

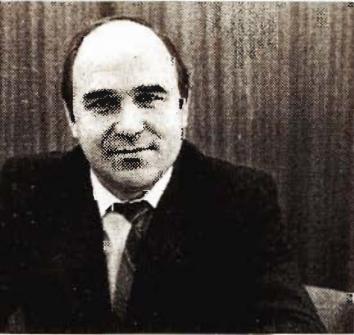
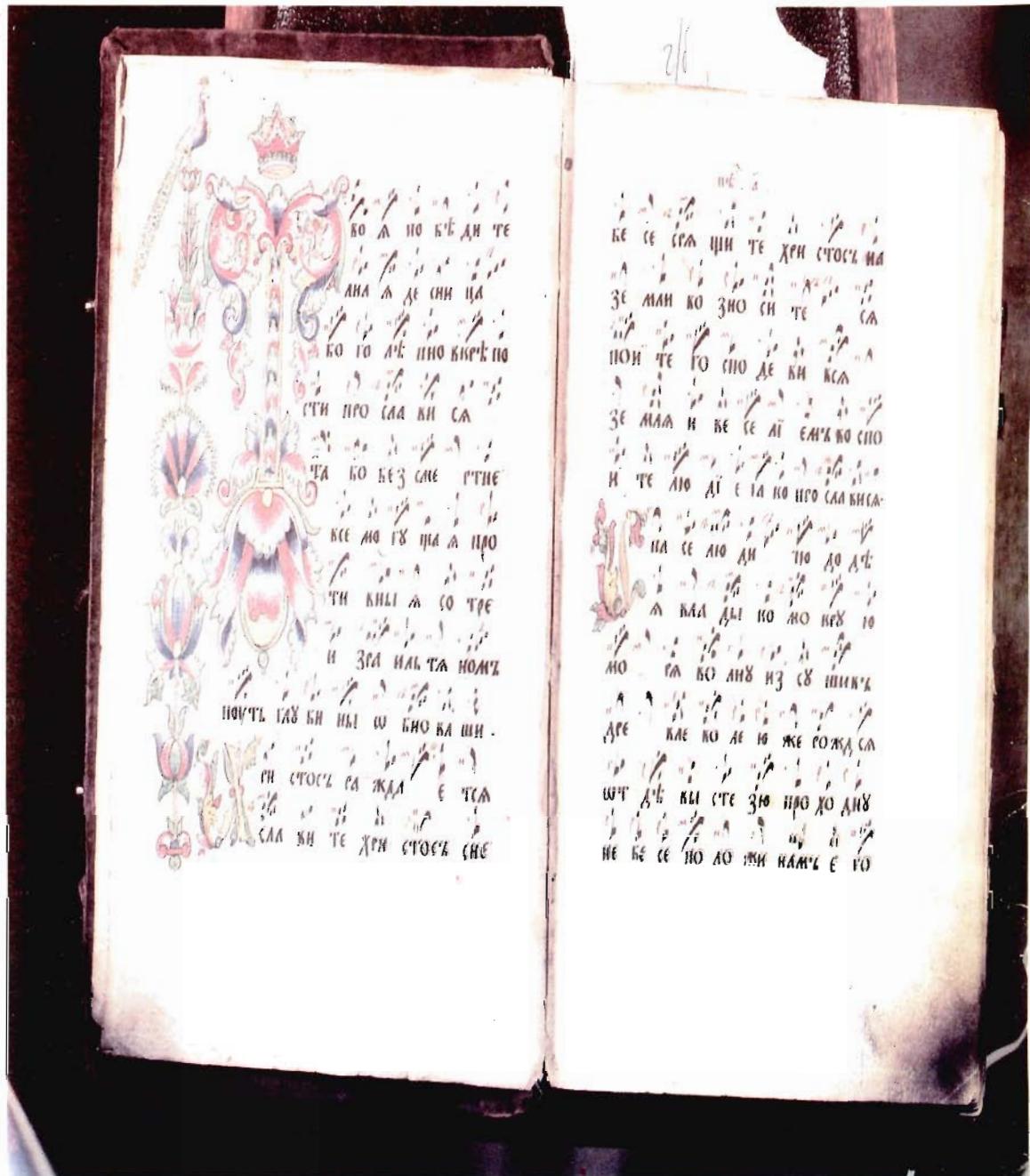
ЖИВАЯ СТАРИНА

1-94

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



На фото: Ирмологион на крюковых нотах старообрядческого письма XVIII в. (Собрание научной библиотеки МГУ, № 119). Л. 2, об.



Неповторима красочная палитра традиционной культуры многогранной России. Среди ее поэтических шедевров - золотые россыпи русского народа-го искусства. Многие из них стали своеобразной визитной карточкой России на разных материалах Земли.

Радуясь всему добому, сохранившемуся в традиционной культуре, мы сожалеем о забытых песнях и ремеслах, утраченных обрядах и обычаях.

Что нужно сделать сегодня для преодоления кризисных явлений в традиционной культуре? Как сохранить наследие предков и вдохнуть в него новую жизнь?

Вопросы животрепещущие, требующие серьезного анализа, понимания глубинных истоков современных проблем. Постижению смысла традиционной культуры посвящена, в частности, разноплановая деятельность Государственного республиканского центра русского фольклора Министерства Культуры Российской Федерации. Центр привлекает инциатором и учредителем журнала "Живая старина". Исследователям русского фольклора и традиционной культуры хорошо знаком древоволюционный журнал под таким называнием; он издавался Российским географическим обществом с 1890 по 1917 гг. Новая "Живая старина" постарается быть до-

стойной своего имени. На ее страницах читатели познакомятся с увлекательными фольклорными текстами, извлеченными из рукописей XVII - XVIII вв., с новыми записями календарных и семейных обрядов, с неизвестными страницами истории отечественной фольклористики и этнографии.

Обединив ученых, знания и опыт культуристов, историков, искусствоведов, филологов, журнал сможет сказать авторитетное слово о фольклоре, за фольклор, ради фольклора.

А. С. КАРГИН,
генеральный директор Государственного
республиканского центра русского
фольклора

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 - 94

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

К ЧИТАТЕЛЯМ "ЖИВОЙ СТАРИНЫ"	2
НАУКА И СОВРЕМЕННОСТЬ	
Б. Н. ПУТИЛОВ. Русская фольклористика у врат свободы	4
ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ	
К 100-летию со дня рождения П. Г. Богатырева	
В. Е. ГУСЕВ. Выдающийся фольклорист XX века	7
Н. И. ТОЛСТОЙ. Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон	10
С. П. СОРОКИНА. О рукописных материалах	
П. Г. Богатырева	14
С. И. БОГАТЫРЕВА. Из семейного альбома	16
ЗРИМАЯ ЛЕГЕНДА	
А. В. ЧЕРНЕЦОВ. Язычество и суеверия по древнерусским изображениям	18
ЯЗЫК И КУЛЬТУРА	
О. А. ЧЕРЕПАНОВА. Кем "полохали" детей на Руси	23
ПОЭЗИЯ ЗАГОВОРОВ И ЗАКЛИНАНИЙ	
А. А. ТУРИЛОВ, А. В. ЧЕРНЕЦОВ. Ангел Пострелил и зверь Любимец	26
БЫТ-СИМВОЛ-ВЕЩЬ	
С. А. ИНИКОВА. История и символика духоборческого костюма	29
ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ	
К. В. ЧИСТОВ. Забытый эпизод научной биографии В. М. Жирмунского	37
СТИХИ ДУХОВНЫЕ	
А. Ф. БЕЛОУСОВ. "Стих о книге Голубиной" в записи И. Н. Заволоко	41
ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ	
Е. Н. РАЗУМОВСКАЯ. Егорьев день в западнорусской деревне	43
ДНЕЙ МИНУВШИХ АНЕКДОТЫ	
Т. Г. ИВАНОВА. Из архива Н. Е. Ончукова	46
ИЗ ДНЕВНИКА СОБИРАТЕЛЯ	
С. Е. НИКИТИНА. Имя собственное	48
ФОЛЬКЛОР ГОРОДА	
А. Ф. НЕКРЫЛОВА. "Вот так квас - в самый раз!"	50
ДЕТСКАЯ СТРАНИЧКА	
Т. К. НИКОЛАЕВА. "Ехал поезд запоздалый..."	53
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
Восточнославянское язычество: проблемы подлинные и мнимые	55
Животворные зерна	57
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Круглый стол "Славянский фольклор в инокультурном окружении"	59
Библиографическая серия "Русский фольклор"	60
Международная комиссия по славянскому фольклору и фольклористика в славянских странах	61
Круглый стол "Традиционная культура в системе досуга"	64
Круглый стол "Народное искусство славян: сохранение и возрождение традиций"	64

Учредители: Министерство культуры
Российской Федерации и
Государственный республиканский центр
русского фольклора

Главный редактор Н. И. ТОЛСТОЙ

Редакционная коллегия:

Л. Н. ВИНОГРАДОВА

В. М. ГАЦАК

А. А. ГОРЕЛОВ, В. Е. ГУСЕВ

М. А. ЕНГОВАТОВА

А. С. КАРГИН (зам. главн. редактора)

С. Ю. НЕКЛЮДОВ

Б. Н. ПУТИЛОВ

С. М. ТОЛСТАЯ
А. Л. ТОПОРКОВ (отв. секретарь)
А. В. ЧЕРНЕЦОВ
В. М. ЩУРОВ

Адрес редакции: 119034, Москва,
Кропоткинский пер., 10
Телефон: 246-02-33
Заведующая редакционно-издательским
отделом Э. Р. ЖУКОВА
Редактор Т. А. ЮДИНА
Художественный и технический редактор
Т. А. ЗАЛЕССКАЯ
Художник А. С. СМОЛЬНИКОВ
Корректор Н. А. МЯСНИКОВА

© Государственный республиканский
центр русского фольклора

Сдано в набор 11. 05. 93.
Подписано в печать 29. 09. 93.
Формат 60x90/8. Офсетная печать.
Усл.-печл. 8,0. Уч.-изд. л. 9,8.
Тираж 10500 экз. Заказ 1041.

На 1-й стр. обл. духоборка села Гореловка за
прядением. 1990 г.

Фото С. А. Иниковой.

Читайте статью С. А. Иниковой в этом
номере.

ЖИВАЯ СТАРИНА

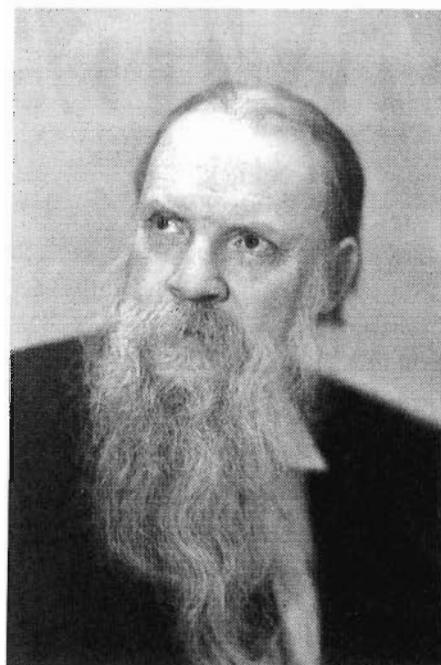
К ЧИТАТЕЛЯМ "СТАРИНЫ" "ЖИВОЙ"

Живая старина. Старина. Русские и славянские древности. О них сейчас много пишут и говорят в связи с общественными, культурными и религиозными задачами сегодняшнего дня. Одни предлагают их восстановить, возвратиться к ним духовно, принять их во всей полноте, другие видят в этом движение вспять, отсталость и отрыв от столбового пути мирового культурного прогресса. Есть и иные, не столь крайние мнения. Каждый хочет "обустроить" Россию и ее духовность на свой лад. И в этом, для нас еще непривычном, разноголосье не только разнобой, но и необходимая для естественного развития возможность выбора и неоднозначного решения. Но как бы ни понималась роль тысячелетнего культурного наследия в нашей действительности, как бы ни оценивалось прошлое перед лицом настоящего, остается бесспорным, что "новизна" наших дней не может утвердиться без обращения к старине.

В истории европейской культуры эпоха Ренессанса была поворотом от средневековых догм к новому мироощущению и мировоззрению, поворотом к человеку - в искусстве, в философии, в жизни. Но сам Ренессанс, как известно, начинался с нового восприятия и переживания античной культурной традиции, с освоения и осмысления древних образцов - греческих и римских. Молодой поэт эпохи Возрождения должен был сначала показать свою искусность в поэтических переводах с древнегреческого на латинский, затем в латинских одах, элегиях и эпиграммах, а уже потом он мог раскрывать свой талант и искать новые формы в поэзии на родном - итальянском, или "словинском", или ином национальном языке, как это делали служители муз в солнечной Италии или Далмации, в других странах Европы. Так,

создавая "новизну", сначала обращались к классической старине. На этом принципе во многом зиждалось поступательное развитие и преемственность культуры, искусства, литературы; на нем строилась связь времен и "перекличка" эпох.

Но всегда существовала одна непрерывная линия, неиссякаемый источник культуры, поток, сохраняющий временную связь, доносящий седую древность до далеких потомков. Это - народная устная традиция, народное творчество, всегда живая старина, обладающая большой жизненной силой и способностью постоянного обновления. В глубокой древности народная культурная традиция была синcretичной, соединяющей в себе различные впоследствии начала - религию, и искусство, и быт, и нравы. С принятием христианства она не исчезла, а потеснилась, уступив христианской культуре доминантные позиции и восприняв от христианства многие идеи и образы. Христианство принесло письменность, величие богослужения, монументальность архитектуры, приобщило славян к культурному ареалу мирового масштаба, к античной традиции, хотя само христианство возникло как отрицание, противостояние этой традиции. Христианство обогатило культуру древних славян, не разрушая ее самобытных основ, и создало условия для возникновения культуры сложного типа, в которой сосуществовали и взаимодействовали полярные начала - устное и письменное; ненормированное, постоянно варьирующее и нормированное, устойчивое, внешне почти незыблемое; диалектное, локальное и наддиалектное, всеобщее; коллективное, анонимное и авторское, индивидуальное. Устная древняя культура оказалась и противостоящей культуре письменной, и сопряженной с ней. Благодаря постоянному



взаимодействию с фольклором, древнеславянские, преимущественно переводные с греческого и с латыни, литературы приобретали со временем все более национальные черты. Фольклор тысячу лет питал славянскую культуру живительными соками, о чем свидетельствует хотя бы творчество русских писателей, художников и композиторов, таких, как Пушкин и Гоголь, Васнецов и Билибин, Римский-Корсаков и Стравинский, оставивших нам в наследство замечательные образцы художественного воплощения фольклорных мотивов и сюжетов.

Большинство древнейших фольклорных форм дожили (почти) до наших дней, как, например, сказка и загадка, песня и заговор, быличка и пословица. Это не значит, однако, что фольклор не изменился. Один из источников его изменения и обогащения - заимствования из фольклора других народов, из книжности. В фольклоре есть жанры открытые, проницаемые для внешних влияний, и закрытые, непроницаемые или менее проницаемые, устойчивые к внешним влияниям. К первым относятся, например, сказка, пословица, загадка, ко вторым - обрядовая поэзия, эпические песни. Взаимодействуют не только фольклорные традиции разных народов, но и родственные, локальные традиции

одного этноса. Фольклор каждого народа представлен множеством "диалектных" типов, образующих сложную и разнообразную ареальную картину отдельных текстов, сюжетов, мотивов, образов, художественных приемов и т.д.

Массовое собирание фольклорных текстов еще в конце 20-х - начале 30-х годов нашего века поставило вопрос о возможностях картографирования фольклора (П.Г.Богатырев, А.П.Андреев, Р.Р.Гельгардт). Фольклористическая география, несмотря на малочисленность опытов картографирования, показала свою большую эффективность при изучении вариантов фольклорного текста, их распространения, истории отдельных вариантов, путей миграции сюжетов, мотивов и образов, а также при установлении инварианта и реконструкции прототекста и древнейших форм обрядов, верований, народного искусства. Еще финская фольклористическая школа ставила вопрос о географии вариантов произведения устной словесности и их соотношении, однако до картографирования дело не доходило и до сих пор не дошло во многих странах, и прежде всего в славянских, так что этот метод исследования еще ждет своего полного применения.

Современная фольклористика продолжает пользоваться прежде всего синхронно-описательным методом, постоянно его теоретически и технически совершенствуя (система магнитофонной записи, научных кинофильмов, компьютерная обработка материала). Наряду с ним широко применяется сравнительно-типологический метод и старый, испытанный и в то же время постоянно обновляемый и проверяемый на новом материале сравнительно-исторический метод. Этот метод был предложен и успешно применен более века тому назад замечательным русским ученым А.Н.Веселовским, исследовавшим фольклорные и литературные тексты в общей перспективе развития мировой культуры и литературы. В фольклоре он видел прообраз и истоки литературы.

Русская фольклористика от А.А.Потебни до П.Г.Богатырева и А.П.Евгеньевой внесла большой вклад в изучение поэтических средств русского и славянского фольклора. Но одни из этих исследований оказались забытыми, другие так и остались незавершенными. Поэтому очень важно продолжить эти разыскания уже новыми методами, не оставляя без внимания историю науки, которой

русский филолог может гордиться, хотя, к сожалению, далеко не каждый ее хорошо знает.

В предложенных выше весьма концептивных положениях читатель может видеть программу нового журнала, вернее, перечень тех проблем, которые будут обсуждаться на его страницах. Журнал "Живая старина" будет не чисто академическим научным журналом, а журналом научно-популярным, излагающим в доступной форме научные проблемы народного творчества. Журнал не

живому материалу и полевым записям фольклорно-лингвистических и фольклорно-этнографических экспедиций, методике полевой работы. "Живая старина" рассчитывает на сотрудничество не только с учеными, педагогами, студентами старших курсов, краеведами, учителями и архивистами, но и со всеми, кому дорого народное слово, народный обычай и народный уклад.

В нашей стране за последние семьдесят лет не выходило ни одного журнала по русскому фольклору или по общей

Как бы ни понималась роль тысячелетнего культурного наследия в нашей действительности, как бы ни оценивалось прошлое перед лицом настоящего, остается бесспорным, что "новизна" наших дней не может утвердиться без обращения к старине.

будет развлекать читателя и популяризировать уже известные в науке факты и положения, он будет верен принципам научной новизны в поисках, описании и толковании русской и славянской старины.

Члены редакционной коллегии и уже образовавшийся актив журнала относятся к фольклористике как к дисциплине широкого профиля. "Узкое" и "широкое" понимание фольклора существует уже почти полтора столетия. В узком смысле это исключительно словесное творчество или, как мы еще недавно слышали, "народное искусство слова". В широком смысле - это все, что сочетается со словом и словесным искусством. Невозможно отделить фольклор от музыки, от ритуала, от мифологии, от всего контекста духовной и даже материальной народной культуры. А мифология, равно как и обрядность, - не слово, не искусство, а скорее мироощущение и миропонимание и связанное с ним действие. Фольклор синкретичен, и именно это придает ему цельность и является одним из первых показателей его архаичности. Поэтому журнал будет обращаться и к религиозной, и к мифологической, и к музыкальной стороне народного творчества, и к его социальной стороне, и к историческим и археологическим фактам, проливающим свет на жизнь, чаяния и духовные искания русского и славянского крестьянина - пахаря и пастуха в его недавнем и далеком прошлом. Большое внимание будет уделяться ар-

фольклористике. Существует, правда, такое издание, как "Русский фольклор"; накануне второй мировой войны издавалась серия "Советский фольклор", еще раньше - "Художественный фольклор"; печатались статьи по проблемам фольклора в журналах "Этнография" и "Советская этнография". Упомянутые ежегодники и этнографические журналы, однако, не могли удовлетворить в полной мере потребность в специальном печатном фольклористическом органе. В то время как в других странах, например, славянских, журналы, посвященные фольклору, не были редкостью. Таковы болгарский "Български фолклор", македонский "Македонски фолклор", сербские "Народно стваралаштво. Folklor" и "Расковник", польские "Literatura ludowa", "Sztuka ludowa" и др.

"Живая старина" ставит своей целью возобновить дух дореволюционного журнала с тем же наименованием, ограничив тематику рамками народного творчества и русской и славянской народной традиции. В старой "Живой старине", которая издавалась Русским географическим обществом с 1890 по 1917 год, сотрудничали авторы различных научных направлений, различных взглядов и различного темперамента; каждый автор имел свое лицо и сам отвечал за свое мнение, за свой материал. Этот принцип сохраняется и в новом издании.

Новая "Живая старина" надеется, что она найдет отклик в сердцах и умах своих читателей.

Н.И.ТОЛСТОЙ

ЖИВАЯ СТАРИНА

РУССКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА У ВРАТ СВОБОДЫ

Для России, сбросившей тоталитаризм, остается жизненно важным вопрос: как распорядиться обретенной свободой, как использовать ее возможности на общее благо.

По-своему остро этот вопрос стоит перед гуманитарными науками, в течение многих десятилетий испытывавшими на себе жесточайший гнет тоталитарной системы.

Войти в открывающийся мир свободы, осознать новизну положения, увидеть перспективы вряд ли возможно без ясного и глубокого осмысления прошлого. Сделать это тем более необходимо, что все мы, ученые, так или иначе связаны с этим прошлым, вышли из него, и от нас зависит в конечном счете ближайшее будущее нашей науки.

На рубеже 20–30-х гг. русская фольклористика определилась в своей **советской** ипостаси, т.е. была включена в тоталитарную и идеологическую систему, подчинение которой было связано с признанием марксизма–ленинизма единственным и непогрешимым научным учением, с обязательством вести борьбу против всяких от него отклонений, с беспрекословным следованием политики партии, выполнением ее решений и сменявшимся идеологем, с активным участием в строительстве социализма и в коммунистическом воспитании народа.

Усвоение этих требований применительно к науке о фольклоре, соответствующая методологическая и теоретическая перестройка, переориентация научных задач произошли с поразительной быстротой, внешне – почти безболезненно, с проявлением характерных для тех лет единодушия и энтузиазма. Так совершился переход от относительно свободной творческой деятельности к состоянию **несвободы**.

Последними памятниками русской фольклористики, создавшимися без всякой оглядки на какие бы то ни было идеологические требования, без обращения к классикам марксизма, были книги В.Я.Проппа "Морфология сказки" (1928) и "Указатель сказочных сюжетов" Н.П.Андреева (1929).

Несвобода давала о себе знать в самых разных формах. Наиболее очевидно она проявлялась в разного рода репрессиях в отношении к неугодным: в идеологических кампаниях, выливавшихся в шельмование достойных ученых; в систематических проработках – с наклейванием ярлыков и отлучением книг и их авторов от текущей научной жизни; в жесткой многоступенчатой цензуре, включавшей и контроль со стороны бдительных

коллег, и зоркое око рецензентов, и вмешательство издательских редакторов; в запретах на многие темы, сюжеты, идеи; в исключении целой когорты авторов из числа тех, на кого можно ссылаться. На протяжении века механизм репрессий и запретов, конечно, менялся: эпоха застоя, скажем, породила изощренные способы, когда система запретов упрятывалась и делалась вид, что все в порядке; откровенные проработки сменились иезуитскими формами расправы с инакомыслившими.

Несвобода взрастила особую ученую касту блюстителей "чистоты" научной теории и методологии. Нам важно сегодня помнить: хотя во всех бедах нашего общества в конечном счете повинна партия с ее политикой и хотя дирижерская палочка ее руководства видится за любой идеологической кампанией – непосредственных исполнителей, "полицаев" от науки она без труда находила и в среде ученых. Состояние нравственно-психологического коллапса было навязано фольклористике, как и другим общественным и гуманитарным наукам, но оно активно поддерживалось приспособленцами, демагогами, конъюнктурщиками, набившими руку на доносах, тайных и явных. У нас не было своего Лысенко, все – калибром помельче, но суть их деятельности была та же. Драматично было то, что перед этими силами зла (чаще всего – воплощениями невежества и бездарности) ученые чувствовали себя беззащитными: они не могли ни оправдаться, ни отстоять свои взгляды, ни опровергнуть клеветников.

Драматизм основной массы ученых, работавших в академических учреждениях или вузах, заключался в том, что они должны были верить в моноидеологическую систему. Обязательность участия в ее функционировании и укреплении ставила перед учеными сложнейшие проблемы мировоззренческого, психологического, нравственного порядка. Проблема выбора неизбежно возникала, равно как и овладение искусством жить и честно работать в науке в особенной атмосфере общественного бытия. Эта тема заслуживает специального разговора, она слишком сложна и деликатна и к тому же требует дифференцированного рассмотрения. Скажу лишь, что многие наши учителя, выдающиеся фольклористы, оставившие замечательное наследие, сумели выйти из положения, созданного атмосферой всеобщей несвободы с честью. Светлая им память за это! О всех же компромиссах, уступках, поисках выхода из безнадежных ситуаций, победах и поражениях пусть скажет история науки.

Конформизм не мог не проникнуть в поры науки. И здесь речь должна идти в первую очередь не о поведении отдельных ученых, а об общих установках, принципиальных положениях, получавших конкретное отражение в книгах, сборниках, статьях, сказывавшихся на всей научной жизни.

Это касается в первую очередь послушного следования догмам марксистско-ленинской теории и внедрения их в методологию науки и в теорию фольклора. Здесь уместно сказать, что фольклористам в известной степени удалось использовать отдельные положения и высказывания классиков марксизма для обоснования и защиты своих научных концепций и конкретных разработок. Но наряду с этим произошло внедрение и укрепление методологии и теории, которые в условиях нормального научного плюрализма вряд ли смогли выдержать критику. Это касается, в первую очередь, резкого сужения границ и объема понятия "фольклор", сведения его к категории устного народнопоэтического творчества, "искусства слова". Осуществленное под флагом марксистско-ленинской эстетики, такое ограничение вывело за пределы нашей науки пласти русской традиционной культуры в разнообразии ее материальных форм. С понятием народности в науку о фольклоре пришла последовательная идеологизация предмета, и самой науке стали навязываться охранительные функции. Немалый вред причинило перенесение в область фольклора известной теории двух культур в каждой национальной культуре: фольклор выделялся в некую особую область, противостоявшую идеологии "господствующих" классов, в нем на первый план выдвигались мотивы классовой борьбы и ненависти, революционности, идеальной нетерпимости. Реальная картина фольклорной культуры, ее смысл искажалась, отчасти фальсифицировались, во многом обрывались ее глубинные связи с народным бытием во всем его объеме.

