыну, она тем не менее старалась использовать время пребывания в другой стране для знакомства с английской детской фольклористикой, использованием фольклора в их школьной программе и т.д. Можно определенно предполагать, что все волновавшие ее вопросы она обсуждала не только с сыном Леонидом, этнографом по специальности, но и с сыном Петром, прославленным физиком.

Будущие исследователи, несомненно, обратят внимание на тот факт, что после 1930 г. в деятельности О.И. Капицы наметились изменения. Хотя она продолжала издавать книги для детей практически ежегодно, нельзя не заметить определенного спада, сужения сферы ее прежней активности. Очевидно, можно учитывать в этом случае ее возраст и семейные обстоятельства. Но нельзя не вспомнить, что в конце 1929 года началось печально знаменитое сфабрикованное «академическое дело», вынужден был покинуть свой пост Непременного Секретаря АН СССР акад. С.Ф. Ольденбург, с которым О.И. Капицу связывали узы научного сотрудничества и личной дружбы. Можно предполагать, что происходившие в 30-е годы негативные процессы в стране оказали влияние и на изменение характера творческой деятельности О.И. Капицы.

Будем надеяться, что к будущим юбилейным датам О.И. Капицы отечественная фольклористика и этнография обогатятся новыми исследованиями ее жизни и творчества. И это будет достойным ей памятником.

Список основных работ О.И. Капицы

Капица О.И. Народные сказки для детей старшего возраста как этнографический материал. [Обзор] // Что и как читать детям. Пг., 1915. № 10. С. 287—294.

Капица О.И. (ред.) Систематический указатель книг для детей и юношества. Часть I. Сказки. Сказки народные, произведения народной словесности, былины, легенды, предания; сказания, сказки разных авторов. Указатель обработан на основании отзывов комиссии: Е.В. Арцимович, О.А. Беляевская, В.И. Добродеева, М.В. Имшенецкая, О.И. Капица, В.А. Коротнева, А.В. Пешехонова, А.М. Фатеева. Пг., 1915. С. I—XII + 174 стлб.

Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собрание. Обзор материала. Л., «Прибой», 1928. 222 с.

Капица О.И. (сост.) Программа для собирания детского фольклора. Изд. «Общество изучения Карелии». Петрозаводск, 1928. С. 1—7. То же на финском языке. Там же. С. 9—15.

Капица О.И. Поэзия крестьянских детей // В помощь просвещенцу. Ежемесячник Наркомпроса Карельской АССР. Петрозаводск, 1928. № 3—5. С. 28—39 (на финском и русском языках).

Капица О.И. К вопросу об изучении детского фольклора // Известия Гос. Русского Географического общества. Л.; М., 1928. Т. X. Вып. I. С. 59—78.

Капица О.И. Фольклор в современной детской книжке // Книга детям. М., 1929. № 2—3. С. 21—28.

Капица О.И. (ред.) Детский быт и фольклор. Сб. первый / Гос. Географ. Общество. Отделение этнографии. Комиссия по детскому быту, фольклору и языку. Л., 1930.

Капица О.И. (сост.) Русские народные сказки. Предисловие С.Ф. Ольденбурга. Вступ. ст. А.И. Никифорова. М.; Л., Госиздат, 1930. 520 с. с илл. Капица О.И. От составителя. С. 5—6.

Про зверей. Русские народные сказки. Собрала О.И. Капица. Рис. В.А. Ватагина. М., «Посредник», 1934. 103 с.

Капица О.И. Детский народный календарь / Вступление и подгот. публикации Ф.С. Капицы // Поэзия и обряд. Межвузовский сборник научных трудов. М., 1989. С. 127—146.

Примечания

¹ См., в частности: Привалова Е., Оршанский Л. Семидесятилетие Ольги Иеронимовны Капицы // Детская литература. Февраль 1936. № 2. С. 46—47; Памяти Ольги Иеронимовны Капицы // Детская литература. Апрель 1937. № 8. С. 2—4; Виноградов Г.С. О.И. Капица (некролог) // Советский фольклор. 1941. № 7. С. 235—239; Шаповалова Г.Г. Изучение детского фольклора О.И. Капицей // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. IV. С. 149—163; Путилова Е.О. Очерки по истории критики советской детской литературы. М., 1982.

² Капица О.И. Поэзия крестьянских детей // В помощь просвещенцу. Ежемесячник Наркомпроса Карельской АССР. Петрозаводск, 1928. № 3—5. С. 33.

³ Детские народные потешки, пестушки, прибаутки и песни / Сост. О.И. Капица. М., 1927. С. 3.

⁴ Виноградов Г.С. Русский детский фольклор. Книга первая. Иркутск, 1930. С. 5, 137.

⁵ Петр Леонидович Капица. Воспоминания. Письма. Документы. М., 1994. С. 367.

⁶ Там же.

⁷ Испытующие годы. Из писем П.Л. Капицы к матери. 1921—1923 гг. / Публикация П.Е. Рубинина // Природа. 1985. № 1. С. 65.

⁸ Капица О.И. Живая вода. Сборник материалов для рассказывания детям младшего возраста. М.; Пг., 1923.

⁹ Капица П.Л. Письма к матери. 1921—1926 / Публикация П.Е. Рубинина // Новый мир. 1986. № 6. С. 205.

В 1929 г. по просьбе члена-корреспондента АН СССР П.К. Симони О.И. Капица написала свою автобиографию. Этот документ хранится в архиве П.К. Симони в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)¹.

Автобиография

Ольга Иеронимовна Капица родилась в г. Тифлисе 28 янв. 1866 г. Отец мой Иероним Иванович Стебницкий по происхождению — поляк из дворян Вольнской губернии², а мать русская, урожденная Пчельникова, дочь профессора Петербургского университета³. Детство до 16 лет провела в Тифлисе, там же окончила женскую министерскую гимназию 16 лет, хотела сразу ехать на курсы, но родители не пустили; два года учительствовала, после того родители отпустили в Петербург. В 1894 г. поступила на историко-филологическое отделение Бестужевских курсов, окончила их в 1898 г. Первое время работать было трудно благодаря плохой подготовке. Работала у О.Ф. Миллера⁴ и у В.М. Васильевского⁵. По окончании курсов вышла замуж⁶, первые годы замужества жила в Петербурге, занималась педагогической работой — в Лиговской воскресной школе и Литейно-Таврической учебной мастерской, затем переехала в Кронштадт; пока дети были малы, не могла заниматься общественной работой, но когда дети (2 сына)⁷ поступили в гимназию, вернулась к работе, в Кронштадте заведывала библиотекой в женской гимназии, преподавала в школе, а больше всего занималась библиографической работой. В 1903 г. начала работать в Подвижном Музее учебных пособий при Техническом Обществе — там была председателем Литературно-Издательского Отдела, организовала ряд библиографических комиссий — по детской литературе, по истории, географии и др. — результатом работы комиссий явились ряд библиографических указателей, изданных Музеем. Больше всего работала над детской книгой и над сказками. Работала в Подвижном Музее до 1915 года, в то же время работала в Издательстве «Огни» по организации Отдела детской книги. В это же время начала работать вместе с А.М. Калмыковой, с которой меня связывала многолетняя дружба⁸. Вместе с А.М. составили «Сборники для рассказывания». Тогда же начала выступать как лектор по детской литературе, но более планомерную работу начала в 1919 г. после революции. Первые годы после революции служила в Архиве Комиссариата Народно-просвещения в комиссии по еврейской школе в Николаевские времена, с 1919 г. начала читать лекции по детской литературе в Институте Дошкольного Образования; я заменяла А.М. Калмыкову, которая благодаря болезни должна была отойти от работы. Впоследствии — читала в Педагогическом Институте им. Некрасова, на курсах по рассказыванию, в Женском Педагогическом Институте, в Институте Внешкольного и многих других местах⁹. После слияния педагогических институтов начала работать в Педагогическом Институте им. Герцена, отказалась за недостатком времени и сил от всякой другой работы¹⁰. Большое место в моих интересах занимал детский фольклор. Я считала, что в курсе детской литературы он должен занимать значительное место, но когда я обратилась к литературе, то увидела полную неразработанность этой отрасли фольклора. Так я натолкнулась на изучение и собирание детского фольклора. Я начала работать с группой студентов — преимущественно крестьянок, организовала собрание на местах и изучение его. Связалась с Г.С. Виноградовым¹¹ — первым исследователем детского фольклора. Кружок разросся и был перенесен в Географическое общество, где существует в настоящее время как комиссия по детскому быту, языку и фольклору. Я чувствую, что все, что я сообщаю, сухо и, может быть, слишком бегло, но все же это главные этапы моей работы. Проследить же влияния и рассказать о тех лицах, которые сыграли роль в формировании моего мировоззрения, невозможно на нескольких страницах. Скажу только, что первый толчок моим литературным интересам дал учитель словесности в женской гимназии Феодор Михайлович Арвонитакис, а работать и любить научную работу научил меня отец мой.

О. Капица

13 окт. 1929 г. Ленинград

Примечания

¹ ОР РНБ. Ф. 696. Ед. хр. 148. Сборник автобиографий разных лиц. Л. 12—13. П.К. Симоин (1860—1939) «принадлежал к числу тех исследователей старой научной школы, которые не специализировались на какой-либо одной отрасли науки, но широко захватывали своими исследованиями весь круг знаний, соприкасавшихся с избранным предметом их научных занятий» (Чернышев В. П.К. Симоин (некролог) // Советский фольклор. 1941. № 7. С. 243).

² Стебницкий Иероним Иванович (1832—1897) — русский геодезист, генерал от инфантерии. С 1860 г. работал в Тифлисе, там начал принимать участие в работе местного отделения Русского Географического Общества. В 1878 г. избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук. 31 декабря 1885 г. прибыл в Петербург, где занял место начальника Военно-Топографического Отдела Главного Штаба, продолжал заниматься наукой. С 1889 г. — помощник Председателя РГО. О нем: Новокшанова Э.К. Иероним Иванович Стебницкий. Военный геодезист, географ, ученый. М., 1960.

³ Прасковья Михайловна, в девичестве Пчельникова, после замужества занималась домом, воспитанием детей.

⁴ Миллер Орест Федорович (1833—1889) — известный историк русской литературы, фольклорист. В 1851—1855 гг. обучался на историко-филологическом факультете С.-Петербургского университета. В 1858 г. защитил магистерскую, а в 1870 г. — докторскую диссертацию. С 1863 г. — доцент, с 1870 г. — профессор, с 1863 г. — заведующий кафедрой русской литературы С.-Петербургского университета. С 1878 г. преподавал на кафедре русской словесности Высших женских курсов. О нем: Невеленова А. О.Ф. Миллер // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского С.-Петербургского Университета. СПб., 1896. Т. II. С. 43—49; Путилов Б.Н. О.Ф. Миллер // Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979. С. 239—240.

⁵ Васильевский Василий Григорьевич (1838—1899) — известный историк и этнограф. Происходил из семьи священника. Учился в Ярославской семинарии, откуда ушел в 1856 г. и поступил в Главный Педагогический Институт. После его закрытия в 1859 г. перешел на историко-филологический факультет С.-Петербургского университета. После его окончания и пребывания за границей преподавал историю в Виленской гимназии. В 1870 г. защитил магистерскую диссертацию по истории Древней Греции и стал работать в столичном университете. Читал лекции также в Александровском лицее, в Духовной Академии, на Бестужевских курсах. В 1876 г. избран членом-корреспондентом, а в 1890 г. — ординарным академиком Императорской Академии наук. С 1876 г. — редактор «Журнала Министерства народного просвещения». О

нем: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского С.-Петербургского Университета. СПб., 1896. Т. I. С. 120—125; Литаврин Г.Г. В.Г. Васильевский // Славяноведение в дореволюционной России. М., 1979. С. 95—97. У О.И. Капицы ошибочно указан инициал отчества ученого.

⁶ Муж Ольги Иеронимовны — Капица Леонид Петрович (1864—1919) — военный инженер, один из строителей Кронштадтской крепости, коллега ее отца.

⁷ Сыновья О.И. Капицы — Л.А. Капица и П.А. Капица. Леонид Леонидович Капица (1892—1938) — советский этнограф. Работал в Этнографическом отделе Русского Музея — Музее этнографии народов СССР в Ленинграде. Сфера научных интересов — народы Севера Европейской части СССР, проблемы оленеводства, применение кино в этнографии. Петр Леонидович Капица (1894—1984) — выдающийся советский физик. В 1919 г. окончил Петроградский Политехнический Институт. В 1921—1934 гг. работал в Англии, в лаборатории Э. Резерфорда. В 1929 г. избран членом-корреспондентом, в 1939 г. — действительным членом АН СССР, с 1940 г. профессор МГУ, с 1957 г. — член Президиума АН СССР. В 1945 г. присвоено звание Героя Социалистического Труда, награжден многими орденами и медалями. Член ряда иностранных академий и научных обществ. Лауреат Сталинской (1941, 1943) и Нобелевской премий (1978). О нем: Петр Леонидович Капица. Воспоминания. Письма. Документы. М., 1994.

⁸ Калмыкова Александра Михайловна (1849—1926) — известная деятельница народного образования в России и СССР. В харьковский период своей жизни — постоянный сотрудник газеты «Южный край», участвовала в создании женской воскресной школы, в издании книги «Что читать детям?» и т.д. С 1885 г. жила в Петербурге, работала в воскресной школе для рабочих за Нарвской заставой, входила в состав редакций журналов «Новое слово» и «Начало», открыла склад народных изданий. В 1902 г. опубликовала каталог склада, являвшийся ценным руководством для комплектования народных библиотек. Занималась политической деятельностью: была связана с группой «Союз труда», а затем с «Союзом борьбы за освобождение рабочего класса», газетами «Искра» и «Заря», за что в 1902 г. была выслана за границу. Принимала участие в работе I Всероссийского съезда по семейному воспитанию. После революции А.М. Калмыкова работала в органах народного образования, в Педагогическом Институте им. К.Д. Ушинского. Автор ряда работ (Русские лубочные картины в их просветительском значении для народа за последнее 75-летие нашей жизни // Полюха для книги. 1866—1916. Литературно-художественный сборник, посвященный 50-летию издательской деятельности И.Д. Сытина. М., 1916. С. 163—202; Мировая художественная литература как учитель жизни юных поколений XX в. // Педагогическая мысль. Пг., 1918. № 1—2. С. 29—

51 и др.). Вместе с О.И. Капицей составила «Сборник сказок, легенд, сказаний и рассказов для часов рассказывания. Что рассказывать детям?». О ней есть статьи в пред- и первых послереволюционных энциклопедических изданиях. На ее кончину откликнулись газеты «Известия» (2 апреля 1926 г.) и «Красная газета» (2 и 5 апреля 1926 г.). Похоронена в Ленинграде на Волковом кладбище.

⁹ Ольга Иеронимовна в редкие минуты откровения сама признавалась в наличии большой педагогической нагрузки, но считала, что именно от работы со студентами она получает наибольшее удовлетворение. В письме к сыну П.А. Капице в Кембридж она, словно оправдываясь, писала из Петрограда 31 октября 1921 г.: «Я почти каждый день занята лекциями, и это самые лучшие часы моей жизни. Не знаю, как бы я существовала на этом свете без работы с молодежью. Не только лекции, но и общение с молодежью действует хорошо — отношение ко мне очень доброжелательное и есть интерес к моему предмету...» (Петр Леонидович Капица. Воспоминания. Письма. Документы. М., 1994. С. 353).

¹⁰ О.И. Капица на рубеже 1910—1920-х годов действительно работала с большой перегрузкой, которая вызывала беспокойство и тревогу у ее родных. Ее сын П.А. Капица писал 1 ноября 1921 г. из Кембриджа: «Получил сегодня от тебя 3 письма. Это всегда для меня большая радость. Но по тону писем я чувствую, что ты устаешь от работы и очень утомляешься. Ты знаешь, моя дорогая, работа, когда ее мало — это плохо, но когда ее много — это тоже плохо. Поэтому сбавь пара и не нагружай так машину. Ты читаешь лекции в стольких местах, что у меня прямо волосы дыбом встали...» (Петр Леонидович Капица. Воспоминания. Письма. Документы. М., 1994. С. 353).

¹¹ Виноградов Георгий Семенович (1887—1945) — выдающийся русский советский фольклорист и этнограф. Внес значительный вклад в изучение детского и обрядового фольклора, народной педагогики и медицины. С 1925 г. профессор Иркутского университета, заведующий кафедрой русской этнографии. В 1925—1929 гг. печатался в журнале «Сибирская живая старина». В 1928 г. удостоен серебряной медали им. П.П. Семенова-Тянь-Шанского (Географического общества) за сокупность работ по этнографии Сибири и за работы по детскому фольклору. С 1930 г. работал в Ленинграде в Институте русской литературы АН СССР, состоял профессором ЛГУ. С 1987 г. регулярно проводятся чтения памяти Г.С. Виноградова (Виноградовские чтения). О нем: Астахова А.М. Г.С. Виноградов (к 80-летию со дня рождения) // Русская литература. 1966. № 3. С. 195—201; Сирина А.А. Выдающийся этнограф и фольклорист Г.С. Виноградов (1887—1945) // Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 115—128.

Подготовка текста и публикация А.М. РЕШЕТОВА (Санкт-Петербург)

Б. КЕРБЕЛИТЕ

ЛОШАДЬ — тотемное животное?

Литовский мифологический рассказ об охотнике, который стал жертвой мертвой лошади, в «Каталоге мотивов литовского повествовательного фольклора» Й. Балиса назван «Черт в падали» и отнесен к разделу «Черт». Н. Велюс также использует данный сюжет для характеристики черта. Однако из 29 известных вариантов этого сюжета черт упоминается только в пяти. Это заставляет еще раз обратиться к сюжету и выяснить, насколько верна предложенная трактовка.

Рассмотрим структуру рассказа, представляющую собой один элементарный сюжет.

Начальная ситуация: Охотник убивает лошадь и оставляет ее возле овина (чтобы заманить волков). Главная акция: Охотник поджидает в овине волка. Мертвый конь встает и врывается в овин. Результат: Охотник умирает от испуга. Суждения: «Нечистая сила находилась в падали».

Сюжет повествования содержит структурные элементы, обязательные в минимально развитом элементарном сюжете: начальную ситуацию, главную акцию и результат. Заключительное суждение не входит в структуру сюжета и является необязательным в тексте. Оно лишь свидетельствует о том, как осмысливает случившееся рассказчик (кстати, подобные объяснения часто вызываются вопросами собирателя фольклора).

Героем описываемого элементарного сюжета является человек, антиподом же можно считать мифическое существо — мертвого коня. Сюжет заканчивается смертью героя. Причину этого надо искать в его неправильном поведении. Во всех 29 вариантах говорится, что человек охотился на волков; обычно в произведениях почти не варьируют те элементы и мелкие детали, которые важны для понимания семантики. Поэтому охоту будем считать не бытовым фоном события, а действием героя, вызвавшим негодование антипода. Необходимо выяснить, не нарушил ли человек какой-нибудь запрет. В шести вариантах указывается время действия: человек пошел на охоту в сочельник Рождества или в канун Трех Королей.

Запрет на охоту в рождественский сочельник упо-

минается во многих описаниях литовского народного календаря. О наказании за охоту в это время и в некоторые другие праздники повествуется и в других литовских мифологических рассказах.

Итак, можно установить время события — ночь перед Рождеством или другим праздником, когда обычай запрещает охоту. В таком случае в структуре элементарного сюжета восстанавливаем пропущенное (само собой разумеющееся) звено. Акция распоряжения: [В сочельник Рождества (на Рождество), в канун Трех Королей людям запрещено охотиться]. Акция распоряжения, как правило, выступает в тех элементарных сюжетах, где антипод испытывает героя. Если герой не выдерживает испытания, он обычно бывает наказан или даже лишается жизни. Испытывающий приказывает герою что-либо сделать или накладывает запрет на какие-либо действия. В рассматриваемом сюжете запрет охотиться исходит не от антипода: человек обязан сам знать обычай.

Можно предположить, что в старину рассказы такого типа иллюстрировали запрет охотиться в определенные праздники. Когда же время действия в рассказе не конкретизировано, его смысл несколько меняется: акцент переносится на мертвого коня — он начинает восприниматься как источник опасности, к которому нельзя приближаться. Действительно, существуют литовские мифологические рассказы, в которых человек что-нибудь делает или даже молится возле мертвой лошади, а та встает и нападает на человека. Подобное понимание выражено также в литовских и славянских текстах, где говорится, что девушка пинает ногой голову коня (скелет коня) и зовет его на вечеринку/вместе работать, — голова коня или скелет встает и приходит на вечеринку, где приглашает танцевать/требуется работы.

Подобные рассказы об опасности контакта с мертвой лошадью могли повлиять на интересующий нас сюжет. Когда исполнитель не понимает, как могла встать мертвая лошадь, в тексте появляются утверждения о вселившемся в падали черте.

Теперь проверим предложенную интерпретацию сюжета и попытаемся выяснить, почему за нарушение запрета карает мертвая лошадь. Для этого нужно найти примеры, когда лошадь или части ее

тела выступают в роли испытателя героя. Приведем мифологический сюжет, очень похожий на анализируемый: женщина в субботу вечером очень долго прядет; она «впрядывает» в воскресенье, когда прясть запрещено; в избу врывается кобыла (кости кобылы) и приказывает ей идти спать (приказывают больше так не делать). Голова или череп лошади выступают в роли антипода в некоторых литовских и славянских волшебных сказках, где изображаются испытания парней или девушек. Например, голова лошади (в вариантах — голова умершего человека) приказывает позаботиться о ней — усадить, накормить, помыть. Падчерица или младший брат заботливо ухаживают за головой лошади и бывают вознаграждены, а дочь мачехи обращается с ней плохо и наказывается.

Антиподы героев в сказочных элементарных сюжетах об испытании молодежи обычно бывают стар-

шими в роде (старик, старуха, госпожа, тетя, крестная мать, кума), животными-тотемами (медведь, волк, змея, уж и др.), божествами (Бог, Мария). Возможно, молодежь «экзаменовали» люди, переодетые в животных-тотемов. Подобный вывод подтверждает, к примеру, чешская сказка. Девушка идет к своей куме (крестной матери), заглядывает через окно в ее избу и видит, что у кумы лошадиная голова. Девушка должна рассказать куме, что она видела по дороге, т.е. кума (голова лошади) ее испытывает (АТ 334).

Нужно отметить еще одну важную особенность: с мертвой лошастью следует обходиться так же, как и с умершим предком. Все это позволяет предположить, что лошадь была не только особо чтима литовцами и некоторыми другими индоевропейцами, но и считалась тотемным животным — дальним предком рода.

Таким образом, становится более понятной запись, сделанная А. Баранаускасом в середине XIX века: «В Аникшайском приходе люди клали под печку голову клячи, чтобы уберечься от болезней». В Зарасайском и Рокишском районах в XX веке сделаны еще две подобные записи. В них выражено недоумение по поводу того, что люди хранят за столом или под печью череп лошади. В одной из записей говорится, что зять взял и выбросил череп, и все лошади сразу же подошли. Тогда теща нашла череп и положила его на прежнее место. Зарегистрировано немало случаев, когда пасечники вывешивают череп коня на пасеке, чтобы пчелы водились. Это говорит о том, что голова лошади представляла собой оберег или фетиш.

Настоящий конь, череп коня, чучело коня или палка, на которой скачут верхом, обротъ или другая конская сбруя присутствуют на многих календарных праздниках литовцев, славян и других народов. Эти обряды довольно подробно описаны. К имеющимся свидетельствам можно добавить, что утром в день св. Йонаса женщины надевали на голову обротъ и бегали по росе, чтобы коровы давали больше молока. В песнях и некоторых обрядовых действиях «конь» выступает также и как эротический символ.

В литовских сказках, а также сказках других народов конь выступает как чудесный помощник героя; он помогает выполнять трудные задания, предупреждает об опасности или дает советы. Конь очень часто воспевается в народных песнях как верный друг молодца, его постоянный спутник. Однако этих сказочных и песенных коней вряд ли можно соотносить с образом лошади-тотема.



Мальчик с деревянными санками-конем. Владимирская губ. 1914 г. Фотохрестоматия РЭМ. № 3307—216

И.В. ДУБОВ, В.Н. СЕДЫХ

«Свекор-батенька говорит: к нам медведицу ведут»

«Медведицей» в Пошехонье Ярославской губернии называли молодую, приходящую в дом свекра.

Как хорошо известно, культ медведя был широко распространен у многих народов мира, и судя по археологическим, этнографическим и фольклорным источникам, является наиболее древним.

Корни культа медведя в Волго-Окском междуречье уходят в глубокую древность. По археологическим данным наиболее ярко этот культ прослеживается в погребениях знаменитой Фатьяновской культуры III тысячелетия до н.э. Здесь отмечены и полные, видимо ритуальные, захоронения медведей, и находки медвежьих клыков-амулетов, кинжалов из медвежьей кости, топора-молота с обухом в виде головы медведя. Достаточно многочисленной категорией находок, так или иначе связанных с культом медведя, являются бронзовые привески, изображающие этого зверя. Большой интерес представляют и костяные гребни с навершием в виде медведей.

Култ медведя имел широкое распространение у мери — по летописи, первых дославянских «населенников» Волго-Окского междуречья. Многие исследователи, и среди них Н.Н. Воронин, Е.И. Горюнова, П.Н. Третьяков, считают одним из важнейших проявлений культа медведя находки в погребениях Ярославских и Владимирских курганов глиняных имитаций медвежьих лап.

Наиболее показательный пример культа медведя можно получить по результатам раскопок Тимеревского курганного могильника, расположенного близ Ярославля.