Будучи с детских лет воспитаны в духе материализма, не мысля себе никаких других отношений в мире, кроме основанных на первичности бытия и вторичности сознания, мы долгое время привычно трактовали и отношения фольклора и действительности соответственным образом, следуя ленинской теории отражения и сводя все дело к установлению прямой зависимости фольклорных текстов, сюжетов, образов от реалий жизни, социальных процессов, материальных стимулов и проч. Верхом достижений считалось доказательство непосредственной связи фольклорных явле-



ний с трудовыми потребностями и процессами.

На практике это нередко сводилось к плоским заключениям, упрощенным трактовкам, поверхностному иллюстрированию. "В фольклоре нет и не может быть ничего кроме действительности" – этот, сам по себе сомнительный, лозунг оказывался в руках вульгаризаторов удобным средством для нападок на любые попытки проникнуть в глубинные связи фольклора, понять его собственные внутренние законы.

Одним из самых драматических последствий превращения русской науки в советскую явился ее отрыв от реальной современной жизни народа, общества. Целые пласти духовной культуры в ее фольклорных формах, запечатлевшие непоказанную сторону жизни, оказались вне поля научных занятий. Разумеется, не вина, а беда науки была в насильственном отчуждении от живого ее предмета и источника. Даже слабые упоминания об этом подлинном фольклоре, говорившем о страданиях, муках народа, тяжких испытаниях, лагерях, голоде, насильственной колLECTivизации и т.д. и т.п., были опасны: репрессии грозили (а иногда и имели место) фольклористам, на свой страх и риск записывавшим такой фольклор. Но тоталитарная система не ограничивалась запретами в этой сфере, она еще и вынуждала нашу науку (и находила в ней немало сторонников) подменить подлинный объект мнимым: тема современного фольклора подверглась прямой фальсификации, был создан миф о советском фольклоре, прославлявшем нашу социалистическую жизнь, вождей партии, воспевавшем колхозы, великие трудовые победы. Этому фантуму посвящались научные конференции, диссертации, сборники научных трудов, монографии. И это уже целиком лежит на совести ученых, поддавшихся требованиям режима.

Господствовавшая в стране долгие десятилетия теория непримиримого противостояния двух миров, двух систем, двух идеологий пагубным образом сказалась на связях нашей науки с наукой зарубежной. Фактически в 30–50-е гг. эти связи были оборваны. Затем они частично возобновились, но, в сущности, никогда не получали характера систематических, продуманных, широких. Рано оформилось и стало внедряться повсюду, особенно на рубеже 40–50-х гг., зловещее в сво-

НАУКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

СТАТЬИ И ЗАМЕТКИ

ем содержании понятие "буржуазная наука", универсально применяемое к русской дореволюционной академической и всей зарубежной науке XIX–XX вв. Тем самым ставился идеологический заслон контактам и использованию опыта прошлого и современности, более того, вменялось в обязанность "бороться" с "буржуазной наукой" и особенно – с фактами ее проникновения в науку советскую. Печальной памяти кампания борьбы с космополитизмом на какое-то время отбила у фольклористов желание обращаться к классикам отечественной науки, к трудам западных ученых. Положение стало меняться в 60-е гг., когда ссылки на зарубежные труды не возбранялись, стали возможными непосредственные встречи, участие в международных конгрессах и проч. Произошло небывалое: одна из зарубежных новых теорий в своем "чистом" (хотя и не полном) виде нашла развитие и поддержку у советских ученых: я имею в виду структурно–семиотическое направление. При всем том для нашей науки, для большинства фольклористов, особенно работавших вдали от столиц, накопленный мировой наукой опыт, выдающиеся труды, популярные школы, концепции оставались по ту сторону железного занавеса. Считалось вполне нормальным походом "расправляться" с ними в статьях, диссертациях, ограничиваясь при этом ссылками на работы советских "специалистов" по критике буржуазной идеологии. Так, в нашей науке не получили отклика и какого-либо развития идеи Бр. Малиновского; довольно прохладно были встречены работы А. Лорда, открывавшие новые пути в изучении искусства эпических певцов; только с отрицательным знаком оценивались идеи З. Фрейда; текущая же научная жизнь Запада просто не принималась в расчет. Серьезнейшие теоретические вопросы фольклористики – сущность и природа фольклора, специфика его жанров могли спокойно обсуждаться на "домашнем" уровне, как будто мы были во всем мире одни. Все это создавало реальную опасность "провинциализации" науки. А ведь русская фольклористика с момента своего зарождения отличалась всемирной отзывчивостью, открытостью, готовностью критически воспринимать и по–своему перерабатывать чужой опыт.

Перечень потерь, невостребованных возможностей, горьких ограничений, неосуществившихся замыслов можно было бы продолжать. Хочется, однако, сказать о другом: существуя многие десятилетия в тисках несвободы, под неусыпным контролем тоталитарной идеологии, в обстановке мелочной опеки и системы запретов, совет-

ская фольклористика сумела не просто сохраниться как наука, но и дать кого-то первоклассных ученых, развернуть исследования, создать продуктивные школы, направления, в ряде моментов встать на уровень мировых достижений.

Есть смысл хотя бы в самой общей форме указать на то главное, что можно записать в ее актив.

– Разработка и успешная реализация научных принципов и конкретных приемов издания разных типов памятников народной поэзии. Это относится и к изданиям академическим (переизданиям классиков отечественной фольклористики, книги типа "Памятники русского фольклора"), и к сборникам–антологиям (типа "Библиотека поэта"). К сожалению, это бесспорное достижение было неоднократно подпорчено вмешательством цензуры, требованиями "идеологической чистоты" изданий, запретами на целые жанры (например, духовные стихи) и конкретные тексты.

– Фундаментальные исследования отдельных фольклорных жанров и памятников, основанные на принципиальном осознании значимости категории жанра и жанровой дифференциации, специфики фольклорных явлений и на выработке соответствующей методики.

– Множество работ разного уровня и разной степени ценности, направленных на выявление роли фольклора в истории отечественной литературы, на разработку проблем фольклоризма.

– Принципиально новый подход к изучению всемирной фольклорной общности и межэтнических фольклорных связей на базе широкого применения структурно–типологического и историко–типологического методов.

– Изучение народной поэзии в теснейших связях и сложных отношениях с этнографической действительностью и языком народа.

– Выявление активнейшей роли русских фольклористов в созиании, публикации, исследовании фольклора народов России, в организации научной работы на местах, в подготовке национальных научных кадров. Безусловной заслугой русских фольклористов является открытие и введение в мировой обиход памятников героического эпоса народов Сибири и Крайнего Севера.

Из более конкретных достижений следует отметить: создание отечественного эпосоведения как самостоятельного крупного раздела науки; разработку проблем мифологии, выявление ее места в культуре и в общем фольклорном творчестве; успешное изучение обрядового фольклора в контексте системы ритуалов и традиций; осу-

ществление ряда хорошо продуманных, с выработкой специальных программ, региональных исследований комплексного порядка (Русский Север, отдельные районы Сибири, Юга, Полесье).

Тоталитарная система готова была приписать (и приписывала) успехи фольклористики, как и других гуманитарных наук, себе, благодворной роли марксистской теории, руководящему влиянию партии. Между тем фольклористика сохранилась и многое смогла сделать лишь при непрерывном, изнурительном, чаще всего скрытом сопротивлении тоталитаризму в разных его проявлениях. Горько об этом говорить, но фольклористы научились жить и работать в условиях несвободы. Постепенно сложилась, как бы сама собой, никем не задумывавшаяся, осуществлявшаяся вполне стихийно, подчас бессознательно, автоматически целая система приемов преодоления поставленных на пути науки рогаток, волчьих ям, капканов. Одним из ее слагаемых было постижение искусства прикрывать научные искания, теории, аргументацию "положениями" марксизма-ленинизма, находить поддержку своим идеям у "классиков" при помощи соответствующих цитат и ссылок. Работа эта, подчас ювелирная по своей тонкости, вовсе не обязательно носила конъюнктурный характер. Фольклористы искренне хотели быть "на уровне" требований эпохи, среди которых вера в универсальность и правильность монотеории составляла одну из основ бытия ученого. Содействовали ли в действительности движению науки и постижению ею истины непременная опора на марксизм? Вероятно, в отдельных случаях – да, поскольку в нем содержались элементы научной теории. К тому же, творчески мыслящие ученые извлекали из этой теории материал для собственных раздумий над проблемами отношений фольклора и народной сказки, его историзма, социальной направленности и др. Однако же в большинстве случаев подлинно научные исследования не нуждались в марксистских подпорках, многие проблемы спокойно решались без этого "довеска". Вред же марксистских (как и любых других) шор, которые надевались на ученых, был безусловен: догматизм ничего доброго науке принести не мог, а тоталитарное господство его лишило ученых возможности должным образом использовать все богатство мирового научного опыта.

История советской фольклористики – это в значительной мере история внутреннего преодоления власти навязанной монотеории, настойчивого стремления ученых в рамках ограниченных возможностей реализовать свои замыслы, вырываясь из тисков несвободы.

Сейчас, когда перед наукой открывается свободное поле деятельности, с пространством которого убираются воздвигнутые тоталитаризмом наяды, нелишне вспомнить, что фольклористика была приготовлена к этим переменам, особенно последним, примерно двадцатилетним развитием. Движение к освобождению началось сразу после XX съезда, отметим, однако, что поначалу оно шло еще в рамках привычных постулатов марксизма, хотя и под флагом борьбы с его догматами и устоявшимися стереотипами. Ощущимые перемены стали обозначаться с середины 60-х гг., когда осознание новых задач и неизбежности разрыва с монотеорией вполне определенно про-

явилось в сформировавшихся и получивших быстрое развитие новых научных направлениях: структурно-семиотическом, историко-типологическом, этнолингвистическом, этномузиковедческом. Можно заметить, что и представители этих направлений в порядке самозащиты были не прочь сослаться на те или иные марксистские положения, подстраховаться удачно найденными цитатами: время для полного и открытого расчета с монотеорией еще не пришло. Но, по существу, значительная часть прежних постулатов, поддерживавших советскую фольклористику, этими направлениями либо была спокойно отставлена в сторону, либо начала оспариваться. Одно из главных достижений новых направлений заключалось в утверждении фольклорной культуры как особого мира действительности, возникающего и живущего по собственным законам, способного к саморазвитию и самовоспроизведению, соотносящемуся с действительностью истории и жизнью общества сложными способами, далекими от простого "отражения".

Теперь открываются возможности решительно углубиться в комплекс генеральных проблем фольклористики, но для этого уже мало одних собственно фольклористических идей, необходимо приобщиться к богатствам мировой философской и исторической мысли, отказаться от слепой веры в навязанное нам так называемое материалистическое понимание истории.

Мир фольклора полон сложностей, в нем много таинственного и загадочного, пытаться проникнуть в его глубины можно лишь с опорой на философские учения и идеи, которые до сих пор у нас третировались как идеалистические.

Есть немало проблем, требующих сегодня особого внимания и свежего подхода. Одна из них – это завалы, образовавшиеся вокруг понимания объема, границ и содержания того, что принято называть фольклором. Либо мы будем по-прежнему пребывать на узком пространстве "устного поэтического творчества", "искусства слова", отгораживаясь от многообразия живых процессов частоколом канонических жанров, иерархий созданных нами же эстетических критериев, либо признаем правомочность свободного включения в поле исследований всего пестрого богатства так называемой устной культуры, согласимся с зарубежными коллегами, которые с категорией фольклора соотносят безграничные пространства устной традиции (*oral tradition*), и тогда предметом законного внимания станут самые разные вербальные (а не одни лишь поэтические), фонические (а не просто музыкальные), акциональные (не сводимые к хореографии), демонстративные (не только собственно театральные) формы. Их будут объединять принадлежность к устной традиции, функциональная включенность, наличие структурного начала и семантики.

С этими проблемами связана теснейшим образом и другая, относящаяся к социолого-идеологической характеристике фольклора. Мы долгое время исповедовали концепцию народности фольклора, находившуюся в полном согласии с марксистской теорией классов и классовой борьбы. В наших представлениях чужое слово *folk* следалось синонимом слова "народ" в его истинно марксистском толковании. Тем самым категория фольклора получила определенную социологи-

ческую окраску, за ним закрепили функцию выразителя народного мировосприятия. Отсюда – строгая идеологическая направленность научной методологии и конкретных исследований: фольклористика приобрела характер науки, связанной с политикой, с охраной моральных устоев народной жизни (понимаемых, разумеется, в партийном духе).

Надо надеяться – мы не останемся на этих косых, навязанных нам позициях и откроем двери всей живой фольклорной стихии, не признающей никаких границ. На Западе давно уже разведены понятия *folk* и *people*. Первое полностью освобождено от социологических и исторических ярлыков и служит для обозначения всего лишь какой-либо группы – независимо от происхождения, состава, количества участников – у которой есть своя *lore*, т.е. своя устная традиция. *Folk* может складываться на социальных, территориальных, профессиональных, возрастных началах, может быть более или менее постоянной или временной...

В поле зрения русских фольклористов пора вернуть такие понятия, как фольклор купеческой, чиновничьей, офицерской, академической, студенческой, школьной среды, фольклор дворянских усадеб и столичных салонов, монастырей и царских дворов... Навсегда исчезнувший из жизни, он оставил свои следы в разного рода письменных памятниках – в мемуарах, записках, художественных произведениях, и наш долг – восстановить сохранившиеся его остатки как свидетельства прошлой устной культуры.

Итак, отказ от эстетических предрассудков в отборе фактов фольклорной культуры, от привычных социологических ограничений, от идеологизированных оценок и политизированных критериев. Меньше всего нуждаемся мы сегодня в дефинициях, а более всего – в разрушении прежних границ, в подходе к фольклору как универсальной форме духовной традиции в самых разнообразных ее выражениях.

Впрочем, есть сферы, внедрение в которые потребует учета идеологических аспектов. У нашей науки есть неоплатный долг – это восстановление правды о фольклоре советской эпохи, фольклоре подлинном, творившемся и обращавшемся в народной гуще, скрытом от власти и, несомненно, сказавшем об этой эпохе нечто такое и так, что не могли сказать ни литература, ни кино, ни документы истории. Это было вольное, подпольное слово народа о своих страданиях, о сопротивлении, о надеждах. Многое безвозвратно ушло вместе с несколькими поколениями, но есть еще возможность услышать, записать, систематизировать, издать сохранившееся.

Вхождение в мир свободного научного творчества предполагает перестройку не только научных позиций, но и психологии ученых, требует утверждения нравственных принципов, соответствующих отношениям в свободном ученом сообществе. Свобода знания, свобода получения и передачи информации, свобода суждений и оценок пусть идут рядом со свободным признанием личной ответственности, неудовлетворенности.

Врата свободы открыты. И лишь от нас самих зависит теперь, как мы воспользуемся ее возможностями и ответим на ее призывы.

Написано в 1991 г.

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

Выдающийся фольклорист XX века

28 января 1993 г.
исполнилось 100 лет
со дня рождения
выдающегося
русского
фольклориста и
этнографа П.Г.
Богатырева
(1893-1971). Многие
из членов
редколлегии "Живой
старине" лично
знали Петра
Григорьевича и в той
или иной мере
считают себя его
учениками.
Посвящение 1-го
номера нашего
журнала П.Г.
Богатыреву имеет и
символический
смысл.

Продолжительная творческая биография
ученого - это наглядный символ
преемственности между отечественной
наукой дореволюционных и первых
послереволюционных лет, культурой
первой русской эмиграции и независимой
научной мыслью периода оттепели



П.Г. Богатырев принадлежит к поколению
русских ученых, которые непосредственно передали
лучшие традиции отечественной науки
фольклористам, формировавшимся в канун второй
мировой войны и в первые послевоенные
десятилетия. Им выпала счастливая возможность
сотрудничать с выдающимся исследователем
славянской народной культуры и незаурядным
человеком, в котором органически сочетались
пытливый ум, одержимость научными идеями,
талант педагога, литературная одаренность,
безупречные нравственные качества. Он был
фольклористом поистине مليостью божьей,
щедро делился своими универсальными знаниями
и опытом с молодежью, проявляя трогательную
заботливость по отношению к коллегам,
друзьям, ученикам. Ему была присуща глубокая
убежденность и принципиальность в науке и в то
же время истинная скромность, отсутствие ригоризма
и дидактизма. Он никогда не кривил душой,
не изменял себе и своим убеждениям, был
верен своим привязанностям, но умел отличать в
других людях подлинность чувств и мыслей от
фальши, лицемерия. Он ни разу не поддался
конъюнктурным соображениям, сохранил свободу мыслей, устоял в трудных испытаниях, которые уготовила ему судьба.

П.Г. Богатырев родился 16 (28) января 1893 г. в Саратове в семье ремесленника, выходца из крестьян. Воспитанник 2-й Саратовской гимназии

1960-х гг.
Как и большинство
крупных русских
ученых, Петр
Григорьевич не был
узким специалистом.
Он живо
интересовался не
только славянским
фольклором и
народным
искусством, но и
обрядами,
верованиями и
оставил основополагающие
труды во
многих областях.
Наконец, жизнь и
научное творчество
П.Г. Богатырева
демонстрируют,
сколь тесно связаны
судьбы разных

славянских народов - русских, украинцев,
словаков, чехов. Не замыкаться в
национальной ограниченности, а,
напротив, сохранить и развить
"всемирную отзывчивость", свойственную
русской культуре, - такова и наша общая
цель.

и Московского университета, он приобрел
всестороннее филологическое образование. Его
учителями были М.Н. Сперанский, С.К. Шамбинский,
Д.Н. Ушаков. Еще будучи студентом, он начал
собирать материалы по этнографии, фольклору и диалектологии. Методика его полевой работы
основывалась на практике двух комиссий, с
которыми он сотрудничал: диалектологической
и по народной словесности Общества любителей
естествознания, антропологии и этнографии
при Московском университете. Во время летних
каникул 1915 г. он произвел записи обрядов и
быличек в Кузнецком уезде Саратовской губернии.
Позднее по заданию Комиссии по народной
словесности отправился в экспедиции в Москву (1915) и Архангельскую (1916) губернии.
По окончании историко-филологического
факультета (1918) он служил в библиотечном
отделе Наркомпроса, работал в Саратовском
университете, в 1921 г. по возвращении в Москву преподавал на рабфаке и был руководителем
драматической студии "Сатира", работал в Историческом музее.

С 1922 г. Богатырев находился на дипломатической работе в Чехословакии, был референтом и переводчиком советского посольства в
Праге, а с 1928 по 1939 г. в качестве сотрудника Государственного Литературного музея собирал
материалы в архивах Чехословакии, Австрии,
Германии и Дании, предпринял несколько само-

стоятельных экспедиций в Закарпатье (одну из них совместно со своим сверстником, хорватским этнографом М. Гавацци). С 1926 г. он состоял членом Пражского лингвистического кружка, где ознакомился с теорией и практикой чехословацких структуралистов, читал лекции по русской и славянской этнографии в Братиславском университете, там же, в 1930 г. защитил диссертацию на степень доктора философии. К тому времени относятся его знакомства и сотрудничество с крупными фольклористами и этнографами Чехословакии (И. Гораком, Ф. Вольманом, Ч. Зибром, И. Поливкой), Польши (К. Мошиньским, Ю. Кжижановским), Болгарии (Хр. Вакарельским, С. Романским, А. Стоиловым), Югославии (М. Гавацци, И. Графенauerом, М. Мурко).

В 1940 г. Богатырев вернулся на родину. В 1941 г. защитил диссертацию на степень доктора филологических наук в Московском институте истории, философии и литературы (МИФЛИ), стал профессором этого института.

В годы Великой Отечественной войны, после эвакуации МИФЛИ в Ашхабад и слияния его с МГУ, Богатырев заведовал кафедрой фольклора в университете, читал там и в местном пединституте курс фольклора и выпустил учебник "Русский фольклор" для заочников. Возвращившись в Москву в 1943 г., он стал старшим научным сотрудником, а вскоре и заведующим сектором фольклора Института этнографии АН СССР, продолжая одновременно преподавательскую деятельность в МГУ и в Дипломатической школе МИДа.

В связи с развернувшейся кампанией борьбы с так называемым космополитизмом и "школой А.Н. Веселовского" работа Богатырева получила несправедливую оценку на заседаниях в Институте этнографии, его методология была признана антиисторической и антимарксистской, а сам он был обвинен в примиренчестве с враждебной идеологией и уволен из института, а затем и из университета (из сотрудников Богатырева только одна Э.В. Померанцева имела смелость встать на его защиту). Это была позорная страница в истории советской фольклористики. Некоторое время он оставался без работы. Выучило приглашение (благодаря стараниям С.Г. Лазутина) в Воронежский университет, где он проработал профессором несколько лет. Не обошло его и личное горе - был арестован и сослан его единственный сын Константин. Только в 1958 г. Богатырев был зачислен в штат Института мировой литературы АН СССР, а с 1964 г. восстановлен на работе в Московском университете, но и в эти годы он столкнулся с недоброжелательством со стороны руководства и некоторых сотрудников кафедры фольклора. Только в последнее десятилетие своей жизни он приобрел заслуженное признание. Последнее публичное выступление его состоялось на научной конференции в Ленинграде и было посвящено народным маскам у славян.

Жизнь Богатырева оборвалась 18 августа 1971 г. Даже в тот день полуслепой учений диктовал свою последнюю статью и в ответ на утешения сказал: "А ведь если у меня есть идеи, я еще жив, я еще человек"². В память о нем в Ленинградском институте театра, музыки и кинематографии с 1972 по 1980 г. проводились "Богатыревские чтения". Богатыреву были посвящены и первые заседа-

ния Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам (Тарту, февраль 1974).

Фольклористическая концепция Богатырева сложилась постепенно на базе полевых исследований 1920-1930-х гг. и материалов по русскому народному искусству и духовной культуре всех славянских народов, в процессе творческого освоения наследия отечественной фольклористики и европейской науки XIX - первой трети XX в.

В отличие от господствовавших в то время литературоведческих представлений о фольклоре как искусстве словесном, принципиально сходном с литературой, Богатырев воспринимал фольклор как составную часть всей духовной культуры народа и как сложное, полиэлементное искусство. Этим определялся рано пробудившийся и устойчивый интерес ученого к этнографии, его стремление анализировать фольклор в контексте этнографических явлений.

В 1929 г. появилась статья этнографического характера, написанная Богатыревым совместно с Р.О. Якобсоном "Фольклор как особая форма творчества". В статье авторы, ссылаясь на труды Ф. де Соссюра и различая индивидуальный речевой акт (*parole*) и традиционную межличностную речевую систему как результат коллективного творчества народа (*langue*), по аналогии проводят демаркационную линию между литературой как индивидуальным творчеством писателей и фольклором как "коллективным творчеством масс".

Такое представление о фольклоре побудило Богатырева изменить методологию фольклористических исследований и отказаться от литературоведческих методов. В статье четко сформулировано кредо: "Типология фольклорных форм должна строиться независимо от типологии форм литературных". Из конкретных задач фольклористики на первый план выдвигалась задача изучения репертуара определенного коллектива - деревни, округа, этнической группы, а также репертуара различных половозрастных и социально-профессиональных групп. Упреки, раздававшиеся позднее в советской фольклористике по поводу изложенной концепции, которая будто бы вовсе исключала роль личности в процессе коллективного творчества, несправедливы.

Идеи новаторской статьи, написанной совместно с Р.О. Якобсоном, П.Г. Богатырев в дальнейшем развивал самостоятельно, существенно дополняя их новыми мыслями, конкретизировал на новом материале. Особенно плодотворной оказалась типология коллективности, предложенная Богатыревым в докладе на Втором международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Копенгаген, 1939). Он вычленил активную коллективность и пассивную и в связи с этим различил продуктивные и непродуктивные явления народной культуры. Хотя это размежевание относилось прежде всего к области этнографии, сам Богатырев распространил его на область фольклора. Так, к пассивно-коллективным формам фольклора он отнес русские былины, украинские думы, исторические песни, духовные стихи, баллады, сказки, заговоры, т.е. такие произведения, которые исполняются, как правило, индивидуально - сказителями, сказочниками, отдельными певцами, знахарями и знахарками, но

в сущности своей остаются произведениями коллективного творчества и са-ими исполнителями осознаются таковыми.

С основным признаком фольклора - коллективностью - связаны развитые Богатыревым в последние десятилетия жизни суждения о традиции и импровизации в народном искусстве. В докладе на Седьмом международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Москва, 1964) Богатырев доказал, что закон "тесной связи" традиции и импровизации особенно ярко проявляется в тех видах народного искусства, в которых творчество совершается в процессе исполнения.

Общие положения об импровизации Богатырев разработал в статье о нормах художественных средств импровизации на материале переработок повести "О Ереме и Фоме" в разных видах народного искусства - на лубочных картинках, в сказках и песнях, в приговорах балаганных и карусельных "дедов" в дни масленицы, в различных народных драмах и в фольклорном театре. Здесь Богатырев продемонстрировал тонкий филологический анализ поэтики фольклорных переработок литературного текста (синтаксического параллелизма, рифмовки, оксюморона и пр.) и установил определенную закономерность: "Исполнитель фольклорного произведения, импровизируя и создавая новые варианты, безошибочно и строго следует нормам художественных средств", унаследованных по традиции.