В 1985 году одним из авторов данной публикации был вскрыт курган № 297, входивший в состав этого некрополя. Курган X века относится к числу самых «больших» погребальных сооружений могильника. В диаметре его насыпь достигает 16,5 м при максимальной высоте более полутора метров. На уровне древней погребенной поверхности выявлена яма подпрямоугольной формы, ориентированная по линии запад-восток. В этой яме находилась деревянная погребальная камера, остатки которой обнаружены в виде плаха и столбовых ямок, куда были вкопаны столбики, державшие козырек в изголовье у захороненных, женщины 30—45 лет и девочки 11—13 лет. Кроме того здесь

найлены остатки ладьи в виде сожженных досок и железных заклепок.

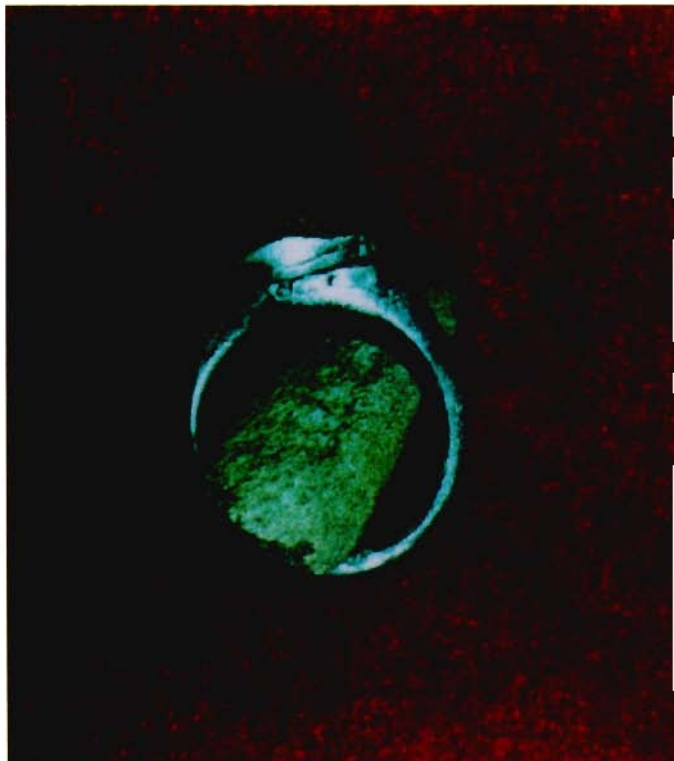
У черепа женщины были обнаружены остатки золотого шитья, видимо фрагменты тесьмы от ворота одежды. У пояса погребенной женщины найдены костяной игольник с набором железных игл на цепочке из серебряных и бронзовых звеньев, железные пружинные ножницы и нож. Деревянная рукоять ножа обмотана серебряной проволокой. Из такой же проволоки, перевитой плетенкой, было изготовлено украшение навершия рукоятки. К сожалению, из-за неблагоприятных почвенных условий, и прежде всего высокой влажности, значительное количество железных предметов пришло в такое состояние, что невозможно определить, что они представляли собой в момент захоронения. В ногах погребенной найдены две круглые бусинки горного хрусталя и бусинка глазчатая темно-синего стекла. Здесь же обнаружены два раздавленных глиняных сосуда ручной лепки.

Во втором погребении, в области груди захороненной девочки, найдены две скорлупообразные бронзовые посеребренные застёжки для одежды — фибулы и две бусины: одна — глазчатая, темно-синего стекла; другая из рифленого горного хрусталя. Из этого же погребения происходит серебряная восточная монета — дирхем, чеканенный в 804—805 гг. аббасидским правителем Харуном ар-Рашидом и превращенный в привеску с ушком.

Наиболее интересной находкой в этом кургане является серебряный со вставкой из сердолика перстень южного происхождения. Он был обнаружен в области кисти левой руки захороненной и был надет на фалангу медвежьей лапы. Здесь сохранилось два когтя медведя, один из которых находился внутри кольца перстня. Боковые грани щитка перстня украшены восточным орнаментом, похожим на рисунки на весовых гирьках. Аналогичное украшение известно в могильнике Бирки в Швеции.

В погребении удалось обнаружить остатки деревянного ведра, окованного железными обручами. Причем петли разные — видимо, ведро ремонтировали. В состав находок входят также фрагмент обгоревшего глиняного диска от вертикального ткацкого станка и куски перевитой металлической ленты тяжелого сплава.

Исследованный курган относился к серии «больших» по своим размерам, а по набору инвентаря — еще и к «богатым». Умершие женщина и девочка были захоронены в погребальной камере, а затем над ней



Перстень на фаланге медвежьей лапы. находка из кургана № 297 в Тимерее

был насыпан курган во второй—третьей четверти X столетия. Обряд захоронения — камерная гробница, ладьевидная каменная вымостка, остатки реальной ладьи и набор вещей, прежде всего фибула, говорят в пользу скандинавского происхождения усопших. Хотя здесь вполне могли быть погребены жена (наложница) и дочь богатого скандинавского купца или воина, сами имеющие иное или смешанное этническое происхождение,

Особый интерес и уникальность имеет находка перстня, надетого на фалангу медвежьей лапы. Интерпретация данного факта возможна лишь с привлечением фольклорных и этнографических источников.

Из известных в Волго-Окском междуречье можно привлечь следующие материалы. Известный археолог Н.Н. Воронин, специально занимавшийся культом медведя, писал в связи с этим: «В святочных ряжениях и свадебных обрядах Пошехонья и Верхнего Поволжья сохранилось немало весьма своеобразных черт. Обычно мужчины переряживаются в женщин и обратно; ряженные разыгрывают шуточные свадьбы, при этом ряженные медведями валят девушек на пол и пачкают сажей. Молодых сажают на вывороченной мехом шубе, родственники невесты, приглашая молодых в гости к тестю, рядятся в вывороченные мехом наружу шубы, на гулянье по случаю свадьбы парни рядятся в женские, а девушки — в мужские костюмы. Не только в Пошехонье, но и в других районах Верхнего Поволжья, например в Шуйском районе Ива-

новской области, известны подобные факты, как-то, сажанье молодых на вывороченную мехом шубу.

В обско-угорской мифологии (у народов ханты и манси) встречаем: «...иногда упоминается, что ее (девушку) взял в жены медведь». В медвежьих сказках саамов брак медведя-жениха и невесты-человека — явление достаточно частое.

«Жил старик со старухой, у них было три дочери. Жили, жили, пришел к ним жених-медведь...». И далее: «А медведю-то и надо, чтобы невеста была его не лесная, не мохнатая девка была, а луговая девушка — чистюлька. Он надумал ту девицу догнать и жениться на ней». Саамские новобрачные сидят, как правило, на медвежьей шкуре и называются «медведями» [1].

Все это явно говорит о медведе, как «прародителе» человека, «хозяине-батюшке» и связано с культом плодородия, в системе которого медведь играл немаловажную роль и являлся залогом продолжения человеческого рода. Н.Н. Воронин указывает, что в шуточной игре, где ряженные медведем валят девушек на пол и пачкают сажей, может быть, следует видеть отзвуки символического игрища, воспроизводившего брак медведя и женщины. Примеры связи культа медведя со свадебной обрядностью известны и в жизни, где в ряде районов термин «жениться» означает «обмедведиться».

Наблюдения шведских этнографов позволили Н.Н. Воронину прийти к следующему заключению: «Старинный свадебный обряд в ряде районов Швеции включал в себя особую игру, в которой участвовал ряженный медведем человек... при этом новобрачные сидят на медвежьей шкуре, так же как и гости, сидящие парами (мужчина и женщина) на шкурах» [1].

Получеловеческий характер медведя ясно прослеживается в фольклорных материалах Швеции и Финляндии. Важность имеют также мифы, включающие мотив союза между самим медведем и женщиной, который привел к созданию ряда европейских династий. Об этом пишет Саксон Грамматик в «Истории датчан».

Уникальную находку перстня на медвежьей фаланге в погребении девочки в Ярославском Поволжье следует интерпретировать как обручение девочки-подростка с медведем, и если в реальной жизни оно служило залогом богатства новобрачных или счастливой жизни новорожденных, то в данном случае оно должно было обеспечить благополучный переход в загробный мир, так же как и глиняные имитации медвежьих лап, хорошо известные в погребениях Аландских островов и Волго-Окского междуречья.

Литература

1. Воронин Н.Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // Краеведческие записки. Ярославль, 1960. Вып. 4. С. 25—93.

Экспедиция к эвенкам Забайкалья

Изучение традиционной культуры эвенков Забайкалья — одна из задач, которую поставил перед собой Читинский областной центр народного творчества и досуга (ОЦНТД, директор В.Н. Волков). Необходимость целенаправленных исследований эвенкийского фольклора и быта особенно остро встала перед сотрудниками Центра в период подготовки и проведения в Чите в 1995 г. 1-го областного детского национального праздника. Тогда же, для выяснения степени сохранности традиционной культуры и возможности ее фиксации, Управление культуры области и ОЦНТД организовали выезд исследовательской группы в места компактного проживания эвенков — в Тунгиро-Олекминский и Каларский районы. Несмотря на кратковременность этих экспедиций, удалось сделать записи основных жанров эвенкийского фольклора — песен, сказок, преданий, мифологических рассказов, шаманских легенд, описаний некоторых обрядов и обычаев. В целом поездки на север Читинской области показали хорошую сохранность традиционного фольклора эвенков.

В августе 1996 г. ОЦНТД организовал экспедицию в поселок Россошино Баунтовского района Бурятской республики. Место проведения полевых исследований объясняется относительно более развитой инфраструктурой севера Бурятии (немаловажный фактор в условиях дефицита материальных средств) и тем, что Россошино — крупнейшее эвенкийское поселение Забайкалья: из почти шестисот жителей в нем более одной трети — эвенки, или, как они себя называют, орочены.

Главной задачей экспедиции была запись эвенкийских магических заклинаний, шаманских легенд и связанных с шаманизмом поверий и представлений. Вместе с тем планировалось зафиксировать и другие фольклорные жанры.

В Россошино мы работали в основном с исполнителями старше 50 лет. Младшие по возрасту, к сожалению, почти уже не говорят на родном языке.

Шаманов среди росошинских ороченов уже нет. Институт шаманизма у баунтовских эвенков был уничтожен в 30-х годах, когда шаманов, как и в других районах Забайкалья, арестовывали и ссылали «неизвестно куда». Многие в Россошино считают, что последним шаманом у них был Илья Павлович Найканчин, умерший в конце 60-х годов. По словам родных, он умел лечить болезни, разгонять грозовые тучи. Часть своего знания И.П. Найканчин передал внукам. От них — Павла Константиновича и Юрия Константиновича Найканчиных — мы записали рассказы о деде, о том, как он приобрел свое шаманское искусство, а также и благословение, которое произносилось шаманом на свадьбе, несколько охотничьих заклинаний, мифологические рассказы о встречах с духом тайги. Большим знатоком промысловой магии и обращений к духам леса, воды оказался Демьян Сакратович Дандеев. От других жителей поселка мы записали заклинание от грозы, обращения к огню, к *Буга* (верховное божество, хозяйка вселенной и одновременно сам космический универсум) перед едой.

Вот, к примеру, обращение к духу леса перед охотой, рассказанное Д.С. Дандеевым (приводим перевод):

Всем детям [стойбища] дай унести
кого-нибудь.



Павел Константинович Найканчин, эвенкийское имя Давунча, род Малукчер (слева) и Демьян Сакратович Дандеев, эвенкийское имя Дома, род Чильчагир

Детям [моим] неси.
Жене [моей] отдай.
Жене [моей] отдай.
Сам лепешку ешь, чай пей.
Только дай убить кого-нибудь.
Только детям, жене дай.
Только жене дай, детям.

Наши записи свидетельствуют о том, что и после исчезновения шаманов у забайкальских эвенков продолжает бытовать обрядовая магическая поэзия.

Хранительницей эвенкийского языка и фольклора в Россошино можно назвать Агафью Михайловну Дандееву. Пожалуй, она самая старшая среди эвенков России: ей 104 года! Несмотря на свой возраст, Агафья Михайловна хорошо помнит былые времена. От нее записано более десяти текстов — сказки волшебные и о животных, песня «Одера» (исполнялась во время одноименного танца), песня о ее жизни. «Это длинная песня», — предупредила Агафья Михайловна. К сожалению, исполнительница за-



Агафья Михайловна Дандеева, эвенкийское имя Талик, род Дагальдыр (слева) со своей дочерью Галиной Сакратовной Дандеевой, эвенкийское имя Исинкак, род Чильчагир

кашлялась и не спела песню «до конца», но пообещала: «В следующий раз приедете, допою».

От Юлии Спиридоновны Курдюковой мы записали шесть песен. Ее чистый и нежный голос производит неизгладимое впечатление. Исполняя «Одеру», Юлия Спиридоновна показала основные танцевальные движения. Кроме того, от нее записан рассказ о священном месте — пещере Долган. По словам Юлии Спиридоновны, раньше, когда орочену не везло в охоте, он приходил к пещере, ложился на ее краю, смотрел в глубину и молился *Буга*. Там показывались фигурки зверей — соболей, сохатых. Сколько увидит орочен, столько и дано ему добыть на охоте. А в 70-х годах, говорит Юлия Спиридоновна, пришли геологи, залезли в пещеру и опоганили ее. С тех пор все пропало.

Песни, сказки, предания, мифологические рассказы мы услышали и от других старожилов Россошино — Елены Васильевны Мордоновой, Анатолия Ильича Торгонова, Марии Иннокентьевны Найканчиной. Большинство текстов исполнено на эвенкийском языке. Почти весь этот материал зафиксирован на видеопленку.

Хотелось бы отметить, что россошинские ороченны старшего поколения имеют не только русские, но и эвенкийские имена. Раньше их давали при рождении. Так, по словам А.И. Торгонова, он родился в тайге на стойбище. В минуту, когда Анатолий Ильич появился на свет, в костре вспыхнуло бревно, которое называется *элкэн*. Поэтому его и назвали — *Элкэн*. Эвенки среднего и младшего поколения получают имена уже при других обстоятельствах. «Я раньше сильно болела, — рассказала нам Галина Михайловна Торгонова. — Нервный срыв был. Старики

приехали, имя дали. Агафья Михайловна дала — *Муктолдык*, то есть никогда ни перед кем не приклоняюсь, никто меня не согнет. В лесу прут есть — талинник, *муктолдык*. Никак его не сломаешь, руками не вырвешь, только ножом. Поэтому и назвали так. Выздоровела. А когда дочери моей, Ане, было лет 5—6, я к Агафье Михайловне пошла, говорю: «Эвенкийское имя охота [получить]. Моей дочери имя дай. Раз мне хорошо стало, значит и ей имя должно помочь». Она и назвала — *Ованка*, умелая будет».

Действительно, Аня — уже Анна Павловна Найканчина — в 1996 г. закончила эвенкийское отделение Бурятского педагогического университета и приехала в Россошино преподавать в школе родной язык. В 1997 г. она поступила в аспирантуру при университете.

С исчезновением оленей, с переходом на оседлый образ жизни изменился быт, уклад россошинских ороченнов. Старых вещей, которые были необходимы при кочевке по тайге — сумок, оленьих шкур для чумов, в домах почти не встретить. Сохраняются и используются лишь отдельные предметы, в частности инструменты и приспособления для выделки кожи, из которой до сих пор шьются обувь и *кумаланы* (меховые коврики с орнаментом). Изменилась и кухня эвенков, хотя во многих семьях продолжают готовить национальный хлеб — *келтере*.

В прошлом, по рассказам наших информантов, эвенки хоронили своих умерших на деревьях в специально изготовленных лабах. Ныне это делается в исключительных случаях. Обычные же современные эвенкийские захоронения отличаются, к примеру, от русских отсутствием оградок у могил и оставленные на близстоящих деревьях

вещи покойного. Изредка, при особых обстоятельствах смерти, во время погребения приносят в жертву оленя, шкуру и рога которого вешают на стоящие недалеко от могилы деревья.

Материалы, которые мы записали в Россошино, в какой-то степени уникальны. Пожалуй, впервые от баунтовских эвенков зафиксированы заклинания, шаманские легенды, мифологические рассказы. В 40—50-х годах в Россошино, в Баунтовском районе работал М.Г. Воскобойников (старожилы помнят его и говорят о нем с большой теплотой), но он собирал сказки, исторические предания, песни. Предварительное сравнение наших материалов с тем, что было опубликовано исследователем, показало совпадение лишь отдельных сказочных сюжетов.

Экспедиции на север Читинской области и Бурятии показали, что среди забайкальских эвенков продолжают бытовать многие жанры фольклора, в том числе такой архаичный, как заклинания. Несмотря на удручающее положение с языком, уходящим из активного употребления, пока еще живы носители традиционной культуры, с ними предстоит серьезная и интересная работа.

Автор сердечно благодарит всех жителей Россошино, а также Д.П. Миронову — директора Детского эвенкийского центра Богдаринской школы-интерната, А.В. Точнова — заведующего районным отделом образования и А.П. Найканчину — учительницу Россошинской эвенкийской средней школы за большую помощь и поддержку в работе.

В.П. КЛЯУС, канд. филол. наук,
докторант; Ин-т мировой литературы
им. А.М. Горького РАН (Москва)

Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета

В 1993—1995 гг. филологический факультет Петрозаводского университета проводил фольклорно-археографическую полевую работу в Каргопольском р-не Архангельской области (1993 г.: г. Каргополь, с. Тихманьга, Хотеново; 1994 г.: с. Волосово, Архангело, д. Марковская (Култа); 1995 г.: с. Ошевенск, Река, Поздышево, Большие и Малые Халуи). Участники экспедиций (студенты 1-го курса, руководитель — А.В. Пигин) не ставили перед собой задачи комплексного обследования этих населенных пунктов¹. Предметом изучения была преимущественно рукописная традиция Каргополя (ее современное состояние и остатки древнерусской и старообрядческой книжности), а также те фольклорные жанры, верования и представления, которые обнаруживают в себе следы книжного влияния. Выбор Каргопольского р-на для такого исследования объясняется тем, что в древности этот край являлся одним из центров церковно-монастырской культуры, а в XVII—XIX вв. здесь получило распространение старообрядчество (с середины XIX в. — одна из его беспоповских ветвей — странники). Богатые книжно-рукописные традиции Каргополя² позволяли надеяться на сохранение здесь пласта «народно-православной» культуры.

Интересные рукописные находки были сделаны уже в 1993 г. в с. Тихманьга. Е.А. Жидкова передала нам рукописные тетрадки своей умершей тетки М.М. Бурковой, в которых наря-

ду с церковными молитвами и стихами содержатся тексты видений загробного мира: Чудесное сновидение Феклы (1902 г.), Видение Иоанна Кронштадтского (1907 г.), Видение Клавдии (1964 г.). Эти и подобные им тексты встречались нам позднее и в других местах (по-видимому, некоторые из них пришли в рукописную традицию из каких-то религиозных изданий). З.А. Брюшнина (Юрьева) уступила участникам экспедиции часть архива своего отца А.С. Юрьева (1899—1978), работавшего бухгалтером в колхозной конторе Тихманьги. Пять рукописных тетрадок, исписанных А.С. Юрьевым в 1920—1960-е годы, содержат статьи самого разного образного характера: сведения о различных философских, душеполезные выписки и изречения, хозяйственные советы, стихи собственного сочинения, гадания, пословицы, поговорки, песни и анекдоты. Наиболее ранние записи «песен народных» (так озаглавлен раздел) и анекдотов (некоторые из них политического характера) датируются 20-ми годами. Основное содержание тетрадей составляет «толковый Апокалипсис», в котором эсхатологические пророчества соотношены с событиями советской истории.

Особой популярностью среди рукописных текстов пользуется в Каргополе апокриф «Сон Богородицы». «Сон» переписывается, как правило, на отдельных листках, но иногда входит в состав рукописных тетрадок, содержащих также апокриф о 12 пятницах, тексты молитв, заговоров,

«святых писем» и т.п. В некоторых рукописных «сборниках» помещаются по 2—3 варианта «Сна». Достаточно хорошо сохранился этот текст и в устной традиции: было собрано около 20 списков (чаще всего приходилось снимать с них копии) и сделано более 10 устных записей «Сна» различных редакций. Популярность этого текста объясняется тем, что ему приписываются функции оберега. Большинство вариантов «Сна» заканчивается перечнем тех благ, которые приобретет читающий, переписывающий или даже только хранящий его при себе человек: «получит отпущение грехов», «во торгах и во всем прибудет прибыль», «спасен будет от муки вечной огня неугасимого, от грома-молнии, от укусов змей, ото всех зверей лютых, ото злых человеков, от разбойников разных, от скорбей и болезней избавлен будет». По сообщению информантов, «Сон» необходимо хранить в доме, чтобы не забрался вор, «обязательно брать его с собой в дорогу. Е.О. Босых (1903 г.р., д. Марковская) читает «Сон» «для покойника»: «Кто умрет, так для того прочитаю». Е.Н. Хорева (1896 г.р., с. Архангело) «твердила» «Сон» при выгоне скота. С.Н. Кобринский (1979 г.р., с. Ошевенск) носил «Сон» в школу, чтобы получать хорошие оценки. Важно отметить, что в некоторых списках текст «Сна» безнадежно испорчен многочисленными ошибками и пропусками, делающими его порой бессмысленным. Это обстоятельство, впрочем, нисколько не смущает владельцев рукописей, усматриваю-

щих в «темных» местах текста особую его таинственность и сакральность.

Среди экспедиционных находок определенный интерес представляет рукописная подборка заговоров, сделанная В.А. Богдановой (1920 г.р., с. Ошевенск). Хозяйка рукописи (тонок ученической тетради) отказалась передать ее экспедиции, но разрешила переписать все 20 текстов. Отдельные рукописные тексты заговоров сообщали нам и другие владельцы. Нередко заговоры соседствуют в рукописях с церковными молитвами, а в самих заговорных текстах весьма силён христианский элемент (упоминаются Иисус Христос, Богородица, Иоанн Богослов и др.). Рукописи с заговорами и молитвами, подобно спискам «Сна Богородицы», наделаются магической силой. Некоторые владельцы, по их словам, уже давно не читают заговоры, веря, однако, что само обладание «святыми» листками предохранит их от различных напастей.

В д. Марковская мы имели возможность познакомиться с интересными рукописными сборниками XIX—XX вв. (владельцы Н.Д. Сидоров, 1933 г.р.) — остатками некогда богатой книжности каргопольских старообрядцев-странников. В этих сборниках содержится немало литературного материала: «Повесть о прении живота и смерти», «Повесть о царе Агтее», сочинения Максима Грека, Ивана Пересветова и др.

Следы книжного влияния были зафиксированы в ряде устных рассказов библейско-апокрифической тематики (об Адаме и Еве, о Ное, об Иосифе Прекрасном, об Иуде). Представления о загробной жизни извлекались в основном из рассказов о сновидениях, имеющих много общего с жанром «обмирания»³. За три года работы удалось записать несколько десятков эсхатологических текстов сновидческой традиции. Кроме того, А.Н. Редова (1920 г.р., с. Волосово) передала экспедиции собственноручные записи своих снов о загробном мире. Подобный материал представляет чрезвычайный интерес для изучения народных верований, что уже не раз отмечалось в фольклористической науке⁴.

В 1995 г. экспедиция работала в с. Ошевенск и близлежащих селах. Предметом изучения являлись устные предания о св. Александре Ошевенском, основателе в этих местах свой монастырь (XV в.). Были записаны предания о выборе святым места для монастыря, о разорении обители и окрестных церквей в советские годы, о наказаниях «супостатов» за это святотатство, а также различные рассказы о других местных святынях (камни-«следовики», святые родники, рошчи), связанных с именем Александра Ошевенского.

Примечания

¹ Такая задача успешно решалась экспедициями РГГУ, работавшими в Каргопольском р-не в те же годы. См.: ЖС. 1995. № 2. С. 58—59; 1996. № 1. С. 47—49; № 2. С. 57—58; № 3. С. 54—55; № 4. С. 48—49; 1997. № 3. С. 54—56.

² О богатстве этих традиций свидетельствуют результаты археографических экспедиций Библиотеки Российской Академии наук. См.: Амосов А.А., Бубнов Н.Ю. Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР в Каргопольский и Плещеевский районы Архангельской области (1975—1976 гг.) // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги БАН СССР. Л., 1978. С. 262—285.

³ См.: Лурье М.А., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // ЖС. 1994. № 2. С. 22—26.

⁴ См., например: Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. 1891. Вып. 4. Отдел 5. С. 208—213.

Сон Богородицы

Где ты, Мать Мария, спала и почивала?
Я спала и почивала во Иерусалиме-городе,
На святой горе Вертепе, на святой

реке Иордаие.

Мне не много спалось — много во снах
виделось.

Видела сон страшный и грозный про тебя,
про истинного Христа.

Будто бы тебя, истинного Христа,
жиды поймали,

Будто бы тебя, истинного Христа,
жиды распинали,

Руки, ноги на кресте пригвождали,
Святые ребра копьем выбивали,
Святые уста копьем ваварали,

Дали тебе, истинному Христу, шестьсот
шестьдесят ран кровавых.

Как от дуба кора отпадает, так от истинного
Христа телеса отпадают.

Как река бежит струями, так и кровь
бежит струями.

Мати моя возлюбленная, не во сне видишь
— наяву пишишь.

Страшно и грозно на землю спускается.

Кто этот сон прочитает, тот спасен бывает от
огня горящего, от смолы кипящей, от муки вечной,
от пщцы, напасти, от смерти напрасной, от ненави-
стника, врага и супостата.

г. Каргополь; зап. Н.И. Соболев и
А.А. Савкин от П.В. Порошиной, 1906 г.р.

Сон Пресвятой Богородицы

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.
Аминь. На горе Вертепе, у святой реки Иордана
спала Дева мать Мария. Пришел Сын Божий и
сказал: Аминь, Дева Матерь Мария, спишь или
не спишь. Отвечала Дева Матерь Мария: Ох,
сын мой возлюбленный, мало мне спалось, много
во снах грезилося. Пригрезнялся сон очень стра-
шен и ужасен про Тебя, чадо моё милое. Нельзя
этого сна рассказать и поведать. Расскажи, Мати
Дева Мария, твой сон, буду судить и ридить. Ви-
дела я сон, Тебя беззаконники гоияли по лесам,
по рекам, по болотам и поймали, били палками
суковатыми, прутьями железными, били Тебя по
латам, называли Тебя Сыном Божиим и в уста
Твоя наплевали, желчью Тебя напоили, на Твою
голову терновый венок накладывали. Эх, Сын мой
возлюбленный, на какое Ты мученье подался.
Видела я сон: Иуда предатель с жидками суд су-
дили, Иуда предатель велел сделать крест из трех
дерев: из кедра, из липы и из кипариса. Истинного
Христа на крест распяли, руки ноги гвоздём при-
ковали. Как весной ручья бежали, так от истин-
ного Христа кровь бежала. Как славная кора от
дерева отставала, так от истинного Христа тело
отставало. Эх, чадо мое милое, на какое ты муче-
нье подалось. Ты бы дунул, у них бы одна грязь
осталась, Ты бы на своём жеребце разехал, Ты
бы своим платком махнул, они бы огнём сгорели.
Эх, чадо моё милое, куда Ты уезжаешь, на кого

Ты меня оставляешь? На Иоанна Богослова, на
друга Христова. Он Тебя будет поить и кормить,
обувать и одевать, и теплом согревать. Дева Мати
Мария, кто твой сон прочитает в марте месяце
при пути-дорожке, тот будет спасен и сохранен.
Птица не растерзает и зверь не растерзает и ли-
хие люди не нападут. Тот человек будет спасен и
сохранен. Кто на воде едет прочитает тот человек
на огне не сгорит и на воде не утонет. Дева
Мати моя, кто твой сон в доме прочитает, тот дом
будет спасен от огня и Божией милостью. Кто
твой сон при болезни прочитает, тот человек бу-
дет спасён, сохранён и исцелён. Кто твой сон при
родах прочитает, тот родится ни вор, ни хулиган,
ни злодей, худым делом не боготворец (так!).
Кто твой сон при смерти прочитает, тот будет
спасен от муки вечной, от смолы кипящей, от огня
горящего, от червей неусыпающих, от морозов от
палачих, тот человек пойдет в рай пресветлый.

с. Ошевенск; рукописный текст, принадлежащий
А.А. Тюкачевой, 1924 г.р., переписал А.А. Савкин;
орфография и пунктуация оригинала сохранены

Легенда об Иуде

Иуда Искаротский — предатель. Вот де-
рево осину постоянно видите трепещется, дерево
очень горькое: баню истопишь, дак не вымоешь в
бане-то.

Этот Иуда Искаротский родился от небла-
гочестивых родителей. Все люди стали говорить,
что он родился такой, неверный Богу. Они ему
сколотили такой маленький ковчег, его отец, в
море пустили Иуду отца да мать. Тогда люди с
детства признавали. Он с детства стал дьяволу,
еще маленький родился, стал такие некие слова
приговаривать. Его учкало в иную сторону, Иуду
этого. Там его люди приняли, и он долго жил.
Раз уж он такой был, с дьяволом знался, и забыл,
где мать-то была. Он уж взрослой (отец помер),
он уж взрослой явился обратно к матери, этот
ковчежинок принес с собой. Мать его увидела.
«Давай, ты одна, да я один, дак давай жить».
Хотел с родной матерью жить как муж. Она
потом сходила в тайник, увидела и говорит: «А
там что?» Он говорит: «Меня родители занена-
видели, запечатали». Она его и выпогнала. А Иисус
Христос иде, он пал ему в ноги: «Иисус, учитель,
возьми меня, мне больше некуда голову прикло-
нить». Он его взял. Да и этим разбойникам (уж
не знаю, дороги ли те деньги) продал, деньги
взял и продал разбойникам. Они как разбойни-
ков распяли: одного по одну сторону, другого —
по другую. Дак один разбойник, ишь, верил, а
один не веровал. Уж распяли, а он все не верует,
что Он — Бог: «Если ты Сын Божий, так сними
со креста да отпусти нас». Он ему ничего не
ответил. А другой разбойник сказал: «Помини
мя, Господи, егда приидеши в Царствие Твое».
Он ему ответил: «Со Мною будешь в раю». А
Иуда взял да ему ребро копьем проткнул: на
кресте-то кровь течет. Пришел да священнику
Карнафе тридцать серебряников (я не понимаю,
какие раньше деньги были тридцать серебряни-
ков), деньги Карнафе положил. Пошел, на осине
задавился. А Иисуса Христа предал. Так вот
проходишь — листья шелестят. Осина — дере-
во горькое.

с. Ошевенск; зап. А.В. Воронова и
Е.И. Голышева от Е.Е. Дружинина, 1903 г.р.



Александр-Ошевенский монастырь. XV в. Каргопольский р-н Архангельской обл. 1995 г. Фото А. Савкина

Сновидения

<...> Снился сон. Как будто я на том свете иду по полю, а мне сестра Настя которая померла — и после сорокового дня мне снилось. Я иду и слышу поёт песни частушки. Не хорошие, а так быстро сгребает в кучи скошенное овес или что. Я подошла до неё и говорю Настя зачем такие нехорошие поеш частушки скверные слова есть. Ты не боишься Бога — а она сказала у нас нет Бога, а я говорю ей как нет Бога, перекрестись, а не пой больше таких песен. Попроси Бога помолиться. А она сказала да хоть сколько молись. Настя расскажи как вы живите, а она отвечает я тебе все бы рассказала, но нельзя рассказывать. Как вы живете я спрашиваю. А она, хорошо, сыты как работаем, здесь коровы есть и все как в колхозе и в деревне. И еще я спросила, Настя если я помру то с вами буду. Она сказала взаимуж выйдешь дак с нами а не выйдешь так за границей будешь. Вот говорят здесь, что за границей есть Бог, но нас туда не пускают.

Еще видела сон. Как будто я иду по поляне и вышла на дорогу зашла в деревню. Деревня, в одном конце зима а в другом лето. Я зашла в первый дом. Холодно печь топится, а в доме по пазам снег. Мужчины и две женщины собираются уходить из дома, я спросила куда вы собираетесь, что здесь не живете. А одна женка говорит, любопытная все-же ты. Надо все узнать, зачем тебе про все знать, зачем пришла уходи, я спросила, а кто будет жить то в этой избе, она сказала трое будет пока одна живет, а я и говорю да им ведь холодно жить в таком доме. Да, такую избу, они уготовали. Нельзя говорить иди куда пойдешь. Вот я пошла где лето, все домики небольшие по 3 окна на дорогу. Я зашла в третий домик с краю где много цветов у дома и в доме. Захожу и смотрю выходит сестра Настя. И го-

ворит ой Аннушка ко мне пришла, я сказала Настенька не подходи ко мне ведь ты умерла, а она говорит вот скоро маменька ко мне придет, еще бы ты Аннушка пришла. А я ей сказала я не иду мне охота еще жить и жить. В том доме где зима тетя Ульяна будет жить Настя сказала она сейчас у меня была в гости звала. Я вышла пошла по дороге и проснулась. <...>

Снился мне сон. Как-будто я иду лес не такой как у нас и цветы тоже, подошла, место болотистое. Смотрю женщина стоит у болота, звать Зина и просит меня что-б я перевела ее на другую сторону тетя Анна переведи меня ты пройди и я взади переиду. Я смотрю кто идет и все уходят в болото проваливаются. Я пошла прежи она взади и я прошла хорошо и она за мной прошла и убежала от меня. Я иду тихо, смотрю она эта Зина уже выбирает платья чего одеть стоит у магазинчика а продавщица ей говорит как ты сумела перейти а она сказала а вот и перешла. Я ничего не сказала и пошла дальше живут в домиках небольших и вагонах-домиках во всех 3 окна. Я иду поле небольшое такое место веселое смотрю сидит Андрей с нашей деревни он тоже умер и он говорит, смотрите Анна Ник. <олаевна> идет я ничего ему не сказала и подошла к женщинам их было больше десяти. Они завязывают ячмень или пшеницу такие колосья хорошие зерно тоже, только до меня дошли я смотрю уже так быстро сложилось в скирды. Женщины все окружили меня ничего со мной не говорят а с друг с другом техоньку шепчут чего то. Одна помоложе да все они молодые только все лица закрыты платками. Одна подошла ко мне и тихо сказала зачем ты сюда идешь, это ведь на том свете, я знаю что на том свете. Вот мне охота узнать как вы живете. Она говорит поди от куда пришла нельзя здесь тебе, чего надо узнавать. А меня не знаешь а я говорю нет,

и она сказала а я тебя знаю. И они пошли помыслись переоделись все в хорошее, и сразу в столовую пошли я за ними, они все взяли и сели за столы, а я подошла к повару и попросила каши а повариха сказала тебе здесь обеда нет. А женка которая со мной говорила тихо и опять мне сказала, вот идут начальники, а я в окно полезла она меня схватила и поставила на пол и сказала зачем ты полезла из окна ты-бы вылезла так сразу померла и я так перепугалась и сразу проснулась.

с. Волосово; собственноручные записи
А.Н. Редовой. 1920 г.р.; орфография и
пунктуация оригинала сохранены

Снотолкования

Зелень-то видеть — к успеху, хорошо; яйца видеть — кто-то явится; реки видишь — то речи; видишь во сне с кем-то ругаешься или дерешься — кто-то о тебе беспокоится; если тебя застрелят — ты место жительства сменишь, тут уж боле не будешь; находишься под судом или каким несчастьем, ты видишь во сне покойных — так пройдет все спокойно; лису видеть — к пожару; медведя видишь — хорошо, очень хорошо — нехорошо; мясо видишь — к болезни; чай видишь — нечаянность; ягоду красную видеть — хорошо, черную — к слезам; что-нибудь стираешь, моешь — то ли кого вымоешь, то ли примоешь себе; отца или мать — маяться будешь <...>. Но только справедливый сон с веча: Если с веча приснится, то справедливой, или на пятницу. А попов видеть — нехорошо, а солдат — хорошо видеть.

с. Река; зап. Н.И. Соболев и А.А. Смирнов
от В.А. Колпаковой. 1913 г.р.

А.В. ПИГИН, канд. филол. наук; Петро-
заводский государственный университет

«Великий человек на свадьбе...»

О том, что в хуторе Морском Чернышковского р-на Волгоградской области живут настоящие «дремучие казаки», мы услышали еще во время первой своей донской экспедиции в 1992 г. В 1993 г. в станице Нижне-Чирской многие советовали нам побывать «у морских», но прямоезжая дорожка вдоль берега Цимлянского моря тем дождливым летом была размыта ливнями. Когда же, наконец, в августе 1995 г. студенческая экспедиция МГУ прибыла в Морской, уже после первых встреч стало ясно, что репутация хранителей старины имеется у местных старожилов не зря. Прекрасный хор, несколько сказочников, хорошо сохранившиеся в памяти хуторян тексты обрядового фольклора, но, самое главное, возможность наблюдать на редкость нетронутое временем общинную жизнь Морского полностью оправдали наши надежды.

Разделивший судьбу окрестных станиц и хуторов — лихолетье послереволюционных лет, голод, расказачивание, оккупацию и нынешние невзгоды — Морской выделяется, пожалуй, лишь тем, что не переселялся в 50-е годы из-за затопления зоны водохранилища и, хотя и принял множество новоселов из соседних хуторов, а затем и массово переезжавших белорусов, суть свою и стержень культуры во многом сохранил. Одной из заметных фигур в старообрядческой общине Морского, авторитетным и «знатым» человеком справедливо считается Иван Стефанович Мошняков. Именно о нем как о местной достопримечательности рассказывали нам в ближних и дальних хуторах. Столь широко известен Иван Стефанович не только как один из участников хора и активист казачьего движения, но прежде всего благодаря своему богатейшему опыту «дружкования» на свадьбах: к моменту записи их в его жизни было более полутора сотен. Среднего роста, светловолосый, с яркими синими глазами, мягкий, обходительный Иван Стефанович выглядел моложе своих 64 лет. Он с интересом встретил нашу группу, познакомился с каждым и ни разу не ошибся, обращаясь по имени к собиравшимся. Говорит он негромко, умело используя богатство интонаций и владея вниманием аудитории, во время общения с ним сразу устанавливается особая интимно-доверительная обстановка. Живой интерес к людям, участливость, доброта — качества Мошнякова, которые во многом объясняют, почему ему, сироте, с молодых лет доверяли свои тайны «деды», к нему обращались с просьбой быть крестным отцом (крестников у него давно уж больше сотни), наконец, почему он — самый популярный дружка в районе. Проработав всю жизнь на селе в разных должностях, Иван Стефанович сохранил тягу к литературе, истории, психологии, не будучи по роду занятий «гуманитарием». Он много читает, пишет стихи, со знанием предмета цитирует любимого Пушкина, но основное «кредо» его жизни — хранитель традиции. Оно выражено и в приводимых текстах: по большей части, как и должно быть, подспудно, иногда как результат его осмысления. Описывая эпизоды свадьбы, И.С. Мошняков особо подчеркивает их статус в обряде: традиционные ли это элементы или новации, принадлежат ли они местной традиции или заимствованы — в этом смысле тексты интересны для исследователя региональных особенностей и исторической жизни фольклора.

Наибольший интерес, с нашей точки зрения, может вызвать оценка роли дружки, его функций в свадебном обряде, звучащая «изнутри традиции», данная самим дружкой — одним из глав-

ных участников свадебного действа. Этот набор функций, с одной стороны, традиционен, описан в ряде фольклористических работ, с другой — далеко не всегда реализуется в современных свадебных обрядах, редуцируясь до одной-двух.

Дружка, в интерпретации Ивана Стефановича, это — «великий человек на свадьбе», сопроводитель жениха, «свидетель брачной ночи», хранитель традиции, «знаток», избавляющий от порчи, дипломат, улаживающий конфликты, воплощение справедливости и гарант порядка на свадьбе. Вплетенные в разносюжетные повествования, эти самохарактеристики крайне важны для понимания статуса дружки, а накладываясь на человеческие особенности исполняющего эту роль (надежность, снисходительность, находчивость, чувство юмора), создают законченный портрет свадебного распорядителя.

«Я хочу сделать хорошо!»

1. Перевязывают так: со стороны жениха три щеловека — дружка, полсваха и полудружка. Со стороны невесты — одна сваха. Это спокон веков было, сейчас придумали каких-то свидетелей! А так бы дружка за милую душу порасписался!

Дружка, ведь он щего свидетель? Брачной иици, вот тут он должен помочь. А щё свидетель? Он — молоденький...

Свашку выбирают так: то ли сестру невесты, то ли тетюшку наиболее видную. Она не должна быть Баба-Яга, не старая. Приятная, эффектная — и спеть, и с дружкой поцеловаться — молодым пример показать — вот это сваха. Она невесту опекает.

А я пощему, когда дружку сам на передней машине, назад сажаю жениха, невесту и сваху? Согласно нашим традициям, между женихом и невестой, как я их свел, когда забирали невесту, выкупили ее, между ними не должна муха пролететь! Я их от себя не отпускаю, доверяю только свахе. А эти, свидетели, подружки-друзья, они как... пришей-пристебай. Бывают конфликты, некоторые требуют: «Давай по-нашему». А я хочу хорошо сделать.

2. Я свадьбы делаю так, чтобы было хорошо! Я молодым на свадьбе пить не позволяю, я их удерживаю, брачную ночь берегу.

«Самое страшное — это невесту выкупить!»

3. Мы, прежде чем ехать за невестой, перевязываемся, накладываем сумки с водкой, с харчами, забираем поезжан, едем. Жених при мне!

Приехали к сватам. Самое страшное — это невесту выкупить! У мене скоро 155 свадеб — это самое страшное... Родители заранее договариваются, за сколько выкупать, а потом присутствующие, приезжие смотрят...

4. Обычно нацинают с «лисицки»: «Вот, мол, мы ехали, охотники, лисицка к вам забегала...» А я нет, я нацинаю: «Мы — космонавты!!!» Мы же все перевязанные лентами, похожи на фельдмаршала Румянцева или на графа Платова, на казака! И вот говорю: «Мы летели, увидели лисицу, лисица к вам во двор привела по дорожке, по следам пришли в этот двор. По уставу беззакония мы творить не можем, дайте нам понятий!»

Они и выводят сваху, нацинаем сразу с ней договариваться. Бывает, невесту сразу выведут, а бывает, подставку сделают. Ну тут щё ж? Нацинаешь шутки, смех да прибаутки, они ж то старую бабку, то мужика наряжают. Выкупаем

по-разному, то невесту, то место, оно ж одно и то же всё одно!

5. Вот еще одно было <...> свежий момент. Ребята, вы слушайте, я не придумываю, нищё не вымышляю, всё это было.

Едем за невестой, ребята щики все знакомые, а дождь — линул, линул и линул, сильный! К хутору подъехали: где же остальные машины? Заднего нету! Эх ты, разворачиваться ж нельзя, а он сполз с грейдера (насыпи).

Ну, я-то одетый, весь в цветах, в лентах — щисто фельдмаршал Румянец. Дружка вообще наряжают, фотографируют — великий щеловек он на свадьбе... Так вот, я не полез в грязь, без мене вытягивали из лужи и машину.

Насилу приехали, пора невесту выводить, а её бабка родная, не досадно, если б щужая, а то родная материна мать и говорить: «Давайте, перевязывайте нашего еще одного!» А мы, когда сватались, сговаривались: четыре щеловека перевязать — дружка, сваха, полудружка, полсваха. Договорились сделать четыре перевязки, два с лишним метра на каждую перевязь ткани идти. Чем же перевязывать пятого?

Я говорю: «Позволь! Как перевязывать?» (А сам уж невесту на выход веду.) Она: «Давайте нашего перевязывать!» Вот откуда эта бабка старая, ну, она, правда, белоруска, взялась? Я говорю:

— Свашенька, ты мене извини, мы договаривались о четырех. Уже кортеж сформировался: я — главный, сваха — с невестой, остальные на подводе. Кого еще перевязывать?

— А вот того парня!

— А мы где что будем брать? Мы с Тормосина приехали, за 50 километров, в долги хочешь нас вогнать? Нет, свашенька, извини, не будет по-тому, зови мать-отца.

Нет, она встала перед молодыми прямо на пороге. А тот уже перевязанный, пятый, с их стороны. А я говорю:

— Вот так, сваты, не буду перевязывать, у мене нечем. Так и будет ходить однобокий, мы не перевяжем!

Невестин отец, этой бабки вредной зятю, говорит: «Эх ты, сука такая-ская!» (На тещу свою погёр.) Её оттолкнули, я молодых спускаю с порога, а она мне навстречу: «Не будут жить! Не будут жить!» А я говорю: «Шиш тебе на язык, б...д, Яга старая, будь ты проклята!» Делаю так: «Тфу, тфу!»; а сам молитвы творю, я ж их знаю, я же набожный!

Уёл, приехали, посадили молодых в дом. Оторвались от сватов, нам же надо раньше приехать. Я говорю: «Смотрите, сваты, не задерживаетесь». Время уж осеннее, в сентябре-месяце было. Приехали, дож шел, везде грязь, но мы на «Нивах» приехали. Нету их, нету, нету и нету. А люди-то, жениховы приглашенные, сидят, им хочется выпить, им скорей нацинают... И мне надо нацинать свадьбу, всё бы развязать, да и всё. А мой шофер первый подходит, мне услугу сделать: «Дядя Ваня, я пойду понцую!» — «Саша, съезди!» Он приезжает, привозит их: «Они, — говорит, — Стефаныч, сползли у Лозновского стана, их снесло с насыпи, вездеход смыло, шофер пьяный, сваты тоже пьяные, си-идать!» Ну ты подумай! Ну щё ж, это ж километров 15—20, пока трактор послали, пока то-сё... А они приезжают и ко мне претензии предъявляют: «Вы пощему нас бросили?»

...Нашим сватам надо нацинать свадьбу, а тех еще нету... А жених с невестой, я должен бы их за передний стол посадить, а они еще в кухне

сидять. Я мушуюсь... Сваты приезжают, я говорю: «Ну, зайдите в хату, нащнем свадьбу».

— Не пойдем, мы нас бросили!

— Да мы-то причём?

— А вы вовремя не прислали помощь!

— А мы виноваты, что ваш шофер пьяный?

И ко мне претензии!

Ну, тут Анфиса* пришла, «Живые помощи» раз прочитала и в момент родители согласились, я увел их за столы, нащали свадьбу!

6. Собратель: Бывает порча на свадьбах?

И.С.: У мене за 154 свадьбы еще не спичивало... А не... Было такое! Один раз идем за невестой... Подходим, и мы же все тут свои, какой день гуляем. Идем, а у баяниста от гармошки ремень отрывается — и всё! Мы ж все механики, все механизаторы, знаем, где какие гвозди-шурупы, всё мы знаем, а ремень никто не приделает. Ремень отрывается — и всё! Мы мушаем, то тут шуруп, то этот, и там миллиметры 6 или 8, давайте...

А Васяня, моя старшая сестра, сейчас она с нами живет: «Ванюшка, ты поди, вон мужик стоит, поди вон ему поднеси стакан!!!!» Это тут у нас такой дед был.

Ага, я, значить, ему нахваляю: «Дед, у нас тут свадьба, да помоги шуруп приделать!» Он сразу приходит, этот же шуруп ввинчивает — и мы пошли тогда. И мы все в уме... Я-то на свадьбах не пью, не могли ничего... И поныне с той гармошкой гуляем.

7. Я, кстати, вам расскажу один случай. Едем в Поповку за невестой. А там один полчанин мой, он знал, что будем выкупать, а я — дружковать. Жених был лозновский, невеста — поповская. Мы едем, а он нам дорогу остановил. А я встал и говорю: «С каких пор бестоковые казаки такие, мы ж едем за невестой, нельзя ж перестрелять!» Обстыдил его, он и ушел. А оттуда, значить, когда едем уже с невестой, он стоит, как Царь Дадон, уж он знает, его угостят! Тут уж я выхожу, ему бутылку отдаю. Он думал, я сто грамм, а я: «Полчанин, ну-ка, не меня, а молодых поздравь!» Он поздравил, я говорю: «На, за здоровье твое и мое, и всех нас». Он: «Всю?» Я: «Всю!!!» — «Ой-ё-ёй...»

Я тоже люблю задерживать, как свадьба!

«А потом усаживаю за столы...»

8. А потом усаживаю приглашенных за столы. Невестина родня и женихова — по разные стороны.

Собратель: Не обижаются, кто ближе, кто дальше сидят?

— Бывает! Народ, ты щё, разный... Одни такие залихватые, плонуть да и уходить... Раньше считалось невестиних усадить дорого, а жениховы должны стоять, веселить их... «Кантовать» — у нас называют, надо веселить их, петь. «Сваты мои, сваточки, любезные гостёчки...» Вот эту поют сначала. А сейчас у нас садятся насупротив. Тут дары, пока чтоб не напился.

Дары так проходят: родителям жениховым первое слово — их поздравление и дары. Кладут для даров простыню, скатерть какая раскидана. Сейчас больше дарю деньги, а на простыню накладывают всё что возможно, а уж если хрусталь, это отдельно. Ну, и пошла женихова родня (дарить). Ну, а теперь оно не разберипойми кто на свадьбы приходит. Я так делаю: жениховы цветы на левую сторону, невестины — на правую. Жениховы и невестины первые поздравляют, а потом, кто попало... Я на дарах

делаю по солнцу чтоб дарили. Боже упаси, чтоб попереки, обязательно по щасовой стрелке!

Вот, это каравай, когда все дарят, дарят, дарят, дарят! Ну, болтушков много! Все болтают: кто умные рещн говорить, а кто так — времяпровождение. Ну и накалали... Деньги собирать свашка или полсвашка, я к деньгам и подаркам со-о-овсем не касаюсь, к ним не подхожу. Потом жених с невестой, свашка и полсвашка все считают. Я их отправляю: идите и все записывайте, потом записку с их счетом беру, в карман кладу. И я в первый день ничего не объявляю: возникают там конфликты, шикают. Я говорю: «Объявим завтра, молодые всё знают, бу-мажка у меня, деньги у матери... завтра... там уж как отчетное собрание я все проведу».

9. Я даже пострадал один раз... На одной свадьбе не объявил, а на другой день, когда сватов усаживали за столы, жена парторга подошла, меня ушпинула вот так вот: «Сколько подарили?» Я счел её самой нетерпеливой...

В конце свадьбы я специально рубрику такую готовлю: «Самые-самые»: ну, самый старый, самый главный, самый пьяница... ну, юмористическую. И её называл в самых любопытных: «Самая любопытная Марья Михална!» А муж у ей парторг, он потом меня... вплоть до того, что с работы сняли. Пострадал я из-за этой рубрики.

10. После того, как дары подарили, уже всё можно. Я объявляю: «Творчество народов нашей станицы» — мы относились к Есауловской. Уже можно всё, что хочешь, а уж все пьяные (смеется), жены тащут мужей, мужья падают под столы...