С коллективностью и ролью личности в процессе создания фольклорного произведения Богатырев связал и проблему творческого метода в фольклоре, подвергнув убедительной критике попытки некоторых советских фольклористов отождествить творческие методы в фольклоре и литературе, перенести на историю фольклора литературоведческую схему - смену художественных методов романтизма, реализма, символизма и пр. Особенно решительно Богатырев возражал против подтягивания художественного метода в фольклоре к реализму как якобы ему изначально присущему и солидаризировался с первыми критическими суждениями на этот счет, появившимися в русской науке на рубеже 1950-х гг. Признавая, что творческий процесс в фольклоре нельзя вообще свести к какому-нибудь одному методу и что следует говорить о множестве методов, Богатырев отметил большие трудности, с которыми сталкивается исследователь в определении конкретных методов на том или ином этапе в истории фольклора. Поскольку в каждую эпоху бытуют и перерабатываются произведения, созданные в предшествующие эпохи, и возникают новые произведения, многие из них как бы совмещают в себе несколько разновременных методов. Принимая во внимание тот факт, что каждое исполнение фольклорного произведения есть новый творческий акт, художественный метод той или иной песни, сказки или представления народной драмы может изменяться. Поэтому закрепление того или иного метода за тем или иным произведением или жанром невозможно.

Богатырев утверждал, что особенно сложным является определение роли индивидуального творчества в трансформации художественного метода в фольклоре. И в этом отношении фольклор существенно отличается от литературы

туры, где возникновение и развитие художественного метода связано с новаторством определенного писателя. «Фольклор подчиняется эстетическим нормам коллектива в большой степени, чем литература», - замечает ученый.

Новаторские идеи о коллективности, о традиции и импровизации, о художественном методе фольклора, а также его установка на изучение фольклора в этнографическом контексте были подхвачены русскими фольклористами и получили дальнейшее развитие в их трудах в 1950-1980-х гг. Труднее усваивались мысли ученого о принципиальных различиях между фольклором и литературой, о фольклоре как полизлементном искусстве.

Комплексный подход к фольклору, зародившийся еще в 1920-е гг. в деятельности Богатырева и параллельно и независимо от него в деятельности фольклористов Института истории искусств в Петрограде-Ленинграде, получил новые импульсы в 1960-1980-е гг. В этом процессе роль катализатора сыграли идеи и исследования Богатырева, особенно его программная статья "К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян" опубликованная на русском языке в сборнике в честь семидесятилетия профессора Ф. Вольмана (Прага, 1958 г.).⁴ Здесь Богатырев, как и в предшествующих работах, обращается к различным видам народного искусства, но расширяет материал исследования и формулирует выводы, имеющие принципиальное значение для современной фольклористики. Он не только выделяет общие для всего народного искусства образы, сюжеты и мотивы, но и рассматривает, как "одна и та же идея" выражается в различных его видах. На материале славянских колядных песен и декламационных благопожеланий, масленичного ряженья и ритуальных танцев у болгар, словаков, чехов, поляков, сербов, белорусов, русских, украинцев Богатырев анализирует общие черты и своеобразие художественного воплощения идеи "благопожелания обильного урожая" и в каждом из видов народного искусства. При этом очень существенно замечание автора: "Отдельные виды народного искусства органически связаны между собой и составляют единое целое, единую художественную структуру".⁵ Такой вывод предопределяет необходимость системного подхода к народному искусству, к проблеме взаимосвязей фольклора и других видов народного художественного творчества. Хотя Богатырев предметом конкретного анализа избрал обрядовую культуру, связанную с магией, он заключает статью призывом к фольклористам не ограничиваться этой областью, а расширять сравнительное изучение на все виды народного творчества.

Если в названной статье, содержащей иллюстрации на славянских языках, сравнение велось не по этическому, а по функциональному принципу, то во многих других работах исследуется собственно славистическая проблематика. Русский учитель по праву считается одним из крупнейших деятелей славянской фольклористики первой половины XX в. Его интерес к славянской филологии и этнографии, к фольклору славянских народов проявился уже в первый период его деятельности. К 1920-м гг. относятся обзор "Славянская филология

в России" (совместно с Р.О. Якобсоном), книга "Чешский кукольный и русский народный театр" (Берлин - Петербург, 1923), серия этюдов об украинских обрядах и играх, книга "Магические действия, обряды и верования Закарпатья" (опубликована впервые на французском языке).⁶ С середины 1920-х гг. расширяются славистические интересы Богатырева и возрастает его научная продуктивность в этой области. Появляются обзоры работы Первого и Второго съездов славянских этнографов и географов, многочисленные отклики, рецензии и статьи, посвященные фольклору и этнографии болгар, сербов, хорватов, черногорцев, словенцев, украинцев, русских, много работ о духовной культуре чехов и словаков.

Ряд публикаций Богатырева основан на сравнительном изучении фольклора славянских народов. Кроме названной книги о кукольном театре чехов и словаков, это статья "Несколько замечаний о сербскохорватском эпосе в сравнении с русским" (1932), замечательное полифоническое исследование "полазнике" (1934), наконец, его программные статьи и доклады о сравнительном изучении эпоса славянских народов.

После известного периода в истории советской науки, когда в ходе борьбы против так называемого буржуазного компаративизма была поставлена под сомнение сама возможность сравнительного изучения фольклора, Богатырев одним из первых дерзнул прервать молчание. Он посвятил этой проблеме доклад на Всесоюзном совещании об эпосе восточных славян (Киев, 1958). Особенно важное значение для утверждения в нашей науке новых принципов сравнительно-исторического изучения фольклора имел Четвертый международный съезд славистов (Москва, сентябрь 1958), где русскую фольклористику представляли три докладчика: П.Г. Богатырев, В.М. Жирмунский и В.Я. Пропп. Доклад Богатырева был посвящен задачам сравнительного изучения поэтики эпических жанров в фольклоре славянских народов. Большой интерес представляют тонкие наблюдения ученого в области художественных средств и стиля, в частности, над соотношением эпитетов и антитетов в разных жанрах славянского фольклора.

Обращаясь к наследию такого разностороннего исследователя, как Богатырев, несправедливо было бы ограничиться каким-либо одним направлением в его деятельности. Поэтому не следует представлять его ученым, увлеченным лишь стилистикой фольклора славянских народов. Его волновала и проблема художественного отражения в фольклоре народно-освободительной борьбы. Об этом свидетельствуют его работы о разбийничестве фольклора - об украинских опришках, словацких збойниках, о Емельяне Пугачеве.

Наряду со сравнительно-историческим методом Богатырев применял в своих исследованиях и другие. Он был одним из зачинателей семиотического изучения народной духовной культуры, разработал синхронный, или "статистический", метод на обширном материале народной обрядности у населения Закарпатья и Прикарпатья, сму принадлежит заслуга оригинального применения к этнографическим и фольклорным явлениям функционального и структурно-типологического методов. Все они в трудах Богатырева взаимосвязаны, состав-

ляют целостную динамическую систему. Перемещения в этой системе, приоритетное внимание одному из методов были мотивированы предметом и задачами исследования в каждом конкретном случае.

В поле зрения Богатырева находилось все разнообразие видов народного искусства и фольклорных жанров: песенный эпос, сказки, предания, легенды, былички, лирические песни, заговоры, загадки. Но более всего на протяжении всей своей деятельности он исследовал народную зрелищно-игровую культуру, фольклорный театр. Он был одним из зачинателей фольклористического театроведения как специальной научной отрасли. Этапным трудом оказалась монография "Народный театр чехов и словаков" (Прага, 1940), принесшая ему признание в европейской науке.

Театроведческая концепция Богатырева претерпела некоторую эволюцию. Если в ранних работах он еще придерживался представлений о фольклорном театре как театре слова, то затем все больше и глубже вникал в его игровую природу.

Есть одна особенность во всем, что писал Богатырев. Независимо от предмета исследования и избранного им научного метода он был писателем, мастером слова. Стиль его изложения отличается от гладкописи, от сухой, псевдоакадемической манеры и напоминает кадровую композицию киносценария или прозу одного из его друзей - В. Шклоуского. Его мышлению была присуща та особенность, которой отличается музыкальное мышление, выразившее себя в многоголосии русской народной песни. К стилю Богатырева приложим характеристику, которую дал П.А. Флоренский собственному "писательскому ощущению": "Связи отдельных мыслей ограничены и существенны, но они намечены слегка ... Строение такой мысленной ткани - не линейное, не цепью, а сетчатое... Но там, где нет логического единства схемы, может слышаться иное единство, несравненно более связное, жизненно более глубокое, чем гладкий план... Просится еще подобие: русская песня... многоголосие русской народной песни... полная свобода всех голосов, "сочинение" их друг с другом в противоположность подчинению".⁷ Это "иное единство", подобное многоголосию русской народной песни, эта свобода речевой организации в сочинениях Богатырева - следствие и выражение органичной цельности его свободной мысли.

Примечания

¹ См. публикацию в журнале "Русская речь". 1988. № 6.

² Смирнов Ю. Петр Григорьевич Богатырев // Сов. славяноведение. 1972. № 1. С. 143.

³ Статья была впервые опубликована на немецком языке. Русский перевод см. в кн.: Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 362-383. (Там же помещена библиография трудов П.Г. Богатырева.)

⁴ Текст включен в кн.: Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 422-431.

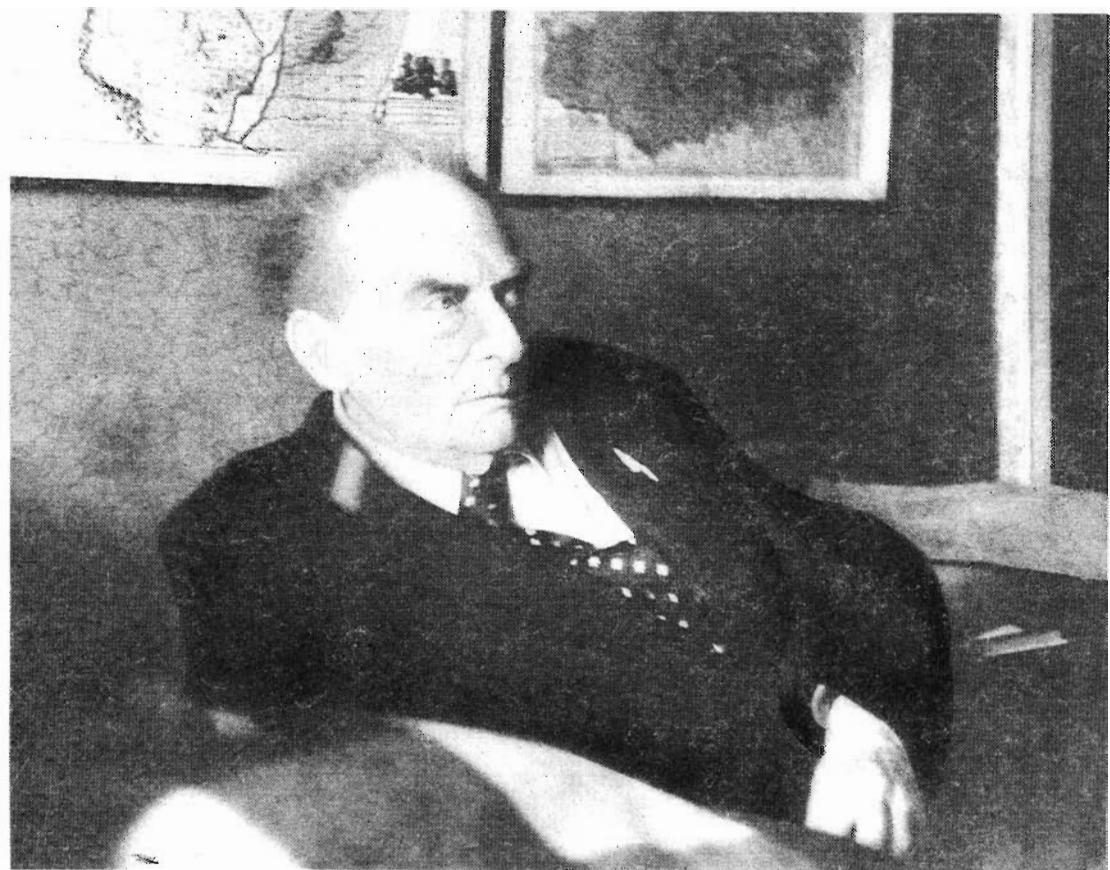
⁵ Там же. С. 430.

⁶ Там же. С. 167-296.

⁷ Богатырев П.Г. Образ народного героя в славянских преданиях и сказочной традиции // Русский фольклор. Вып. 8. Народная поэзия славян. М.; Л., 1963. С. 55.

⁸ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Соч. М., 1990, Т. 2. С. 27-30.

Р. О. Якобсон во время последнего приезда в Москву. 1978 г. Фото О. А. Терновской.



Н. И. ТОЛСТОЙ

ПЕТР ГРИГОРЬЕВИЧ БОГАТЫРЕВ И РОМАН ОСИПОВИЧ ЯКОБСОН

В списке опубликованных трудов П. Г. Богатырева, насчитывающем более трехсот единиц, очень мало работ, выполненных в соавторстве. Единственным ученым, с которым П. Г. написал несколько статей, притом значительных и ярких, был Р. О. Якобсон. И это не удивительно. Судьба П. Г. очень рано скрестилась с судьбой Р. О., и добная половина жизненного пути двух замечательных филологов прошла вместе. Они были людьми однодной "бури и натиска", одного поколения. Их поколение прошло через русскую революцию, внесло в филологическую науку новые идеи и методы, новый подход к фактам и в тоже время сохранило живую связь с классической русской традицией, созданной усилиями А. Н. Афанасьева, Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского и др. Это, уже ушедшее от нас поколение само стало классическим. П. Г., будучи всего на три года старше своего научного собрата Р. О., участвует вместе с ним в фольклорно-диалектологических экспедициях (Верейский уезд Московской губ.), с марта 1915 года в Московском лингвистическом кружке, послужившем прообразом основанного в 1926 г. Пражского лингвистического кружка, где П. Г. и Р. О. также были вместе почти до начала второй мировой войны.

Система гимназического образования в дореволюционной России была построена так, что уже

сама по себе побуждала к научным наблюдениям и творческой мысли. Об этом вспоминает Р. О. и говорит, что с первого класса гимназии (1906 -1907 гг.) его учитель русского языка В. В. Богданов, известный этнограф и редактор "Этнографического обозрения", приучал его к сознательному пониманию предмета. В. В. Богданов был также домашним учителем Н. С. Трубецкого, который уже в зрелом возрасте с благодарностью отмечал, что учитель требовал от него не столько готовых сочинений, сколько планов для сочинений, считая это самым главным. Именно В. В. Богданову и университетскому профессору В. Ф. Миллеру и Р. О. Якобсон, и Н. С. Трубецкой обязаны своим интересом к фольклору*. Незадолго до смерти Р. О. рассказывал своей супруге Кристине Поморской, что увлеченность Н. И. Нарского устным и письменным русским словом и авторитет В. Ф. Миллера

* У П. Г. Богатырева, Р. О. Якобсона и Н. С. Трубецкого интерес к фольклору и полевой работе мог вызывать и профессор Д. Н. Ушаков, который руководил Московской диалектологической комиссией и сам начинал свой научный путь с публикации в 1896 г. "Материалов по народным верованиям великоруссов", опубликованных в "Этнографическом обозрении". В этом же журнале впоследствии опубликовали свои первые работы Н. С. Трубецкой и П. Г. Богатырев, одна из первых работ которого называлась "Верования великоруссов Шенкурского уезда" (1918 г.). В университете и Богатырев, и Якобсон, и Трубецкой в шутку назывались "ушаковскими мальчиками", так как они группировались вокруг своего профессора и встречались в диалектологическом кружке под руководством Д. Н. Ушакова.

лера толкнули его на изучение и собирание русского фольклора. Меня сразу, - отмечал Р. О., - поразил тот факт, что памятники народной поэзии ученые искали преимущественно в дальних углах страны, а на деле живая фольклорная преемственность находила себе место под Москвою, да и в самой Москве. Вот я и стал собирать московские предания, продолжавшие жить в городских дворах, хоровые и обрядовые песни, неизменно распевавшиеся на окраинах Москвы, частушки и протяжные песни, глубоко укоренившиеся пове-рия и приметы, а также услышавшие обыденный разговор пословицы и загадки и в обилии бытавшие среди московской детворы считалки и бытовые прибаутки. Мои первые любительские записи, - пояснял Р. О., - подготовили меня к полевой фольклорной работе, которой я занимался в первые годы университетской жизни вместе с двумя товарищами по университету, ближайшим моим другом и даровитейшим этнографом Петром Григорьевичем Богатыревым (1893 - 1971) и Николаем Феофановичем Яковлевым (1892 - 1974), впоследствии перешедшим от русской народной словесности к выдающимся трудам по звуковой и грамматической структуре языка" (Як. - Пом. Беседы. С. 4.).*

Как известно, результатом экспедиции в Верейский уезд в 1915 - 1916 гг. была впоследствии исчезнувшая рукопись монографии, содержащая материал подмосковного фольклора всех жанров, входящих в активный репертуар: обрядов, обычаев, поверий, сказок, песен, пословиц, поговорок, загадок, частушек - всего того, что преломлялось и передавалось в фольклорной форме. Задача состояла не только в создании инвентаря текстов, в полном описании и собрании репертуара, но и в определении жанров и форм, отражающих быт, нравы и труд коллектива. Немного позже перед П. Г. и Р. О. возник вопрос, волновавший в ту пору многих: является ли фольклор результатом коллективного или индивидуального творчества? Молодые московские филологи П. Г. и Р. О. нашли тогда, как мне представляется, ключ к решению этого вопроса, выдвинув на первый план факт "коллективной "цензуры" фольклорного произведения" в качестве предпосылки, необходимой для существования самого фольклорного произведения. Вот как описывает Р. О. ситуацию в русской и мировой фольклористике в начале нашего века: "История отношения недавних поколений ученого мира к русскому фольклору сложна. В годы моей учёбы старшим поколением был выдвинут ряд скептических возражений. В частности, была поставлена под вопрос доисторическая древность устной традиции. И в западной, и в русской науке были взяты под сомнение самоценность и своеобразность народной словесности. Ученым этого направления таковая представлялась серией отголосков индивидуальной литературной деятельности высших слоев исторического прошлого, и при том прошлого относительно недавнего... Нам предстояло шаг за шагом преодолевать принципы и приемы работы фольклористов старших поколений. В вопросе фольклорных текстов нас все более интересовали особен-

ности их структуры" (Як. - Пом. Беседы. С. 11 - 12). Именно структура фольклорного произведения, его поэтика, а также традиционность репертуара, по мнению Р. О. и П. Г., свидетельствуют о первостепенной роли коллективного творчества в создании и преемственности народной словесности. "Следует отметить, - пояснял ситуацию Р. О., - что этот новый взгляд настолько расходился с господствующими взглядами, что даже Богатырев, печатая в 1922 году в Берлине подготовленную еще в Москве 1919 года нами обоими "Программу изучения народного театра", вычеркнул из корректуры пункт о коллективном творчестве и этим побудил меня изъять из печати ссылку на мое участие в подготовке нашей программы. Когда в конце двадцатых годов мы с Богатыревым разработали этот вопрос в статье для сборника в честь голландского языковеда и фольклориста Схайнена.., мы встретили, с одной стороны, живущую поддержку юбиляра в специальной статье, а затем и в книге о голландском фольклоре, с другой же стороны - упорные возражения русских фольклористов традиционного толка, особенно Бориса Матвеевича Соколова (1889 - 1941), и только теперь, за последние годы наши тезисы были переведены на различные языки и получили признание в связи с общей эволюцией

Если в свое время сближение фольклористики с историей литературы позволило разрешить ряд вопросов генетического характера, то размещение обеих дисциплин и восстановление автономности фольклористики облегчит, по-видимому, изучение функций фольклора и вскрытие его структурных принципов и особенностей.

лингвистических и фольклористических теорий, хотя и поныне продолжают и на Востоке, и на Западе по старинке выступать отрицатели коллективного творчества" (Як. - Пом. Беседы. С. 12 - 14).

Позиция так называемого синхронного метода в фольклоре была сформулирована П. Г. в 1929 году

в его известной книге о магических действиях, обрядах и верованиях Подкарпатской Руси. Он писал: "Давно пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии в древнеславянский период перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр... Точные факты, проанализированные синхронным методом с учетом современного состояния обрядов, позволяют нам прежде всего осветить их историю и, во всяком случае, поколеблют гипотезы, не основанные на реальных данных" (Бог. ВТНИ. С. 178 - 179)

Насколько актуальны эти слова П. Г. и в наши дни, спустя более шести десятилетий после их написания, говорить не приходится. Их злободневность и справедливость ощутил и Р. О., рассказывая К. Поморской о научных поисках и предвидениях, характерных для молодых московских филологов-студентов в годы первой мировой войны: "Анализ фольклорных произведений, жанров и их соотношений как единого целого открывал

даже проникнутой духом индивидуализма культуре вовсе не нужно коллективное творчество. Достаточно только вспомнить о распространенных в современных образованных кругах анекдотах, о родственных легендам слухах и сплетнях, о суевериях и мифах, об этикете и моде.

К слову сказать, русские этнографы, обследовавшие деревни Московской области, могли бы представить немало данных о связи богатого и жизненного фольклорного репертуара с многообразной социальной, хозяйственной, идеологической и бытовой дифференциацией крестьянства.

П. Г. Богатырев,
Р. О. Якобсон.
Фольклор как особая форма творчества

* См. сокращения в конце статьи

нам глаза на новые проблемы, в частности в новом свете выступали исконные мифологические мотивы, и не случайно в русской и международной науке современности так подвинулась сравнительная мифология и подверглась глубокому развитию лежащая в ее основе теория. Доисторическая древность многое того, что таится в этих пережиточных элементах, приобретает подлинную убедительность, когда магические акты и верования в фольклорной среде нашего века планомерно подвергаются синхронической интерпретации, как это было сделано П. Г. Богатыревым в деревнях Закарпатской Украины. Раздвигается и приобретает все новую убедительность не только глубочайший временной диапазон фольклорных показаний, но и их широчайший пространственный диапазон. Таковому не доставало убедительности, пока механистические приемы старших разысканий о диффузии не уступили места структурному анализу экспансии фольклорного достояния. И, наконец, дождалась своеобразной реабилитации основа романтической концепции фольклора как творчества коллективного" (Як. - Пом. Беседы. С. 13).

В понимании фольклора как индивидуального творчества тенденция к устранению границ между историей литературы и историей фольклора достигла своей высшей точки. Мы полагаем, однако, что этот тезис должен быть подвергнут основательному пересмотру.

П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон. Фольклор как особая форма творчества

жений Гаагскому международному лингвистическому съезду и "Проблем изучения литературы и языка" (декларации, написанной Якобсоном в тесном сотрудничестве с Тыняновым. - Н. Т.) последним из трех декларативных выступлений, состоявшихся по моей инициативе в конце двадцатых годов, были именно Богатырева и мои совместные тезисы "К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения", формулированные в 1929 году параллельно с уже упомянутой выше статьею "Фольклор как особая форма творчества" и опубликованные в дискуссионном порядке польским этнографическим журналом "Lud Slowianski" в 1931 году. Нами был поставлен вопрос о различном содержании понятий: "бытие фольклорного произведения и литературного произведения", и соответственно содержании понятий - литературная и фольклорная преемственность. Непрерывность фольклорной традиции противопоставлялась прерывности в истории литературной системы ценностей. Привычная идея "вечных спутников" сменялась идеей вечных встреч и разлук. Забытые писатели воскрешались на протяжении эволюции художественных вкусов

и становились соучастниками в системе литературных ценностей данного момента наравне с современными художниками слова. Короче говоря, вставала на очередь идея прерывистого времени и обратного временного хода, т. е. возможность возвращения к классикам или даже возможность включения в очередной репертуар художественных ценностей, первоначально непризнанных, их посмертная реабилитация и воскрешение. Вся эта литературная проблематика бросала свет на характер временной линии развития языка, в частности на различия между языком устным, а с другой стороны - письменным, позволявшим усвоение и реставрацию стародавних канонов" (Як. - Пом. Беседы. С. 52 - 53).

Снова нельзя не удивиться своевременности и убедительности положений, выработанных в самом конце двадцатых годов двумя единомышленниками и соавторами - Богатыревым и Якобсоном. В наши дни, когда мы оказываемся свидетелями в прямом смысле "посмертной реабилитации" репрессированных и эмигрантских писателей, воскрешения их произведений и всего творчества, трудно не ощутить "обратного временного хода" и не признать его исторической целесообразности и полезности в определенных условиях и в определенную эпоху. Однако эти положения были выдвинуты совсем в иной обстановке и в те времена, когда в нашей стране громко звучали призывы сбросить Пушкина, Толстого и иже с ними с "парохода современности" и пойти путем "пролетарской культуры". Эта "культура" насаждалась и представлялась научной общественности как вершина прогресса, а все историческое развитие литературы и литературных ценностей - как путь к прогрессу, как смена одних направлений и методов творчества другими, подобно смене социально-экономических формаций, определяющих к тому же и непрерывный ход литературно-художественного прогресса. Непримиримость казенных литературных и литературоведческих кругов по отношению к идеям и методам Богатырева - Якобсона была, таким образом, не только внешняя (оба филолога жили долгое время за границей, в "буржуазном" мире), но и внутренняя, принципиальная, так как многие идеи Пражской школы, создателями которой, наряду с Н. С. Трубецким, В. Матезиусом, П. Н. Савицким, Б. Гавранком и др., были П. Г. и Р. О., оказывались неприемлемыми для официального литературоведения и фольклористики 30 - 60-х годов.