«Я в курсе всех событий»

11. Назавтра к 10 собираем народ, сажаем за столы за дубовые, поём им песни опять такие, хорошие, а тут уж и калинка.

Когда невеста, ну, как говорят, целая, бьёт мать тарелку... Ой (смеется), без юмора никак не могу вспомнить. На землю парус накладывается, когда калину бьют — надо ж разбить! И вот на одной свадьбе мать слишком волновалась, женихова мать. Шево такое, думаю, я тебе кирпич подставляю, а ты — бей! Она, значить, пошла в хату, я ей говорю: «Вера, кирпич прям под парусом, бери и бей!» А её сестра, с Пензы приехала, говорит: «А кого вы собираетесь кирпичом бить?» Ой, я как засмеялся, ну страшно!

Ну, мать бьёт тарелку, а мы все прыгаем на щерепки и поём: «На горочке калина, под горою калина...» А молодые веником метут, метут метут веничком осколки.

12. [Запись велась в присутствии односельчан И.С., подающих реплики.]

Вот, когда утром выводят невесту и она, ну, девственница, бьёт тарелку у нас целую.

(Дошел до главного! [смех])

Тихо, тихо! Ну, да как в старину, так оно и щас у нас так делают. И... я спрашиваю: «Люди придут, тарелку будем бить целую или шшерба-тую?» А жених говорит, стоит: «Я не уловлю, я не брезгую...» Я говорю: «Невеста-то щё? Ты пернощевал или нет?» А он: «Это надо сообразить!»

(Как будто он ей не видал! [смех])

Обождите! Неделя прошла, она приезжает, свашка: «Дружко, ты знаешь щего? Твой-то бугай нашу тёлку не покрыв!» А я говорю: «А я щего знаю? Мое дело — отгулял и всё!» Ну, она-то их и навела на путь истинный.

([смех] А ты еще Расскажи, как племянница твоя под караваем родить стала!)

13. Это грех был [смех]. Да это не под кара-

ваем! Ну, слушайте, ну приехали мы пощевать, по-развалились по всему полошкку, у них комнатошки ма-аленькие. Казаки напильсь [смех]. Слышим, мать дружку говорить: «Ой, схватило живот-от у невесте!»

(Ему племянница родила!) Брата Савелия моего дочка... Я не знал! Мы ж вбежали в хату, её нет, а как вывели, я думаю, щей-то не то! Она ж накрахмаленная вся невеста, встала, на ней помады на сантиметр, вся накрахмаленная, а глаза на навывкате. Думаю: «Щей-то невеста не похожа на себя!»

Постой... Спим, значить, с дедушкой легли после ужина-то. Минут щерез пять няня, моя старшая сестра: «Ребяты, вставайте домой ехать!» — «Щё такое, щё домой?» — «Таньку в больницу отвезли родить...»

У нас шары такие и как раз сват идет, он покойный, царство ему небесное, идет. «Сваточки, тихо-тихо, щей бы бышок не прыгал, телёношек наш!»

[оглушительный смех]

Ну что делать? Они стали уже люди входить, приглашенные, садиться, стол накрыт! Я не брешу! Ну, куда деваться? Братишка наш в момент поседел, отец-от её, в момент седой сделался, да...

И, значить, пустили слух между собой: невеста отравилась колбасой. Сидим за столами, наш ряд: «колбасой...», а оттуда (со стороны жениха. — Т.Д.): «тр-тр-тр-тр». Наизнанку делаем дело.

Ну и ничё! Жених один! Дары вручали одному жениху, сам полуцал. Ну потом уж они не таили, куда ж утаишь. Они-то знали сваты, а она не сказала своим родителям. Сейчас он уж отслужил, казак стал, дитё то ихнее. Помню, дед приходит с больными: «Ну, (родился) казак, в mine, кушеравый!»

14. Молодая, если нещестная, то и дырки в ложках сверлят и хомуты вешают родным, и тарелки щербатые бьют, но при мне этого не было! Я не позволял! Хотя я — дружко, я в курсе всех событий.

Один 3 июня женил, а 6 сентября они пришли: вот такенная пузучка у нее, а я говорю: «Ой, мои жалкие скороспелочки!»

«Дружка нету — и гулянки нету»

15. Пожар** — это придумано с безделья, знаешь, чтоб алкоголики сходились. Прищем на этих на «пожарах», там жены не бывают, не... И вот только наш род, несчастное наше сословие... Это не старинный обычай.

Я с юмором говорю: «Пощему вы меня приглашаете в другой хутор дружковать? Потому, чтоб я на третий день сюда не пришел!» Я не приду, а там и родителям покороче всё... Дружка нету — и гулянки нету!

16. Когда молодых привожу к жениху, после того, как поехали за невестой, они на подворье вступают: торжественный, трогательный момент! Во мне всегда дрожь проходит! Родители ж жениха каравай держут, молодые с-под ним проходят. А кто-то из них, с ближних родных, сыплеть хмель... И я всегда со свадьбы прихожу, а у мене в волосах хмель! Так это приятно!

И всё думал — 155 свадеб, всё, хватить! Но нет... Надьсь приезжаю, а моего племянника, сестры моей внучка, диверь у них женится. А свекор приехал: «Марина сказала, только дедушку Ваню дружком!»

Т.Б. ДИАНОВА, канд. филол. наук; Московский государственный университет

** Заключительный этап свадьбы.

* Одна из признанных «знающих» хутора Морской.

«Живая старина»:

новые поступления в Сергеево-Посадский
государственный историко-художественный
музей-заповедник

Выставка новых поступлений, прошедшая в музее в январе-апреле 1997 г., знакомила специалистов и широкого зрителя с произведениями русского народного искусства конца XIX — начала XX в., поступившими из научных экспедиций 1996 г.

В течение последних 50 лет музей планомерно изучает национальную художественную культуру России, ежегодно отправляя в отдаленные и малоисследованные уголки страны небольшие экспедиционные отряды из 2—3 человек. Если в 1950—1970-е годы исследовательские интересы сотрудников отдела народного искусства О.В. Кругловой и Л.З. Калмыковой были устремлены на Север и в Верхневолжье, то нынешнее поколение, восполняя пробелы имеющегося собрания, направляет свои стопы в южнорусские области и в Приуралье.



Женский костюм кон. XIX—нач. XX в. — рубаха «торговая», понев набранная, пояс-подпояска, нагрудное украшение «гарус» (с. Хлевище, с. Афанасьевка Белгородской обл.). Фото Г.Н. Плахуты

В 1996 г. коллектив научных работников подготовил и осуществил три экспедиционных выезда: в Белгородскую, Курскую и Орловскую обл. (В.М. Жигулева, Л.М. Зайцева, водитель Н.И. Тестов), в Кировскую обл. (С.В. Горожанина, фотограф Г.Н. Плахута, водитель Н.И. Тестов) и Рязанскую обл. (Г.В. Соколова, Е.Н. Клитина, водитель В.И. Захаркин).

Собранный во время экспедиций материал (более 300 предметов) составил основу новой выставочной экспозиции — «Живая старина».

Наиболее старым экспонатом выставки является льняное с белым строчевым узором полотенце 1830-х годов работы Анны Дуркиной из с. Истобенское Вятской губ., наиболее поздними — глиняный горшок и сосуд для святой воды, изготовленные В.П. Колчевым из пос. Глушково Курской обл. в 1996 г. для монастырской братии Кореневской пустыни, расположенной неподалеку от Глушкова. Основная же масса представленных экспонатов относится к концу XIX — началу XX в.

Южнорусской экспедицией музея обследовано около 30 населенных пунктов, расположенных на западе Курской, юге и востоке Белгородской, а также части Дмитриевского р-на Орловской области. До революции упомянутые территории в основном входили в состав Курской и Воронежской губерний. В новых поступлениях из этих областей ярко проявляется связь художественных традиций смешанного населения юга России.

Начало гончарным промыслам этого региона положили выходцы из Украины. Яркие расписные узоры и цветные поливы характерны для кринок-«кувшинов» и кувшинов-«кубанов», изготовленных в с. Фощеватово Волоконовского р-на Белгородской обл. мастером Василем Васильевым (Горшковым).

Собранную ранее коллекцию ткачества удачно дополнили полотенца-рушники, украшенные многоярким орнаментом из ромбов, розеток, двуглавых орлов, увенчанных крестами и коронами. Изготавливали их в г. Кролевец бывшей Черниговской губ., продавали на всех местных базарах и использовали в свадебном обряде: развешивали на иконах, завязывали на дуге свадебного поезда. В одних местах их называли «красные», в других — «хохлацкие» или «королевские» рушники. В русских домах они соседствовали с полотенцами, вышитыми по счету нитей красными и черными узорами.

В собрании музея уже имеется небольшая коллекция воронежского женского костюма конца XIX — начала XX в., поступившая в разные годы из Алексеевского р-на Белгородской обл. (бывшего Бирюченского уезда Воронежской губ.). Два новых варианта привезено экспедицией 1996 г. В с. Хлевище свадебный женский наряд состоял из белой «торговой» рубахи (изготовленной из купленных на базаре ниток) с черной вышивкой по плечам, груди и вороту, поневы «на шленке», пояса-«подпояски», передника-«завески» и шейного украшения «гарус». Особый интерес представляет понева, орнаментированная не только широкими полосами вышивки в местах соединения полотнищ ткани и по подолу, характерными для такого типа понев, но и зашитая шерстяными оранжевыми нитями по клетке поневного полотна.

Женский костюм из с. Афанасьевка был приобретен у одной из участниц известного фольклорного коллектива, которым многие годы руководил Е.Т. Сапелкин. Костюм надевался по «годовым праздникам», он включает «наборную» поневу, рубаху «торговую на расшивах с фарботами» (полосками коклюшечного кружева), пояс. Разнообразные орнаментальные мотивы вышивки на рубахе имеют необычные местные названия: «мышачьи ступки», «стеколышки», «дорожки дирчатые».

Редким приобретением является рубаха, изготовленная из отбеленного конопляного полотна с белым кружевом по плечам и черной вышивкой по вороту. Ее дарила невестка своей свекрови в день свадьбы. По-видимому, она служила как «старушечьей», так и «девичьей горевой» одеждой (в такой рубахе девушка оплакивала свое девичество накануне свадьбы). В некоторых близлежащих селах подобная рубаха была также погребальной.

В круг обследования научной экспедиции, проводившейся музеем-заповедником в мае 1996 г., вошли районы Рязанской области, известные в прошлом самобытными культурными и художественными традициями различных видов народного искусства. Такие центры сложились в Скопинском уезде, одном из крупных черноземных уездов губернии, занимающем обширную территорию современных Скопинского и Милославского районов.

Село Чернава Милославского р-на, где останавливались полки Дмитрия Донского перед Куликовской битвой, замечательно тем, что из века в век здесь жили коренные рязанцы, которые сумели во многом сохранить местную народную культуру. В селе широко бытует обрядовая одеж-

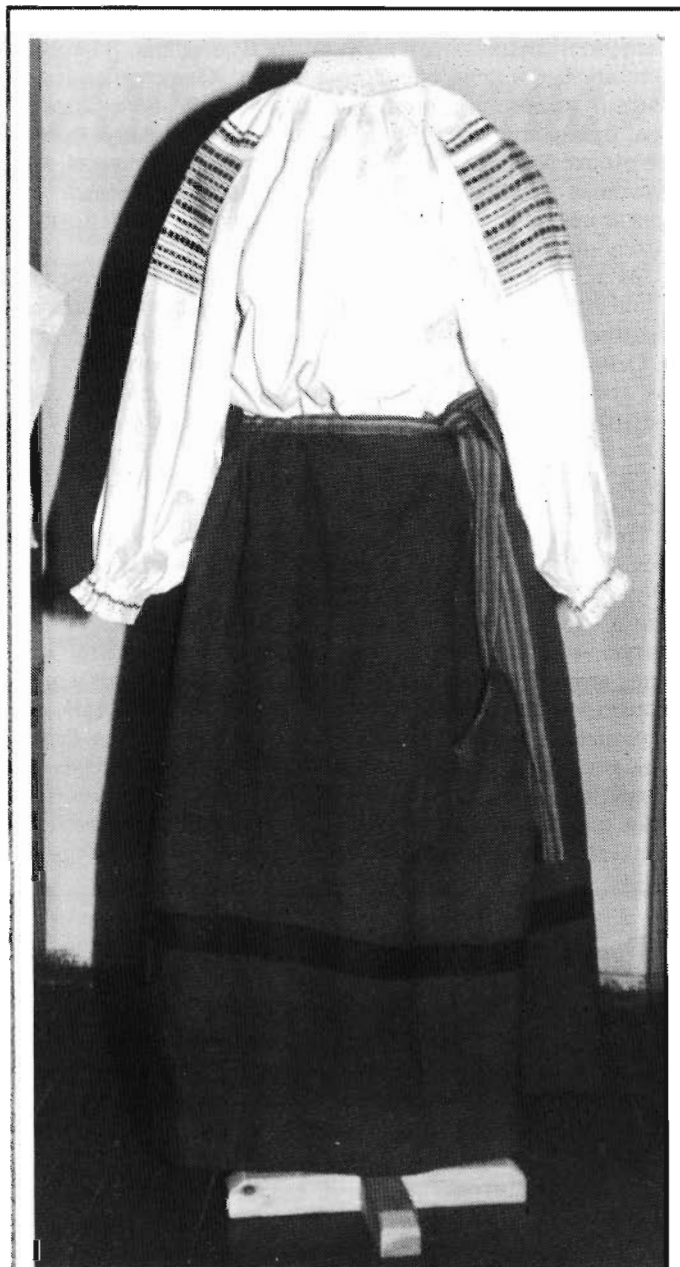
да, меньше всего подвергшаяся трансформации. Здесь был обнаружен специальный костюм для Духова дня. В нем кропили яровые и пели обрядовые песни. Характерными элементами являются съемные красные узорно-полосатые рукава, прикрепляемые к белому холщовому «стану» (короткой рубахе без рукавов), широкая темно-синяя понева, ниспадающая крупными жесткими складками, и белый холщовый передник со спинкой — «голянка», украшенный по подолу широкими красными вставками.

Экспедиция отметила широкое бытование в этом крае белой строчевой вышивки, которой украшались главным образом траурные одежды, обрядовые полотенца и скатерти. Основные мотивы ажурных узоров — разновидности ромбов, косые кресты и свастика. Все они имеют своеобразные местные названия и свидетельствуют, по-видимому, об очень древних и устойчивых представлениях, зашифрованных в орнаментике предметов, которым придавалось важное значение.

Приобретенные музеем предметы детской одежды являются уникальными, так как практически отсутствуют в крупнейших собраниях страны. Родившегося ребенка заворачивали в «постилку» — рубаху отца, непосредственно с него снятую, «чтобы ребенок был здоров, не плакал, чтоб отец жалел его». Крестильной пеленкой служила венчальная рубаха отца, которая особо украшалась — белыми строчевыми узорами и кружевами по краям подола и рукавов. Голову младенца закрывали «лоскутней» — специальной пеленкой квадратной формы, с ажурной строчевой вышивкой и белыми плетеными кружевами. Крестильная «лоскутня» отличалась тонкой выделкой холста и более сложными узора-



Рубаха, которую невестка дарила свекрови в день свадьбы (с. Афанасьевка Белгородской обл.). Фото Г.Н. Плахуты



Женский костюм 1920-х годов из с. Крупец Дмитриевского р-на Курской обл. — белая хлопчатобумажная рубашка с «забранными рукавами» и красная шерстяная юбка на многоцветном поясе. Фото Г.Н. Плахуты

ми вышивки. Маленькие дети носили одни рубашечки с узкими поясками; взрослые девушки, выходя из дома, надевали сверху рубахи холщовую «голянку», а в холодное время года — «шушку», которая служила верхней одеждой для девушек и старух.

На выставке экспонировались белая холщовая с красно-черной вышивкой рубашечка с красным пояском для девочки 2—3 лет и холщовый комплект для девочки постарше — 10—12 лет, состоящий из рубахи и запона с красными узорами, выполненными в технике браного ткачества и вышитыми мелким крестом по брокеровским образцам. Девочки и девушки в случае необходимости дополняли рубахи праздничным (как в нашем случае) или траурным запонком. Понева появлялась в одежде девушки только после (или во время) венчания как символ замужества.

В оформлении рязанского женского народного костюма

использовались вышивка, ткачество, кружево. Весь комплект, как правило, дополнялся бисерными нагрудными украшениями. Его неотъемлемой частью был характерный для Рязанской земли сложносоставной головной убор — рогатая кичка. В настоящее время голова покрывается лишь платком, но до сих пор женщины любят подчеркивать «рогатость» своих головных уборов, соорудив из волос особую прическу.

Экспедиция в Кировскую область проходила по местам древнего заселения русскими этого края. В 1994—1995 гг. были обследованы бывшие Нолинский, Котельнический, в 1996 г. — Орловский, Вятский уезды. Собранный материал свидетельствует о близости народного искусства Вятской земли и Русского Севера. Однако сравнительно позднее заселение славянами бассейна Вятки (с X—XII вв.) определило особую специфику культуры данного региона. Наиболее отчетливо она прослеживается в коллекции образцов ткачества, представленной скатертями-«скатерками», полотнами сложного многоцветного и браного ткачества, отдельными полотнищами ткани — «новинами». Произведения отмечены интересным сплавом русских и коми-пермяцких традиций, выраженных в разнообразии цветовых решений, комбинациях узоров из геометрических фигур, использованием наряду с льняными шерстяными нитями. Ценным поступлением стала коллекция из 10 набивных и пестрядиных сарафанов различных вариантов кроя, в том числе не отмеченных ранее в литературе (с фиксацией планкой сборок на спине), юбок, мужской и детской рубах, фартуков. Бытование многоцветных фартуков, сшитых из двух полотнищ ткани, выполненной в технике многоцветного ткачества, зафиксировано только в центральной части Вятского у. (бывшая Куменская волость).

В бывшем Орловском уезде выявлено 4 гончарных центра: с. Шалеговское, д. Коноваловщина и д. Тюмень (Спасской волости), д. Чирки (Шараповской волости) и район с. Боровицкого (Казаковской волости). Отмечена черно- и красноглиняная керамика разнообразных форм и размеров (корчаги, горшки, плошки), украшенная поливой, росписью ангобом и фигурными налечами. Собраны сведения о качестве глины и полив, технологии производства, ареале распространения гончарных изделий; составлены списки мастеров.

Одним из значительных экспедиционных приобретений является коллекция художественного металла из 19 предметов: медная посуда, бытовавшая в Вятской губ. (медяники, ковши, рукомой, котелок), колокольчики известных вятских фирм, кованые железные замки и ключи работы местных кузнецов.

Художественные фотографии участника вятской экспедиции Г.Н. Плахуты стали удачным дополнением выставки. Это неравнодушный взгляд современника на особый мир приуральской деревни, который формировался несколько столетий и сейчас медленно угасает.

Существует вполне оправданное опасение, что ныне работающие музейные сотрудники могут оказаться последними собирателями произведений традиционного народного искусства России, так как ежегодно уходит из быта большое число вещей вместе с теми людьми, частью жизни которых они когда-то являлись.

Новая экспозиция СПГИХМЗ сохранила для наших современников и наполнила новым содержанием, казалось бы, известные в крестьянском быту предметы, заставила еще раз восхититься талантом народных мастеров.

В.М. ЖИГУЛЕВА; Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник



В.М. Щуров во время съемок телепередачи «Зимние праздники белгородских степей» в с. Афанасьевка. 1994 г.

С песней по жизни

27 марта 1997 г. заслуженному деятелю искусств России, доктору искусствоведения, профессору Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского Вячеславу Михайловичу Щурову исполнилось 60 лет.

Окончив дирижерско-хоровой факультет Московской консерватории и аспирантуру, В.М. Щуров преподавал народное творчество на отделении по подготовке руководителей народных хоров в Государственном музыкально-педагогическом институте им. Гнесиных.

С 1975 г. В.М. Щуров преподает народное музыкальное творчество в Московской государственной консерватории, где он ввел обязательный курс нотации народной музыки и во многом способствовал расширению фондов кабинета народной музыки, сделав большое количество нотных расшифровок. Он преподает музыкальный фольклор и народное пение в Музыкально-педагогическом институте им. Ипполитова-Иванова, Елецком и Коломенском педагогических институтах, выезжает с лекциями в различные музыкальные учебные заведения России, руководит студенческим фольклорным ансамблем «Семика».

В 1974 г. В.М. Щуров защитил кандидатскую диссертацию, ставшую первым научным трудом в области изучения целостных региональных традиций в русском музыкальном фольклоре. В 1987 г. на основе диссертации была опубликована монография «Южнорусская песенная традиция», которая является образцом этномузыковедческого подхода к проблеме местных стилей. Докторская диссертация В.М. Щурова «Принципы и методы стилистического анализа народных песен» (1992) выявляет три основополагаю-

щих стилистических признака произведения народного музыкального творчества: жанр, его исторический возраст и регион бытования.

СобираТЕЛЬСКАЯ деятельность Вячеслава Михайловича началась еще в студенческую пору. Первые экспедиции — в Воронежскую обл. с группой студентов МГУ под руководством профессора Э.В. Померанцевой и в Белгородскую обл. с группой Московской консерватории во главе с профессором А.В. Рудневой — он совершил в 1958 г. Потребность понять народное искусство изнутри привела к тому, что Щуров еще студентом стал ездить в экспедиции один, как он говорит, solo. Он записывал и записывает песни в Архангельской области и на Алтае, в Белгородской, Брянской, Вологодской, Воронежской, Горьковской, Иркутской, Курской, Московской, Смоленской, Уральской, Челябинской и других областях, изучает фольклор Белоруссии, Западной Украины, Киргизии и Туркмении, Мордовии, Азербайджана, Абхазии, Аджарии и Тувы.

Югу России — излюбленной области исследований — посвящены работы В.М. Щурова «Ефим Сапелкин и его ансамбль» (1969), «Песельники из села Фощеватова» (1989), «Усердские пицхики» (1983). Результатом почти тридцатилетнего труда стал вышедший в 1995 г. сборник «Белгородское Приосколье. Песни Усердской стороны» со 132 партитурами народных песен. Вступительная статья к сборнику — «Опыт характеристики локальной песенной традиции» — еще один вклад Щурова в развитие отечественной музыкального диалектологии. Другая сфера его интересов связана с Сибирью, о чем говорят сборники «Песни Нижней Тунгуски» (М., 1977), «Сибирская народная песня» (Иркутск, 1986), «Сидит Дре-

ма. Сибирские песни для детей» (М., 1987).

В 1967 г. на одном из этнографических концертов в Москве В.М. Щуров впервые использовал многомикрофонную запись, выявляющую каждый исполнительский голос с высокой степенью детализации. Следствием этого открытия было издание двух сборников: А. Руднева, В. Щуров, С. Пушкина. Русские народные песни в многомикрофонной записи (М., 1979) и «Песенное многоголосие народов СССР». Вып. 1 (М., 1981; сост. В.М. Щуров). Сейчас метод многомикрофонной записи известен каждому собирателю музыкального фольклора.

В 1967–1970 гг. Вячеслав Михайлович возглавлял фольклорную комиссию Союза композиторов РСФСР. Именно тогда и состоялась серия знаменитых фольклорно-этнографических концертов. Какие замечательные исполнители из народа стали известны московской публике: смоленская певица Аграфена Глинкина, белгородский песельник Ефим Сапелкин, вологодская плачущая Маремьяна Цапова, некрасовская казачка Анастасия Никулушкина, ивановская певица Мария Флягина. Названия коллективов, сел и деревень, которые мы сейчас считаем отечественной реликвией, заповедниками музыкального фольклора, впервые стали известны широкому кругу слушателей именно в ту пору. Это «Семейские Забайкалья» (с. Большой Куналей), с. Острогладово и Курковичи Брянской области, с. Плехово Курской области, с. Фощеватова Белгородской области...

На рубеже 80–90-х гг. в Московской государственной филармонии проходили абонементальные концерты «Возвращение к истокам». На них В.М. Щуров рассказывал о календарных и семейных обрядах, о региональных обычаях и праздниках, знакомил слушателей с высочайшими образцами народной музыкальной культуры. Аутентичное пение переплеталось в этих программах с выступлением молодежных фольклорных коллективов.

«Родники» и «Родные напевы» — так назывались циклы передач, подготовленных В.М. Щуровым в конце 60-х гг. на телевидении. В последние годы он выступил автором нескольких телепередач в цикле Российского телевидения «Мировая деревня». В.М. Щуров сотрудничал с такими кинорежиссерами-документалистами, как Л. Купершидт («Русский народный театр»), П. Рузанов («Песни над Тихой Сосной»), Н. Ряполов («Вселивственный венок»); с мастерами художественных картин А. Кончаловским («Сибиряда», «Дворянское гнездо») и Н. Михалковым («Сибирский цирюльник»); с известным режиссером-сказочником Б. Рыцаревым («Огоньки», «Ледяная внучка», «Возьми меня с собой», «На золотом крыльце сидели»), стремясь всегда высокохудожественно преподнести народный музыкальный материал.