Созвучны были идеи зачинателей пражского структурализма и в области культурно-филологической географии (лингвистической и фольклорной географии). Среди "пражан" было несколько представителей движения "евразийцев". Евразийцы объединяли интеллектуальные, академические умы русской эмиграции идеей особой культурно-исторической роли России, представляющей собой отдельный культурный континент "Евразию". Среди евразийцев проблемами географического пространства успешно занимался П. Н. Савицкий, которого Р. О. метко назвал "даровитым провидцем структурной географии". В 1931 г. в Париже Р. О. Якобсон опубликовал ныне широко известную работу "К характеристике Ев-

разийского языкового союза". Она, по словам автора, вызвала "на первых порах резко критические отзывы филологических авторитетов, которые не подвергали сомнению собранные мною факты, но отказывались приписать таким знакам общности какое бы то ни было научное значение, объявляя все эти многочисленные примеры просто случайностью" (Як. - Пом. Беседы. С. 65 - 66). Однако со временем идея языковых союзов утвердилась в науке, поддержанная энергичным развитием лингвистического картографирования и ареального языкознания. Результаты, полученные лингвистическим атласом Европы, показывают, какую богатую историко-культурную информацию можно извлечь из изоглосс, линий на географической карте, объединяющих однородные и разграничающие различные явления и показатели. П. Г. Богатырев в другом евразийском издании - "Тридцатые годы" - занимался проблемой фольклорных изоглосс (или, как бы теперь сказали, "изодокс"), распространением и скрещением русской народной словесности с фольклором сопредельных народов. Другими словами, идея языкового союза подкреплялась фольклорным материалом и перерастала в идею фольклорного союза или союза фольклорноязыкового. Статья эта по понятным причинам (достаточно вспомнить отношение в 30-е годы властей СССР к евразийцам) была написана П. Г. под псевдонимом "Иван Савельев" и потому не отмечена в опубликованной библиографии П. Г. Богатырева*. Но проблема картографирования и роли пространственного фактора в его бытования и развитии ставилась и раскрывалась П. Г. и в других работах, прежде всего в статье "К вопросу об этнологической географии", опубликованной в журнале "Slavia" в 1929 г. Она обсуждалась также на международных форумах - на Втором съезде славянских географов и этнографов в 1927 г. (доклад П. Г. "Этнологическая география и синхронистический метод"), на Втором международном конгрессе антропологов и этнографов в Копенгагене (участие П. Г. в совещании европейских этнографов по картографированию материальной и духовной культуры), на Четвертом международном съезде славистов в Москве. На этом съезде П. Г. в сборнике ответов на вопросы заявил, что "необходимо поднять вопрос о координации работы по картографированию фольклора между фольклористами-славистами и исследователями, занимающимися фольклором народов, соседящих со славянскими странами" (Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 276). Координация работ, однако, не была предпринята, а тем более достигнута и вряд ли она может осуществиться и в наше неустойчивое время. Тем не менее не следует забывать, что конец двадцатых - начало тридцатых годов были временем серьезного интереса к фольклорной географии в нашей стране, о чем свидетельствует ряд статей того времени, принадлежавших А. И.

Никифорову, В. М. Жирмунскому, Р. Р. Гельгарду**. Лидировал в этой области, безусловно, П. Г. Богатырев.

П. Г. и Р. О. в начале 20-х годов успешно выполняли ответственную, нелегкую по тем временам роль научных представителей отечественной филологии за рубежом. Они осуществляли живую связь ученых, оставшихся на родине, с теми, кто вошел в жестокой судьбы ее лишился. В трех выпусках первого номера пражского журнала "Slavia" публиковался вышедший позже отдельным изданием обзор П. Г. и Р. О. "Славянская филология в России за гг. 1914 - 1921"***. Этот обзор показал, что русские слависты в тяжелую годину невзгод и жестоких испытаний оставались верными себе и испытывали скорее подъем, чем упадок духа. Совместно с Р. О. написаны были П. Г. и три небольшие, но весьма любопытные заметки о Л. Н. Толстом.

Совместные работы так же, как и работы П. Г. и Р. О. в отдельности, оставили нам драгоценные свидетельства общности идей, общности поисков новых путей, общности задач, всего того, что позволяет нам и побуждает нас говорить о школе, которую мы называем "пражской" или "структураллистской" и которая имеет последователей и блестящих продолжателей и в наше время. Однако, к сожалению, в наши дни остаются неизвестными и нераскрытыми многие детали совместной работы, диалогов и отношений между П. Г. и Р. О. В ряде случаев мы пользуемся косвенными данными. Опубликованная переписка Якобсона с Трубецким вводит нас в неповторимый по стилю и по духу мир эмигрантской научно-интеллектуальной среды. К этой среде принадлежал и П. Г. Корреспонденция П. Г. и Р. О. нам неизвестна: или ее не было, или она утеряна, или сохранилась фрагментарно и ждет своего открытия и публикации. Тем важнее и дороже для нас те немногочисленные личные свидетельства, которые носят непринужденный, иногда почти интимный характер. Такими именно являются беседы Романа Якобсона с Кристиной Поморской. Их ценность, помимо прочего, еще и в том, что их ведет не Якобсон 20-х или 30-х гг., а Якобсон, проживший жизнь и подошедший к могиле, что он сам дает оценку прошлых событий и прошлых отношений и что в этих отношениях П. Г. отводится значительное место. Именно по этой причине автор настоящей статьи, лично знавший и П. Г., и Р. О. и общавшийся с ними (хотя с Р. О. в меньшей мере, чем с П. Г.), предпочел пойти путем максимального обращения к цитатам из еще малоизвестных "Бесед" и минимального собственного комментария. Насколько такой путь изложения удачен, судить читателю.

Сокращения

Як. - Пом. Беседы - Р. Якобсон, К. Поморска. Беседы. Иерусалим, 1982.

Бог. ВТНИ - Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

*См.: Савельев И. Своеобразие в русской фольклористике. Что дала и может дать нового в методологии русская фольклористика?// Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж, 1931. С. 65- 81.

**Подробное см.: Толстой Н. И., Толстая С. М. "Материалы к "Полесскому этнолингвистическому атласу"// Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 3 - 8..

***См.: Богатырев П. Г., Якобсон Р. О. Славянская филология в России в годы войны и революции. Берлин, 1923.

О РУКОПИСНЫХ МАТЕРИАЛАХ П. Г. БОГАТЫРЕВА

С. П. СОРОКИНА

В архиве Государственного Литературного музея (ГЛМ) хранится обширный личный фонд П. Г. Богатырева, материалы которого охватывают весь период его научной деятельности - от 1910-х до конца 1960-х гг. В фонде ученого (Ф392) насчитывается 196 единиц хранения по следующим разделам: рукописи статей и подготовительные материалы к ним; отзывы и рецензии на книги, диссертации, дипломные и курсовые работы; тексты устных выступлений; материалы, собранные в фольклорных экспедициях в Архангельской и Московской губерниях, в Закарпатье и Брянской областях; письма к М. К. Азадовскому, Т. Ю. Богатыревой, К. П. Богатыреву, П. А. Клейнер, Г. Г. Кочерянцу; работы фольклористов и славистов из окружения П. Г. Богатырева; фольклорные и этнографические печатные тексты и фотографии.

Для истории отечественной науки наибольший интерес представляют материалы, связанные с исследовательской деятельностью ученого, а также его экспедиционные записи и дневники.

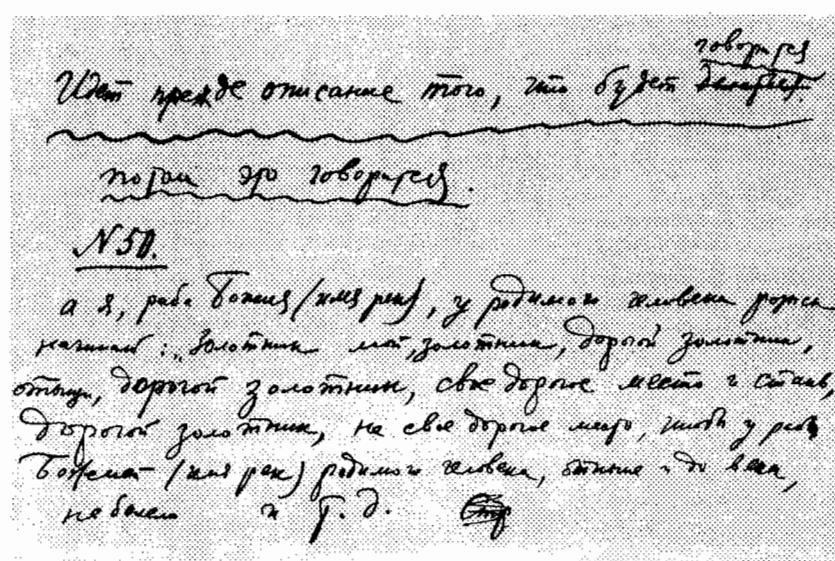
Общим проблемам этнографии и фольклористики посвящены наброски статей "О предмете этнографии" (ед. хр. 6, 6 л., без даты) и "О диалектных разысканиях и их взаимосвязях на материалах Закарпатья" (ед. хр. 87, 16 л., б/д). В них Богатырев формулирует свой взгляд на этнографию, фольклор и лингвистику как единое целое, подлежащее исследованию общими методами, и особо подчеркивает значение лингвоэтнографического картографирования.

Представляют интерес и доклады Богатырева: "Советская фольклористика и фольклористика зарубежных славян" (ед. хр. 61, 3 л.), сделанный на семинаре Всесоюзного дома народного творчества в Москве в 1947 г., и "Современная фольклористика славянских стран народной (так!) Европы" (ед. хр. 62, 37 л.), прочитанный на открытом заседании сектора народного творчества Института русской литературы АН СССР в 1955 г.

Первый доклад касается общих проблем славистики. Во втором дается обзор польских, чехословакских и болгарских фольклорно-этнографических журналов и книг, с подробной характеристикой наиболее интересных работ.

Ряд исследовательских материалов, хранящихся в ГЛМ, посвящен народному театру. В частно-

сти, в архиве имеется черновой набросок статьи "Народный театр чехов и словаков" (ед. хр. 8, 6 л., б/д) и отдельные корректурные листы книги "Народный театр чехов и словаков", опубликованной впервые в 1940 г. на чешском языке (ед. хр. 2, 29 л.). Взгляды Богатырева на перспективы изучения народного театра нашли отражение в тексте его доклада "Проблемы изучения народного театра у славян" (ед. хр. 65, 27 л., б/д). В докладе Богатырев говорит о важности изучения вариантов народных драм, ставя проблему "школ" в русском народном театре, высказывается за применение функционального метода при изучении народного театра у славян. Здесь же он характеризует свой исследовательский метод: "В своих исследований о народном костюме в Моравской Словакии, о народной песне и фольклорных рассказах в Западной Украине я пытался разработать вышеуказанный материал функционально-структурным методом. В этих работах я старался определить все многообразие функций различных фольклорных явлений, старался установить иерархию этих функций, выделить функцию доминантную и функции, играющие менее значительную роль, указать структуральную связь этих функций, пытался установить определенную закономерность в перемещении места функций в иерархии функций; перемещений, идущих обычно параллельно с изменением форм различных этнографических и фольклорных явлений" (ед. хр. 65, л. 19).



Текст лечебного заговора в записи П. Г. Богатырева. 1920-е годы

В архиве представлены также материалы, собиравшиеся ученым по теме "Маяковский и фольклор" (ед. хр. 7, 75 л.). Упоминание книги М. К. Азадовского "Литература и фольклор" (1938) как недавно вышедшей, а также запись беседы Богатырева с сестрой В. Маяковского Людмилой, датированная 1 марта 1941 г., позволяет предположить, что эта работа велась ученым в 40-е гг., но была им остановлена. Богатырев систематизирует выписки из произведений поэта по ряду проблем: народная поэзия и лубок в творчестве Маяковского, сказовый стих у поэта, народный театр и пьесы Маяковского. В папке имеются фотографии В. Маяковского и краткая (4 тетрадные страницы) запись беседы с его сестрой об отношении к фольклору в семье Маяковских, о посещении ими театра Петрушки и балаганов, а также солдат-

ского театра в лазарете города Кутаиси. Большой раздел архива Богатырева составляют его экспедиционные материалы.

Летом 1915 г. совместно с Р. О. Якобсоном он совершил поездки по Верейскому и Серпуховскому уездам Московской губернии*.

Материалы Богатырева из Серпуховского уезда, хранящиеся в архиве, переписаны набело и составляют 13 тетрадей (ед. хр. 90, 139 л.). Они свидетельствуют о том, что уже тогда его интересовал фольклор в самом широком спектре. Он с одинаковым вниманием записывает и сказки, и детские считалки, и заговоры, и народные анекдоты. Среди записей 20 сказок, 3 прибаутки, 14 бытовых сказок и анекдотов, 6 считалок, 2 колыбельные песни, 20 частушек, 25 загадок, 4 хороводные песни, 6 детских хороводных и игровых песен, 1 городской романс, 16 заговоров и описанный средств народной медицины, 1 неканоническая молитва. Материалы сопровождаются комментариями Богатырева, собранными в отдельной тетради и содержащими сведения об исполнителях, особенностях говора и пояснения к ряду конкретных текстов. В архиве имеется также отзыв Ю. М. Соколова, написанный для Отдела образования Московского губсовета с рекомендацией купить собрание Богатырева. Ю. М. Соколов высоко оценил его записи, отметив их разнообразие и внимание начинаящего ученого к живому фольклорному процессу, охарактеризовал каждую тетрадь отдельно. Материалы, собранные Богатыревым в Серпуховском уезде, до настоящего времени не опубликованы, хотя они, несомненно, представляют научный интерес.

Существенную часть архива составляют полевые материалы, собранные ученым в 20 - 30-е гг. в экспедициях по Закарпатью (ед. хр. 68 - 86)**.

В коллекции Богатырева имеются, в частности, описания календарных праздников (ед. хр. 68, 22 л.; ед. хр. 73, 126 л.; ед. хр. 76, 104 л.), обрядов жизненного цикла (ед. хр. 74, 123 л.; ед. хр. 76, 104 л.), фольклорно-этнографические материалы по крестьянскому хозяйству и быту (ед. хр. 69, 106 л.; ед. хр. 71, 18 л.; ед. хр. 72, 42 л.; ед. хр. 75, 6 л.; ед. хр. 76, 104 л.).

В описании Нового года большое место отведено обычаю "полазования"; сообщается об обрядовой еде, колядовании, поверьях и гаданиях, новогоднем цыганском "вичувании" (величании).

Обширный материал относится к Пасхе. Рассказано, как "хлопцы" обливали девушек водой, и приведена легенда о происхождении этого обычая,

* По результатам поездки в Верейский уезд Богатырев и Якобсон сделали отчетные доклады в комиссии по словесности при Обществе любителей естествознания, антропологии и этнографии: Богатырев - о бытовых сказках, Якобсон - о волшебных.

** Аналогичные записи хранятся также в фонде Богатырева в Центральном государственном архиве литературы и искусства (ф. 47, ед. хр. 12 - 40, 44).

сообщаются приметы и обычаи, связанные с посещением церкви и возвращением из нее, приготовлением пасхи и крашеных яиц, описаны пасхальные игры и ряженые, зафиксированы тексты песен, которые исполняли девушки возле церкви.

Среди материалов об обрядах жизненного цикла приведены обычаи, связанные с рождением и крещением ребенка, а также полное описание свадебного и похоронного обрядов. В частности, приводятся поверья, связанные с погребальным ритуалом, перечислены поминальные блюда, записаны рассказы о похоронах самоубийц, об обрядовых играх при покойнике.

В записях Богатырева встречается много данных, относящихся к ритуальной стороне крестьянского быта: обряды, связанные с домашним скотом и курами, поверья о молоке, еде и т. д.

Большой материал собран Богатыревым о постройке дома (ед. хр. 69, 106 л.). Составленная им специальная анкета включает около 40 пунктов. Вопросы касаются качества и сорта дерева, времени выбора места для будущего дома, участия тех или иных людей в работе, особых магических действиях как в подготовительный период, так и во время строительства и т. д.

Из фольклорных жанров Закарпатья в собрании Богатырева представлены заговоры (ед. хр. 82, 19 л.), былички и сказки (ед. хр. 80, 19 л.), есть большой материал по народным играм (ед. хр. 83, 33 л.), в основном пасхальным и похоронным. В Закарпатье он записал и несколько румынских обрядовых игр "Капра", "Де-а калул").

Надо отметить, что большую часть закарпатского архива Богатырева составляют не непосредственные экспедиционные записи, а перепечатанные на машинке, уже так или иначе систематизированные материалы. Они представляют, по-видимому, второй после самой полевой записи этап работы, когда Богатырев классифицирует материалы по темам или "информационным блокам", производит качественную и количественную оценку собранного. В архиве есть и специальная папка с выписками Богатырева из различных книг и журналов по тематике, параллельной экспедиционной (ед. хр. 77, 89 л.).

Дневниковые записи (ед. хр. 84, 34 л.; ед. хр. 85, 7 л.) интересны как фольклорно-этнографическими деталями, так и любопытными сведениями, характеризующими быт и нравы Западной Украины 20 - 30-х гг. ХХ в. Фрагменты из дневника Богатырева опубликовал в Праге в журнале "Центральная Европа" (1930).

Записи, сделанные ученым в Закарпатье, послужили основой многих статей, напечатанных в зарубежных славистических журналах, а также основой его книги "Магические действия, обряды и верования Закарпатья".



Фото 1.

ИЗ СЕМЕЙНОГО АЛЬБОМА

С. И. БОГАТЫРЕВА



Фото 2.

ЖИВАЯ 16 СТАРИНА

1904 ГОД. САРАТОВ. СЕМЬЯ ЦЕХОВОГО ГРИГОРИЯ СТЕПАНОВА БОГАТЫРЕВА.

В центре, как положено на таких портретах, - глава семьи, золотых и серебряных дел мастер. Крепкая рука ремесленника с тонкими пальцами ювелира вольно лежит на коленях. Лицо сурово, глядит почти грозно. Он из тех, с кем шутки плохи, и не каждый решится с ним щутить. Его законная супруга, крестьянская дочь Наталья Игнатьевна, урожденная Валыгина, с широким, добрым, очень русским лицом, с гладкой прической и в строгом платье, тоже плотно скжала губы, но в них угдаивается готовность к мгновенной улыбке. Наталья Игнатьевна хлебнула сиротской доли, воспитывалась в приюте, но сумела выучиться и получить звание "частной начальной учительницы". Не ее ли в том заслуга, что в семье уделяют большое внимание обучению детей? Все сыновья в форме учебных заведений!

Младший из них, Петр, стоит между родителями. Смотрит пытливо и напряженно и чуть склонился к матери, словно ищет у нее опоры. Он и взрослым относился к ней с неизменной нежностью и уважением. До последнего дня жизни портрет матери висел у него в изголовье.

По левую руку Натальи Игнатьевны - красивый стройный блондин. Модное пенсне, аккуратные усычки, щегольские штиблеты, студенческая тужурка с "ясными" пуговицами... Константин, гордость семьи и ее надежда, любимец старших и младших. Ранняя смерть Константина была первым ударом, первым серьезным испытанием, ниспосланым Петру Богатыреву. Память о старшем брате и восхищение им ученый сохранил на всю жизнь, его именем назвал единственного сына.

Средний брат, Дмитрий, - другая порода: склонен более к действию, чем к размышлению. Кажется, его на мгновение остановили на бегу, чтобы позировать фотографу, он поглощен неотложными и важными делами, к которым сейчас вернется. Во всем его облике - решительность, воля, целеустремленность. Время покажет, что он и впредь способен на безоглядные поступки. Когда, сорок лет спустя, в закарпатский городок, где он держал магазин писчебумажных принадлежностей, вступила советская армия, Дмитрий запер лавку и, не заходя домой, помчался к станции железной дороги, чтобы, спрятавшись под паровозом, навсегда уехать на Запад. Там ждала его долгая благополучная жизнь, он закончил ее в Брatisлаве.

У ног отца - маленькая девочка с непременным бантом в волосах, серьезная и тихая на вид. Она еще не гимназистка, но легко предсказать, что будет всегда из первых учениц, самых прилежных и старательных. Так и случится: Екатерина, младшая в семье, окончит с наградой начальную школу, затем - гимназию, затем - университет, сама станет учительницей на всю жизнь. В 50 - 60-х гг. из всей большой семьи Богатыревых лишь младшая сестра жила в одном городе с Петром Григорьевичем. У них сохранились близкие, хотя и не безоблачные отношения, знавшие приливы и отливы. Она почитала своего знаменитого брата, хотя и обращалась с ним по-учительски строго. Из кровной родни она единственная проводила его до могилы.

1957 ГОД. МОСКВА.

Еще один семейный портрет, столь же традиционный по композиции. Петр Григорьевич Богатырев, Константин Петрович Богатырев, Дмитрий Григорьевич Богатырев. За внешней обыденностью снимка - трагическая история, печально характерная для недавнего нашего прошлого.

С братом Петр Григорьевич встретился тогда после долгой разлуки: Дмитрий впервые получил разрешение посетить Москву. Романтический побег под паровозом уберег его от опасности стать узником Гулага, но на долгие годы закрыл дорогу домой, отрезал от родных людей и родных мест.

Снимок сделан через несколько месяцев после возвращения домой сына Петра Григорьевича. Константин Богатырев, в будущем - известный поэт-переводчик, прямо со школьной скамьи попал на фронт, в действующую армию. Воевал на "катюшах", а после капитуляции гитлеровской Германии юным лейтенантом служил в оккупированном союзниками Берлине. Демобилизовался, стал студентом филологического факультета Московского университета. Он учился на третьем курсе, когда его арестовали по доносу штатного секската. Ему минуло двадцать шесть, когда он выслушал смертный приговор. Расстрел "милостиво" заменили на четверть века лагерей. В 1956-м, в разгар хрущевской оттепели, нелепый приговор за несовершенные преступления был отменен. Константина вернули из Воркутлага в Москву и отпустили домой. Еще через двадцать лет рука наемного убийцы нанесла ему смертельный удар на пороге его собственного дома. До этого страшного дня Петр Григорьевич, милостью Божией, не дожил.

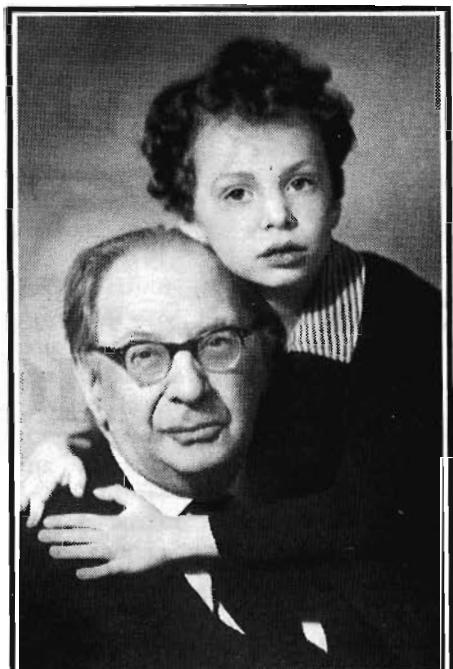


Фото 3.

1965 ГОД. МОСКВА.

Петру Богатыреву не суждено было растить своего сына. Константин родился в 1925 году в Праге, где встретились и поженились его родители. Когда мальчику исполнилось три года, мать взяла его с собою в Москву, навестить заболевшую бабушку. Дверь за ними захлопнулась на-глухо: Тамаре Юльевне Богатыревой не дали разрешения вернуться в Прагу. Супруги оказались разлученными на долгие двенадцать лет. Всё эти годы Петр Григорьевич мог видеть сына лишь на фотографиях и общаться с ним только в письмах. Не потому ли так много внимания и времени дарил он впоследствии внуку, Константину третьему?

Под солидной академической внешностью профессора Богатырева таилось немало детских черт: наивности, доверчивости, любви к игре, к шутке. Дети понимали и принимали его, а он охотно, без напряжения общался с ними. Тут помогали ему профессиональные знания: в ход шел классический русский и чешский фольклор - сказки, потешки, загадки, скороговорки, хранившиеся в его памяти. Когда в доме бывали детские праздники, Петр Григорьевич неизменно устраивал торжественное шествие к елке, за подарками или гостинцами и сам его возглавлял, напялив яркий бумажный колпак, размахивая самодельным жезлом и, похоже, веселился больше всех.

Счастливое умение радоваться он пронес через всю свою богатую невзгодами жизнь. Он ведь и "Бравого солдата Швейка" перевел исключительно для собственного удовольствия! Дома Петр Григорьевич не упускал случая прочесть вслух несколько страниц бессмертного гашековского сочинения, но всегда так зливался смехом, что ни слова нельзя было разобрать.

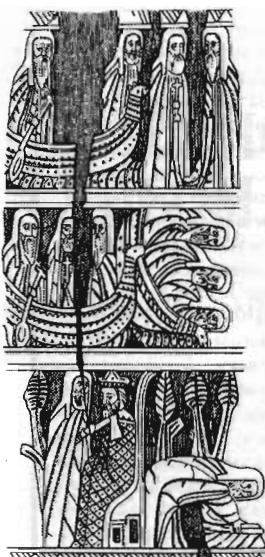
ЗРИМАЯ ЛЕГЕНДА

А. В. ЧЕРНЕЦОВ

ЯЗЫЧЕСТВО И СУЕВЕРИЯ ПО ДРЕВНЕРУССКИМ ИЗОБРАЖЕНИЯМ



Идол Перуна на миниатюре Радзивилловской летописи. Конец XV в.



Зырянский идол. Резьба так называемого посоха Стефана Пермского. Сер. XV в.

Можно по-разному относиться к пережиткам язычества и иным суевериям, издавна бытавшим на Руси. При этом, однако, остается неоспоримым, что эти явления отмечены исключительным национальным своеобразием, относились к наиболее интимному и заветному. Поэтому они постоянно привлекают пристальное внимание исследователей, а также всех, кто хотел бы разобраться в духовных истоках нашей сегодняшней культуры.