Звучал его голос и на радио в рубрике «Фольклор народов мира». В.М. Щуров ра-

ботал над серией грампластинок «Поют и играют народные исполнители», был инициатором создания альбомов «Народная музыка Южной России» (1989), «Русская народная музыка Севера и Сибири» (1990), «Русская народная музыка Западных Центральных областей и Поволжья» (1990). С его участием выпущены пластинки «Песни села Афанасьевка Белгородской области», «Песни сёл Курковичи и Остроглядово Брянской области», «Песни сёл Больше-Быково и Шелаево Белгородской области», «Песни и мелодии Тувы», «Русские песни Южного Алтая» и многие другие. В настоящее время В.М. Щуров сотрудничает с фирмой «Rap records» (г. Лейден), где было выпущено 8 компактдисков музыки народов России с развернутыми аннотациями, что способствует развитию интереса к народной музыке России за рубежом.

Пение — еще одна грань таланта В.М. Щурова. От природы он одарен красивым баритоном. Академическую вокальную школу Щуров получил в консерваторские годы, занимаясь в классе А.С. Измайловой. В 1973–1975 гг. Вячеслав Михайлович пел в хоре В. Минина. Но настоящим призванием для В.М. Щурова стало народное пение, даже свои научные доклады он часто иллюстрирует песнями в собственном исполнении. Народным голосом он запел после первой экспедиции, на фольклорном отчете, чем просто поразил однокурсников. Главными своими учителями он считает подлинных народных певцов. В с. Афанасьевке говорили: «Яфимушка московский приехал к Яфимушке афанасьевскому, и будем теперь вместе песняка задавать». Свои «народнопевческие пробы» Вячеслав Михайлович осуществлял в конце 50-х — начале 60-х годов вместе с Юрием Паисовым и Александром Дунаевым. Вслед за консерваторским фольклорным трио в ГМПИ им. Гнесиных возник экспериментальный студенческий ансамбль под руководством Щурова. В 1968 г. вышла их первая пластинка «Поют собиратели народных песен», на ней звучали белгородские песни. Главной задачей коллектива было исполнение народных песен в манере, приближенной к аутентичной, что было совершенно новым для отечественного исполнительского искусства того времени.

В конце 1980-х В.М. Щуров вел курс народного пения в Высшем театральном училище им. Щепкина. Творческая дружба Вячеслава Михайловича с воспитанниками этого училища привела к созданию Московского историко-этнографического театра, где Щуров выступает в качестве главного консультанта по фольклору и певца-исполнителя.

Вячеслав Михайлович говорит: «Во мне соединены три натуры: исследователя, певца-исполнителя и страстного путешественника». Так пожелаем юбиляру счастливого пути и новых научных открытий!

Е.А. ЗАЙЦЕВА (Москва)

Словарь народных стереотипов и символов.

Т. И. Космос

Осенью 1996 г. в Польше, в Люблине, в издательстве университета им. М. Кюри-Склодовской вышел из печати первый том давно ожидавшегося специалистами многотомного словаря стереотипов польской народной культуры¹. Еще в 1980 г. был издан пробный выпуск, в котором излагалась концепция этого фундаментального труда, разработанная профессором Люблинского университета Ежи Барминьским, и были предложены предварительные версии нескольких словарных статей². Проспект словаря широко обсуждался на страницах польских и других научных изданий³. Работа над словарем дала мощный импульс к развитию на пограничье языкознания, фольклористики, этнографии, культурологии новой научной дисциплины — этнолингвистики, а коллектив под руководством Е. Барминьского стал теоретическим, методическим и организационным центром этого весьма продуктивного научного направления в Польше. Была проведена большая серия конференций и симпозиумов, посвященных различным общим и частным вопросам и аспектам изучения народной культуры: «Языковой образ мира», «Устный текст», «Понятие стереотипа в языке и культуре», «Коннотация», «Дефиниция», «Фольклор — *zasmiech* — религия» и др. По материалам этих конференций изданы тематические сборники, составившие целую библиотечку этнолингвистической литературы⁴. В 1988 г. было основано специальное периодическое издание под редакцией Е. Барминьского — «Этнолингвистика». К настоящему времени издано 8 томов; начиная с последнего тома издание стало международным. В нем публикуются теоретические статьи, конкретные исследования, практические разработки, материалы к словарным статьям, новые полевые материалы по обрядам и верованиям, собранные главным образом в восточных районах Польши. Множество статей по этнолингвистике публиковалось в других серийных и периодических изданиях, таких, как «Язык и культура» (*Język a kultura*, Вроцлав), «Народная литература» (*Literatura ludowa*, Вроцлав), «Народное творчество» (*Twórczość ludowa*, Люблин), «Акцент» (*Akcent*, Люблин), «Польское народное искусство» (*Polska sztuka ludowa*, Варшава) и др. Под руководством проф. Барминьского в 1977–1995 гг. было написано и защищено около 80 магистерских работ, тематически связанных со словарем⁵. Можно только удивляться, как сравнительно небольшой коллектив молодых филологов, занятых к тому же постоянной преподавательской работой, продолжавших исследования по индивидуальным темам, защищавших диссертации, а главное не останавливавшихся чрезвычайно трудоемкой работы над словарем, сумел сделать так много. Казалось даже, что научная активность, развернувшаяся вокруг словаря, отодвинула сам словарь на второй план. Но вот словарь начал выходить, и читатель, внимательно следивший за научной жизнью Люблина, может убедиться, что все, что делалось вокруг словаря, делалось прежде всего для него, служило ему и сослужило ему хорошую службу.

По словам редактора труда и автора его концепции Ежи Барминьского, «Словарь народных стереотипов и символов» представляет собой опыт реконструкции традиционного образа мира и человека, выполненной методами этнолингвистики и фольклористики. Этот образ, закрепленный в языке, фольклоре, обрядах, служит ключом к познанию культуры, присутствующего в ней отношения к миру и особой ментальности». Главные понятия этнолингвистической концепции Барминьского — стереотип и символ, которые вынесены в заглавие словаря. Первое — это целостный образ предмета со всеми его свойствами, коннотациями, ассоциациями, связями с другими элементами действительности; второе — это знак некоторой иной сущности. Например, камень может быть объектом или орудием многих практических и ритуальных действий, он имеет разнообразные осмысления в народных верованиях, которые в совокупности составляют его стереотип, и вместе с тем он является символом неподвижности, неизменности, безжизненности или крепости, мощи, неодолимости.

Словарь построен по тематическому принципу и будет состоять из 7 томов, последовательность которых должна соответствовать библейскому порядку «творения мира»: I «Космос», II «Растения», III «Животные», IV «Человек», V «Общество», VI «Религия, демонология», VII «Время, пространство, меры, цвет». Впервые польская традиционная духовная культура получит целостное освещение во всех ее главных разделах. Это будет в полном смысле слова компендиум народных верований, обрядов, обычаев, народной картины мира, созданный на основе всех доступных на сегодняшний день источников, главные из которых — язык, его лексика и фразеология; фольклор во всем разнообразии его жанров, ритуальное поведение, ментальные стереотипы, т.е. закрепленные традицией представления об окружающем мире и самом человеке. В словаре использованы все доступные опубликованные источники, архивные и рукописные материалы, привлечено большое число специально сделанных авторами полевых записей.

Принципиальное отличие «Словаря народных стереотипов и символов» от известных нам словарей и энциклопедий народной культуры⁶ состоит в том, что в люблинском словаре материал, извлеченный из источников, не остается за кадром — он присутствует в тексте в тщательно и экономно систематизированном и строго документированном виде, и читатель всегда может проверить правильность предлагаемых авторами интерпретаций.

Вместе с тем люблинский словарь — не тезаурус, дающий исчерпывающую сводку по всему корпусу культурных символов. Это словарь, по определению составителей, «интенсивного», а не «экстенсивного» типа; в нем толкуются избранные, но наиболее релевантные, наиболее содержательные элементы символического языка, в свете которых и на примере которых проясняются важнейшие категории и механизмы языка культуры. В первый том включены следующие статьи: «Небо», «Солнце» (с выделенными в отдельные статьи рубриками «Восход солнца», «Заход солнца», «Затмение солнца»), «Луна» (со всеми ее фазами и «Затмением луны»), «Звез-

ды» (наиболее известные, в том числе «Падающая звезда» и «Комета»), «Созвездия» (наиболее известные), «Млечный путь», «Заря» (утренняя и вечерняя), «Огонь» (в том числе «Купальский огонь», «Живой огонь», «Небесный огонь», «Адский огонь» и др.), «Пламя», «Искра», «Дым», «Жар», «Угли», «Пепел», «Пожар», «Камень» (в том числе «Белемнит», «Кремень», «Белый камень» и др.), «Песок», «Каменный уголь», «Драгоценные камни» (наиболее популярные). Тематическая структура словаря в большей степени, чем алфавитная, позволяет выявить целостность, относительную автономность, системность и внутреннюю иерархичность отдельных крупных блоков фольклорной картины мира, каковыми являются космологические представления, народная ботаника, зоология, антропология и т.д.

Однако, не будучи тезаурусом в точном смысле слова, по отношению к избранным объектам словарь в полной мере соблюдает принцип тезаурусного описания, приводя всю доступную авторам информацию о предмете и излагая ее в строго упорядоченной форме. Разработанный в словаре схема экспликации стереотипов (символов) отнюдь не просто удобная стандартная матрица, в которую вносятся все значимые признаки предмета; за ней стоит стройная и глубоко продуманная теория народной культуры как единой картины мира и системы ценностей, имеющих как многообразные жанровые и стилистические воплощения, так и свои категориальные основания, свою «грамматику». Эта теория вобрала в себя новейшие достижения многих современных направлений лингвистики (прежде всего когнитивной лингвистики, коммуникативной теории, концептуального анализа, лингвистики текста), оригинальные разработки по языку и поэтике фольклора⁷, результаты многих семиотических, логических, психологических исследований. И все-таки главные инспирации шли от языка и лингвистики. Этим объясняется и выбор жанра словаря — не просто как удобной формы систематизации материала, но как особого вида исследования, который сам требовал теоретического осмысления и по отношению к накопленному лексикографическому опыту в лингвистике, и по отношению к совершенно новому объекту словарного представления.

В самом деле, принятый в словаре тематический принцип приближает его к известному типу идеографических словарей, но это сходство ограничивается «входом», т.е. способом организации толкуемых единиц, тогда как «на выходе» мы имеем совершенно иное. В то время как идеографический словарь дает всего лишь группировку лексики по признаку семантической близости, этнолингвистический словарь в каждой статье воссоздает фрагмент народной картины мира во всей полноте семантики, ассоциативных связей, метафорических возможностей, символических функций описываемого явления или предмета.

Предлагаемая в каждой статье словаря дефиниция представляет собой не перечень свойств и признаков, а ряд более содержательных характеристик, отражающих общественное мнение о предмете. Оно может принадлежать собирателю или информанту и иметь произвольное словесное

выражение, а может быть устойчивым, клишированным сочетанием слов (формулой) или идиомой, фразеологизмом, паремией. Например, в статье «Огонь» дается такая дефиниция: «Характеристика огня, как и других стихий, в народной культуре неоднозначна. В позитивном смысле огонь как источник тепла признается необходимым условием жизни и трактуется как средство очищения и обновления. Его почитали, уважали, ритуально поддерживали, связывали с сакральной сферой. Угасание огня равносильно угасанию жизни, ср. метафорическое обозначение дома как домашнего очага, который можно *заложить*, *сохранять*. В польской народной культуре огонь — это *Божий дар*, вызывающий почитание и страх, по отношению к нему соблюдается ряд запретов, в том числе запрет делиться огнем, отдавать его *взаймы*. Огонь считается живым существом, способным чувствовать и говорить. Поддерживается в доме с величайшим тщанием, гасится лишь в исключительных случаях, ритуально — в день св. Вавжинца (10. VIII), когда огонь *отдыхает*. Однако в негативном аспекте огонь — это сила, которая сжигает, уничтожает (пожар)».

Далее в статье приводятся этимологические сведения о слове огонь, его словообразовательные дериваты, характерные словосочетания и индикаторные названия и эпитеты (*святой огонь*, *свет Господа*, *Господь*, *милый гость*, *Зигмунт* и др.); сообщается об оппозиции огонь — вода (ср. поговорку «искать огня в воде»); указываются его основные атрибуты — чистота и святость (святым считается прежде всего огонь, добытый трением), характерные действия — горит, передвигается (*идет*, *лезет* и т.п.), издает особые звуки и т.д. Огнем Бог наказывает людей за грехи. Считается, что огонь не может сжечь «святых» предметов (креста, иконы Богоматери и св. Варвары, свадебного венка, дерева, выросшего на могиле убитого, и др.). Как и земля, огонь не принимает грешника. Приводятся сведения о ритуальном сжигании обрядовых символов, например «смерти», соломенной куклы Юдаса в Великий четверг, соломы из-под гроба и др. Перечисляются документированные свидетельства о необходимости сжигать те или иные предметы и, наоборот, о запрете сжигать, приводятся запреты и предписания по обращению с огнем. Излагаются верования и обычаи, связанные с возжиганием, поддержанием и гашением огня в различных обрядовых и бытовых ситуациях.

Во втором разделе каждой статьи, называемом «документация», содержится корпус материалов, извлеченных из фольклорных источников: загадки, пословицы, формулы приветствия и прощания, заговоры, молитвы, пророчества, проклятия; указываются связанные с предметом мотивы обрядовых песен (календарных, свадебных), любовной лирики, шуточных песен, баллад, легенд, сказок; излагаются верования и бытовые представления. Завершается каждая статья отсылками к другим, тематически смежным статьям и обширной библиографией.

Словарь предназначен как широкому читателю, интересующемуся народной культурой и фольклором, так и специалистам-гуманитариям, пред-

ставителям разных дисциплин, каждый из которых найдет в книге не только богатейший материал, но и множество тонких наблюдений, penetrating сопоставлений и убедительных интерпретаций, почувствует многослойность и глубину народной картины мира, неисчерпаемость ее содержания, исключительную роль языка как формы, творца и хранителя культуры. Особую ценность представляет этот труд для тех, кто занимается сравнительным изучением фольклора и народной культуры славян и реконструкцией их древнейших форм. Именно на общеславянском фоне становится особенно очевидным значение начатого в Люблине проф. Е. Бартоминым и его коллегами и учениками грандиозного научного предприятия. Ни одна из славянских этнокультурных традиций пока не имеет подобного синтетического представления. С выходом в свет люблинского тома и первого тома московского словаря «Славянские древности» (под ред. Н.И. Толстого, М., 1995) этнолингвистическая лексикография становится самостоятельным направлением славистики, репрезентирующим интегральный подход к языку и культуре.

Примечания

¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos: niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996.

² Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny. Wrocław, 1980.

³ Обзор откликов на пробный том см.: Etnolingwistyka. Lublin, 1988. Т. 1. S. 13—15. См. также: Толстая С.М. Этнолингвистика в Люблине // Славяноведение. 1993. № 3.

⁴ Kołodowanie na Lubelszczyźnie. Wrocław, 1986; Konotacja / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1988; Tekst ustny — Texte oral. Structura i pragmatyka — problemy systematyki — ustność w literaturze / Red. M. Abramowicz i J. Bartmiński. Wrocław, 1989; Językowy obraz świata / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1990; O definicjach i definiowaniu / Red. J. Bartmiński i R. Tokarski. Lublin, 1993; Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne. 1 / Red. J. Bartmiński i M. Mazurkiewicz-Brzozowska. Lublin, 1993; Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1993; Profilowanie pojęć. Wybór prac. Zestawil J. Bartmiński. Lublin, 1993; Folklor — sacrum — religia / Red. J. Bartmiński i M. Jasińska-Wojtkowska. Lublin, 1995.

⁵ Приведем для примера названия некоторых магистерских работ: «Семантическая коннотация названий деревьев», «Стереотип матери и ребенка в народной культуре», «Народный стереотип ведьмы», «Языковой стереотип воды в польской фольклорной прозе», «Стереотипы еврея, немца и поляка в польском народном языке», «Лексико-семантический анализ названий грибов» и т.д.

⁶ В большинстве обобщающих трудов читателю предлагается сознательно упрощенная и нивелированная авторская версия соответствующего явления, произвольно выделяющая одни его признаки и отбрасывающая другие. Ср., например, статьи «Сербское мифологическое слово» (Кулишиш Ш., Петровиш П.Ж., Пантелиш Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970) или «Энциклопедия народной культуры Словакии» (Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. Т. 1, 2).

⁷ Bartmiński J. Folklor, język, poetyka. Wrocław, 1990.

Польский народный сонник

Stanisława Niebrzegowska. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.

Вышедшая в Люблине книга Станиславы Небжеговской «Польский народный сонник» — первое такого масштаба исследование образов сновидений и их толкований в системе традиционной духовной культуры. С. Небжеговска принадлежит к люблинской этнолингвистической школе проф. Ежи Бартминьского, ученицей и сотрудницей которого она является. «Польский народный сонник» — первая книга Небжеговской, написанная на основе ее докторской диссертации.

Автор выделяет два типа текстов — сонник устный, являющийся особым жанром фольклора, и письменный, принадлежащий к популярной литературе. Книга посвящена устной традиции толкования снов и построена в значительной степени на собственных полевых материалах автора.

Автор вводит понятие «минимального текста сонника», который включает в себя образ, возникающий во сне, и его толкование, закрепленное в традиции. Образ сна — это нечто конкретное, это — чувственно воспринимаемый «предмет», имеющий определенный вид: *дерево, конь, вода, платок, яйцо*. Толкование сна обычно бывает общим и неопределенным: *что-то хорошее, радостное* или *что-то плохое*, хотя оно может быть и весьма конкретным (например *деньги, дождь* и т.п.). Весь корпус исследуемых минимальных сонников представлен в книге в виде двух словарей: от образа к толкованиям и от толкований к образам. Например, для образа «ребенок» дается ряд засвидетельствованных толкований: «что-то недоброе», «болезнь», «работа», «несчастье», «сиротство», «радость», а для толкования «радость» — ряд соответствующих ему образов: *белый дым, снег, голубь, белый хлеб, светлые волосы, светлый платок, зеленый луг, скот на зеленой траве, светящееся солнце, маленький ребенок, чистая вода, цветущее дерево*.

Образ сна и его толкование освещаются в исследовании с разных сторон — сначала в контексте сонника как жанра традиционной культуры, затем в свете прагматики текста, в свете лингвистической теории знака, с точки зрения семантики (здесь рассмотрены способы мотивации значений, развивающихся у того или иного образа), наконец, автор выясняет, как система образов сновидений и их толкований отражает систему значимых единиц народной культуры.

Наибольший интерес представляет глава книги, посвященная принципам символической интерпретации образов, возникающих в сновидении. Автор насчитывает шесть общих принципов. Наиболее характерным и легко объяснимым с точки зрения логики народной культуры является принцип «от противного». Если сон представляется областью потустороннего, проникновением в иной мир, в некоторое «зазеркалье», значит его образы должны иметь обратное значение для нашего мира. Если снятся похороны, значит в действительности будет свадьба, приснившаяся болезнь означает здоровье, экскременты — деньги и т.д.

Вторым принципом интерпретации образов сна является принцип «отождествления» — что появляется во сне, должно произойти и наяву. Если приснился кто-то из членов семьи, значит предстоит встреча с этим человеком, если снится ухажер, значит жди с ним свидания и пр.

Третий принцип — «уподобления» — строится на основе определенной зависимости между знаком, относящимся к образу, и знаком, относящимся к толкованию этого образа. Уподобление может быть лексико-фонетическим и семантическим. Первое построено на очень популярной в традиционной культуре народной этимологии, когда внешняя «похожесть» слов влечет за собой их содержательное сходство: *грибы* означают *грехи* (A grzyby to grzechy), *мукá* означает *мýку* (Jakaś będzie męka, będziesz się męczył). Схожий механизм действует и на лексическом уровне: приснившаяся *кровь* означает, что придет кто-то из *кровных*, т.е. родственников. Видеть во сне *хлеб* считается недобрым, потому что это слово ассоциируется с *chlipać* («плакать», ср. рус. «хлопать»).

Уподобление семантическое базируется на нашем знании о мире — реальном и ирреальном. Это знание закрепляется в языке в виде стереотипов, клише, стертых и явных метафор и пр. Например, если снится, что человек бреется (пол. *goli się*), это означает, что он будет бедным, неимущим, безденежным, поскольку глагол *golić się* «бриться» ассоциируется с прилагательным *goly* «голый» в значении «бедный» (ср. «Гол, как сокол»). Один и тот же образ может иметь несколько интерпретаций, связанных с разными аспектами денотата. Так, приснившаяся *свинья* может иметь два толкования: *пьяница* и *сплетни, ссора*. Первая интерпретация связана со стереотипом свиньи как животного прожорливого и неразборчивого в пище, она подкрепля-

ется фразеологизмом «upić się jak świnia» — «напиться, как свинья». Для второго толкования актуальной становится стереотип «свинья любит рыть землю», поскольку «рыть» (*gąć*) в разговорном польском имеет значение «сплетничать, оговаривать кого-л.». Ср. также фразеологизмы «postąpić po świńsku» («поступить по свински») и «podłożyć komuś świnię» («подложить кому-л. свинью»).

Четвертый принцип — «метонимии» — основан на том, что образ, который появляется во сне, является неотъемлемым элементом образа, появляющегося при объяснении, его частью или атрибутом. Так, сны о *кольце, перстне, мирте, фате, белом длинном платье* означают *свадьбу*; сны о *досках, полотне, соломе* означают *смерть, покойника*, поскольку доски ассоциируются с гробом, полотно — с саваном, а на солому по обычаю клали умирающего.

Пятый принцип — «обобщения и оценки» — по признаку *хороший/плохой*, который, по мысли автора, содержится в любом толковании. Как доброе трактуется жизнь, здоровье, радость, любовь, смех, добрая весть, дружба, гости, свадьба, стабильность жизни, выгода. В категорию плохого включены такие понятия, как: *болезнь, смерть, материальный недостаток, упадок хозяйства, несчастье в семье, мýка, терпение, сплетни, беспокойство* и др. К примеру, черная земля снится — *хорошо*, на земле кувыркаться — *плохо*.

Последний принцип, на котором может быть основано толкование образов, — сложение двух или нескольких ранее упомянутых принципов. Примером сложения принципов «от противного» и семантического «уподобления» может служить толкование образа *белить стены*, который означает «очернение, оговор, сплетню». Согласно первому принципу, «беление» интерпретируется как «очернение», а в соответствии с принципом семантического уподобления взмахи кисти при побелке ассоциируются с «болтающимся» языком. При этом возникают еще и фонетические ассоциации: *ktoś bieli — ktoś miele* (белит — мелет). Ср. выражение «молоть языком».

Отдельную группу составляют толкования с утраченной, стертой мотивировкой. К примеру, исследователю трудно понять, почему увиденные во сне *голодные собаки* предвещают *деньги*, а сон, в котором фигурирует *труп*, интерпретируется как *получение письма*. Однако, как справедливо отмечает автор, это не означает, что в глазах носителей традиции такая мотивация отсутствует.

Выявленные мотивации не только по-

звоняют объяснить, как возникают те или иные интерпретации сновидений, но и раскрывают связь между толкованием сновидения и элементами народных верований и ритуалов. Например, почему приснившиеся четки сулят девушке опасность остаться старой девой? Потому что четки используются в традиционных девичьих гаданиях в день св. Андрея — вынутые девушкой во время такого гадания, они предвещают ей безбрачие. Другие примеры, которые приводит С. Небжеговска в своем исследовании, выявляют зависимость интерпретации сновидений от лексических возможностей национального языка, существующих в нем стереотипов, клише и фразеологизмов. Поэтому толкования снов, построенные на этой связи, не могут быть поняты вне польского языка. Приснившиеся *сливы* получают толкование *синяки* в связи с существующим в польском языке переносным значением слова *śliwa* «синяк», а сон о живой рыбе предвещает здоровье в связи со сложившимся стереотипом, приписываемым это качество рыбе, отраженном в поговорке «*Zdrów jak ryba*». Русский читатель не может удержаться от сравнения польского и русского материала. Так, в русской традиции приснившаяся *живая рыба* означает *беременность* (ср. русские сказки о беременности от чудесной рыбы). С другой стороны, многие толкования основаны на общеславянских культурных стереотипах, например, сон о падающей звезде означает смерть в соответствии с представлениями о том, что когда рождается человек, на небе загорается его звезда, которая гаснет или падает, когда человек умирает.

Чрезвычайно важны для понимания семантики толкований снов те разделы книги, которые посвящены развитию образа, возникающего во сне, а также контексту, изменяющему семантику толкования в зависимости от адресата сна. Остановимся на этом подробнее. В главе «Развитие образов и толкований» С. Небжеговска указывает на изменение толкования сна в зависимости от «ассоциативного комплекса», в который вместе со словом, называющим основное понятие, входят слова, обозначающие устойчивый ряд явлений — лиц, предметов, действий, — образующих единое целое. *Хлеб* во сне может быть *белым, черным, свежим, черствым, гладким, растрескавшимся, принадлежащим хозяйке*. Слово *хлеб* соотносится с предикатами: *покупать, печь, есть* и т.п. В этом случае мотивация толкования зависит не столько от главного образа, сколько от его уточняющего элемента. *Белый* хлеб интерпретируется как

«нечто хорошее», «богатство», *черный* хлеб получает толкование «тяжелое житье». Хлеб *свежий* означает «достаток в доме», хлеб *черствый* — «недостаток, несчастье». Подобные ассоциативные комплексы имеют регулярный характер. На основе развития образов, как называет этот способ организации снов и их толкований сама Небжеговска, построены по типу тезаурусов и два словаря — образов снов и толкований этих образов. Такая организация материала позволяет увидеть все значения, которые развивает тот или иной образ в сочетании со всеми своими устойчивыми атрибутами. Тезаурусное построение польского сонника ставит во главу угла описание фрагмента народной культуры сквозь призму языкового сознания; похожий подход применен С.Е. Никитиной к описанию русского духовного стиха.

Значение сна зависит также от того, кому этот сон снится, иными словами, кто является адресатом информации, содержащейся в сне — девушка, замужняя женщина, мальчик, мужчина, молодой человек или старик. Так, сон о *месяце*, приснившийся молодым людям, означает для них *выгодную встречу*, а девушке — *приезд кавалера*. *Кольцо* означает *радость*, если приснилось девушке, и *печаль, вдовство*, если адресатом сна является замужняя женщина.

Очень интересен анализ текста сонника с точки зрения прагматики текста. Этот текст функционирует в разных коммуникативных ситуациях, причем наиболее типичной является та, где происходит толкование образов сна «знающим» человеком «профану», которому этот сон приснился. Предсказание будущего является основной целью, или, как это называет автор, коммуникативным намерением толкования. Минимальный текст сонника может включаться в фольклорный текст, например, в песню, рассказ, сказку, легенду. Еще одна функция сонника — организация поведения человека. Если умерший родственник снится голодным, это значит, что нужно дать подаяние нищему, накормить голодного, помочь родственникам умершего.

Одна из глав книги посвящена реконструкции системы ценностей, содержащейся в народном соннике часто в имплицитной форме. Для этого автор использует набор универсальных бинарных оппозиций, разработанных В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым. Для системы ценностей польского народного сонника значимыми являются такие оппозиции, как: живой—мертвый, чистый—грязный, тол-

стый—худой, созревший—недозревший, целый—нецелый, здоровый—больной, одетый—нагой, сырой—вареный, металлический—бумажный, спокойный—агрессивный, красивый—безобразный, радостный—грустный. Среди предикатов выделяются следующие: всходить—заходить, течь—стоять, гореть—гаснуть, идти вверх—спускаться вниз. Такой подход к материалу позволяет С. Небжеговской представить структуру и иерархию ценностей польского народного сонника. Опираясь на многочисленные примеры, автор приходит к выводу, что для носителя народной культуры на вершине системы ценностей стоят *жизнь, любовь и согласие*. К ним примыкают *благополучие и здоровье*. Более низкую ступень занимает *брак*. Таким образом, на первом месте находятся понятия, связанные с охраной человеческой жизни.

Завершает исследование глава, посвященная структуре текстов, в которых рассказывается о снах. Автор выделяет ряд элементов, организующих рассказ о сне: начальные формулы, указывающие на лицо, которому приснился сон; формулы, информирующие о том, что мир, о котором идет речь, принадлежит сфере сна; формулы, указывающие на обстоятельства (время и место), при которых сон приснился; формулы, указывающие на главное действующее лицо сна (Богоматерь, Иисус Христос, покойница мать и т.д.), формулы, указывающие на то, что предвещается данным сном (смерть близких, рождение ребенка и т.д.).

На последних страницах книги С. Небжеговска намечает типологию снов, выделяя необычные, сверхъестественные сны, где речь идет о «том» свете, сны—наказы, просьбы и благодарности, заключающие в себе общение с покойником, являющимся во сне и просящим о какой-либо вещи, которую забыли положить ему в гроб, или благодарящим за исполненную просьбу. В данную типологию включены также сны пророческие и исполнявшиеся.

В целом книга производит впечатление четкого и глубокого по замыслу, тщательного и даже скрупулезного по исполнению исследования, которое, описывая семантику и структуру польского сонника, открывает новые возможности в этой области, например, сравнительное изучение систем мотиваций толкований снов и систем ценностей в разных славянских традициях.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ,
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения
и балканистики РАН (Москва)

Серия «Русская потаенная литература», выпускаемая московским издательством «Ладомир» с 1992 г., включает и несколько томов, частично или полностью посвященных фольклорным традициям. Это — собрания «заветных», эротических, obscene текстов русской устной словесности, в большинстве случаев ранее не публиковавшихся (антология «Русский эротический фольклор», 1995; «Заветные сказки из собрания Н.Е. Ончукова», 1996; «Заветные русские народные сказки из собрания А.Н. Афанасьева», 1997), а также научные исследования этой доселе запретной области. В основном, они собраны в книге «Секс и эротика в русской традиционной культуре» (1996), на выход которой наш журнал счел необходимым откликнуться.

Исторические корни фольклорной эротики

Секс и эротика в русской традиционной культуре. Составитель А.Л. Топорков. М., 1996.

Издательство «Ладомир» выпустило в свет очередной том серии «Русская потаенная литература», который представляет собой не собрание фольклорных текстов (как это можно заключить из названия), а сборник научно-исследовательских статей, посвященных анализу эротических аспектов традиционной культуры. Материалы сборника охватывают широкий круг явлений от собственно эротических жанров фольклора, элементов эротики в традиционных устных текстах и обрядах до современных проявлений эротизма в субкультурах. Особо выделены такие проблемы, как история сексуальности в древнерусский период, мир женских переживаний, анализ эротической символики в народных верованиях и обрядах.

Сама тема сборника — «русский Эрос» (даже шире — славянский) — интенсивно разрабатывается наукой лишь с недавних пор. Снятие официального табу с эротической тематики вызвало к жизни целую волну того, что в современном бытовом языке носит названия «клубнички», «порнухи». Противостоять ей можно лишь одним способом — объективным научным исследованием этого феномена культуры, вводящим «непристойность» в строгие рамки научных дефиниций. Наличие эротического пласта в традиционной культуре обязывает исследователей к его всестороннему анализу, при котором «из песни слова не выкинуть». Этим объясняется присутствие ненормативной (для книжной культуры) лексики в цитируемых фольклорных текстах, что, однако, не должно смущать читателя; борьба за чистоту литературного языка не имеет ничего общего с исследованием реальной народной культуры. Напротив, анализ употребления этой лексики позволяет говорить о ее различных функциях — от простого названия предмета или действия до эмоциональной акцентации во время произнесения фольклорного художественного текста.

Статья признанного специалиста в области гуманитарной сексологии И.С. Кона «Исторические судьбы русского эроса» содержит ряд положений о национально-исторической специфике отношения русского народа к эросу. Главной чертой автор считает «противоречие между высочайшей духовностью и полной бестелесностью «сверху» и грубой натуралистичностью «снизу» (т.е. на уровне повседневной жизни)», что обусловило и поляризацию в культуре (с. 8). Подчеркивается общеизвестное, но в полемике с авторами, идеализирующими русский быт, актуальное положение о том, что «нравы и обычаи русской деревни никогда не были аскетичными» (с. 8). Однако трудно согласиться с И.С. Коном в том, что «русские <...> «эротические сказки» <...> предлагают абсолютно несовместимую с христианской моралью систему оценок» (с. 12). Современные исследования средневековой народной культуры Европы (включая работы М.М. Бахтина и Ж. Ле Гоффа) доказывают, что «нехристианские» феномены в этой культуре функционируют только в системе общехристианских ценностей, т.е. они существуют лишь в оппозиционных отношениях, подчеркиванием «низа» усиливающих идеал «верха».

Ряд статей посвящен древнерусскому периоду. В.Я. Петрухин исследует положение женщины в Киевской Руси в контексте русско-скандинавских параллелей. Его статья «Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или «валькирия»?», построенная на археологическом и летописном материале, показывает эволюцию социального статуса женщины, которой только христианская моногамная семья давала прочное общественное положение. Большая работа Н.Л. Пушкаревой посвящена сексуальной этике в частной жизни X—XVII вв. Это по сути общий очерк древнерусской сексуальности, написанный на основе письменных свидетельств, по причинам их скудости и завуалированности с большим трудом выявляемых в корпусе древнерусских текстов и записок иностранцев. Пафос открытия нового, доселе запрещенного, обусловил прежде всего информативный подход к материалу. Сексуальность X—XVII вв. дается

совокупно, как единый феномен, без хронологического членения, что затрудняет исторический подход к проблеме. Очевидно, исследование эволюции отношения русских к сексу с X по XVII в. — следующий этап работы автора, тем более, что фактографическая основа для этого уже создана.

Большинство статей сборника посвящено фольклорным текстам и обрядам. С.М. Толстая, опираясь на богатейший материал Полесского архива Института славяноведения и балканистики РАН, анализирует символику девственности в свадебном обряде, обращая внимание на такие элементы, как цвет, подарки, угощения, огонь и вода, ритуальное хулиганство. Интерпретация предметных и акциональных символов убедительна, вопрос вызывает лишь понимание красного цвета как символа девственности (с. 194—196). Здесь скорее можно говорить о цветовой символике дефлорации как подтверждения добрачной девственности. Обстоятельное исследование Т.А. Агапкиной «Славянские обряды и верования, касающиеся менструации», дает широкую панораму фактического материала; автор выявляет физиологические основания народных поверий и магических действий и показывает, как символизация функций организма встраивалась в систему представлений о природе, предопределяя множество бытовых предписаний и запретов. Статья Т.А. Листовой ««Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа» тематически продолжает работу Т.А. Агапкиной. К сожалению, обе статьи иногда содержат абсолютно одинаковый фактический материал (напр., с. 112 и 154), чего, очевидно, без ущерба для авторов, можно было бы избежать на стадии редактирования сборника.

Разные аспекты эроса в традиционных обрядах и представлениях различных славянских регионов освещены с заслуживающей признания полнотой в работах И.А. Морозова и И.С. Слепцовой, К.Э. Шумова и А.В. Черных. В статье А.А. Плотниковой анализируется семантика эротических элементов у знаменитых «кукеров» и в других южнославянских обрядовых иг-

рах, что позволяет ставить вопрос о типологии этих игр в зависимости от этнолингвистических зон на Балканах. Т.А. Агапкина в статье «"Колодка" и другие способы ритуального осуждения нежеланной молодежи у славян» делает ряд интересных выводов, в частности о символическом соотношении тела человека и дерева, проявляющемся в ритуальном привязывании молодежи, не вступающей в брак, к деревянной колоде.

Статья Л.Н. Виноградовой «Сексуальные связи человека с демоническими существами» анализирует сферу контактов человека с потусторонним миром. Славянская специфика, подчеркивает автор, состоит не столько в поверьях о коитусе женщины с покойником или демоном, сколько в представлениях о том, что выходец с того света губит женщину, отнимая у нее силы. Эту же тему на материалах Карпатского архива ИСБ РАН рассматривает Е.Е. Левкиевская в статье «Сексуальные мотивы в карпатской мифологии».

Два наблюдения В.Л. Кляуса, активно проводящего полевые исследования в Красноярском крае, касаются использования органов животных в любовной магии и жанра непристойного народного стихотворения. Автор прослеживает связь феноменов, еще наблюдаемых в некоторых деревнях, с хорошо известными, зафиксированными традицией. К этому же кругу относятся и наблюдения К.К. Логинова над русскими Заонежья. Сексуальные мотивы, связанные с животными, и их отражение в древнерусской литературе, а также эротическая символика грибов как существ, находящихся на грани растительного и животного мира, составляют предмет исследований О.В. Беловой. «Грибная» тема представляется нам весьма актуальной, так как с середины 1980-х гг. по Москве ходят «эзотерические» рукописи о «тайной жизни» грибов, содержащие смесь «ненаучной фантастики» о пришельцах из космоса и тех самых народных представлений о грибах, которые разбирает О.В. Белова. Такой синтез народных поверий и паранауки наших дней может представлять интерес и для фольклориста.

Статья Б.П. Кербелите «Древо жизни» отличается критическим пафосом, направленным, по сути, против работ акад. В.Н. Топорова, считающего древо жизни (мировое древо) основой космологических представлений древнего человека. Автор доказывает, что в основе мирового древа антропоморфично, точнее фаллично. С другой стороны, не всегда древо в фольклоре семантически: часто имеет место простое реалистическое отражение и любование реальными деревьями (с. 350). Одна-

ко, как нам представляется, космогоничность и фалличность мирового древа не противостоят друг другу, а дополняют эту мифологию: мировая вертикаль, связывающая миры, плодотворна, что и позволяет ей служить символом жизни. Некоторые конкретные положения статьи представляются более чем спорными. Непонятно, почему целью героев так называемых элементарных сюжетов оказывается стремление к свободе от чуждого окружения и равенству в роде (с. 330), так как новейшие исследования родового строя говорят об отсутствии в нем самих понятий равенства и свободы. Вызывает возмущение обращение автора с библейским сюжетом об Адаме и Еве. Непонятно, почему рассказ о грехопадении — «это один элементарный сюжет», а змей-искуситель — «нейтральный персонаж» (с. 335). Трактовка вкушения плода как полового акта опирается не на «логико-семантический анализ», как считает автор (с. 337), а на средневековую теологию. Кстати, современное богословие отказывается от такой интерпретации, поскольку грехопадение состояло не столько в самом половом акте, сколько в «познании добра и зла», т.е. в потере невинности не столько телом, сколько разумом человека. Анализируя литовский фольклор, автор как бы забывает, что, поскольку литовцы приняли христианство только в XIV в., все библейские реминисценции в нем поздние и книжного происхождения и не относятся к общему древнеславянскому пласту. Неисчерпаемая семантическая глубина, порождающая все новые интерпретации сказания о грехопадении, не позволяет согласиться с автором в том, что «человек, внесший сказание в Библию, уже недостаточно хорошо понимал его метафорический язык» (с. 340). Не могу согласиться и с тем, что символы дерева и коня синонимичны, а также с общностью символов дерева, росы, влаги (с. 344, 347), так как эта общность автором декларируется, но не доказывается.

Два безусловно интересных материала кажутся попавшими в этот сборник случайно. Т.Б. Щепанская оригинальным образом соединила анализ личного опыта беременности и материнства с традиционными поверьями на эту тему, называемыми ею «женской культурой». Самоанализ фольклористики можно приветствовать, хотя сама работа находится на грани медицины, бытописательства и журналистики. К.Э. Шумов в работе об эротических студенческих граффити анализирует хорошо всем известные «заборные надписи», кстати, введенные в «высокую» культуру живописцем М. Ларионовым в 1910-е гг. Академическая строгость изло-

жения похабного (без всяких кавычек) материала создает весьма комический эффект, очевидно, автором не предусмотренный. Систематизация материала приводит К.Э. Шумова к выводам, которые эмпирически может сделать каждый, посещавший наши общественные туалеты. Однако основная проблема, касающаяся работ Т.Б. Щепанской и К.Э. Шумова, состоит в том, относятся ли их материалы к традиционной культуре. Скорее это явления субкультуры (особенно во втором случае), требующие социологического и психологического анализа.

Последний раздел сборника составили работы трех классиков отечественной науки (П.Г. Богатырева, А.И. Никифорова, В.П. Адриановой-Перетц), в 1920-е гг. начавших разрабатывать тему эроса в традиционной культуре. Эти вновь публикуемые работы (особенно ценна публикация русского перевода французской статьи П.Г. Богатырева, написанной на материале Закарпатья) содержат ряд интересных идей и наблюдений. Хочется отметить плодотворность предпринятого В.П. Адриановой-Перетц сопоставления фрейдистского анализа сновидений с образным миром русских эротических загадок, подтверждающего продуктивность теории З. Фрейда и намечающего область, стоящую как бы за подсознанием и отражающуюся в коллективном творчестве. К.Г. Юнг назвал это архетипами. Наша же наука была вынуждена прервать исследование подобного рода, не вписывавшиеся в рамки советской идеологии. Поэтому данный раздел логичнее было бы поместить в начало сборника, что сделало бы наглядной идею научной преемственности.

Многие статьи сборника, как мы видим, имеют лишь косвенное отношение к сексуально-эротической тематике. Особенно это касается статей, посвященных чисто феминистским вопросам. Брак, беременность, дети — лишь следствия эроса, но анализ этих проблем дает дополнительные сведения для понимания славянской эротичности.

В целом материалы сборника позволяют составить представление о специфике русской эротичности в традиционной культуре, дают много новых сведений из неопубликованных фольклорных сборников. Академическая строгость безусловно способствует глубине анализа и четкости изложения такой «неакадемической» проблематики, как эротика и секс, делая ее равноправным предметом изучения наряду с любовной темой в «высокой» культуре.

Г.П. МЕЛЬНИКОВ, канд. ист. наук;
Ин-т славяноведения и балканистики
РАН (Москва)

Французская исследовательница о русском фольклоре

Lise Gruel-Apert. *La tradition orale russe*. Paris, Éditions P.U.F., 1995 (Лиз Грюэль-Апер. Русская устная традиция).

Лиз Грюэль-Апер известна как переводчик трудов по русскому фольклору. В ее переводах уже вышли на французском языке «Исторические корни волшебной сказки» (Gallimard, 1983) и «Русские аграрные праздники» (Maisonneuve et Larose, 1987) В.Я. Проппа, три тома «Народных русских сказок» А.Н. Афанасьева (Maisonneuve et Larose, 1988, 1990, 1992) и «Язычество древних славян» Б.А. Рыбакова (Éditions P.U.F., 1994).

Занимаясь переводами, Л. Грюэль-Апер с удивлением обнаружила, что несмотря на живой интерес к русской литературе во Франции, русский фольклор остается практически неизвестен французскому читателю, если не считать русских народных сказок, с которыми он может познакомиться по переводам книг В.Я. Проппа и А.Н. Афанасьева. Новая книга Л. Грюэль-Апер «Русская устная традиция» ставит перед собой большую задачу: дать французскому читателю представление о богатстве и разнообразии русского фольклора и фольклористики.

Одна из глав этой книги «Значение русской устной литературы» и небольшой очерк «Народная сказка в русской литературе и музыке» раскрывают народные мотивы в творчестве В. Жуковского, А. Пушкина, Н. Гоголя, П. Чайковского, Н. Римского-Корсакова, С. Прокофьева, И. Стравинского, Р. Щедрина и служат для читателя своеобразным мостиком между хорошо известным во Франции пластом русской культуры и собственно фольклором.

Отдельная глава посвящена истории русской и советской фольклористики; в ней очерчены основные этапы и направления развития науки, столкновения различных научных концепций (например, полемика Пропп/Рыбаков, отразившая два направления в изучении были).

Очень интересна глава «Собиратели и исполнители». Здесь в отдельных очерках Л. Грюэль-Апер рассказывает о собирательской деятельности А.Н. Афанасьева и П.В. Киреевского, П.И. Якушкина, П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга, Н.Е. Ончукова, братьев Соколовых, Д.К. Зеленина и А.М. Астаховой. Описания «некоторых захватывающих моментов» научных экспедиций в отдаленные районы России, например путешествий П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга в Олонецкий край, придают этим очеркам необычайную живость. Продолжает главу серия очерков, в которых Л. Грюэль-Апер живо и ярко рисует портреты наиболее известных исполнителей: Трофима и Ивана Рябининых, Ирины Федосовой, Филиппа Господарёва, Анны Барышниковой, Марфы Крюковой.

Следующие главы своей книги Л. Грюэль-Апер посвящает основным жанрам русского фоль-

клора: сказкам, былинам, историческим песням, баладам, лирическим песням, заговорам, обрядовому фольклору (календарному и семейному). Для каждого из жанров автор пытается дать определение, краткий очерк собирания и изучения, основную классификацию, анализ сюжетов и особенностей стиля, библиографию. Особый интерес представляют подборки произведений русской народной поэзии в переводе автора, помещенные в конце каждой главы.

Нам хочется выразить глубокую благодарность Л. Грюэль-Апер за ее многостороннюю деятельность в области распространения знаний о русском фольклоре и фольклористике во Франции. Книга «Русская устная традиция» станет необходимым пособием для студентов-славистов и будет способствовать росту интереса к русскому народному творчеству.

С.В. КУЧЕПАТОВА;

Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Новое издание книги Д.К. Зеленина

Зеленин Д.К. *Великорусские сказки Пермской губернии* // Изд. подг. Т.Г. Иванова. СПб., Дмитрий Буланин, 1997 (Studiorum Slavicorum Monumenta. T. 12)

«Великорусские сказки Пермской губернии» Д.К. Зеленина, подготовленные к изданию Т.Г. Ивановой, должны занять особое место среди многочисленных переизданий классических сказочных сборников. В издании сохранен корпус текстов, помещенный в издании 1914 г., с примечаниями и указателем, подготовленными самим Зелениным (причем издателем проведена необходимая корректура в плане унификации справочного аппарата). Книга оснащена комментариями Т.Г. Ивановой, а в качестве приложения помещены две ее статьи — «Д.К. Зеленин и его место в истории русской фольклористики» и «Сказка в научных интересах Д.К. Зеленина и его сборник «Великорусские сказки Пермской губернии»».

Приложения и комментарий Т.Г. Ивановой по сути дела представляют работу, имеющую вполне самостоятельный монографический характер. Статьи не только органично входят в структуру издания, значительно повышая его информативность, но и каждая из них, несмотря на существование солидной «зеленинианы», говорит новое слово о научном подходе ученого. Удачно и конкретно выделены методологические доминанты зеленинского подхода к явлениям народной культуры, которые, несомненно, сказались на принципах сбора, обработки и комментирования текстов, вошедших в настоящий сборник. Но в статьях недостаточно места уделено проблеме генезиса методологических принципов Зеленина, научным влияниям, испытанным ученым, что создает ощущение некоторой недосказанности.

Особо следует сказать о комментарии к сказкам, в особенности о его текстологической части. Т.Г. Ивановой проделана огромная работа по описанию и комментированию собирательской техники Зеленина. Критика фольклорного текста, записанного до появления средств аудиозаписи, представляется важной фольклористической проблемой, которую в отечественной фольклористике разрабатывает Т.Г. Иванова. Ею проведена тщательная сверка опубликованных текстов с рукописями, проанализирована техника записи, применяемая Зелениным. Думается, что выводы эти имеют не только прикладной, но и теоретический характер, и работа, проделанная комментатором, явится важным этапом в формировании критики фольклорного текста.

Т.Г. Иванова комментирует сказочные тексты по нескольким направлениям. Во многих случаях аргументированно ставится вопрос о лубочном, литературном источнике текста. Более того, комментарии Т.Г. Ивановой можно определять как научно-перспективные. Автор в одних случаях ставит проблему контаминации анекдотических сюжетов в устном сказочном повествовании, в других добавляет примечания первого публикатора (П.А. Володина в «Пермских губернских ведомостях»), не указанные Д.К. Зелениным, которые намекают на форму и варианты исполнения, в третьих отмечает стабильность редакции. Сопоставление текста с другими записями этого же сюжета не сводится к механическому перечислению публикаций в указателе: комментатор справедливо корректирует отдельные идентификации сюжетов как у Аарне—Томпсона, так и в сравнительном указателе сюжетов «Восточнославянская сказка» (к сожалению, необходимость такой корректировки действительно возникает достаточно часто). Отдельно рассматриваются локальные (уральские) записи сюжетов, что выглядит вполне органично в контексте методологических принципов самого Зеленина, уделявшего большое внимание специфике локальных традиций. Следует заметить, однако, что некоторые аспекты комментирования могут стать поводом для дискуссии, например, указание на специфичность версии, к которой принадлежит текст, опубликованный Зелениным, без указания на то, что представляют собой альтернативные версии.

Работа Т.Г. Ивановой без сомнения заслуживает того, чтобы считаться образцом академического издания — как в техническом, так и в методологическом аспектах. Следует также поблагодарить издательство, которое с научным совершенством выполнило сложнейшее издание.

В.В. ГОЛОВИՇ, канд. филол. наук;
Государственная академия культуры
(Санкт-Петербург)

Е.В. КУЛЕШОВ, аспирант; Российский
государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена
(Санкт-Петербург)



Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Аникин В.П. Теория фольклора: Курс лекций / МГУ. — М.: Филол. фак. МГУ, 1996. — 404 с.

Банин А.А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции / Гос. республ. центр рус. фольклора. — М., 1997. — 248 с.: нот.

Волошина Т.А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян. — Ростов н/Д: Феникс, 1996. — 448 с.

Содерж.: Гл. I. История изучения языческой мифологии славян; Гл. II. Источники изучения языческой мифологии славян; Гл. III. Мифологические представления славян о животных и растениях.

Григорьев В.М. Народная педагогика игры: Вопросы методологии и теории. — М.: ОДИ-International, 1996. — Ч. 1. — 70 с.; Ч. 2. — 86 с.

Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии (Из этногр. работ); Русские былички, бывальщины и сказки о мифологических персонажах (Из фольклор. сборников). — М.: Терра; Книжная лавка — РТР, 1997. — 320 с. — (Рус. дом).

Захарова О.В. Былины. Повтика сюжета: Учеб. пособие. — Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1997. — 192 с.

Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т.А. Агапкина. — М.: Индрик, 1996. — 383 с. — (Б-ка Ин-та славяноведения и балканистики).

Из содерж.: Толстая С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале. — С. 89–103; Виноградова А.Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве. — С. 166–184; Левкиевская Е.Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом. — С. 185–212.

Ляхчев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. — СПб.: Алетейя, 1997. — 508, LXXIII с.

Лойтер С.М., Неелов Е.М. Современный школьный фольклор: Пособие-хрестоматия. — Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1995. — 116 с.

Материалы международного конгресса «100 лет Р.О. Якобсону». Москва. 18–23 дек. 1996 / РГТУ. Ин-т славяноведения и балканистики РАН. — М.: Изд. центр РГТУ, 1996. — 240 с.

Из содерж.: IV Лотмановские чтения. Р.О. Якобсон и отечественные структурно-семиотические исследования. — С. 219–238.

Московский Пушкинист. III: Ежегод. сб. / Сост. и науч. ред. В.С. Непомнящий. — М.: Наследие, 1996. — 360 с.

Из содерж.: Анненкова А.А. Пушкин в «простонародном» сознании. — С. 75–109; Медриш Д.Н. Народные приметы и поверья в поэтическом мире Пушкина. — С. 110–124.