К сожалению, письменные источники, освещающие подобные вопросы, весьма скучны, зачастую тенденциозны и крайне неравномерно распределяются по столетиям русской истории. Строго говоря, сколько-нибудь полноценная картина народного мировоззрения может быть нарисована лишь для XIX в. - эпохи, когда древние обряды и поверья все сильнее и сильнее забывались и теряли свою власть над душами людей.

Ввиду такой скучности источников ясно,

что любой вид информации по этой теме, восходящий к русскому средневековью, должен быть рассмотрен самым тщательным образом. Среди источников, практически не привлекавшихся для изучения вопроса, - произведения древнерусского искусства, в первую очередь миниатюры рукописей. Изучение изобразительных материалов, помимо их познавательного значения, привлекает тем, что позволяет зрителю, воочию увидеть явления прошлого, пусть сквозь призму условности средневекового искусства.

В древнерусском искусстве могут быть найдены изображения языческих богов и их идолов, волхвов, колдунов, а также совершаемых ими религиозных и магических обрядов. Интересны некоторые рисунки, связанные с популярными поверьями об оборотнях.

Древнейшие изображения славянских языческих идолов находятся в богато иллюстрированной Радзивилловской летописи, созданной в Западной Руси в конце XV в. Как правило, это обнаженная человеческая фигура, установленная на колонне. Обычный иконописный стереотип изображения любых языческих идолов в виде античных скульптур заимствован древнерусским искусством из византийского. В одном случае, когда нужно было сразу изобразить несколько идолов (так называемый "пантеон Владимира"), вокруг античной фигуры (Перуна) представлены характерные фигуры чертей - черные, с хвостами и крыльями, с вздыбленными волосами... Тут нет ничего удивительного. Согласно общизвестной цитате из Псалтыри, "вси бози язык бесове" (пс. 95,5)¹. А в "Повести временных лет" чудской волхв XI в. на вопрос новгородца: "Каци суть ваши бози?" - дает ответ: "Черни, крилати, хвости имуще".

Итак, древнерусский художник не знает и знать не хочет, как на самом деле выглядели идолы языческих богов, и изображает их в соответствии с непримиримым отношением к ним духовенства. В древнерусском искусстве господствовало иконописное начало, и это неизбежно накладывало отпечаток на изображение всего, свя-

занного с иноверием, неблагочестием. Но это не значит, что все изображения, отражающие тему язычества, лишены информативности. Во-первых, средневековое искусство лишь стремилось к унификации, и в нем наряду со стереотипами встречается множество любопытных исключений. Во-вторых, если в древнерусском искусстве славянские идолы могли полностью утрачивать туземный колорит, то изображения чужеземных божеств подчас приобретают неожиданный и своеобразный облик.

Очень любопытен зырянский идол, изображенный на так называемом посохе Стефана Пермского. Это замечательный памятник резьбы по кости второй половины XV в., украшенный сценами из жития прославленного миссионера XIV в. Идол в сопутствующей подписи назван "демоном". Он имеет вид сидящей на троне коронованной фигуры, облаченной в плащ с меховой оторочкой. Деревья рядом с идолом показывают, что речь идет о святилище под открытым небом. Сидячая поза и богатая одежда не соответствуют иконописному стереотипу изображения идов. Что же перед нами? Фантазия резчика или реальная информация о культовой скulptуре народа коми? Ряд сопоставлений свидетельствует о последнем. В рассказах скандинавских саг о Биарминии² сообщается об идоле в короне и богатых одеждах, упоминается и сидячая поза. В житии Стефана Пермского говорится об одеждах "нарочитых идов" зырян. Сидячая поза напоминает и о знаменитой "златой бабе", которой, согласно русским летописям, поклонялись и "пермяне" (коми)³. Здесь, однако, нет оснований для прямого отождествления. Сидящий персонаж в резьбе посоха - бородатый мужчина.

Среди довольно многочисленных в древнерусских рукописях античных божеств и их идолов некоторые не связаны напрямую с темой религиозных верований. Это аллегорические изображения так называемых "планетных божеств". Подобные персонажи изображались, как правило, в антропоморфном виде, часто в виде царей, иногда - воинов. При этом в нескольких рукописях XVII в. появляется одно любопытное исключение. Это аллегорическое изображение планеты Сатурн (Крон) в виде коронованного орла с книгой в лапе (он соседствует с другими планетными божествами, имеющими человеческий облик). Несомненно влияние иконописной традиции, символического изображения одного из евангелистов. Таким образом, влияние христианской иконографии на изображения языческих богов осуществлялось не только за счет демонических, но также и священных образов. Возникновение этой парадоксальной ситуации облегчалось в данном случае тем, что Сатурн изображен не как "ложный" бог, а как аллегория реально существующей, сотворенной богом планеты. В наиболее богатых иллюстрациях рукописях, содержащих русские летописи, - уже упоминавшийся Радзивилловской и в более позднем Лицевом летописном своде второй половины XVI в. (где количест-

во миниатюр, посвященных русской истории, достигает 10 000), неоднократно представлены славянские языческие волхвы и колдуны. Как правило, их вид ничем не отличается от представителей рядового населения.

Отметим экзотический облик отдельных колдунов на некоторых древнерусских изображениях. Так, заклинающий змей "обавник" представлен на миниатюрах Киевской (1397 г.) и Углицкой (конец XV в.) псалтырей в высоком коническом колпаке. Для византийско-русской иконографии изображения экзотических нарядов в целом нехарактерны; чужеземцы и иноверцы обычно отличаются только специфическими головными уборами. Поразительной причудливостью отмечены шапки языческих мудрецов, представленных на золоченых дверях Благовещенского собора Московского Кремля начала XVI в. Как правило, это подвергшиеся гротескной стилизации царские венцы, причем каждому персонажу предполагалось придать головной убор индивидуальной формы. Во второй половине XVI в. изображения мудрецов были повторены на золоченых дверях Успенского собора. Здесь трактовка их головных уборов иная - они теперь стилизованы по типу вздыбленных волос дьяволов или грешников и имеют уже определенно демонический характер. Остальные детали одежды мудрецов не имеют признаков экзотики.

Любопытно, что среди языческих мудрецов ("еллинских философов") на дверях в фантастическом венце фигурирует и античное божество - Ермий (Гермес). Однако к иконографии языческих божеств в древнерусском искусстве это изображение не имеет отношения, так как ни в подписях, ни в рукописных текстах, связанных с этим персонажем, не говорится о божественности Гермеса.

Один из славянских волхвов XI в. на миниатюре Радзивилловской летописи изображен в одеждах необычного вида и, по-видимому, срисован с какого-то изображения западноевропейского христианского священнослужителя. Свое, доморощенное подвергается "остранению", ему придаются черты экзотики.



Аллегорическое изображение планеты Сатурн (Крон) на миниатюре рукописи "Христианской топографии" Косьмы Индикоплова. XVII в.



Античный идол, находившийся в помещении римского сената. Миниатюра Лицевого летописного свода второй половины XVI в. Хронографический том ГПБ, л. 1033 об.



Языческие мудрецы ("еллинские философы"). Золоченые двери Благовещенского собора Московского Кремля, нач. XVI в.



Гротескный венец языческого мудреца. Двери Успенского собора. вторая половина XVI в.



Новгородский волхв XI в. на миниатюре Радзивилловской летописи. Л. 106.



Изображение полоцкого князя Всеслава на миниатюре Радзивилловской летописи, л. 97 об.



Сцена призыва духов чудским волхвом на миниатюре Радзивилловской летописи, л. 104 об.



Чародей Нектанеб, пере-
яненный богом Амоном, проникает в спальню царицы Олимпиады. Миниатюра Ли-
цевого летописного свода, Хронографический том БАН, л. 592.



Еще одна деталь имеется на другой миниатюре той же рукописи, по-видимому, связанная с язычеством и суевериями. На голове полоцкого князя Всеслава изображен причудливый тюрбан. В отдельных случаях в той же рукописи тюрбаны есть и на головах других русских князей. Подобный головной убор носили некоторые представители византийской знати. Но другие русские князья в тюрбахах - великие князья киевские, а не местные правители, как Всеслав. Кроме того, тюрбан Всеслава вырисован с исключительной тщательностью и более причудлив, чем другие. По-видимому, это восходит к легендам о Всеславе, само рождение которого связывалось с колдовством. Согласно летописи, Всеслав имел на голове язву, на которую при его рождении волхвы наложили чудесную повязку, велев не снимать ее до самой смерти. Языческим амулетом на голове князя летописец объясняет его жестокость. Очевидно, сведения об этой повязке и привели миниатюриста к мысли изобразить Всеслава в тюрбане, хотя на самом деле в летописи речь скорее всего идет о небольшом колдовском узле.



Нектанеб изготавливает приворотное зелье и волхвует над фигуркой Олимпиады. Там же, л. 591 об.

Нектанеб волхвует над лоханью с восковыми корабликами и человечками. Там же, л. 588 об.

Обратимся к миниатюрам, изображающим языческие и колдовские обряды. Это, в частности, замечательная сцена вызывания духов на миниатюре Радзивилловской летописи. Хотя волхв и большая часть присутствующих - представители чуди, что отмечено на миниатюре особыми головными уборами, композиция имеет отношение к духовной культуре славян. Дело в том, что колдовской обряд совершился для славянина, новгородца, пришедшего к волхву "хотя волхвования от него". На миниатюре видна деталь, отсутствующая в летописном тексте. Это шаманский бубен, в который бьет один из присутствующих (или сам волхв, представленный дважды - один раз стоящим с бубном, другой - лежащим в трансе). Это древнейшее изображение шаманского камлания с бубном.

Радзивилловская летопись была создана в Западной Руси, скорее всего в Полоцке. Таким образом, информация о том, что при шаманских камланиях используется бубен, дошла до миниатюриста за многие сотни километров. Реальная черта северного язычества на миниатюре воплощена в традициях византийско-русской иконографии - изогнутая палочка, которой бьют в бубен, обычная в византийском искусстве при изображении "тимпанистов".

Две совершенно уникальные миниатюры, изображающие процесс колдовства, находятся в одном из томов Лицевого летописного свода XVI в., посвященном событиям всемирной истории, в частности легендарному повествованию об Александре Македонском. Согласно версии, бытовавшей на Руси, настоящим отцом великого завоевателя был последний египетский фараон, чародей Нектанеб, который, бежав из захваченного персами Египта, обманом, под видом "ливийского" бога Амона обольстил македонскую царицу Олимпиаду.

Первая миниатюра рассказывает о времени, когда Нектанеб еще был царем. Согласно тексту, Нектанеб, когда узнавал, что на Египет идут войной враги, изготавливал восковые лодки и человечков, помещал их в лохань с водой, оживляя силой колдовства и затемтопил. В результате этих действий на море тонули настоящие корабли его врагов. И вот однажды, начав описанную процедуру, Нектанеб увидел, что корабли его врагов ведут против него сами египетские боги, и, поняв, что его царству пришел конец, поспешил скрыться.

На миниатюре видны лохань с водой, сзади нее статуи египетских богов в виде античных статуй. В лохани показаны кораблики с сидящими в них фигурами, другие фигуры (опять египетские боги) направляют корабли вперед, держа их за носы. Нектанеб представлен дважды в византийских царских одеждах (в тексте же говорится, что перед тем, как колдовать, он одевался в "одежду пророка").

Колдовские манипуляции с фигурами, изображающими врагов, известны едва ли не всем народам мира, начиная с самых отсталых в

культурном отношении. Знали их и русские чародеи. Но вот изображения подобных действий, тем более столь подробные, - исключительная редкость. Действительно, миниатюры Лицевого летописного свода отмечены характерным для искусства XVI в. многословием, обилием деталей. Их можно сравнить с более ранними византийскими и армянскими изображениями Нектанеба, волхвующего над лоханью, на которых мелкие детали, в том числе и восковые фигурки, вообще отсутствуют.

Вторая миниатюра представляет колдовские обряды, с помощью которых Нектанеб соблазнил Олимпиаду. Для этого ему нужно было наслать на нее определенный сон. На миниатюре показано, как Нектанеб отыскивает чародейское зелье - волшебную траву, толчет ее в ступке и, наконец, пишет на вылепленной из воска фигурке имя Олимпиады. Над фигуркой летают вызванные им боги. В данном случае они изображены в виде чертей.

Хотя события, представленные на миниатюрах, относятся к чужеземным странам и отдаленным временам, обе композиции несомненно русского происхождения. Миниатюристы не использовали никаких иноземных изобразительных источников и руководствовались только текстом и понятиями, бытовавшими на Руси. Композиции позволяют нам увидеть такой интереснейший объект, как колдовские восковые фигурки, использовавшиеся как в целях воинской, вредоносной, так и любовной (половой) магии.

Среди мифологических мотивов верований славян особое место составляет вера в оборотничество. Чертами оборотня могли наделяться языческие божества и иные сверхъестественные существа, как враждебные, так и благожелательные, колдуны и их жертвы, "живые мертвцы" (упыри) и даже эпические герои. Естественно, что изображения, отражающие подобные поверья, представляют особый интерес.

Рассмотрение вопроса о внешнем виде оборотней наталкивается, однако, на ряд значительных трудностей. Вполне вероятно, что многие изображения животных в прикладном искусстве, например на перстнях, представляли не простых зверей или птиц, а чудесных, оборотней. Однако для доказательства того, что в данном конкретном случае перед нами именно оборотень, нужны достаточные аргументы. Между тем их, как правило, нет. Редчайшим исключением является рисунок на бересте новгородского школьника XIV в. Онфима, написавшего рядом с изображением четвероногого пояснение "я зверь", свидетельствующее, что перед нами своего рода идеализированный автопортрет. Стремление юного Онфима к "звериности" перекликается с текстом воинского заговора, обнаруженного в одной рукописи XV в.: "Се аз зверь юн... блудитесь меня, крестьяне (!), аки овцы волка..."⁴.

Можно было бы связать с верой в оборотней изображения чудовищ смешанной породы (в их облике сочетаются черты человека и животно-

го или различных животных). Однако они, возможно, отражают представления о внешнем виде экзотических существ, которые считались вполне реальными.

Изображения литературных эпизодов, связанных с оборотничеством, встречаются в древнерусском искусстве. Так, все тот же Нектанеб, чтобы доказать Филиппу Македонскому и его приближенным, что царица Олимпиада беременна действительно от бога, явился им на пиру в виде дракона, который потом преобразился в орла и улетел. На миниатюре дракон, вползший на колени к царице, по-видимому, срисован с западной гравюры, на которой изображен крокодил. Вверху композиции виден летящий орел. Согласно житию Петра и Февронии Муромских, к жене Петра, брату князя Павла, летал соблазнительный змей, коварно принимавший вид законного мужа. На иконах и миниатюрах, где Петр с помощью чудесного меча убивает мнимого брата и тот после смерти предстает в своем подлинном виде, можно видеть сидящего лжекнязя и у его ног обезглавленного дракона. Самый процесс превращений, как видим, древнерусским художникам не давался.

С идеей оборотничества изначально связаны популярные на Руси на протяжении ряда столетий начиная с XI в. амулеты, условно называемые змеевиками. Одна сторона таких амулетов представляет собой обычную икону, а на обороте находится при-чудливое изображение человеческой головы, от которой в разные стороны отходят змеи. Эта композиция генетически восходит к античной мифологии, к образу головы Горгоны Медузы. Описываемый амулет, популярный у русского населения, связан с наследием дохристианской эпохи, с язычеством, но не славянским, а греческим. На некоторых ранних русских амулетах имеется надпись-заклинание на греческом языке, защищающая носителя амулета от демона, вызывающего болезни. Этого демона и изображает голова со змеями. Носителей злого начала нередко изображали для того, чтобы сохранить себя от него. Это обычный магический прием. По греческим источникам известно, что демон, изображенный на змеевиках, мог принимать самые разные обличья. Однако знали ли об этом те, кто изготавлял и носил такие амулеты на Руси?

На одном амулете XIV в. с русскими надпи-

Нектанеб является на пиру приближенным Филиппа Македонского в виде дракона и орла. Лицевой летописный свод. Хронографический том. ГПБ, л. 594 об.

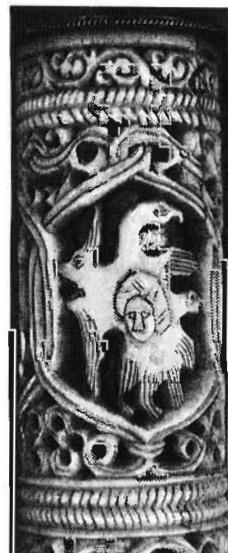
Чудовищный образ в резьбе по кости конца XV в. Великокняжеский посох из собрания Оружейной палаты.



Зверь. "Автопортрет" новгородского школьника XIV в. Онфима. Рисунок на бересте. Нахodka из археологических раскопок.

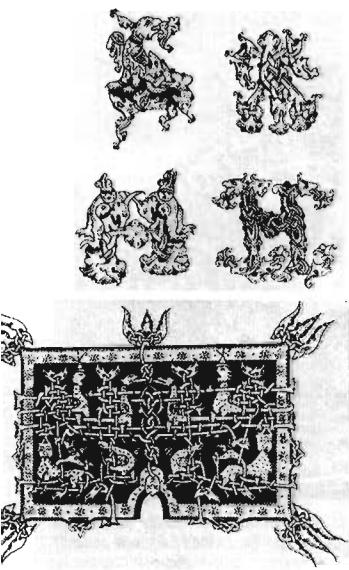


Амулет-змеевик XIV в. Из собр. Гос. Ист. музея.





Общий вид купола Большого Сиона Успенского собора 1486 г.
Фрагмент купола.



Образцы так называемого чудовищного, или тератологического, орнамента из русских рукописей XIV в.

Иллюстрированная волшебная книга, содержащая "сивилино пророчество", на миниатюре Лицевого летописного свода.



сями помимо обычных змеиных голов видны также птичьи головки. Они появились, очевидно, потому, что мастера-литейщики знали содержание заклинания, в котором упоминаются разные животные, и внесли разнообразие в зооморфные элементы композиции.

Кроме этого, существует еще одно древнерусское изображение, на котором многообразие зооморфных мотивов приобретает еще более яркое воплощение. Это изображение находится не на амулете. Речь идет об одном из мотивов декора замечательного памятника резьбы по кости XV в. Это богато украшенный посох с накладками из моржового клыка, по-видимому, входивший в состав великолукских регалий Ивана III. Обильный и разнообразный декор посоха состоит преимущественно из образов зверей и чудовищ. Интересующий нас мотив представляет собой чудовище, туловище которого завершают головы различных существ - птицы, змеи и, вероятно, рыбы. Кроме голов, у чудовища есть птичьи крылья, лапы и хвост. Посередине туловища - человеческий лик в тюрбане. Общий характер композиции (зооморфные головы по кругу и человеческая в центре) представляет собой близкую аналогию демону, изображавшемуся на змеевиках. Экзотический головной убор обличает носителя злых сил, нечестивое сверхъестественное существо или чародея (вспомним тюрбан полоцкого князя Всеслава).

Еще одно произведение древнерусского искусства, на котором можно видеть отражение представлений об оборотничестве, - замечательный памятник русского ювелирного искусства - Большой Сион Успенского собора 1486 г. Это модель храма, купол которого украшен многочисленными изображениями животных. Когда рассматриваешь эти мотивы, создается впечатление, что мастера стремились, то разнообразить, то наоборот, сгруппировать вместе сходные образы. В двух случаях расположенные рядом мотивы представляют собой как бы стадии эволюционного процесса. Исходным образом в обоих рядах является изображение змеи с зачаточными лапами, точнее со вздутием на том месте, где им предстоит появиться. Следующий образ в обоих случаях - змея с отчетливо выраженными лапами. Далее эволюция пошла по двум разным путям. В одном случае двуногая змея превращается в четырехногую рептилию, в другом - помимо двух ног появляются крылья и змея окончательно превращается в сказочного дракона. Здесь древнерусские мастера сумели передать сам процесс волшебных превращений.

В широком плане с наследием язычества и, в частности, с поверьями об оборотнях может быть связано известное явление русского декоративного искусства XII - XIV вв. так называемый тератологический орнамент, распространенный главным образом в рукописях. Для этого орнамента характерны изображения зверей и чудовищ; опутанных ремнями, растительными побегами или змеями. Тератологический, или чудо-

вицкий, орнамент, вероятно, наиболее самобытная часть русского прикладного искусства. В то же время он несомненно связан теснейшими узами с искусством скандинавов эпохи викингов и западноевропейских варваров эпохи великого переселения народов. Ясно, что основы этого орнамента складывались еще в языческие времена.

На заставках и инициалах тератологического стиля путы не только оплетают животных; ноги, хвосты и крылья сами превращаются в переплетающиеся ленты, причем они могут завершаться головами иных существ. Во многих случаях различные существа оказываются сросшимися этими путами как своеобразной пуповиной. Звери, птицы и чудовища подчас как бы перетекают один в другого. Чудовищный орнамент - ближайшая параллель поверьям об оборотничестве в декоративном искусстве. Связь с мифологическими персонажами можно предполагать не только для зооморфных мотивов тератологического орнамента. Самостоятельное мифологическое значение мог иметь и сам мотив уз-плетений. "Младшая Эдда" сообщает, что узы, оковы - иносказательное название скандинавских языческих богов. Тератологический декор интересен тем, что мифологическое происхождение в нем имеют не только отдельные мотивы, но сами образующие стиль принципы построения орнамента.

Средневековое искусство трактует язычество и суеверия, как правило, с позиций глубокого отчуждения, и поэтому соответствующие изображения зачастую не слишком информативны. Показательно, что зачастую важные и значимые детали присутствуют на изображениях, представляющих собой исключения из типического подхода. Чрезвычайно интересны с историко-психологической точки зрения следы творческих мук, испытывавшихся древнерусскими мастерами при подходе к такой деликатной теме, как язычество и суеверия. Так или иначе, даже те изображения, которые отмечены пристрастностью и нетерпимостью, важны как относительно элементарный пример чуда материализации в зримой форме явлений духовной культуры, феноменов потустороннего мира.

Примечания

¹ В русском переводе: "Все боги народов - идолы". Буквально "вси бози язык бесове" может быть понято: "Все боги язычников - дьяволы", где язычники - это в соответствии с ветхозаветными понятиями все неевреи, иноплеменники.

² Биармия - сказочная северо-восточная страна на берегу Белого моря, неоднократно упоминающаяся в скандинавских сагах. Соответствует древнерусскому названию "Пермь".

³ В настоящее время в составе народа коми выделяются коми-зыряне и коми-пермяки. В Древней Руси тех и других называли "пермянами". Известно, что Стефан Пермский проповедовал в землях зырян.

⁴ Гранстрём Е. Э. Описание русских и славянских пергаментных рукописей: Рукописи русские, болгарские, молдавские, сербские. Л., 1953. С. 71.

Кем "ПОЛОХАЛИ" детей на Руси

Есть уголок нашей традиционной национальной культуры, куда пока еще редко заглядывает специалист - фольклорист, этнограф, языковед. Это интимный мир няни-пестуньи и ее маленького воспитанника, которого приходится не только убаюкивать или развлекать сказками, байками, припевками, но и страшить, "полохать", чтобы он не шалил, скорей закрывал глазки и засыпал в своей колыбельке или постельке. "Спи скорей, закрой глазки, а то бука придет!" - "Куда побежал, там цыган тебя заберет!" - "Не шали, вот пулевой старухе тебя отдам!"

Фантастические и непонятные существа, упоминания о которых заставляют расширяться от страха и наполняться слезами детские глаза, для взрослых - память об уютном мире детства, о матери или няне, склонившихся у постели, о страхах, радостях и шалостях маленького человечка, который с неиссякаемой энергией, упорством и любопытством осваивает огромный и таинственный мир. Для каждого человека - это его глубоко личные воспоминания, но если из разных источников - колыбельных песен, приговорок нянь-пестуний, записей живой диалектной речи, детского фольклора, разного типа словарей - собрать все эти образы, систематизировать их, постараться уяснить их понятийную и языковую природу и происхождение, то получится картина, отражающая и национальный склад характера, и историю народа, и некоторые универсальные черты менталитета человека.

Может быть, современная педагогика не одобряет обычай пугать детей различными непонятными образами, но к эмоциональному воздействию на ребят на Руси - да и не только на Руси - прибегали с давних пор. В "Слове о погибели Русской земли", произведении, написанном скорее всего в середине XIII в. и повествующем о нашествии на Русь орд монголо-татар, описывается былая красота и богатство Русской земли, ее прежнее политическое могущество, когда именами русских князей их соседи "полошаху" детей в колыбелях: "... То все покорено было богом крестьянскому языку поганьская страны величому князю Всеvolоду, отцю его Юрью, князю киевскому, деду его Володимеру и Манамаху, которым то половьцы дети своя полошаху в колыбели." (Текст из "Слова о погибели Русской земли" цит. по: Мещерский Н.А. К реконструкции текста "Слова о погибели Русская земли" // Вестник ЛГУ. 1963. № 4. С. 45.)

Древнерусский глагол *полошити*, *полошати* означал 'пугать, страшить', *полошился* 'бояться': стена своего полоша ся" - так говорили о тех, кто 'боялся собственной тени'. В современном языке этот же древний корень *polh/poloh имеют слова переполох, всполошиться и др. В.И. Даль приводит также однокоренные слова полох 'тревога, набат', сплох, полошник 'набатчик, кто бьет, подымает полох', 'пустой крикун, весун худого', полохало 'пугало, чучело на огороде от птицы' и др.

Приведенный отрывок из "Слова о погибели Русской земли" указывает на давность традиций использования в качестве устрашителей имен исторических лиц, с которыми связаны для народа отрицательные переживания. Отголосок этой традиции находим в современных колыбельных песнях, например в колыбельной, записанной в Мурманской области, в которой упоминается

татарский хан Мамай, принесший на Русь смерть, разорение, плен и пожарища:

Баю-бай, баю-бай,
К нам приехал Мамай,
К нам приехал Мамай,
Просит, Арсеньку отдать.
Мы Арсеньку не дадим,
Пригодится нам самим.

Образ татарского хана оставил и другие следы в различных пластах общерусского языка: известно проречечно-бранные "мамай", "буян, драчун"; в песнях по записям XVIII-XIX вв. фигурирует страшная бабище Мамаишна, у которой "головище с дощанице, глазища с пивные коры"; фразеологизм "как Мамай прошел" употребляется для обозначения беспорядка. Старыми русско-татарскими историческими и культурными переживаниями обусловлено использование в качестве обозначения детского пугала слов из тюркских языков бабай 'старик, дедушка' и образованного от него посредством славянского суффикса -к- бабайка 'старуха'. И хотя слово бабай имеет в тюркских языках вполне конкретное значение, в русских говорах оно приобрело абстрактно-мифологическое содержание и стало обозначать фантастическое существо, пугало, которым страшат детей.

Давняя традиция использования образов исторических лиц в качестве пугал для детей в последние столетия постепенно угасает. Но у Пушкина в стихотворении 1818 года "Сказки" еще находим шутливо-сатирическое:

Мария в хлопотах Спасителя страшает:
"Не плачь, дитя, не плачь, сударь:
Вот бука, бука - русский царь!"
Царь входит и вешает...

Отголосок истории XX в. в фольклорных и диалектных материалах обнаружить и вовсе не удалось: ни первая, ни вторая мировые войны, ни революция, ни гражданская война, полные трагических событий, не дали образов, которые бы использовались для устрашения детей.

В качестве пугал-устрашителей с давних пор использовались образы социально-маркированных лиц. Страшали и страшат цыганом и цыганкой, солдатом, нищим, в настоящее время - милиционером. Солдат, уходивший служить на 25 лет, т.е. практически навсегда, побывавший в дальних странах и знаявший много такого, что было неведомо крестьянину-домоседу, в традиционном народном сознании связывался с запредельным миром. Так, в фольклоре черт и леший нередко являются в образе солдата. Хорошо известна определенная сакрализация на Руси юродивых, нищенствующих странни-

* Записи фольклорно-диалектных текстов сделаны в 1970 - 1990 гг. на территории Русского Севера и в некоторых других регионах России. В статье приняты сокращения: Арх. - Архангельская обл., Волог. - Вологодская обл., Лен. - Ленинградская обл.

Фантастические и непонятные существа, упоминания о которых заставляют расширяться от страха и наполнять слезами детские глаза, для взрослых - память об уютном мире детства, о матери или няне, склонившихся у постели, о страхах, радостях и шалостях маленького человечка, который с неиссякаемой энергией, упорством и любопытством осваивает огромный и таинственный мир.

ков, слепцов - всех тех, кого издавна называли "каликами перехожими". Социально маркированы были и цыгане, за которыми водились грехи воровства, конокрадства, гадания и всякого рода мошенничества.

На Русском Севере в Вологодской, Новгородской, Ленинградской областях достаточно широко встречается персонаж-устрашитель, именуемый бадя, бадя, бадяй, бадяйко: "Не реви, бадяй заберет! Смотри, бадя придет!" (Волог., Череповецкий р-н). Страшный бадя-бадя имеет вполне определенные, хотя и различные, характеристики. В одних случаях это гуттавый, который может произносить лишь бадя-бадя-бадя, в других - это хромой, в третьих - сухорукий. Издавна люди с какими-либо физическими недостатками, аномалиями подвергались сакрализации, им приписывались сверхъестественные свойства. При этом существенными могли быть необычный цвет волос (например, рыжий), цвет глаз, даже кожи, отсутствие зубов. Персонаж бадя может приобретать легендарный характер и соотноситься с ка-

верхнелужицкого языка *wowka* и более раннее *wowa* - мать матери, бабушка. Слово считают восходящим к древнему индоевропейскому корню *au, которым в различных индоевропейских языках обозначают предков второго колена - деда и бабушку. Предполагают, что к этому же корню восходит и древнерусское *уй* - дядя по материнской линии. В русских говорах Карелии (Медвежьегорский район) отмечено употребление слова *vova* в значении 'покойник, утопленник, являющийся во сне', т.е. оно обозначает мифологизированного предка, ибо в традиционном сознании все умершие - это наши предки, "родители", которые из запредельного мира следят за нашей жизнью и даже участвуют в ней. В некотором отвлечении от территориальных и хронологических факторов схема значений слова *vova* предстает в следующем виде: 'мать матери, бабушка' - 'мифологизированный предок' - 'покойник' - 'мифологическое пугало'. К сожалению, сейчас известно лишь небольшое количество употреблений слова *vova*, что затрудняет окончательный вывод.

Для традиционных форм сознания очень характерны персонификации. В народной речи и в фольклоре персонифицируется почти всё. Когда сажают пироги в печку, ее просят: "Матушка печка, укрась своих детушек!"; чтобы уберечь всходы от весенних заморозков, варят кисель и "закликуют" мороз: "Мороз Васильевич, иди к нам киселя хлебать!". В заговорах обращаются к молодому месяцу Адаму, к воде Ульяне и земле Татьяне, к утренней заре Марии и к вечерней Анастасии и т.д. При устрашении детей также прибегают к персонификации. На шалящего ребенка прикрикивают: "Смотри, хлын придет!" Устрашающий хлын - это персонифицированная палка, вица, шест.

Есть персонификации и более сложного характера. В Архангельской области перед началом Великого поста ребят пугали ефимоном: "Нас тоже пугали. Как катаемся на санках, бывало, скажут: "Сегодня ладно, катайтесь. Завтра пост придет, уже не будете кататься. Ефимон будет ходить" (Онежский р-н, 1982). В христианском церковном ритуале ефимоны - вечерняя служба в Великий пост (из древнееврейского мемифон - "с нами бог"). В приведенном контексте ефимон - имя персонажа, порожденного персонификацией поста. Пост в противоположность веселой и разгульной масленице - время мрачное и скучное. Его приход, естественно, нежелателен, что отражено в следующем контексте: "Ефимон, поди вон, в Шижику, в Сороку, в Сухой наволок, в Суму на городок" (там же). Персонификация масленицы в виде куклы, чучела, которое хоронят, сжигают, попят в конце масленичных веселей, - явление широко известное. Персонификация поста в облике определенного персонажа если и представлена на восточнославянской территории, то очень ограниченно. Вообще же у славянских и многих других европейских народов смена весенних карнавалов, масленичных развлечений постом сопровождается ритуалами, в которых участвуют два персонажа - персонификации того и другого. Между этими персонажами разыгрываются действия, иногда они борются, причем победа всегда на стороне поста. У чехов масленица заканчивается похоронами Мясопуста, Бахуса или Контрабаса. У сербов пост олицетворяется в облике бабы Коризмы. В Англии в "пепельную среду" соломенное чучело, одетое в лохмотья и называемое Джек-о-Лент (Jack-o-Lent), проносили по улицам селения, затем укрепляли на шесте, где каждый желающий мог бросать в него камни, палки, грязь в течение всего поста. Особенно развернутые ритуалы такого рода совершились в Италии и Испании. Сохранились еще средневековые описания борьбы толстого, веселого, наглого дона Карналя против длинной, тощей и безобразной доны Куаресмы, описания целых потешных битв между воинствами того и другого персонажа (cuaresma - 'пост', отсюда же и название сербского персонажа - Коризма).

Таким образом, архангельский ефимон - отражение, хотя и слабое, редкой для восточнославянской традиции персонификации поста. Удалось обнаружить мезенские материалы 1839 г., указывающие на более раннюю стадию персонификации ефимона: "На Страстной неделе в среду после вечерни, по случаю прекращения ефимонов, собираются ребята на церковной паперти и,бросая кверху шапки, кричат нараспев: "Кыш, ефимон, из трапезы пошел, за три дня до Христова дня!" (Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914. С. 35). Но в этих записях ефимон еще не персонаж устрашения де-



Дед-нянка. Брянский уезд Орловской губернии. 1908 г. Российский этнографический музей (РЭМ) в Санкт-Петербурге.

ким-нибудь реальным лицом, известным в данной местности. Например, в Чагодицком районе Вологодской области прозвище "Бадя" связывалось с человеком, о котором еще помнили пожилые люди: "Бадя придет! Это немой старичок такой у нас был. Не говорил, все: бадя, бадя, бадя! Боялись его дети. Скажешь: Бадя придет!" Происхождение слова неясно. Ближайшие лексические аналоги - это бодяться 'шататься, бродить, шляться, толкаться, слоняться', бодяга, 'бродяга, шатун, тунеядец' (Словарь В. Даля).

"Полохи" детей и упоминанием животных, обычно домашних, известных детям. Но при этом использовали названия животных из соседних говоров или пользовались полузытыми словами своего говора, ибо малопонятное всегда оказывает большее эмоциональное воздействие. Например, по данным "Словаря русских народных говоров", в Вологодской области слово додон зафиксировано в значении "мифическое существо, которым пугали детей": "Какой додон-от идет!", а в соседней Ярославской оно известно как обозначение петуха. Вологодское кока - это 'курица' в детском языке, а в вятском кока - фантастическое существо, которым пугают детей; смоленское мека, используемое для устрашения, скорее всего звукоподражательное обозначение кошки или овцы в детском языке.

Образы устрашителей обычно весьма расплывчаты. Кто такой гуга или как выглядит бобка, бомка или буван, не могут, естественно, сказать ни дети, ни взрослые. Эти персонажи не имеют сколько-нибудь четкого облика и функцию устрашения выполняют главным образом за счет звуковой инструментовки, характерной для детского языка (повторение слогов, взрывные губные согласные м, б) и требующей мускульных усилий, сходных при некотором их утилизации с гримасой устрашения: ср. бу-у-ка, гу-у-га, в-о-ва, д-о-д-о-и и др.

Очень интересен персонаж устрашения, именуемый вовом. В детском языке есть значение слова *vova* - ласковая кличка всякой собаки, собака (Арх.). Но, возможно, дело обстоит в данном случае сложнее. В лингвистических трудах неоднократно обсуждалось слово из

тей, а преломленный в народном сознании, персонифицированный образ христианского культа. Развитие же образа в сторону стирания и обобщения его семантики, превращение в персонаж-устрашитель - явление обычное.

Самую же значительную группу составляют персонажи-устрашители, в той или иной мере сохраняющие связь с мифологическими образами. Число их весьма велико, и центральным из них является, несомненно, бука, известный практически на всей территории России: "Ребенку, буде не слухатце, говориши: "Спи, спи, бука идет! А спросиши, какой букा, - а в шубы, шерстью повернут" (Карелия, Медвежьегорский р-н); "Раньше ребята кудельницев, буков, водяников боялись" (там же). Словари русского языка приводят это слово со значением 'страшилище, которым пугают детей', 'сказочное страшилище, которым прежде пугали маленьких детей'; 'неизвестное, страшное и таинственное существо, обитающее преимущественно в темных и безлюдных местах'. Словом букा могут называть угрюмого, нелюдимого человека, а в говорах - и толстого или свирепого человека.

Образ страшилища буки весьма расплывчат. Это и ряженый в шубе навыivot, и медведь, и нечто страшное, не имеющее четкого образа: "Ребятам начнут страшны сказки говорить, говорят букा да букा, а что - пой знай" (Карелия, Медвежьегорский р-н); "Детей пугали букой, что за букая мы не знаем" (Лен., Тихвинский р-н). В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона букा - это ночное страшилище с большим открытым ртом и длинным высунутым языком, которое пожирает детей. Есть целый ряд контекстов, из которых следует, что в народных представлениях букा связывается с демоническими персонажами, преимущественно лешим и домовым:

"Ране говорили: букा в лесу" (Арх.); "Отец болел, сон видел. Пошел он в лес. Вдруг как закричит по лесу: "Ягод-то надо? Красненькие, беленые. Бука и был" (Волог., Череповецкий р-н). Понимание буки как лешего иногда вполне отчетливо: "Бука-то кто? - А леший по-настоящему" (Арх., Беломорский р-н). Бука может выступать как мифологический обитатель строений - дома, бани и т.п. "В монастыре как-то ночевал, в пустом. Крысы шум подняли, а я думал, букा гремит. Всю ночь дрожал" (Арх.); "Буки какие-то жили в бане. Все буки, лешаки ныне убежали куда-то" (там же).

Бука фигурирует в колыбельных песнях, где ему стереотипно приписываются признаки и функции дворового: место его обитания - на дворе, где держат скот, функция - уход за скотиной:

Баю-бай, баю-бай, да,
Поди, букा, под сарай, да,
Коням сена надавай, да,
У нас Колю не пугай (Арх., Мезенский р-н).

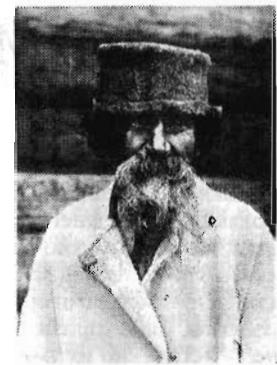
В говорах Европейской части России и Сибири есть образования, которые можно рассматривать как однокоренные со словом букा, при этом значительная часть их обозначает домового или персонаж, приближающийся к нему по своим характеристикам: Это: буканушка, букнатка, букач, букарица, буканай, букусетка и др.

Ряд исследователей (Д.К. Зеленин, М. Фасмер, Н. Шанский) полагают, что слово букा является звукоподражательным обозначением детской речи от местоимения бу, которое видят также в слове букашка. Исходным считают значение 'жужжащее насекомое', значения же 'страшилище', 'нелюдим' - вторичным. Другие исследователи (Ф. Миклошич, Э. Бернекер) в слове букा видят производное от общеславянского *bukati* - 'реветь, плакать' и, вообще, издавать различные звуки: мычать, реветь, жужжать, бурчать, урчать и т.п. Но с тем и другим трудно согласиться. Прежде всего, ни в образе буки, ни в значении слова нет никакого указания на звук. Слово букашка также связывают с букать - 'издавать звук'. Но реально понятие "букашка" со звуком, жужжанием и пр. не связано. "Звучащие" насекомые - мухи, пчелы, шмели и т.п. - это не букашки. Букашки молчаливы.

Возможно, что образ и слово букा имеют гораздо более глубокую и сложную историю и связаны генетически с целым рядом мифологических персонажей, известных многим европейским народам. В родстве с букой оказывается и норвежский *raik* - 'маленький страшный человечек', английское *pisk*, нижненемецкое *rook*,

древнешведское *rake*, древненорвежское *ruki* - 'домовой, черт', датское *røkker* - 'черт, дьявол, бес', *bohmand* - 'бука, пугало', немецкое *Puks* - 'домашний пепел, связанный с хозяйством, скотиной', *Rok*, *Ruk* - 'злой дух, приносящий хозяину деньги', латышское *rukis* - 'домовой, который приносит деньги и всяко добро'.

Мифологические персонажи европейских народов, о которых идет речь, известны по фольклору и литературе инередко имеют довольно развернутую характеристику. Так, *Puch* (Пэк) - один из героев комедии В. Шекспира "Сон в летнюю ночь" - "Дух-увалень... веселый дух, ночной бродяга, шалый... Тот, что пугает сельских рукодельниц, Ломает им и портит ручки мельниц, мешает масло сбить исподтишка. То сливки поснимает с молока, то забродить дрожжам мешает в браге, то ночью водит путников в овраге..." и пр. Пэк - это также фольклорно-мифологический персонаж книги Р. Киплинга "Старая Англия", которая по-английски так и называется "Puck of Pook's Hill". Этот персонаж совместился в известной мере с чертом и фигурирует в некоторых из многочисленных средневековых клерикальных трактатов и в фантастических историях о черте. Так, демон Пук, он же черт, несколько лет служил доминиканцам в Мекленбург-Шверине под видом обезьяны, работая на кухне, подметая, поворачивая вертел, разливая вино. Святые отцы уже тогда догадались, кто служил у них под именем Пука, и один из них написал книгу "Правдивая история демона Пука" (Золотов В.Р. Документальная история черта // Ист. вестник. Т. 15. 1884. С. 158-173). Как видно, многие признаки - связь с детьми, устрашение, обитание в укромных, темных местах, патронаж в доме, гротескный вид - объединяют русского бука с западноевропейскими персонажами.



Колдун. Олонецкая губерния. 1901 г. Фото М. А. Круковского. РЭМ.

В настоящее время, когда в сознании людей проходит стирание мифологических представлений, многие персонажи народных верований теряют свой статус пепата, распорядителя, "хозяина" какой-либо сферы и превращаются в устрашителей детей. В Вологодской области приходилось слышать, как детей 3-5 лет страшат бабкой Марой: "Куда побежал, вот там бабка Мара!" (Волог., Балаевский р-н). Следы ее существования находим в украинском мара 'призрак, привидение, злой дух', русском кикимора, сербскохорватском мора 'домовой' чешском тига 'кикимора, кошмар', польском тога, зтога, тага 'кошмар' и под. Наименование мара связано с древним индоевропейским корнем *tig*, входящим в состав славянских слов умирать, мор, смерть и др. Мифологические понятия, названия которых включают этот корень, есть у многих народов Европы: ср. фр. *sauveteur* 'ночной кошмар, привидение', ставшее источником русского заимствования *кошмар*, англ. *nightmare* 'то же', нем. диалектное *taigr*, 'домовой', ирландское *tuirgean* 'королева домовых', древнегреческое тогта 'один из демонов болезней' и под.

В русских материалах XIX - XX вв. сохранились более развернутые характеристики персонажа, именуемого бабка Мара. Это дух в доме, основная функция которого - прятаться по ночам, пугать и рвать кудель, оставленную без благословления. Глубинная реконструкция образа сближает его с образами античной мифологии - Девами Парками, предущими нить жизни человека. Связь Мары с предением, нитью подчеркивается во многих контекстах: "На ровнице Мара сидит, волосы свои расчесывает" (Карелия, Медвежьегорский р-н). Основное место обитания Мары - за печкой, что отражено и в наименовании *Мара запечельная* (там же). Еще осознается принадлежность Мары к демоническим персонажам, вместе с тем подчеркивается использование образа для страшения детей: "А баенчик в бане живет, водник в воде, а есть еще запечная Мара; тоже в доме живет, может, за печкой, а может, и еще где. Ребятам раньше говорили: "Мара с запечка как выйдет и заберет" (там же).

Приведенные образы далеко не исчерпывают перечень устрашителей детей. Есть еще целый ряд слов, обозначающих неких страшилищ - *вунтериха* (Урал), *соматиха* (Волог.), *хохла*, *хохря-махря* (Волог.) и некоторые другие, этнографическое и лингвистическое комментирование которых пока затруднительно.

Всеми теми персонажами, о которых шла речь (кроме ефимона), "положили" самых маленьких, ребятишек до 3-4 лет. Для воздействия на ребят более старшего возраста использовались другие образы. О них будет рассказано в одном из последующих номеров журнала.

Ангел Пострелил и зверь Любимец

ПОЭЗИЯ ЗАГОВОРОВ И
ЗАКЛИНАНИЙ

А.А. ТУРИЛОВ, А.В. ЧЕРНЕЦОВ

(Сибирский сборник заговоров первой трети XVIII века)

Известно, что научному периоду собирания памятников восточнославянского фольклора, связанных с народными верованиями, предшествовал длительный этап, который можно назвать практическим. В этот период за такими текстами, как, например, заговоры и волшебные рецепты, еще признается магическое воздействие, но их уже начинают доверять бумаге. Первые такие записи относятся к XV в., но широко известными они становятся с XVII столетия (большинство их датируется второй половиной XVII и XVIII в.). Учетом таких записей в рукописных собраниях, насколько известно, никто не занимался, но счет бесспорно должен идти на сотни списков. Преобладающее число их находится в лечебниках XVII–XVIII вв., и это понятно: ведь большинство заговоров служат для защиты от всевозможных бед и могут использоваться как средства от конкретных болезней. Но есть и сборники, целиком состоящие из заговоров. Подобная картина характерна и для других фольклорных жанров (песни, пословицы).

Дошедшие ранние записи заговоров и поверий обладают рядом отличий от сделанных учеными во время экспедиций. Среди них почти нет записей с голоса или по памяти, как правило, это уже списки с других рукописей. Обычно нет указаний на время и место создания рукописи, тем более имени писца; нечасты и владельческие записи. Все это (кроме имени писца, конечно) приходится устанавливать косвенным путем: время (с точностью до 10–20 лет) – по водяным знакам бумаги, место – по языковым данным. Иногда, впрочем, бывают счастливые исключения.

В богатейшем рукописном собрании Государственного исторического музея хранится крошечный (форматом 9,8 на 7,5 см) рукописный сборничек, состоящий в основном из заговоров* (Музей-

ское собр., № 2275).

В сущности, это даже два сборника, соединенные вместе около 1734 г. Первый из них занимает листы 1–27, и, судя по владельческой записи, к 1721 г. эта тетрадочка уже существовала. Она довольно часто меняла владельцев: в 1721 г. принадлежала Ивану Момонтову, в 1728 – Никифору Грибанову, а до него – Ивану Петровичу Осколкову. В 1733 г. тетрадочка перешла в собственность к почти однофамильцу первого владельца – Максиму Григорьевичу Момотову (а может быть, не только однофамильцу, но и родственнику: подобные колебания в записи фамилий для этого времени отнюдь не исключение). Новый владелец соединил рукопись с другой, занимающей листы 28–84. Вторая часть сборника точно датируется 1733 г. Кроме владельческих записей, определяющих верхнюю грань ее написания, имеется и надежная датировка нижнего предела. Листы 42–59 написаны на гербовой бумаге 1733 г.: на первом из них сохранился характерный "копченый" штамп с государственным гербом, ценой (1 коп.) и датой. На этой необычной детали – гербовой бумаге в рукописи – еще предстоит остановиться особо.

Максим Момотов был не просто очередным владельцем сборника, он собственноручно записал большинство текстов во второй части рукописи, что и свидетельствовало на обороте листа 41 ("Лета 1733 года декабря 12 писана сия Максима Григорьева сына Момотова, писал своею рукою 1733 году"). Судя по характерным ошибкам, Момотов не записывал тексты с голоса или по памяти, а копировал другую рукопись. Тем не менее имя писца в подобном сборнике случай редкий, обычно такое можно обнаружить лишь в следственных делах о колдовстве.

Художественное оформление сборника (сказать по правде, эти слова в данном случае можно употреблять только в кавычках) вполне соотносится с почерками: корявой и очень архаичной по облику скорописью с большим числом скрашенных написаний и выносных над-

строчных букв соответствуют примитивные заставки, в которых неумело использованы отдельные элементы орнаментики изданий Московского Печатного двора XVII в. Между текстами отдельных заговоров нередки неумелые изображения голгофского креста с орудиями страстей Христовых и черепом Адама под ним, нарисованные чернилами.

К сожалению, ни писец, ни другие владельцы сборника не оставили указаний на свое место жительства (равно, как и на общественное положение). Тем не менее происхождение сборничка (вернее, обоих соединенных сборников) в широких географических пределах устанавливается достаточно легко: это, несомненно, Сибирь. На листах 7–10 написаны тропарь и кондак одному из первых сибирских святых Василию Мангайскому и рассказ о его явлении монаху Троицкого Туруханского монастыря Тихону в 1661 г. Известно, что кульп Василия и в XVIII в. не получил общероссийского распространения, а ограничивался территорией Сибири. Ту же привязку дает и окончание одного из заговоров: "И спомянуть воина Ермака во царствии небесном" (л.83), так как только в Сибири (в Тобольской епархии, охватывавшей вплоть до 1720-х гг. всю азиатскую территорию России) существовало официальное церковное поминование покорителя Сибири и его дружины, установленное в первой четверти XVII столетия по инициативе тобольского митрополита Киприана.

С сибирским происхождением сборника хорошо согласуются многие детали: и архаичность почерков, и состав текстов (к которому еще предстоит обратиться ниже), и фамилия одного из владельцев. Момотовы – распространенная фамилия среди сибирских служилых людей, в том числе и в Тобольске, хотя известна она, конечно, и в Европейской части России. На это же указывает крошечный китайско-русский словарик в форме таблицы на листах 5 об.–6 (в нем написано 6 китайских слов кириллицей; графы, где должны были находиться

* Тексты всех заговоров, входящих в сибирский сборник, включены авторами в книгу "Слово на побоище идти", подготовленную для петербургского издательства "Хронограф". В книгу входят также два других рукописных сборника заговоров. *



Знахарка лечит припадочную, чертит на ее голове лезвием ножа знамение креста при чтении молитвы. Село Увяз Касимовского уезда Рязанской губернии. 1914 г. Фото В. М. Машечкина. РЭМ.

изображения иероглифов и русский перевод, остались незаполненными). На первый взгляд, этой версии противоречит отсутствие сибирских реалий в заговорах: среди народов, "от удара и ураза" которых должны предохранять воинские заговоры, нет ни одного из сибирских племен, тогда как упоминаются арапы (что уж вряд ли было актуально), башкиры, литовцы, немцы, татары, турки, черемисы, черкасы (т.е. запорожцы), чуваши. Но в рукописи есть ошибки, явно указывающие, что тексты не записывались по памяти, а списывались с другой рукописи (пропуски слогов, слов и целых строк), писцы же, очевидно, не сочли нужным дополнить уже существовавший перечень либо просто не догадались о такой возможности.

Всего в сборнике 20 заговоров, из них 2 - в первой части и 18 - во второй. Все это "белые", охранительные заговоры, вредоносных или приворотных, связанных с призыванием нечистой силы,

среди них нет (они вообще крайне редки в старых сборниках, сохранились разве что как "вещественные доказательства" в следственных делах о колдовстве). Сам набор заговоров достаточно традиционен для сборников XVII в. Большая часть из них (12 из 20) военные - от оружия и "удара". Значительно меньше предохраняющих свадебный "поезд" - три. Два заговора на "соперника и супостата" (название дано здесь условно, по содержанию, почти все тексты в сборнике без заголовков). По одному заговору от порчи, на супружескую любовь и, так сказать, "на страх людям" (чтобы произнесший этот заговор все любили и боялись). Заговоры в сборнике расположены не по тематике, а вперемежку. Предпочтение воинским заговорам заставляет думать, что сборник составлялся служилым человеком (во всяком случае вторая его часть, где помещены все заговоры от оружия), для которого защита в бою была насущной проблемой.