Никифорова О.В. Диалектная свадебная лексика в Нижегородской области: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1997. — 13 с.

Отечество: Краевед. альманах. — М.: Отечество, 1995. — № 6. — 336 с. Из содерж.: Раздел «Живая старина». — С. 304–320.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. — Переизд. — М.: Рус. слово, 1997. — 824 с.

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч.-практ. конф. — М.: Гос. республ. центр рус. фольклора. Сост. В.Е. Добровольская. — М., 1997. — Вып. 1. — 168 с.

Из содерж.: Азбелев С.Н. Предания о древнейших князьях Руси по записям XI–XX веков. — С. 4–17; Коробова А.В. Богосмирение как источник духовных стихов о Страшном Суде. — С. 18–36; Артеменко Е.Б. Изобразительно-выразительные средства языка фольклора: проблема специфики. — С. 51–62.

Славянский альманах. — М.: Индрик, 1997. — 248 с.

Из содерж.: Виноградова А.Н. Мифология календарного времени в фольклоре и верованиях славян. — С. 143–155.

Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Сб. науч. тр. / Сост. Н.А. Хренов. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 1997. — Вып. 7. Традиционные формы досуга: История и современность. — 232 с.

Фольклор народов России: Рус. фольклор Башкортостана в его межэтнич. отношениях: Межвуз. науч. сб. / Башк. гос. ун-т. Отв. ред. Л.Г. Бараг. — Уфа, 1995. — 196 с.

Язык и культура: Четвертая междунар. конф. Материалы. — Киев. 1996. — Ч. I. — 280 с.; Ч. II. — 290 с.; Ч. III. — 304 с.

Тексты

Вятский фольклор. Мифология / Вятск. регион. Центр. рус. культуры. Котельнич. район. упр. культуры. МГУ им. М.В. Ломоносова; Подгот. А.А. Иванова. — Котельнич, 1996. — 118 с.

Даль В.И. Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. — СПб.: Литера, Визан, 1997. — Кн. 1. — 416 с.; Кн. 2. — 416 с.

«Ехал Сенька по воду: Дет. фольклор Шадринского края / Сост. В.Н. Бекетова, В.П. Тимофеев. — Шадринск: Изд-во ШПИ, 1996. — 208 с.

Золотая веточка: Кн. для родителей и воспитателей. Дет. фольклор Архангел. обл. / Сост., подгот. текстов и фонограмм, нотации, коммент. и указ. Е. Якубовской. — М.: Родник, 1997. — 124 с. — (Рус. традиц. культура; № 1).

Народные песни, игры, загадки: Для дет. фольклор. ансамблей / Сост. Н.Н. Григорьева. — Смоленск: Обл. науч.-метод. центр нар. творчества и культпросветработы, 1996. — 61 с.: нот.

Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. 1857–1862 / Изд. подгот. О.Б. Алексеева, В.И. Еремينا, Е.А. Костюхин, Л.В. Бессмертных. — М.: Ладомир, 1997. — 736 с. — (Рус. потан. лит.) — В надзаг.: Ин-т рус. лит. РАН.

Обрядовая поэзия: Календарный фольклор / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ю.Г. Круглова; Сост. ил. части и поясн. к ил. М.А. Мухомынина. — М.: Рус. книга, 1997. — Кн. 1. — 576 с.; 24 с. ил. — (Б-ка рус. фольклора. Т.3).

По заветам старины: Мат. традиц. нар. культуры Вожегодского края / Сост. И.С. Попова, О.В. Смирнова; Под ред. А.М. Мехнецова. — М.: Родник, 1997. — 178 с.: нот. — (Рус. традиц. культура; № 2).

Сахаров И.П. Сказания русского народа. — М.: Терра, 1997. — 352 с. — (Рус. дом).

Сборник русских народных песен: (100): Для голоса с фп.: Соч. 24 / Сост. и авт. крат. предисл. Н.А. Римский-Корсаков. — М.: РИФ «Антиква», 1995. — 205 с.: нот. — Репринт. изд.

Сидит Дрема: (Сб. рус. нар. песен Алтая для дет. нар. вокал. ансамблей) / Всерос. муз. о-во. Сост. В. Цуров. — М., 1997. — 52 с.: нот.

Смехоэротический фольклор: Тексты / Сост. С.Б. Борисов. — Тверь: Фамилия, 1996. — 32 с.

Частушки: «Я милашку провожал...» / Сост. Н. Старшинов. — Тверь: Полина, 1997. — 144 с.

Словари

Зимин В.И., Спирин А.С. Пословицы и поговорки русского народа: Объяснит. словарь. — М.: Сюита, 1996. — 544 с.

Шадринское краеведение: Крат. библиогр. словарь / Сост. С.Б. Борисов. — Шадринск: Изд-во ШПИ, 1997. — 52 с.

Материал подготовила Н.Р. ТИМОНИНА; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Минул год со дня смерти Галины Григорьевны Шаповаловой (4.06.1918—22.10.1996), но острое ощущение утраты сохраняется: так трудно представить действующую петербургскую фольклористику без нее, без ее активного присутствия и участия во всех больших и малых делах, трудно привыкнуть, что не услышим ее голос и не сможем обратиться к ней за поддержкой или просто за добрым словом. В течение 50 лет Г.Г. работала в науке — сначала в Пушкинском Доме, где была и ученым секретарем, и заведующей архивом, и участницей коллективных трудов, экспедиций и конференций, после — в Институте этнографии, где особенно раскрылся ее талант организатора разного рода научных мероприятий и инициатора новых программ. Здесь, в частности, она создала этнографический кружок из непрофессиональных любителей традиционной культуры (см. ее статью в «Советской этнографии», 1972, № 4) и провела с ним ряд экспедиций в районы Верхней Волги, которые принесли исключительно ценные результаты. Здесь же Г.Г. увлеченно стала заниматься созданием фольклорно-этнографических фильмов и достигла в этом настоящих успехов: некоторые из них демонстрируются в зарубежных университетах с учебно-познавательными целями.

Свой путь в науку Г.Г. начала на рубеже 30—40-х годов. Ей посчастливилось сразу же оказаться рядом с выдающимися ленинградскими фольклористами — М.К. Аздовским, А.М. Астаховой, В.Я. Проппом... Знаю об их добром отношении к Гале — в самые трудные моменты она оставалась верной им и ни разу не совершила ничего, что бросило бы на нее хоть какую-то тень: такое не забывается.

Список печатных трудов Г.Г. насчитывает более 60 названий и включает достаточно весомые работы. Среди них — участие в нескольких солидных публикациях и статьи преимущественно по пословицам, обрядовому фольклору и истории фольклористики. Особый интерес, безусловно, представляет издание, подготовленное совместно с Л.С. Лаврентьевой, — «Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья» (Л., 1985). В этой книге все собрано в экспедициях, которыми Г.Г. руководила с 1969 по 1981 г.; наряду с песенными текстами и нотными расшифровками широко представлены рассказы людей старшего поколения о календарных и свадебных обрядах: обилие подробностей, часто ускользавших от собирателей, вариационность информации обеспечивают этим записям большую ценность.

Хочется особо сказать о том, что не отражено в публикациях, в библиографических списках и биографических справках и что со временем может кануть под тяжестью лет.

Г.Г. оставалась в последние годы едва ли не единственным живым лицом истории фольклористики Ленинграда, начиная с 1939 г., когда она переступила порог Пушкинского Дома. Она знала Пушкинский Дом времен блокады, она была свидетельницей грома науки под флагом борьбы с космополитизмом, она же стала одной из активных участниц возрождения фольклористики в



**ГАЛИНА ГРИГОРЬЕВНА
ШАПОВАЛОВА**

Ленинграде с середины 50-х годов. Как жаль, что Г.Г. так и не удосужилась записать все, свидетелем чего она была — какая поучительная картина могла бы открыться перед теми, кто всего этого не испытал! А будущие историки российской фольклористики XX в. уже не смогут воспользоваться ее живым словом. Может быть, молчание ее не случайно: ведь только немногие знают, как тяжело приходилось ей в эти годы, сколько слез она пролила, сколько натерпелась от гонителей вроде П. Ширяевой и ей подобных. И при всем том Г.Г. сохранила свойственные ей с ранних лет веселость, бодрый взгляд на жизнь, стойкость и удивительную доброжелательность и отзывчивость.

Я познакомился с Г.Г. на первом курсе литфака Педагогического института им. Герцена в 1936 г. (незадолго до ее смерти мы как-то шутя вспомнили, что грядет 60-летний юбилей нашей дружбы): была она стройной, тоненькой, живой ленинградкой, несколько свысока поглядывавшей сперва на нас, глубоких провинциалов; впрочем, это быстро прошло, и мы подружились. Потом надолго пути наши разошлись, и я увидел ее зимой 1947 г., когда впервые после войны приехал в Ленинград устанавливать научные связи с Пушкинским Домом. Она очень быстро ввела меня в курс закулисной жизни Института и Отдела и — вечно ей благодарен — уберегла меня от множества ошибок и неверных шагов. А потом мы долгое время работали вместе, в Пушкинском Доме и в Институте этнографии, и я много раз убеждался, каким надежным товарищем, верным другом она была.

Ее человеческий дар раскрывался лучше всего, когда кто-то испытывал большие или малые неприятности, трудности, когда человеку надо было быстро и оперативно помочь, избавить его от опасности. При этом

неважно было, какова степень близости этого человека к Г.Г.

Инициативность, быстрота решений, умение найтись в сложных обстоятельствах оказывались незаменимыми качествами, когда Г.Г. принимала участие в организации научных мероприятий, особенно крупного масштаба (как, например, последняя в Петербурге Лордовская конференция). Тут ее талант раскрывался в полной мере: кажется, не было для нее ничего невозможного — это в наше-то время с его «трудностями». И неизменно сохраняла Г.Г. свою доброжелательность, улыбку, окрашивая в несколько ироничные тона все вокруг нее происходившее. Не преувеличу, если скажу, что за 50 последних лет немного было в Ленинграде-Петербурге научных мероприятий, в которых она так или иначе не приняла бы участия и успеху которых не способствовала бы (список работ Г.Г. характеризует ее как активного летописца нашей научной жизни).

Ее бескорыстная преданность делам науки, неизменная заинтересованность во всем происходящем в научном мире, при скромной самооценке собственных творческих возможностей и проистекавшем отсюда самоограничении, готовность и умение в любую минуту принять участие в деле, связанном с наукой, — все это черты облика Г.Г. А главное, может быть, — это ее человеческая надежность и верность принципам, однажды усвоенным.

Основные работы Г.Г. Шаповаловой

Публикации

Избранные пословицы и поговорки русского народа / Сост. Н.П. Колпакова, М.Я. Мельц, Г.Г. Шаповалова. Вступ. статья В.П. Адриановой-Перетц. М., 1957.

Псковский рукописный сборник начала XVIII в. // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1959. Вып. IV.

Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX вв. / Изд. подгот. М.Я. Мельц, В.В. Митрофанова, Г.Г. Шаповалова. Отв. ред. Б.Н. Путилов. М.; Л., 1961.

Исследования

Изучение детского фольклора Ольгой Иеронимовной Капицей // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. IV.

Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973.

Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Деревенская частушка в городе // Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977.

Куль деревьев в русском свадебном обряде и свадебной лирике // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Б.Н. ПУТИЛОВ (Санкт-Петербург)

Научный семинар

«Мифология и повседневность»

3—4 февраля 1997 г. в Институте русской литературы РАН (Пушкинский Дом) проходил научный семинар «Мифология и повседневность». Семинар стал первым мероприятием в рамках нового научного проекта Отдела фольклора Института фольклора в современной культуре. В отличие от академической практики прошлых лет, работа семинара ориентировалась на обсуждение «больных» для традиционной фольклористики проблем тематического и методологического свойства; что считать фольклором сегодня, как соотносятся фольклорные и мифологические стереотипы культуры, насколько последние определяют семантику интеллектуальной, религиозной и бытовой моды. Открывая семинар, один из его организаторов К.А. Богданов призвал собравшихся считать не с заведомой авторитетностью исследовательских универсалий, но с тематическим разнообразием и соответствием описываемого материала мифологическим и фольклорным образцам. Внимания заслуживает как общее, так и особое, позволяющее говорить о различных мифах и исследовательских подходах к их изучению. Сходные мотивы прозвучали и во вступительном слове академика А.М. Панченко, указавшего на неразрывность и постоянство связей между мифологией и культурой, что, в конечном счете, позволяет считать исследование темы «мифология и повседневность» своеобразной реализацией научного, национального и культурного самопознания.

Выступления участников семинара можно разделить на три группы. К первой относятся доклады, посвященные мифологическим моделям и архетипам в традиционном и современном фольклоре. В выступлениях М.Н. Власовой (ИРЛИ РАН) «Представления о смерти и судьбе (на материалах крестьянского фольклора XIX—XX вв.)» и С.А. Штыркова (Европейский университет в Санкт-Петербурге) «Персонажи севернорусских преданий и проблема актуализации оппозиции «свое/чужое»» рассматривались вопросы актуализации и адаптации противоречий крестьянского мироощущения в русской сказочной прозе. А.А. Селин (СПбФ ИРИ РАН) в докладе ««Большая дорога»: историческая география и мифология ландшафта» коснулся проблемы соотношения устной традиции и историко-географических реалий позднего Средневековья. Доклады Т.А. Новичковой (ИРЛИ РАН) «Фольклорные модели в современной массовой культуре» и А.А. Панченко (ИРЛИ РАН) «К исследованию «священных писем»» были посвящены феноменологической и генетической интерпретации некоторых символов и моделей современного городского фольклора. А.В. Тарабукина (СПб ГПУ им. А.И. Герцена) в докладе «Святое место в картине мира современной прицерковной среды» представила вниманию слушателей экспедиционные материалы о современном культе святых мест (Дивеевский монастырь, Почаевская лавра и др.). В докладе К.А. Богданова (ИРЛИ РАН) «Игра в жмурки в фольклорной и литературной традиции» рассматривались ритуальные и мифологические аспекты жмурок в связи с их культурно-психологическим эффектом и катартистскими функциями. Выступле-

ние Е.В. Мурашовой (поликлиника № 47) «Сказки и мифы, которые сочиняют наши дети. Их язык, пространство и герои» было посвящено вопросам культурно-антропологической и психологической интерпретации текстов, сочиняемых современными детьми и подростками на сеансах т.н. «сказкотерапии».

Вторая группа выступлений была связана с проблемой воспроизведения мифологических моделей в литературном и научном контексте XIX—XX вв. К ней можно причислить доклады Ю.В. Зобиной (Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов) ««До меня были попытки изменить мир: Будда, Христос... Но неудачные...» — Д.С. Мережковский и Н.С. Гумилев: диалог вокруг жизнестроительства» и В.Ю. Вьюгина (ИРЛИ РАН) «Андрей Платонов и проблема мифологического сознания (на материале рассказа «Тютень, Витюнь и Протегаель»)», касавшиеся «мифологизма» русской литературы начала XX столетия, а также выступления К.А. Богданова «М.А. Булгаков, В.Я. Пропп и О. фон Бальнов: мифологема Дома в художественном, научном и философском дискурсе», Ю.И. Бахилова «П. Савицкий о фольклоре в послереволюционной России» и А.А. Панченко, Н.И. Петрова (СПб ГУ) и А.А. Селина «Олегова могила»: на границе научного и мифологического мышления, посвященные различным формам контактов мифологического мировосприятия и гуманитарных наук. А.Б. Клионский (гимназия № 406) в докладе «Натуральный ряд чисел — миф уходящего тысячелетия» обратил внимание слушателей на парадоксы математической теории, позволяющие говорить о мифологических и, так сказать, «гуманитарных» аспектах этой дисциплины.

Доклады, относящиеся к третьей группе, были преимущественно ориентированы на обобщенную, теоретико-философскую трактовку проблемы «мифология и повседневность». Такой подход отличал выступления Г.П. Любимова (СПб ГИТМО) «Миф и песня» и Н.И. Панкратова (СПб ГИТМО) «Гигант в цепях, или капризный ребенок?». В докладе В.Н. Манжурина (гимназия № 70) «Обыкновенные страсти. Культурный кругозор современного подростка» была представлена картина современной «педагогической мифологии», подчиняющей традиционным архетипам как положительные, так и отрицательные стороны подростковой культуры 1990-х годов.

Большая часть докладов вызвала оживленные дискуссии участников семинара. Здесь следует отметить выступления А.К. Байбурина, А.Ф. Белоусова, А.И. Зайцева, С.Ю. Неклюдова и М.В. Рождественской по докладам К.А. Богданова, Т.А. Новичковой, А.А. Панченко и др.

Итоги семинара «Мифология и повседневность» позволяют говорить о том, что он вызвал интерес у многих исследователей, занимающихся культурно-антропологической, филологической и этнологической проблематикой. Организационный комитет семинара предполагает сделать его постоянным и приглашает всех, интересующихся подобной тематикой, принять в нем участие. С заявками и предложениями следует обращаться по адресу: 199034, Санкт-Петербург, набережная Макарова, 4, Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Отдел фольклора, оргкомитет семинара «Мифология и повседневность».

К.А. БОГДАНОВ, А.А. ПАНЧЕНКО
(Санкт-Петербург)

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

С 21 по 24 мая 1997 г. Государственный республиканский центр русского фольклора совместно с Управлением культуры и досуга Западного административного округа г. Москвы в рамках мероприятий, связанных с празднованием Дней славянской письменности и культуры, провели очередную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир». В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Перми, Курска, Твери и Омска.

21 мая пленарное заседание открыл генеральный директор ГРЦРФ А.С. Каргин (Москва), который отметил важность объединения ученых различных специальностей для решения проблем, связанных с сохранением и возрождением фольклорных традиций. Особое внимание было уделено вопросу о современном носителе традиционного фольклора — эта тема стала одной из ключевых в современной фольклористике. Директор территориально-клубной системы «Кунцево» Н.Б. Малкова (Москва) приветствовала участников конференции и призвала их принимать активное участие в создании программ по обучению детей и подростков основам традиционной народной культуры.

С.Н. Азбелев (Санкт-Петербург) в докладе «Современные записи уникальных произведений русского фольклора 1920-х годов» на песенном материале продемонстрировал, что помимо широко известных текстов, восхваляющих Советскую власть, бытовали и тексты пародийной направленности, а также такие, где резко выражалось неприятие нового режима. В.М. Гацук (Москва) остановился на проблемах, связанных с взаимовлиянием русской и различных зарубежных фольклористических школ. Речь шла о развитии международных связей, разработке совместных программ, публикациях российских ученых в зарубежных журналах 1920—30-х годов нашего века. Докладчик затронул вопрос о «новом фольклористическом зарубежье» и об особенностях исследований, публикуемых русскоязычными учеными за пределами России. В.М. Щуров (Москва) в своем выступлении проанализировал специфику исполнительской традиции в различных возрастных группах Белгородского Приосколья. Автор отметил, что различия связаны не с изменением репертуара, а с иной манерой исполнения традиционных для данной местности песен. Т.М. Разина (Москва) особое внимание уделила выявлению традиционного, коллективного и индивидуального начал в современном народном искусстве. В докладе «К вопросу о защите художественной традиции в народном декоративно-прикладном искусстве» В.А. Барадулин (Москва) говорил о необходимости защиты прав народного мастера на юридическом уровне. Докладчик остановился на миграции мастеров традиционных промыслов и влиянии работ мигрантов на местную традицию. Важное значение с точки зрения выступающего имеет создание и сохранение музейных коллекций того или иного промысла.

На секционном заседании выступления были посвящены проблеме исполнителя традиционных фольклорных жанров. А.В. Кулагина (Москва) рассказала о коллекционере А.Д. Волкове, который на протяжении 60-ти лет собирал частушки. Она отметила, что особое место в его собрании занимают политические частушки и подчеркнула необходимость включения частных фольклорных коллекций в научный оборот. Доклад С.В. Алпатова (Москва) был посвящен проблеме мироощущения и мировосприятия в легендах и быличках.

Автор рассмотрел сюжеты о бесовских искушениях монаха и убедительно доказал, что прозаические жанры религиозного фольклора стремятся акцентировать внимание на балансе между мировидением человека-одиночки и общины. А.В. Коровова (Москва) обратилась к анализу двух категорий исполнителей религиозного фольклора: хранителей архивов и активных исполнителей. Докладчица отметила, что исследуемые тексты по преимуществу записаны, хотя некоторые сохраняются в памяти. Специфику и жанровое своеобразие репертуара детей 7-12 лет описал в своем докладе «Репертуар современного школьника» Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург). В выступлении особое внимание было сосредоточено на мифологизации детьми городской жизни, а также доказывалось, что функции, выполняемые текстами современного детского фольклора, заданы традицией. Д.В. Смирнов (Москва) в докладе «Хранительница народной традиции Евдокия Евдокимовна Азаренкова» выделил некоторые общие черты в исполнении Е.Е. Азаренковой различных жанров фольклора. К ним автор относит преобладание четырехстрочности с припевными словами в третьей строке, опору на квинтовый трихорд с преобладанием квинтового амбигуса, опору на 1, 4 и 5 ступени лада и т.д. В сообщении Н.С. Бурмистрова (Москва) рассматривались особенности исполнения частушек-страданий в Перемышль-Заокском регионе. Первый день конференции завершил доклад Т.Г. Леоновой (Омск) о проблемах преподавания фольклора в вузах.

22 мая целый ряд выступлений был посвящен анализу полевых материалов. В.Г. Смолицкий (Москва) обратился к записям экспедиции Ю.М. Соколова в окрестностях Переславля-Залесского в 1924 г. Автор отметил, что именно здесь вырабатывалась методика студенческих экспедиций, осуществляемых и поныне, а также показал различия в материале, собранном в Переславле-Залеском в 1924 и 1996 г. Доклады А.А. Ивановой (Москва) «Географическая песня» в фольклорном репертуаре Пинежского района Архангельской области», Ю.А. Давыдовой (Москва) «Сакральная» география Поморья» и Л.В. Фадеевой (Москва) «Святые места реки Пинеги: памятники и предания» были посвящены анализу различных жанров фольклора, записанных на Русском Севере. В своем выступлении Т.В. Зуева (Москва) показала, что в фольклорной традиции костромской деревни 1980-х годов, несмотря на глубокие изменения в быту и сильное воздействие литературы, сохраняются преемственность. К.Е. Корепова (Нижний Новгород) рассмотрела распространение обрядов «похороны кукушки», «проводы соловья», «похороны воробья» на юге Нижегородчины и отметила, что обряд «похороны воробья» оторван от метрополии своего первоначального бытования, чем и объясняется его очаговая распространенность. Доклад В.Е. Добровольской (Москва) был посвящен сохранности родильного обряда в Судогодском р-не Владимирской обл. Были приведены предродовые и послеродовые гадания, родильные заговоры, поверья, связанные со здоровьем и жизнью ребенка, а также отмечено разрушение обряда именнаяречения, практически полностью замененного обрядом крещения младенца. В выступлениях И.Е. Ивановой и О.Е. Лебедевой (Тверь) рассматривалась динамика фольклорных процессов на примере фольклора Бельского р-на Тверской обл. Л.А. Гринина (Курск) посвятила свой доклад современному бытованию заговоров и указала на увеличение в современной традиции по сравнению с записями прошлых лет числа текстов, призванных излечить от пьянства и импотенции.

Несколько докладчиков обратились к жанровым особенностям и специфике произведений народной культуры. О.В. Дьяконова (Москва) в

сообщении «Народный праздник в творчестве народных художников» продемонстрировала, что в их картинах создается свой идеализированный мир, некий земной рай, что эти работы обращены в будущее и полны романтизма и оптимизма. Доклад Т.А. Старостиной (Москва) был посвящен изменению песенного интонирования, жанровой закреплённости, географической и половой приуроченности ладов, а также типам организации ладовой структуры. В сообщении В.В. Запорожец (Москва) была прослежена взаимосвязь между ритмической и образной системой колыбельных песен. К.Э. Шумов (Пермь) на материале быличек рассмотрел такое ключевое понятие русской традиционной системы представлений о мире, как «заложенные покойники», и выдвинул предположение, что к числу «заложенных» можно отнести целую группу персонажей, чья душа не может попасть в мир неживых, а в мире живых проявляет себя только в определенные периоды времени и в пограничных пространствах.

В нескольких докладах авторы обратились к текстологическим проблемам. Т.В. Говенько (Москва) представила неизвестные широкой научной общественности статьи А.Н. Веселовского о былинах о Садко, изданные на немецком языке. Условия исполнения необрядовой лирики как текстологический фактор были подробно проанализированы в докладе Е.В. Миненко (Москва).

К сожалению, из целой серии выступлений, связанных с проблемой публикации фольклора в изданиях для детей, на конференции прозвучал только доклад Е.А. Самоделовой (Москва), которая продемонстрировала достоинства и недостатки публикаций свадебной поэзии в детских изданиях. Автор подробно рассмотрела содержание свадебных разделов детских фольклорных сборников, школьных программ и методических разработок к ним и выдвинула предложение в дальнейшем создавать для детей книгу очерков по русской свадьбе. Культурологическое направление в изучении фольклорных традиций было представлено в докладе Н.А. Хренова (Москва), в котором он рассмотрел такое явление городской народной культуры, как балаган.