Для XVIII в. перечень оружия в воинских заговорах несколько старомоден - почти везде на первом месте стоит стрела (хотя далее следует и огнестрельное оружие). Отчасти здесь сила традиции и влияние предшествующего списка, но какую-то роль, несомненно, играла и сибирская специфика - для сибирского ратного человека стрела, пущенная из лука (непокорными ясачными людьми или кочевниками с южных границ), была отнюдь не памятью о вчерашнем дне и не экзотикой, а вполне реальной угрозой.

Говоря о письменной традиции заговоров в сибирском сборнике, нельзя не упомянуть его сходства с рукописью, гораздо более ранней и происходящей из иного региона, - сборнике первой половины XVII в. (это один из самых ранних сохранившихся сборников заговоров) из Великоустюжского собрания Российской Государственной библиотеки. Там, где они сопоставимы (а Устюжский сборник втрое больше сибирского), они очень близки друг другу по содержанию. Даже перечень народов - потенциальных противников в бою, общий для обоих сборников, состоит наполовину из племен, населявших бывшее Казанское ханство: деталь, несомненно, более характерная для Устюга, на протяжении XV-XVI вв. неоднократно страдавшего от набегов южных соседей и не раз служившего оперативной базой русского войска. Сходство сборников интересно для изучения корней русской культуры Сибири XVII-XVIII вв., которая и в других своих сферах обнаруживает устойчивую связь с районами Устюга, Тотмы и Верхней Камы, откуда двигался значительный поток переселенцев на восток. Особенно заметно это на материале каменной архитектуры: памятники каменного зодчества Сибири вплоть до эпохи классицизма следуют строительным и декоративным традициям мастеров Поморья конца XVII и первой половины XVIII в. Вероятно, сходная картина наблюдалась и в фольклоре, который принадлежит к числу наиболее устойчивых форм духовной культуры.

Есть святое море Акиян, на том море Акияне выросло святое древо золото.

Тексты сибирского сборничка - тема самостоятельной работы. Они сейчас вместе с текстами Великоустюжского сборника XVII в. подготовлены авторами к изданию. Здесь же больше хочется сказать об этой рукописи как целостном памятнике. Невозможно, впрочем, не сказать о двух сюжетах, вынесенных в заголовок статьи.

Круг защитников, к которым в заговорах обращается молящийся, обычно достаточно устойчив: с одной стороны, это Спаситель, Богоматерь, архангелы (чаще всего Михаил и Гавриил), наиболее популярные святы; с другой - персонажи, к христианскому пантеону отношения не имеющие: железный или каменный муж (или царь), защищающий в бою, "стар матер муж", стоящий на столпе или на дереве и отгоняющий (отстреливающий) от молящегося беды и напасти, покойный предок, именуемый "свят муж" или "праотец Адам". Несколько неожиданное сочетание обоих вариантов защитника находится в заговоре на листах 32-33. Приводимый текст испорчен при переписке, и места, восстановливаемые по смыслу, даются в скобках:

"Есть святое море Акиян, на том море Акияне выросло святое древо золото. На том святом древе сидят три брата, три ангели: брат Посмотри(л), (его брат Пострелил), его брат Вороти(л). Святый ангел Посмотри(л), покажи (мне) супостата во уста, и в очи, и в платье. Святый ангел Пострелил, (пострели) его, моего спорщика, и супротивника, и чародейщика. Святый ангел (Вороти), отвороти от меня всю силу неприятную. Святый ангел (П)осмотрел казал моего супостата. Святый ангел Пост(р)елил (пострелил) его. Святый ангел Вороти отворотил от меня, раба Божия имярек, величую порчу во всяком питье, и в травах, и в коренье, в вине и в пиве, в порохе и в стрице(?). Служите мои святые словеса господа нашего Иисуса Христа во всякой час, по всякое время. Служите вы, святые словесы при ночи, в день, на утреной заре".

Редкостные и уж никак не канонические имена ангелов-хранителей указывают на незаурядное филологическое чутье и изобретательность автора, превратившего русские глаголы в третьем лице единственного числа прошедшего времени в имена небесных сил. Остается лишь гадать, был ли он начитанным книжником, знаяшим, что окончание *-ил* (-эль) в древнееврейских именах означает Бог, либо просто руководствовался формой традиционных ангельских имен. Первое отнюдь не исключено: истолкование значений и ангельских

имен, и других, включающих частицу *-ил*, довольно часто встречается в древнерусских словарях-азбуковниках, начиная с XIII в. Сакральному значению частицы *-ил* посвящен даже популярный апокрифический сюжет о борьбе Бога и дьявола, когда побежденный гордец Сатанаил был наказан в числе прочего и усечением имени, а Миха за помощь Всеизыншему стал архангелом Михаилом. Сюжет проник и в русский фольклор: как сказку, слышанную в детстве, вспоминает его в начале своих мемуаров великий певец Федор Шаляпин.

Весьма необычен и в чем-то даже трогательен главный персонаж маленького заговора на супружескую любовь - единственного "активного" (приворотного), хотя отнюдь не относящегося к области черной магии, текста в Сибирском сборнике:

"Господи Боже, благослови Отче! Во имя Отца и Сына (и) Святаго Духа стану я, раб Божий имярек, пойду перекрестясь в чистое поле, (на) восточную страну. Есть святое море Акиян, а на том святом море Акияне лежит бел Латарь красной камень. И на том белом красном Латаре камени лежит зверь Любимец, (и) любитца с тем белым красным Латарем камнем. (И как тот зверь Любимец любится с тем белым красным Латарем камнем), так же бы любилися два раба Божия, муж и жена имярек. И как тот зверь Любимец ухватился и обогнулся круг бела Латаря красново камени, так же бы ухватилися и обогнулися два раба Божия имярек, и целовали друг друга всегда ныне и присно и во веки веков, аминь" (л. 39-40).

Хотя в первую часть сборника входят не только заговоры, в самой подборке текстов чувствуется определенная тенденция. Сюда входят также молитвы "Богородице дево, радуйся", чудо Богоматери о Фоме, епископе Кантуарийском (из книги Иоанникия Галятовского "Небо новое". - Могилев, 1699), и апокриф "Сон Богородицы" (названный в рукописи "Молитва Богородице"). Все эти тексты родственны заговорам по назначению. Их объединяет функция защиты. "Сон Богородицы" - популярнейший апокриф, который переписывался (и не только в старообрядческой среде) вплоть до середины нашего столетия, благодаря чему дошел в тысячах списков. Наряду с "Иерусалимским свитком", "Хождением Богородицы по мукам", "Сказанием о 12 пятницах" (по отдельности и вместе, в сборничках) он использовался и как талисман-оберег, носимый на теле. Можно предположить, что весь сибирский сборничек, миниа-

торный по размерам, тоже мог использоваться владельцами в качестве талисмана, носимого при себе. На такую возможность указывают и окончания некоторых заговоров, содержащихся в нем: "Коль словеса забудешь се, и те словеса будьте наперед лечба и помощь" (л. 33).

Если сам сборничек мог служить оберегом, то в новом свете представляется и гербовая бумага в нем. Само использование ее для книгописания (да еще столь специфического, как сборник заговоров) - вещь весьма необычная. Бумага былапущена в дело в год изготовления, поэтому не может быть и речи о том, что на рукопись пошли чистые листы из старых архивных дел (где гербовая бумага встречается достаточно часто). Конечно, в условиях Сибири, где перебои с писчим материалом случались нередко (бывало, что и делопроизводство вели на бересте), нетрудно предположить ситуацию, зеркальную хрестоматийной формуле: "За неимением простой пишем на гербовой". Но самое простое объяснение не всегда самое верное.

Гербовая бумага, введенная в России по инициативе известного петровского "прибыльщика" Андрея Курбатова, в 1730-х гг. продолжала еще оставаться новинкой (первый указ о ее употреблении был опубликован 23 января 1699 г.). Хорошо известно отрицательное отношение крайних толков старообрядчества к государственной символике, в предельной форме выражавшейся у "странников" ("бегунов"), отрицавших паспорта, скрепленные "антихристовой печатью", и тем самым предающие их обладателя в руки дьявола. Но существование уверенности в отрицательном магическом влиянии государственной символики предполагает и обратное - возможность признания на бытовом уровне ее положительного магического воздействия. Писавший заговор на гербовой бумаге мог питать надежду на то, что он будет более прочным (крепким): ведь одно из назначений этой бумаги - написание на ней купчих крепостей (гербовая бумага ценой в 1 копейку предназначалась именно для купчих, на сумму до 50 рублей). И если прошение (челобитье) земным властям, согласно указу Петра I, полагалось писать на гербовой бумаге, то, вероятно, не меньшего заслуживало обращение к небесным властям и силам. Малозначительный на первый взгляд момент - бумага с гербовой печатью - вдруг прочно привязывает старые тексты к "новинкам" петровских реформ и освещает неожиданный аспект их восприятия в народном сознании.



Группа канадской молодежи. 1920-е гг. British Columbia archives and records service.

Группа духоборцев на палубе парохода "Lake Superior" во время переселения в Канаду. 1898 г. British Columbia archives and records service.

БЫТ - СИМВОЛ - ВЕШЬ

ИСТОРИЯ И СИМВОЛИКА ДУХОБОРЧЕСКОГО КОСТЮМА

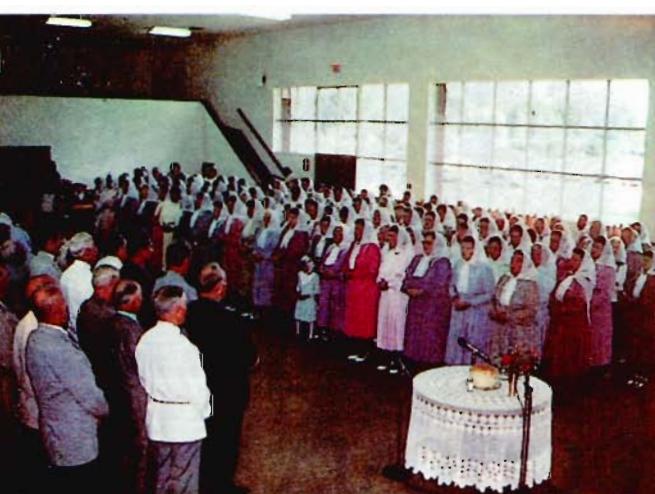
С. А. ИНИКОВА

Группа детей духоборцев в первые годы жизни в Канаде. Конец XIX - начало XX в. British Columbia archives and records service.

Дорога, медленно кружась, поднималась вверх. Сзади остались цветущие поля мака и пышная весенняя растительность. После тбилисской майской жары в автобусе стало очень прохладно, и люди начали доставать из сумок свитера и куртки. И вот наконец автобус Тбилиси - Богдановка выкатился на совершенно лишенное растительности Ахалкалакское плато, окруженнное Холодными горами.



ЖИВАЯ 29 СТАРИНА



Здесь, на высоте 2 тысяч метров над уровнем моря, в 8 селениях: Горелое (ныне Гореловка), Спасское, Орловка, Богдановка, Ефремовка, Тамбовка, Родионовка, Троицкое (ныне Калинино), позже получивших название "Духобория", в 1841 - 1845 гг. были поселены высланные из Таврии сектанты-духоборцы. Здесь они прожили 150 лет. В 1988 г., во время моей первой поездки в Духоборию, ее население составляло всего 3,5 тысячи человек. Уже тогда некоторые некогда богатые духоборческие села русскими оставались только по названию: Богдановка (районный центр, недавно переименована в Ниноцминду).

Взявшись за руки, духоборки два раза кланяются, целуются и еще раз кланяются. Этот религиозный обряд символизирует поклонение Святой Троице в каждом человеке. У села Гореловки 1988 г. Фото С. А. И никовой.

Молитвенное собрание в Гранд Форксе в День Декларации Канады, 5 августа 1990 г. Фото К. И. Тарасова.



Духоборец. Село Гореловка. 1989 г. Фото С. А. И никовой.

Тамбовка, Родионовка. Последние три года в связи с обострением национальных конфликтов на Кавказе отъезд духоборцев в Россию принял массовый характер. Едут они к своим родственникам, еще в 1921 - 1923 гг. массово выехавшим в Сальские степи (Ростовская область), многие обосновываются в Ставропольском крае, большая часть духоборцев переселилась в Тульскую область, основав там два компактных поселения.

Так случилось, что с начала XIX в., когда по указу Александра I духоборцам южновеликорусских губерний и Слободской Украины было разрешено всем вместе поселиться в Таврии на землях около реки Молочные Воды между немецкими колониями и ногайскими кочевьями, а потом на Кавказе среди армян и татар, духоборцы жили изолированно от русских. Они осознавали себя особым, Богом избранным народом. Географическая изолированность усиливала культурно-конфессиональной обособленностью.

Вся духовная культура, жизненный уклад духоборцев основаны на их очень своеобразном религиозном мировоззрении. Религиозные идеи и социально-политические представления духоборцев в несколько неожиданной форме отразились в их костюме, он стал как бы материализованным отражением некоторых аспектов духовной жизни секты.

В первые годы проживания на Молочных Водах под руководством Савсения Капустина духоборцы



попытались организовать на новом месте религиозную коммуну по типу "братьских дворов" секты

* Секта хуттаритов (или гуттаритов) возникла как одно из течений анабаптизма среди немецкого населения Тироля в начале XVI в. На территории России хуттариты проживали с 1772 по 1842 г. в Черниговской губернии, а затем до 1870 г. — в Таврии, на Молочных Водах. В настоящее время их колонии находятся в США и Канаде.

Моление у Дедовой норы-пещеры, в которой по преданию жил святой. Многие религиозные обряды у духоборцев проходят под открытым небом. Богдановский район Грузии. 1988 г. Фото С. А. Иниковой.

Семейная фотография кавказских духоборцев (П. П. Веригин, Е. Котельникова - Веригина, А. Ф. Веригина). 1902 г. Архив ГМИР, ф. 2, оп. 29, д. 219.



Канадская духоборка. Лэндхэм. Канада. 1990 г. Фото К. И. Тарасова.



Молитвенное собрание в Сиротском доме. Село Гореловка. 1990 г. Фото С. А. Иниковой.

хуттаритов*. Коммуна вскоре распалась, но идеалы всеобщего братства все-таки остались. Однаковые для всех скромные костюмы должны были подчеркивать равенство всех членов секты, внешне объединять их. При всей пестроте одеяний, влившихся в секту русских из южных губерний, тамбовской мордовы, украинцев, несомненно, должна была существовать достаточно жесткая регламентация одежды. Совершенно оригинальных деталей в ней приидирчивый исследователь найдет немного: духоборческий костюм, и мужской и женский, представляет собой соединение элементов, заимствованных у других этни-

ческих групп, но эти заимствования не были случайными.

Современники обращали внимание на то, что мужская одежда духоборцев очень похожа на казачью, и в то же время усматривали в ней общие черты с костюмами немецких колонистов, живших по соседству, в Таврии. Действительно, мужская верхняя одежда, сшитая из черного или темно-синего сукна (чаще всего ее называли бекешей), заимствована у донского казачества. Оттуда появились у духоборцев и штаны с клином, сходство которых с казачьими усиливалось за счет красных лампасов вдоль боковых швов. Довершал сходство с казачьим костюмом картуз с высоким окольинем.

В холодное время года они носили бурку и башлык, как и донские казаки, брили бороды, но оставляли усы.

Среди духоборцев было много казаков, прежде всего донских. Некоторые сектанты отбывали в качестве наказания службу в казачьих линейных войсках на Кавказе, в крепости Азов, а после переселения духоборцев на Кавказ к ним присоединились и сосланные после 1830 г. в Карабах духоборцы из Войска Донского. Выходцы из казачества, вливаясь в общину, приносили не только бытовой уклад, традиции самоуправления и дух



Духоборцы села Гореловка (Грузия) во время совершения поминального обряда. 1989 г. Фото С. А. Иниковой.



Группа кавказских духоборцев в верхней одежде. Конец XIX в. Архив Государственного музея истории религии (ГМИР), ф. 2, оп. 29, д. 230.

Свободники Канады в специальной одежде. 1907 - 1908 гг. Архив ГМИР, ф. 2, оп. 29, д. 260.

вольности, но и свои моральные ценности, социальные оценки. Казачеству, получившему определенные льготы и гордившемуся своей геройческой историей, было свойственно чувство некоторого превосходства над "мужиком". Само слово "казак", воспринимавшееся в России как символ ратной доблести, смелости, духоборцы наполнили иным смыслом: доблесть в борьбе за Божье дело. В одном из псалмов на вопрос: "Что ты, мужик или казак?" - следовал ответ: "Казак". Воп-

рос: "Почему ты казак?" Ответ: "Смею Божие слово сказать, сатану связать" (Животная книга духоборцев. Спб., 1909. С. 41. Пс. 5.). Так что заимствования были оправданы высокими представлениями духоборцев о роли и предназначении казачества и стремлением подражать ему.

Для мужского костюма также характерны жилетки, бортики и рамки карманов которых уже на Кавказе стали украшать шелковой тесьмой или вышивкой шерстяными нитками. Духоборцы носили белые нарядные манишки, шелковые шейные платки, которые наподобие галстука завязывались прямым узлом. Жилетки, манишки и шейные платки, видимо, заимствованные у немецких соседей, в сочетании с бекешей, штанами с клином и картузом производили несколько необычное впечатление.

Сегодня почти полный костюм можно найти только у стариков Гореловки. "Почти полный" - потому что под натиском городской моды давно исчезли штаны с клином, воспоминание о которых до сих пор вызывает веселые шутки пожилых духоборок. Старшее поколение духоборцев надевает свой традиционный костюм на моления, по праздникам, на похороны и поминки, на свадьбы. Обычно же мужчины надевают духоборческую жилетку, и этого оказывается достаточно для со-



блудения приличий.

Женский духоборческий костюм, за исключением головных уборов и прически, современники считали чисто русским. Такие костюмы носили крестьянки южновеликорусских губерний. На Кавказе он состоял из белой рубахи, поверх нее надевали запан, похожий на кофту, но с застежкой сзади, широкую юбку и занавеску (передник). а выходя на улицу - еще и корсет или душегрейку. Всё, пногда вплоть до нижнего белья, шилось из

домотканых шерстяных тканей. С распространением химических красителей во 2-й половине XIX в. цвета женской одежды стали очень яркими. Низ юбок, занавесок, полы корсетов и даже туфельки из кожи и плиса были украшены яркой вышивкой шерстяными нитками, кружевом и позументом.

В такой нарядной одежде духоборки и сейчас ходят на моления, по праздникам и... на похороны, поминки.

Тогда, в первый мой приезд в Духоборию, одним из самых ярких впечатлений, врезавшихся в память, стала встреча с духоборцами Гореловки, возвращавшимися с поминок. Живописная, разноцветная одежда женщин казалась вызовом северому небу, голой, недавно обнажившейся от снега земле. Старинные костюмы одинакового покрова переносили в век минувший и странно смотрелись рядом с проносящимися по дороге машинами, столбами электропередач и современными короткими юбочками молодых девушек.

Духоборцы верили и верят в бессмертие души. Их предки считали, что душа умершего человека переходит в другое существо: человека или животное, в зависимости от добродетелей умершего, поэтому вместо "умер" говорили "изменился". При таких представлениях о душе и смерти считалось неприличным демонстрировать свою печаль. И хотя все это уже давно забыто и никто не стыдится проявлять свои эмоции, траурной одежды у них до сих пор нет.

Неизвестный автор "Записки о духоборцах, обитающих в Мелитопольском уезде", побывавший у них еще в 1841 г., обратил внимание на необычные головные уборы духоборок (Труды Киевской духовной академии. 1876. № 8. С. 395). На голову духоборки надевали белые вязаные колпаки. Сверху их повязывали шелковыми платками так, что два конца завязывались спереди, а третий распускали сзади. Автор "Записки" называл этот колпак немецким, но подобные уборы носили казаки в низовьях Дона и в некоторых уездах южновеликорусских губерний (Воронежской, Орловской). Более оригинальным головным убором является женская духоборческая шапка. Автор "Записки" оставил нам хотя и не полное, но единственное описание внешнего вида этого убора: "Он состоит из кички полуovalной, кверху сжатой фигуры, делаемой большую частью из бумажной, стеганой на вате материи. На передней части убора есть украшение вроде банта и две ленты, которыми он стягивается на голове" (там же, с. 395). На Кавказе в конце XIX в. шапка выглядела уже несколько по-иному. Ленты, которыми она стягивалась сзади на голове молчановодской духоборки, утратили свою функцию и превратились просто в украшение по бокам шапки, а то, что было бантом спереди, превратилось в огромный цветок - "пучок" из кусочков разноцветного шелка с преобладающими розовыми тонами. По низу шапки шла полоса черного плиса, над которым нашивалась полоска зо-



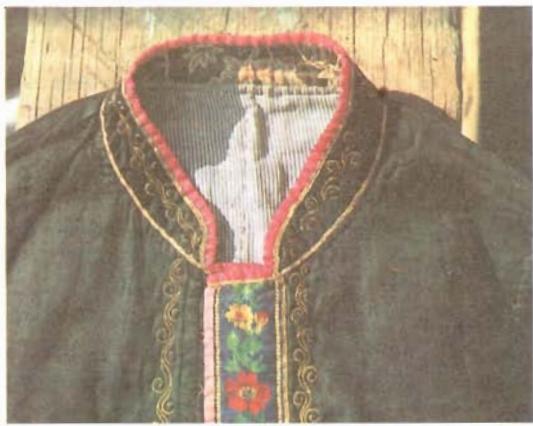
Духоборцы села Гореловка (Грузия) во время совершения поминального обряда. 1989 г. Фото С. А. Иниковой.

лотого позумента. Шили шапку из шелка голубого, зеленого, сиреневого цветов на шерстяной простежке. Эта шапка, на Кавказе получившая название "кабардинка", напоминает украинский очипок, а ее молчановодский вариант, судя по описанию, очень походил на чепцы, которые носили эстонки. Вполне возможно, что это сходство не было случайным, так как некоторые духоборцы с семьями отбывали ссылку в Выборгской губернии.

Духоборческая шапка интересна своей символикой, и духоборцы с удовольствием объясняют ее новому человеку. В соответствии с одним из объяснений плис - это земля, позумент - дорога духоборческая, ленты - реки, а выше лент - небо, к которому надо стремиться. Пучок символизировал расцветшие на земле цветы. Но есть и другая, видимо, уже современная интерпретация: две половины шапки - это два полушария, а пучок - символ единства вошедших в духоборческую sectу представителей разных народов. Наиболее же распространенным является следующее объяснение: 1) плис - когда духоборцы на каторжных работах были под землей; 2) позумент - когда просияла слава духоборческая, стали появляться в разных местах духоборцы; 3) пучок - зацвело духоборчество, зажили хорошо; 4) ленты означают дорогу на Кавказ; 5) верх шапочки - выше закона Божьего ничего нет" (материалы этнографической экспедиции 1988 г. в Богдановский район Грузии).

Такая попытка отразить свое прошлое в символической форме в костюме уникальна. Общие страдания за веру и общая история сплачивали духоборцев, а ношение шапки как бы приобщало к памяти страдальцев. Не случайно и то, что история духоборства в столь сжатой форме отражена именно в женском головном уборе. Главная роль в устной передаче псалмов (письменной традиции у духоборцев не было), в религиозном воспитании детей принадлежала матери, бабушке. Именно женщина была хранительницей учения и завета духоборческого. Самы духоборки говорили о шапке: "Моя шапка - шептовенье, моей голове - державенье". Слово "шептать" духоборцы употребляют, когда речь идет о произнесении заговоров от болезни, оружия, сатаны, так что "шептовенье" здесь употреблено в значении молитвы-заговора от какой-то беды, т. е. шапка - это оберег.

Особенностью духоборческого костюма является отсутствие различий в головном уборе и прическе женщины и девушки. Это объясняется религиозными воззрениями духоборцев, которые понятие девства связывали не с физиологией или семейным статусом женщины, а с ее отношением к церковному браку. Венчание в церкви означало потерю чистоты и непорочности. В духоборческом псалме на вопрос: "Почему ты дева?" - дается ответ: "Потому я дева, что помню Божье дело" (Животная книга духоборцев. С. 78. Пс. 36). С другой стороны, если в памяти, разуме и воле



Мужская жилетка кавказского духоборца, сшитая в 1920-х гг. 1988 г. Фото С. А. Иниковой.

Духоборская домотканая юбка 1920-х годов. Село Ефремовка. 1988 г. Фото С. А. Иниковой.



Вышитый карман на-
чала XX в. Такие карманы на ложке духоборки
носили под занавеской.
1990 г. Фото С. А. Иниковой.

каждого духоборца присутствует божественная Троица, если каждый человек несет в себе божественный образ, то женщина, родившая ребенка, как и мать Иисуса Христа, тоже богородица, а значит, дева.

Духоборки еще на Молочных Водах делали очень необычную прическу, которую и по сей день носят все пожилые женщины Гореловки. Делается она так: расчесав волосы на прямой пробор и надев шапку, женщина начинает закручивать боковые пряди ото лба к ушам, делая небольшие "подвивочки". Сзади эти получившиеся жгуты и остальные волосы сплетали в косу и убирали ее под шапку. Спереди на лоб выпускалась небольшая челка. Эта прическа сразу же обращает на себя внимание, и после первой поездки в Духоборию мне пришлось перелистывать немало книг в поисках аналогов. Но безрезультатно. И, может быть, эти "подвивочки" так и остались бы для меня вечной загадкой, если бы в 1990 г., во время экспедиции к канадским духоборцам случайно мы не заехали в колонию хуттаритов Игл Крик (Eagle Creek). Нас встретили миловидные молодые женщины в платьях старинного покроя и темных косынках, из-под которых выглядывали самые "подвивочки". Сзади жгуты волос тоже были сплетены в косу и уложены на затылок. Возможно, что в начале XIX в. подобные прически носили не только женщины этой секты, но и молочноводские меннониты*.