23 мая конференция завершилась круглым столом «Портрет современного носителя фольклора». С.Ю. Неклюдов (Москва) обратился к вопросу о статусе исполнителя и об аутентичности записи текстов современного фольклора. Он предложил пересмотреть значение самозаписи в современной собирательской деятельности. Было выдвинуто предположение о том, что фольклор становится предметом потребления и, как следствие, является продуктом быта, что приводит к пересмотру самого понятия «городской фольклор». В выступлении Т.Б. Диановой (Москва) вопрос об исполнителе рассматривался применительно к жанрам традиционного фольклора. Она обратила внимание на то, что в современной науке существуют два основных направления фольклористики — полевая и теоретическая, и отметила, что в соответствии с этими направлениями можно говорить о носителе фольклора и об исполнителе фольклорного текста. А.С. Каргин (Москва) затронул проблему личностного начала в современной фольклорной традиции, поскольку проблема носителя неотделима от проблемы предмета фольклористики. Он отметил, что на протяжении многих лет фольклористы занимались только одной стороной вопроса — фольклором деревни, в то время как фольклор других социальных групп оставался в тени; говоря о носителе фольклора, мы имеем в виду прежде всего деревенского жителя, в то время как в современных условиях это не соответствует действительности. В дискуссии по данному вопросу приняли участие Б.Н. Путилов, В.Г. Смолицкий, А.В. Кулагина, Н.Н. Мамонтова, К.Е. Корепова, К.Э. Шумов, Е.А. Костюхин и другие.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Конференция

«Традиционный фольклор в современной жизни»

Межвузовская научно-практическая конференция под таким названием прошла в Челябинске в марте 1997 г. Она была организована недавно созданной кафедрой фольклористики Челябинского государственного института искусства и культуры (заведующий канд. пед. наук, доцент В.И. Ситников). Наличие такого учебного подразделения на периферии является знаменательным, ведь аналогичное структурное формирование отсутствует даже в системе филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

На конференции обсуждались следующие вопросы: 1) сегодняшнее положение народной словесности в отдельных местностях; анализ некоторых видов устной поэзии, 2) возрождение национальных художественных промыслов и старинных традиций, 3) взаимоотношение бесписьменного творчества с профессиональным искусством, 4) место массовой культуры в программах высшей и средней школы и дошкольных учреждений, 5) актуальные задачи отраслевого источниковедения.

М.Н. Катаргина и Л.Т. Савиных (Тюмень) в докладе «Современное состояние фольклора Тюменской области» подвели итоги студенческой экспедиции 1995 г., выявившей главным образом пословицы, поговорки, загадки, частушки, хороводно-игровые песни, баллады и жестокие романсы. Лишь единичные информанты помнят лирику свадеб, предания, легенды, были, сказки, «осколки» поэзии календаря (прежде всего святок), заговоры, используемые как средство народной медицины. Особенности бытования свадебного обряда в Нижегородской области представил М.П. Шустов (Нижний Новгород). Действо, зафиксированное в 1996 г., оказалось насыщенным многочисленными новациями. Оно было поставлено 70-летней бабушкой невесты, для нее каждое звено имело смысл закланья, в то время как молодежь воспринимала происходящее только как развлечение и игру.

Классификация русских исторических песен XVI в., не входящих в основные циклы, предложил М.С. Родионов (Челябинск). Он усматривает три группы таких текстов: условно исторические (по существу, лирические отклики на события, ставшие основой сюжетов «Взятие Казани», «Кострюк», «Грозный и сын»), песни-отклики на военные действия Московского государства (борьба с набегами крымских татар и поляками) и разнородные по характеру произведения о Ермаке, подводящие своеобразный итог эволюции жанра. Малоизученную структуру давнего песенного искусства, важного для изучения ладовой организации знаменного распева, разобрала Е.Г. Викулова (Красноярск) в докладе «О некоторых особенностях этнографической работы в старообрядческих общинах».

Схожесть наблюдений объединяет выступление О.И. Рукавицной (Оренбург) «Особенности музыкальной традиции украинских сел в Оренбургской области» и Т.Ю. Скопинцевой (Оренбург) «Украинцы в Оренбуржье: по результатам полевых записей». Оказалось, что по сей день даже в населенных пунктах со смешанным составом жителей активно бытуют украинские коля-

ки, духовные стихи, христословия и свадебные песни. О.Ю. Колпещая (Красноярск) ознакомила присутствующих с фольклорной хореографией Бурятии, где сохранились охотничьи танцы, утратившие, однако, магическое значение и превратившиеся в простое увеселение.

Об изготовлении обрядовых кукол («Коляда», «Крестец», масленичное чучело) в клубе «Куклы России» при Тульском областном историко-архитектурном и литературном музее доложила И.В. Агаева (Тула); о создании по дедовским правилам пластических глиняных поделок выпускницей Орловского художественного училища И.Е. Кузнецовой рассказала Л.Г. Сущко (Тула). Положительно оценил А.А. Туманов (Челябинск) начинание Центра славянских боевых искусств «Тризна» Российской народной академии наук по воскрешению самобытных видов спорта — воинских ристалищ и единоборств, использовавшихся в древности при подготовке русских ратников.

Поэтику наследия А.И. Куприна в свете типологической теории фольклоризма рассмотрела Г.С. Вардугина (Челябинск). В ранних рассказах писателя устная поэзия является лишь изобразительно-этнографическим фоном; в более поздних наличествует тщательная адаптация народного творчества, которое затем становится органической частью художественного метода, интонационно и стилистически сливающейся с авторским голосом. Т.А. Екимова (Челябинск) остановилась на образе сказочника в драматургии Е.Л. Шварца. Данный персонаж занимает особое место среди действующих лиц, всегда обладает ярким, психологическим достоверным характером, двойственным по своей природе: он объединяет черты и сказителя, и самого литератора, являясь выразителем отношения последнего к мифологемам истории и культуры.

Ведущие тенденции взаимодействия устно-поэтической и советской профессиональной музыки на примере «новой фольклорной волны» 1970-х гг. определила О.В. Гусева (Кемерово). Е.Ю. Бобкова (Кемерово) выявила наличие народной мелодики в опусах отечественных композиторов академического направления.

Ряд докладов был посвящен выяснению роли духовных богатств прошлого в учебном процессе. В.И. Ситников и С.А. Ситникова (Челябинск) аргументировали новаторскую суть предложенной ими образовательной концепции подготовки учителей этнохудожественных дисциплин, базирующейся на комплексном изучении фольклора. С.А. Ситникова в докладе «Вопросы преподавания фольклорно-теоретических дисциплин в вузе» вскрыла ущербность учебных планов, не предусматривающих исследование массовой словесности как синкретического явления, всегда тесно связанного с локальной спецификой.

Недостаточность наполнения отраслевым материалом установившихся разделов освоения направлений — полифонии, гармонии, сольфеджио показала В.И. Харишина (Челябинск) в сообщении «Соотношение базового и профильного компонентов содержания учебных программ музыкально-ведческого цикла на специализации «фольклористика»». Н.Э. Сулейманова (Челябинск), говоря о народном танце в вузовской подготовке педагогов этнохудожественного направления, представила балет и как отражение личных качеств исполнителя, и как один из способов проявления определенных черт менталитета любой нации.

Главным содержанием курса «Народоведение», который необходимо внедрить в систему школьного образования, А.И. Лазарев (Челябинск) считает глубокое ознакомление учащихся с отечественной устной поэзией, обрядами, ритуалами и художественными промыслами. Для этого нужны соответствующие кадры, поэтому Челя-

бинский государственный университет и Областной центр дополнительного образования совместно основали Школу народной культуры, занимающуюся переподготовкой учителей. С точки зрения В.И. Ситникова («Проблема актуализации педагогического потенциала фольклора в системе этнохудожественного воспитания: к истории вопроса»), уникальные возможности массовой словесности должны в полной мере найти применение в школах и внешкольных досуговых учреждениях, что будет способствовать общему эстетическому развитию подрастающего поколения. Моделирование этнообразовательных программ для начальных классов рассмотрела Л.А. Данилевская (Златоуст).

Е.М. Ершова и М.Ф. Ершов (Шадринск) в докладе «Психолого-педагогический аспект сохранения фольклорного наследия в диалоге поколений» выдвинули задачу возвращения и сбережения вековых нравственных ценностей, в первую очередь народного творчества, которое, обеспечивая преемственность в постижении имеющихся моральных богатств, поможет предотвратить деградацию нашего общества. Касаясь темы «Традиционная фольклорно-праздничная культура сегодня: теоретический и практический аспекты», Л.Н. Лазарева (Челябинск) рекомендовала культивировать в детской среде устойчивое праздничное мировосприятие. По своей сути праздники во многом родственны устной словесности: они обязательно предметны и всегда обусловлены региональной традицией.

О.П. Столярова (Челябинск) сосредоточилась на эксперименте школы № 59, где обратилась к народной педагогике и большое место отделила эстетическим дисциплинам, в том числе урокам художественного труда. Образовательное значение пословиц и поговорок, выражающих представление масс о дидактических принципах обучения, продемонстрировали Н.Г. Смирнова и Э.Д. Антонова (Кемерово). Опыт преподавания старославянского языка в средней школе № 3 Челябинска поделилась А.А. Вагина. Курс позволяет развить лингвистический кругозор ребенка, познакомить учащихся на доступном уровне со старинной лексикой и историей родного языка. Способы привлечения фольклора для работы со слепыми и слабовидящими учащимися раскрыла Н.И. Бухарина (Челябинск). Наиболее приемлемой является игровая форма, содействующая повышению умственной и двигательной активности незрячих учеников. Л.В. Каптелина (Челябинск) сообщила о том, как поговорки, потешки, считалки, загадки, игры и песенки способствуют появлению чувства ритма и увеличивают первичный художественный интеллект у малышей детского сада.

В качестве одного из радикальных средств улучшения информационно-библиографического обеспечения народной традиционной культуры Г.А. Губанова (Челябинск) видит автоматизированную систему, способную оперативно и всесторонне предоставлять сведения о текущей и ретроспективной печатной продукции. Компьютерная инфраструктура поможет не только объединить справочные ресурсы в масштабе одного города (в Челябинске в этом плане первые шаги делают Государственный университет, Государственный педагогический институт и областной центр народного творчества), но и выйти на областную, общероссийскую и мировую уровни.

Тезисы 29 докладов, прочитанных научными работниками и преподавателями Златоуста, Кемерово, Красноярска, Нижнего Новгорода, Оренбурга, Тулы, Тюмени, Челябинска, Шадринска, опубликованы отдельной брошюрой (Челябинск, 1997. 73 с. Тираж 200 экземпляров).

М.Я. МЕЛЬЦ (Санкт-Петербург)

Содержание журнала «Живая старина» за 1997 год

Статьи, публикации

- Агапкина Т.А. Ель — 1, с. 3—6
 Артеменко Е.Б. Язык фольклора: в чем его своеобразие? — 4, с. 3—5
 Бадаланова Ф. Каин океанный — 2, с. 43—45
 Байбури А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле — 2, с. 7—9
 Банин А.А., Бурмистров Н.С. К проблеме определения и происхождения частушки — 3, с. 49—51
 Белова О.В. Легенда о дятле и разрыв-трава в книжной и устной традициях — 1, с. 34
 Белова О.В. Бесы, демоны, лютые перы... — 4, с. 8—10
 Беляев Л.А. Историческая топография и числовая символика, или в который раз о семи холмах Москвы — 3, с. 5—7
 Бушкевич С.П. Огородное пугало: предмет и символ — 2, с. 14—18
 Бушкевич С.П. Сторожа любимских окон — 3, с. 43—44
 Варенов А.Б. Обрядовые сани с Северной Двины — 3, с. 38—40
 Векслер А.Г. Москва не вдруг строилась... — 3, с. 2—4
 Веселова И.С. Заметки к фольклорной карте Москвы — 3, с. 10—12
 Гиппиус А.А. «Вожжой оленьих 28...» — 3, с. 21—23
 Гладких Е.П. Лев Александрович Кавелин (архимандрит Леонид). К 175-летию со дня рождения — 1, с. 18—19
 Гладких Е.П. «Обильный источник для изучения русской народности...» — 4, с. 31—33
 Головин В.В. Русские старожилы Финляндии — 1, с. 24—26
 Дубов И.В., Седых В.Н. «Свекор-батяка говорит: к нам медведицу ведут» — 4, с. 40—41
 Духовные стихи русских-липован Румынии. Предисловие В.М. Гацака. Подготовка к публикации В.А. Бахтиной и Ф.С. Капицы — 1, с. 28—31
 Енгватова М.А. Особые формы совместного пения в русской народной культуре — 2, с. 50—54
 Жигулева В.М. Деревянное кружево подмосковных деревень — 3, с. 44—46
 Журавлев А.Ф. О птицах небесных и не только о них — 2, с. 32—35
 «Заветные сказки» красноселов. Публикация В.В. Головина — 1, с. 27
 Зубаков Г.Г. К типологии калужских наличников — 3, с. 46—48
 Из воспоминаний Н.И. Толстого. Подготовка текста С.М. Толстой — 2, с. 18—23
 Кабакова Г.И. Запахи в русской традиционной культуре — 2, с. 36—38
 Кабакова Г.И. Высотные здания в свете мифологии — 3, с. 12—14
 Каргин А.С. О фольклоре и фольклористике — 4, с. 24—26
 Кербелите Б. Лошадь — тотемное животное? — 4, с. 38—39
 Корепова К.Е. Старая погудка на новый лад... — 4, с. 21—23
 Костюхин Е.А. Сказки, которые плохо кончаются — 4, с. 15—18
 Крестьянская жизнь на страницах местной советской прессы периода коллективизации.

Публикация, предисловие и примечания С.П. Бушкевич — 1, с. 38—39

Криничная Н.А. «Всем травмам матери...» — 1, с. 32—33

Кулагина А.В. Плясовая скоморошина — 4, с. 18—20

Левкиевская Е.Е. Москва в зеркале современных православных легенд — 3, с. 15—17

Лучшева Э.А. Сказочные птицы старообрядческих лубков — 4, с. 13—14

Мороз А.Б. «Боговы слезы» и «Кукушкины слезки» — 1, с. 33

Мороз А.Б. Стихийная фольклористка — 4, с. 30

Невская Л.Г. Погребальное причитание восточных славян — 2, с. 11—13

Неклюдов С.Ю. Прерванный разговор — 2, с. 29—30

Никитина С.Е. На днепровских берегах — 2, с. 41—43

Петрухин В.Я. Древо жизни — 1, с. 8—9

Плотникова А.А. Затмение — 1, с. 6—7

Плотникова А.А. Не зевай! — 2, с. 35—36

Повесткин В.И. Музыкальный инструментарий древнего Новгорода — 2, с. 46—49

Покровский Н.Н. Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX века — 2, с. 39—41

Путилов Б.Н. Никита Ильич Толстой — 2, с. 2—6

Раденкович Л. Деревья умирают стоя. Последняя встреча с Н.И. Толстым — 2, с. 24

Раевский Д.С. К толкованию числовых данных в древних исторических свидетельствах — 3, с. 18—21

Решетов А.М. Слово об Ольге Иеронимовне Капице — 4, с. 34—37

Седакова И.А. «Жилец — нежилец». Магия и мифология родин — 2, с. 9—11

Сихимич Б. Что же на самом деле случилось с мышью? — 2, с. 30—32

Симонов Р.А. «Косой час» и первые московские куранты — 3, с. 24—26

Смирнов Д.В. Музыкальная концепция Е.Э. Линева и античная теория древнегреческих ладов — 3, с. 51—53

Смолицкий В.Г. Анекдоты из жизни братьев-близнецов Б.М. и Ю.М. Соколовых — 1, с. 20—23

Соколов Б.М. Борьба за лубок в XIX столетии — 1, с. 13—17

Старков В.Ф. Поморские кресты — 3, с. 40—42

Толстая С.М. Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид — 3, с. 31—35

Топоров В.Н. Из московских текстов. 1. Воспоминания о Москве 1930-х годов — 2, с. 25—28

Топоров В.Н. Из московских текстов. 2. «Мифология» Москвы 1930-х годов — 3, с. 7—9

Фалкова Л. Иерусалим в украинском фольклоре — 3, с. 35—37

Хроленко А.Т. Желтый в русских былинных текстах — 4, с. 6—7

Хромов О.Р. «Сотворение мира» в русской лубочной традиции — 1, с. 10—12

Хромов О.Р. «Безликие злодеи» и «чертаки» русского лубка — 4, с. 10—12

Чернецов А.В. «Я опускаюсь на дно морское, я поднимаюсь под облака...» — 3, с. 29—30

Чернецов С.Б. Путешествие Александра Великого из Иерусалима в рай и обратно — 3, с. 27—28

Чистов К.В. Баба-Яга — 2, с. 55—57

Шангина И.И. Ефим Васильевич Честняков — святой человек кологривских крестьян — 4, с. 26—30

Юнисов М.В. Неподсудная корова. Крестьяне и агитационные 1920-х годов — 1, с. 35—37

Экспедиции

Ананичева Т.М. Экспедиция в Присурье — 3, с. 57

Виноградова Л.Н. Облик черта в полесских поверьях — 2, с. 60—61

Дианова Т.Б. «Великий человек на свадьбе...» — 4, с. 46—47

Долгушев В.Г. Вятские пословицы и поговорки — 1, с. 41

Киселева Ю.М. Ключи от ретива сердца. Рукописный сборник заговоров — 1, с. 40—41

Кляус В.А. Экспедиция к эвенкам Забайкалья — 4, с. 42—43

Кулагина А.В., Ковпик В.А., Кирюшина Т.В. Святочные игры, гадания и подблюдные песни Поветужья — 1, с. 42—44

Миненок Е.В. Полевые исследования Калужско-Брянско-Смоленского пограничья — 3, с. 56—57

Мороз А., Каспина М., Коваленко Н., Трофимов А. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ — 3, с. 54—56

Осипова И.Н. Семейная обрядность села Красное Озеро Рязанской области — 1, с. 41

Пигин А.В. Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета — 4, с. 43—45

Судник Т.М. Из полесской тетради 1975 года — 2, с. 58—59

Толстая С.М. Полесские версии стиха о «грешной девке» — 2, с. 57—58

Выставки

Жигулева В.М. «Живая старина»: новые поступления в СПГИХМЗ — 4, с. 48—50

Шангина И.И. «Праздничная и обрядовая жизнь русского народа». Новая экспозиция РЭМ — 1, с. 45—48

Юбилей

Поздравляем юбиляра (Л.Н. Виноградова) — 1, с. 2—3

С песней по жизни. В.М. Щурову — 60 лет — 4, с. 51—52

Обзоры, рецензии

Бартминовский Е. О словаре «Славянские древности» — 2, с. 61—62

Васильев М.А. Новые исследования о древних славянах (В.В. Седов. Славяне в древности; В.В. Седов. Славяне в раннем средневековье) — 1, с. 50

Виноградова Л.Н. Мифологические рассказы Русского Севера («Мифологические рассказы и легенды Русского Севера») — 1, с. 49

Головин В.В., Кулешов Е.В. Новое издание книги Д.К. Зеленина (Зеленин Д.К. Велюкорские сказки Пермской губернии) — 4, с. 58

Кучепатова С.В. Французская исследовательница о русском фольклоре (Lise Gruel Apert. La tradition orale russe) — 4, с. 58

Левкиевская Е.Е. Польский народный сонник (Stanisława Niebrzegowska. Polski sennik ludowy) — 4, с. 54—55

Леннхен Т., Ловрие М. Книга канадского исследователя о русском старообрядчестве (Scheffel D. In the Shadow of Antichrist: the Old Believers of Alberta) — 1, с. 52

Мельников Г.П. Исторические корни фольклорной эротики (Секс и эротика в русской традиционной культуре) — 4, с. 56—57

Макаров Н.А. Археологические древности Северо-Восточной Руси (А.В. Леонтьев. Археология мери. К предистории Северо-Восточной Руси) — 3, с. 59—60

Мельц М.Я. Ученый, педагог, гражданин («Воспоминания о М.К. Азадовском») — 1, с. 53

Рождественская Т.В. Очерки по этнокультурной истории Руси (В.Я. Петрухин. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков) — 1, с. 51—52

Смолицкий В.Г. Фольклористика в региональных центрах (Костромская область) — 1, с. 53

Тимошина Н.Р. Новая литература по фольклору и этнографии — 1, с. 54; 2, с. 63—64; 3, с. 60; 4, с. 59

Толстая С.М. Словарь народных стереотипов и символов (Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos) — 4, с. 52—53

Турилов А.А. Образ Святой земли в русском лубке (Хромов О.Р., Топурия Н.А. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях) — 3, с. 58—59

Памяти ученых

Новиков Николай Владимирович — 3, с. 62

Путилов Борис Николаевич — 4, с. 2

Шаповалова Галина Григорьевна — 4, с. 60

Юдин Юрий Иванович — 3, с. 61

Научная хроника

Белова О.В. Чтения «Язык и культура» — 2, с. 64

Богданов К.А., Панченко А.А. Научный семинар «Мифология и повседневность» — 4, с. 61

Веселова И.С. Круглый стол по проблемам современного городского фольклора — 1, с. 58

Дмитрисва Т.Н. Конференция «Животные и растения в мифоритуальных системах» — 1, с. 59—60

Добровольская В.Е. Конференция «Фольклор и русская художественная культура XX века» — 3, с. 63—64

Добровольская В.Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 4, с. 61—62

Дранникова Н.В., Козлов С.В. Конференция «Народная культура Русского Севера. Живая традиция» — 3, с. 64

Костюковец А.Ф. Музыкальная славистика в Минске — 1, с. 59

Малкина В.Я. Конференция «Наследие А.Н. Веселовского и проблемы теоретической и исторической поэтики» — 1, с. 57—58

Мельц М.Я. Фольклор на Уральских Бирюковских чтениях — 1, с. 55—56

Мельц М.Я. Конференция «Традиционный фольклор в современной жизни» — 4, с. 62—63

Плотникова А.А., Левкиевская Е.Е. Международная конференция «Хлеб в народной культуре» — 1, с. 54—55

Седакова И.А. Симпозиум «Народная религия: непрерывность традиции и изменения» — 1, с. 56—57

Седов В.В., Белова О.В. VI Международный Конгресс славянской археологии — 3, с. 63

Экспедиция к эвенкам Забайкалья

Читайте материалы об экспедиции
в Забайкалье на с. 42-43



На кладбище в Россошино. На березе, растущей недалеко от могилы, висят шкура и голова принесенного в жертву оленя, под деревом лежат вещи покойного. У эвенков Забайкалья в наши дни жертвоприношение во время похорон совершается редко, при исключительных обстоятельствах жизни и смерти умершего или погибшего человека. В данном случае, по рассказам россошинцев, покойный был последним из умерших не своей смертью братьев, которые были прокляты своим отцом, за то что забыли о сыновнем долге. ↓



↑ «Багдама урэ» (Белая гора) — священная гора эвенков рядом с поселком Багдарин Баунтовского района Бурятии. По преданию, когда-то гора была совершенно белой и ровной. Возле нее раз в году собирались эвенки всех родов. На вершине совершали моление, подниматься на нее могли только мужчины и старые женщины. Запрет этот был нарушен, и якобы поэтому гора почернела.

«Би сунду кутувэ, сэвдэнмэ, аявунмэ гэлэдэм! Сунду Буга бэлэ-денгэн!» (Я желаю вам счастья, веселья, любви! Пусть помогает вам Буга!) — сказала при прощании Агафья Михайловна Дандеева, старейшая жительница Россошино. В этом году ей исполнилось 104 года, она уже плохо видит, почти не выходит из дома, но сохраняет ясную память, и, когда хорошо себя чувствует, рассказывает правнукам о прежней жизни ороченев и свои сказки. ↓



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал "ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian

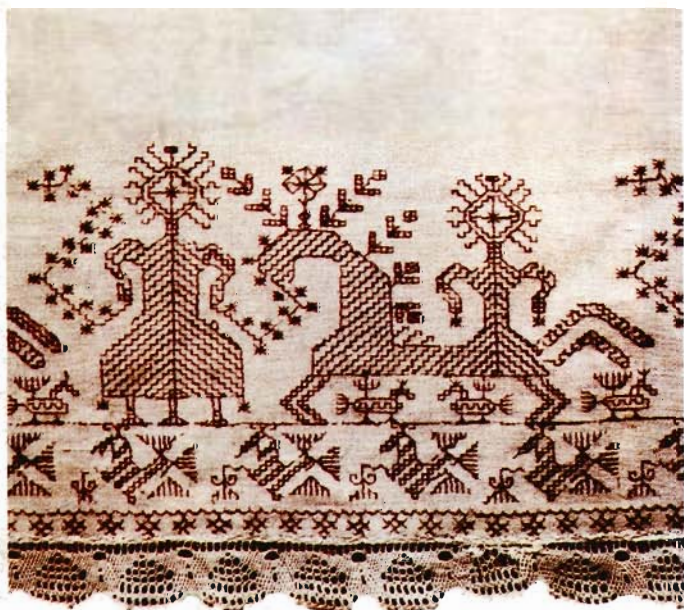
Newspapers & Magazines — 1998»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs.@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующем номере:

Петербургская мозаика.
Обзор научной жизни
Северо-Западного региона

В гостях у «ЖИВОЙ СТАРИНЫ»
журнал «РАСКОВНИК»
и фольклористы Югославии

А также:

Л.С. Клейн (Санкт-Петербург).
«Святылища» языческой Руси?

Ю.А. Новиков (Вильнюс).
И в Литве не забыли Разина

О.И. Чарина (Якутск).
Особенности русского
календарно-обрядового
цикла в Приленье

С.Б. Адоньева (Санкт-Петербург).
О ритуальной функции женщины
в русской традиции

Т.Г. Иванова (Санкт-Петербург).
К истории рукописи
Сборника Кириши Данилова

Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций

Хроника. Обзоры, рецензии