Челки у духоборок появились позже, видимо, уже на Кавказе. В псалме на вопрос: "На что подрезаете волосы?" - дается ответ: "Для того я подрезаю волосы, что скинула я дурные слова" (Жизненная книга духоборцев. С. 79. Пс. 40). Современные духоборцы считают, что это означает "отбросить дурные помыслы".

Некто А. Каменев, посещавший Духоборию еще во второй половине XIX в., писал, что, по словам стариков, все девушки из выданье обрезали себе прядь волос над лбом после того, как молодой руководитель духоборцев П. Л. Калмыков выбрал себе в жены Лукерью Губанову. Тем

самым они, по свидетельству А. Каменева, хотели продемонстрировать всю меру своего горечания (Каменев А. Духоборская секта //Миссионерское обозрение. 1904. N 12. С. 199). Трудно судить, действительно ли имел место этот факт и насколько правильно передал его Каменев. Это мог быть, например, обряд, символизировавший переход девушек в возраст невесты. Судя же по фотографиям конца XIX в., челки в это время носили все, даже маленькие девочки. И женщины, и девушки прятали косы под шапки.

Костюм отразил изменения в религиозном мировоззрении большей части духоборцев, произошедшие после раскола секты в 1887 г. После смерти духоборской богородицы Лукерии Калмыковой почти все духоборцы, кроме жителей Гореловки, признали своим вождем П. В. Вериги-

* Во второй половине XVIII в. по распоряжению Екатерины II представителям немецкой анабаптистской секты меннонитов были предоставлены земли в Новороссийском крае, в частности, около реки Молочные Воды.

на и получили название "большой половины" или "большой партии". Гореловские духоборцы стали называться "малой половиной" ("малой партией"). Если для "малой половины" - гореловцев - в ее борьбе с новоисканиями сторонников П. В. Веригина костюм стал одной из опор старой веры, то для его последователей он постепенно утрачивал свое первоначальное значение. Правда, проявилось это в большей степени среди той части сторонников Веригина, которые отказались нести воинскую повинность и в 1898 - 1899 гг. выехали в Канаду. Процесс утраты костюма среди веригинцев, оставшихся на Кавказе, шел значи-



Вечерами, особенно зимними, духоборок часто можно застать за прядением. Село Гореловка. 1990 г. Фото С. А. И никовой.



Занавеска (передник) с вышивкой начала XX в. Село Гореловка. 1989 г. Фото С. А. И никовой.



Детский корсет конца XX в. Детская одежда духоборцев полностью копировала одежду взрослых. 1989 г. Фото С. А. И никовой.

тельно медленнее, чем в Канаде. Приблизительно в 1918 - 1920 гг. кавказские духоборцы "большой половины" сняли шапки. Произошло это при несколько странных обстоятельствах. В Гореловке, да и в других селах, я неоднократно слышала о "расстреле шагок" на родионовской меже (около села Родионовка), однако никто толком не мог рассказать, что и как там произошло. Все эти рассказы скорее напоминали легенду, но во времена моей поездки в Ростовскую область к сальским духоборцам один из стариков рассказал мне историю, действующим лицом которой оказалась его тетка. В один из регулярно совершаемых объездов духоборческих сел П. П. Веригин (сын уехавшего в Канаду П. В. Веригина) посетил Родионовку. Во время торжественно обставленного отъезда из села его изрядно выпивший телохранитель

начал демонстрировать меткость стрельбы. Одна женщина от неожиданности метнулась в страхе, и у нее слетела шапка. Собирая волосы, она поставила ее на камень изгороди. Очередной выстрел сбил шапку, и, стремясь предотвратить скандал, П. П. Веригин дал женщине деньги и велел купить новый платок, а шапок больше не носить. Слово вождя было воспринято как приказ, и все духоборки "большой половины" сняли шапки, а под платки стали надевать чепчики. К сожалению, никто больше не смог подтвердить правильность этого рассказа, хотя многие говорили, что веригинцы действительно отказались от шапок по приказу П. П. Веригина. Оценивая действия своего вождя, с такой легкостью отменившего ношение духоборческого символа, веригинцы говорят: "Каким духом шапка надета, тем духом и снята". Пожилые женщины Гореловки до сих пор носят шапки и не упускают случая упрекнуть духоборок других сел в отказе от "завета духоборческого".

В Канаде традиционный духоборческий костюм очень быстро претерпел существенные изменения. Выезжая из России, духоборцы везли с собой самое необходимое. Многие были просто разорены преследованиями и ссылками, последовавшими после сожжения ими в 1895 г. оружия в знак протеста против войн и убийств. Да и по прибытии в Канаду люди испытывали большие лишения.

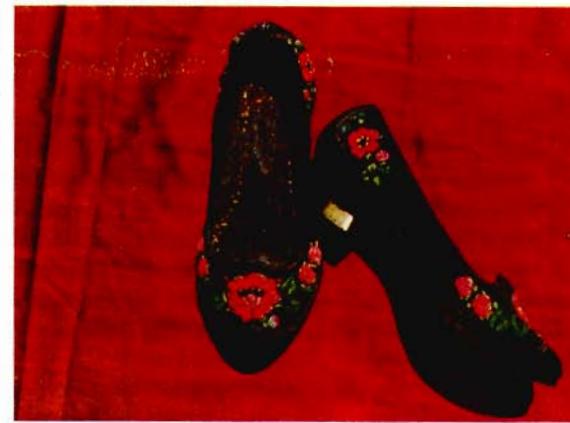


Женский корсет начала XX в. Полы корсетов украшались яркой вышивкой шерстяными нитками, а пуговицы оформлялись в виде цветка. Село Гореловка. 1989 г. Фото С. А. И никовой.

Занавеска (передник) начала XX в. Село Родионовка. 1989 г. Фото С. А. И никовой.



Духоборческие туфли начала XX в. Село Гореловка. Такие туфли делали из кожи и вышитого глиса или сукна. Погоны крепились к верху деревянными гвоздями, каблук обивали медью. 1988 г. Фото С. А. И никовой.



ния. Побывавший в 1899 г. в их поселениях В. Д. Бонч-Бруевич писал, что одеты они бедно, хотя и стараются придерживаться старого своеобразного покроя и фасона в одежде, но нужда заставила их надевать то, что придется, что подешевле (Бонч-Бруевич В. Д. Духоборцы в канадских прериях. Пг., 1918. С. 115). В первые годы молодые мужчины вынуждены были ежегодно уходить из сел на заработки. Их одежда вызывала удивление и насмешки местных жителей, и тем не менее до приезда П. В. Веригина в Канаду в 1902 г. духоборцы сохраняли свой костюм. П. В. Веригин первый перешел на английское платье и посоветовал то же сделать своим единоверцам, "чтобы по внешности и по разным пустякам не отличаться от другого населения" (Тан-Богораз В. Г. Духоборы в Канаде. М., 1906. С. 33). Это был оправданный шаг, так как местное население очень настороженно отнеслось к духоборцам.

Однако реформаторская деятельность П. В. Веригина в этой области не закончилась. Занявшись созданием религиозно-коммунальной общины, он попытался создать и костюм, отвечающий новым коммунальным идеям, интересам экономии и его собственным представлениям о гигиене одежды. Часть одежды духоборцы покупали готовой большими партиями и с большими скидками, а часть шили из закупленных тоже оптом тканей. Все члены общины ходили почти одинаково одетые, никакой роскоши или франтовства не разрешалось. Старшее поколение канадских духоборцев до сих пор вспоминает, как по приказу П. В. Веригина всем членам общины пришлось расстаться с карманными часами; суровые выговоры делал он тем женщинам, которые пытались подливать чайки. "Сестер предупреждаю, - писал П. В. Веригин в одном из своих циркулярных писем, - шить платья попроще, подвертывать на рост не надо, потому что здесь, в Канаде, товары слабые и изнашиваются раньше, пока человек вырастет. Детям и девам до замужества юбки шить короткие, по-английски... Юбки вообще надо шить аккуратнее, чтобы не путлялись при ходьбе. Детишкам шить платьица аккуратнейшие и без складок" (Архив Государственного музея истории религии, ф. 17, оп. 1, д. 676, л. 11-12). Это не единственное письмо, посвященное одежде. Он сам разработал костюм для детей до восемилетнего возраста: легкие и простые одинаковые для мальчиков и девочек рубашки ниже колен с поясами и одинаковые стрижки под гребенку, хотя на Кавказе детская одежда копировала взрослую и была достаточно сложна.

П. В. Веригин "посоветовал" женщинам остричь волосы, так как уход за ними отнимал слишком много времени. На собраниях он лично показывал, как это делать: спереди оставлялся чуб, а сзади почти все снималось. Несмотря на авторитет вождя, эта прическа продержалась всего несколько лет.

Значительно быстрее исчез традиционный костюм и его элементы из гардероба духоборцев, не

вошедших в общину, так называемых независимых. В качестве ритуальной одежды мужчины - и "независимые", и "общинники" - носили обычный костюм, только рубашка надевалась навыпуск под пояс; женщины надевали кофточки поверх юбки, занавески (передники) и на головы платки.

Философско-религиозные идеи П. В. Веригина, воспринятые его последователями, были домыслены, развиты и доведены до абсурда группой духоборцев, получивших название сынов свободы или свободников. Иное мировоззрение, помноженное на фанатизм, до неизвестности изменило жизненный уклад и внешний облик свободников. Они отказались не только от мясной пищи, как и остальные веригинцы, но и от ношения кожаной обуви, заменив ее неким подобием туфель из веревки. Они также отказывались от металлических деталей в одежде, так как металл добывают каторжным трудом. Однажды неосторожно высказанная П. В. Веригиным мысль о необходимости вернуть землю в первобытное состояние, а людям уподобиться Адаму и Еве была с воодушевлением воспринята свободниками. Правда, климат Канады не позволил им совсем отказаться от одежды, поэтому "головство" (раздевание) получило характер ритуального действия. Свободники перестали стричь ногти, волосы, брить бороды.

Когда же в 1906 г. по предложению Веригина духоборцы-общинники провозгласили равноправие мужчин и женщин, свободники пошли еще дальше: они попытались ликвидировать внешние различия между полами, хотя бы в одежде. Уродливая идея породила уродливый костюм. Это были широкие, до земли рубахи на прямых кокетках, с широкими рукавами, почти одинаковые для мужчин и женщин. Этот костюм не прижился, и свободники перешли на обычную одежду.

Современные канадские духоборцы носят то же, что и все канадцы, но на моления, религиозные праздники и хоровые выступления они надевают костюмы, которые называют "духоборскими". Для мужчин - это рубашка поверх брюк под пояс, хотя сейчас в таком виде духоборца скорее увидишь на сцене во время выступления духоборческого хора, чем на молении или похоронах. Для женщин - изящный костюм из однотонной ткани, чаще светлого тона. В юбке со складками, нарядной кофточке, надетой поверх, и тонком платке, повязанном на голову, невозможно обнаружить даже отдаленное сходство с традиционным нарядом кавказской духоборки.

В современных условиях, с развитием средств связи и телевидения, изоляция духоборцев практически невозможна. Неуклонно идет процесс падения их религиозности, будь то в Грузии, России или Канаде. Все это, несомненно, отрицательно сказывается на сохранении традиций в одежде. Судьба духоборческого костюма всегда была неразрывно связана с судьбой самого духоборства, его мировоззрением и также полна крутых поворотов и... неожиданностей.

К. В. ЧИСТОВ

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ

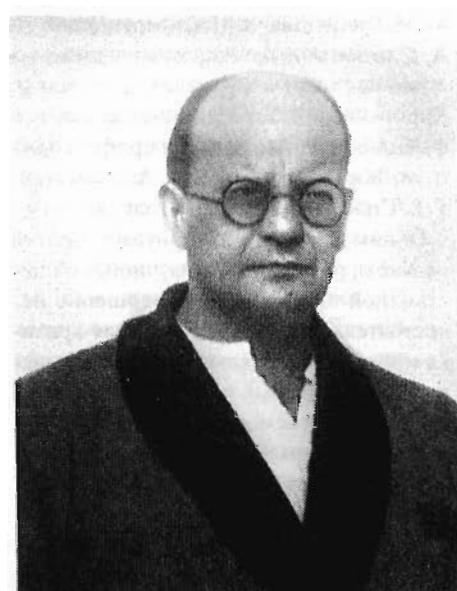
ЗАБЫТЫЙ ЭПИЗОД НАУЧНОЙ БИОГРАФИИ В. М. ЖИРМУНСКОГО

История русской фольклористики XX в. не менее драматична, чем история советской генетики или философии. Если и искать здесь какую-нибудь специфику, то разве в том, что "выкорчевывание" фольклористики имело особенно изощренные формы и сопровождалось уничтожением крестьянства, то есть самих носителей фольклора. Особую ценность имеют для нас свидетельства современников, видевших ситуацию изнутри и переживших историю как свою судьбу.

Необыкновенная интенсивность научной деятельности В. М. Жирмунского общеизвестна. Чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к дважды издававшейся библиографии его работ*. Между тем в этом непрерывном потоке публикаций, чрезвычайно широких по своему тематическому размаху (германистика, тюркология, славистика, литературоведение, лингвистика, фольклористика, этнография), есть один, до сих пор не объясненный эпизод, характерный для трагической ситуации, в которой оказался В. М. Жирмунский (так же, как и многие его коллеги, и особенно Б. М. Эйхенбаум, Г. А. Гуковский и М. К. Азадовский) в памятные старшему поколению годы так называемой борьбы с космополитизмом. Волна преследования интеллигенции, в том числе литературоведов, прокатилась в ту пору по всей стране, но особенно ожесточенные формы она приобрела в Ленинграде. В статье К. М.

Азадовского и Б. Ф. Егорова "О низкопоклонстве и космополитизме: 1948 - 1949 гг.", опубликованной в 1989 г. в журнале "Звезда", с привлечением документов подробно описаны этапы этой позорной кампании. Поэтому, отсылая читателя к данной статье, мы напомним только некоторые факты и даты, которые помогут разъяснить интересующий нас эпизод.

Серий постановлений ЦК ВКП(б) 1946 г. (о журналах "Звезда" и "Ленинград", о репертуаре драматических театров, о кинофильме "Большая жизнь", позже - об опере В. Мурадели "Великая дружба") была подготовлена почва для нового, послевоенного наступления на интеллигенцию, продемонстрирована нетерпимость к любым отклонениям от предписанных идеологических стереотипов. Эти постановления ясно обозначили стремление Сталина и сталинского ЦК кроме традиционной классовой и групповой аргументации взять на вооружение аргументацию национальную и, как это ни парадоксально, одновременно и общесоюзную, унитарную, заштопать дыры и изъяны в "железном занавесе",



В. М. Жирмунский. Конец 1940-х годов.

образовавшемся в ходе второй мировой войны, погасить ожидания, которые возникли подобно ожиданиям, сформировавшимся в годы Отечественной войны 1812 г. Жестокость, которую приобрела кампания борьбы с "космополитизмом" и "низкопоклонством перед иностранницей", осложнялась чисто политическим "ленинградским делом".

В сферу литературоведения эта кампания переметнулась после доклада А. А. Фадеева на XI пленуме Союза советских писателей в июне 1947 г., часть которого была посвящена "школе Веселовского". Величайшего русского филолога XIX в., основоположника школы сравнительного литературоведения и сравнительной фольклористики в России объявили прародителем "низкопоклонства перед Западом". Это было невероятно и, помимо всего прочего, обнаруживало полную неосведомленность А. А. Фадеева и его референтов в истории филологии в России. Александра Веселовского спутали с его братом - Алексеем Веселовским, автором примитивной, не оказавшей никакого влияния на наше литературоведение книги "Западные влияния в новой

* В. М. Жирмунский. Вступ. ст. П. Н. Беркова; Библиогр.-сост. Р. И. Кузьменко. М. 1965; В. М. Жирмунский (1891-1991). Библиографический указатель / Сост. Л. Е. Генин, В. Л. Житникова, Р. И. Кузьменко, К. В. Прохорова СПб., 1991.

русской литературе". Трагическое и на этот раз сочеталось с комическим.

Литературоведы, в том числе и ленинградские, приняли деятельное участие в развернувшейся вслед за этим дискуссии "о Веселовском". Они пытались взять его под защиту или, по крайней мере, отвести хоть какие-нибудь несправедливые упреки. Однако их голоса были решительно перекрыты шумными зудородительными статьями В. Я. Кирпотина, Н. С. Тихонова, И. П. Дмитракова и М. М. Кузнецова, В. М. Сидельникова, Л. А. Плоткина и других, хлынувшими на страницы газет и журналов. В статьях В. Кирпотина и А. Тарасенкова назывались фамилии и ленинградских профессоров В. М. Жирмунского, М. К. Азадовского, Т. Г. Сильман и В. Ф. Шишмарева.

Одним словом, развернулась весьма резкая и, разумеется, с научной и общественной точки зрения совершенно несостоятельная и несправедливая критика многих работ, целых научных направлений и отдельных ученых, получивших уже кличку "космополитов". Ни о каких общих закономерностях развития художественного творчества, ни о каком традиционном интернационализме 20 - 30-х гг. не могло быть и речи - все это было объявлено "космополитизмом" - словом, которое стало ругательным, презрительным, вошло в лексику доносительства. Официозных публицистов не смущало даже то, что у Маркса, Энгельса и Ленина это слово имело совсем другой смысл. Начавшаяся зловещая кампания предвещала так называемые оргвыводы и репрессии (в дальнейшем были действительно репрессированы и погибли Г. А. Гуковский, И. М. Нусинов и др.). Никто не знал, какие масштабы все это приобретет. Но, выражаясь метафорически, раскаты грома уже слышались и подземные толчки уже ощущались со всей неотвратимостью. Впрочем, большинству литературоведов было в ту пору не до метафор.

Таков был политический и общественный фон, на котором развивался тот эпизод из научной биографии В. М. Жирмунского, к которому мы теперь обратимся. Он был связан с Карелией, с только что возникшим тогда Карело-Финским филиалом АН СССР и его Институтом истории, языка и литературы. Институту была поручена подготовка к 100-летнему юбилею выхода в свет первого издания "Калевалы" Э. Леннрота в феврале 1949 г. Это был один из первых послевоенных юбилеев под эгидой Ор-



Иллюстрации к изданию "Калевала" в серии "Сокровища мировой литературы". М.; Л., Academia, 1933. Оформление книги коллектива мастеров аналитического искусства (школа Филонова). Под ред. П. Н. Филонова. Руна первая: Возникновение мира и рождение Вейнемейнена.

Старый, верный Вейнемейнен
В чреве матери блуждает,
Тридцать лет он там проводит,
Зим проводит ровно столько же
На водах, дремотой полных,
На водах морских холодных.
Пер. Л. П. Бельского

ганизации Объединенных Наций. Весной 1947 г. в Петрозаводске состоялось рабочее совещание. По совету Е. М. Мелетинского, заведовавшего в то время кафедрой литературы Петрозаводского университета, на совещание были приглашены В. М. Жирмунский и В. Я. Пропп. Это может показаться странным, так как Пропп незадолго до этого подвергся весьма резкой критике за свою книгу "Исторические корни волшебной сказки", а Жирмунский уже назывался в числе "космополитов" в центральной печати.

Сейчас трудно установить, осведомлено ли было в 1947 г. местное начальство о ленинградских событиях, но оно, несомненно, знало о статьях в центральной печати. О том же, как развивались события в 1948 и 1949 гг., я хорошо помню. Как заведующий сектором Института языка, литературы и истории, я был назначен ученым секретарем правительственной комиссии Карело-Финской ССР по подготовке юбилея "Калевалы". Председателем ее был О. В. Куусинен, тогда возглавлявший Верховный Совет Карело-Финской ССР, известный коминтерновский деятель, продолжавший играть значительную политическую роль. Он одобрил первоначальный план сессии, посвященной "Калевале", с участием Жирмунского и Проппа и не считал нужным от него отказываться. К концу 1948 г., за несколько месяцев до юбилея, он спрашивался у тогдашнего директора института, известного финно-угроведа, члена-корреспондента АН СССР Д. В. Бубриха и у меня, действительно ли Жирмунский является авторитетным ученым, и, разумеется, получил утвердительный ответ.

По обыкновению того времени Куусинен просил всех будущих докладчиков заблаговременно познакомить его с текстом выступлений и докладом Жирмунского остался очень доволен. Деятели местного ЦК и Совмина были им отстранены от дальнейших решений. Ссылки на критику Жирмунского в партийной печати он решительно пресек. Более того, как вспоминала позже Н. А. Жирмунская, письмо, которым официально одобрялся доклад Жирмунского, Куусинен послал (явно намеренно) не обычной почтой, а через ленинградский горком партии. Оно было доставлено Жирмунскому правительственным курьером.

Чем же объяснить такое отношение Куусинена к Жирмунскому и его докла-

ду? Причин, видимо, несколько. Ему хотелось, чтобы юбилей "Калевалы" превратился в значительное политическое и научное событие. Организовать в Петрозаводске международное празднество с участием западных стран, и прежде всего Финляндии, было невозможно - "железный занавес" становился усилиями обеих сторон все более непроницаемым. В советских газетах и журналах не появилось ни одного сообщения о юбилее "Калевалы" в Финляндии, Швеции и других европейских странах. Страны социалистического лагеря только-только становились таковыми. Культурный и научный обмен с ними еще не наладился, хотя некоторые попытки уже предпринимались. Так, по поручению Куусинена я послал приглашение проф. В. Штейницу, уже возвратившемуся в советскую зону оккупации Германии и действительно участвовавшему в организации будущей Академии наук ГДР (он стал позже ее вице-президентом). Штейниц, автор известной монографии "Параллелизм в карело-финских рунах" (Хельсинки, 1934), приехать не смог. Оставалось организовать юбилей всесоюзного масштаба. Для этого необходимо было участие известных ученых, писателей, общественных деятелей из всех республик, Москвы и Ленинграда. Это удалось. Приехали Леонид Леонов от Союза писателей СССР, акад. В. А. Гордлевский от Академии наук, украинский писатель П. Панч, заместитель председателя Совета Министров Эстонии А. Вааранди, грузинский писатель Ш. Дадиани, туркменский - Б. Кербабаев, литовский - К. Корсакас, армянский - А. Сирас, латвийский - С. Рокпелнис и др. Ленинградскую делегацию представляли В. М. Саянов, М. А. Дудин, В. М. Жирмунский, В. Я. Пропп, А. И. Лопырева и др. В состав московской делегации входила также М. Шагинян, не пропускавшая в те годы ни одного юбилея - от Гете до "Калевалы".

Куусинен был озабочен тем, чтобы научная сессия в дни юбилея тоже не стала провинциальной. Участие ученого такого масштаба, как Жирмунский, было совершенно необходимо. Кроме того, предполагалось, что доклады на сессии прочитают Д. В. Бубрих и его ученик М. М. Хямяляйнен, эстонский фольклорист Э. Лаугасте, карельский фольклорист В. Я. Евсеев, карельский писатель Н. М. Яккола, писатель и археолог А. М. Линевский и др. Среди участников сессии были такие признанные ученые, как упоминавшиеся уже В. А. Гордлевский (автор



Руна седьмая: Неудачное свидание Вейнемайнена в Похьелье.

*Лоухи, севера хозяйка,
Говорит слова такие:
"Так из сырости ты выйди
И пройди ко мне тропинкой,
Расскажи свое несчастье
И судьбу свою поведай".*

исследования "Калевалы", появившегося еще в предреволюционные годы), В. Я. Пропп, академик Эстонской АН П. Аристе и др.

Куусинен патронировал доклады, которые готовились к сессии корректно и компетентно. Его доклад, которым открывалась сессия, стал событием для того времени. Могу удостоверить, что писался доклад без участия обычных для партийных деятелей референтов. Он поручил мне показать первый вариант доклада Жирмунскому и терпеливо выслушал мои, довольно дилетантские, насколько я могу судить теперь, замечания. Вместе с тем характерно, что, позаботившись об участии Жирмунского в юбилейной сессии и с уважением отзавшись о его докладе, Куусинен не вмешивался в дальнейшие события, развернувшиеся вскоре в Ленинграде и приведшие к тому, что Жирмунского перестали печатать, уволили из Ленинградского университета и Института русской литературы АН СССР. Но об этом речь впереди.

И доклад Куусинена, и общая политика проведения юбилея основывались на трех тезисах: а) "Калевала" - не книга Э. Леннирота, а сборник народных песен, отредактированных им; "Калевала" - народный эпос; б) народные эпические песни преимущественно карельские, поэтому претензии финляндской фольклористики на западнофинское происхождение рун несостоятельны; в) руны "Калевалы" возникли не в аристократической среде древних викингов - квенов, а в карельской народной среде в эпоху, предшествовавшую средневековью.

Таким образом, "Калевала" прежде всего великое явление карельской, а не финской культуры. Этому придавалось отчетливо политическое значение. Правда, "Калевала" во всех докладах и во всех официальных документах, связанных с юбилеем, называлась "карело-финским эпосом". Но такая формулировка соответствовала названию республики.

Этот политизированный спор был бессмысленным с научной точки зрения и теперь совершенно преодолен. Разумеется, эпические песни, легшие в основу "Калевалы", прежде всего карельские иижорские, но в состав "Калевалы" вошли также финские-суоми лирические и заклинательные песни.

Жирмунский, как и Пропп, приехал в феврале 1949 в Петрозаводск и участво-

вал в научной сессии, посвященной столетию выхода в свет полного издания "Калевалы", и во всех праздничных мероприятиях. К сожалению, доклад Проппа "Калевала" в свете фольклора" был отвергнут Куусиненом. Первый настаивал на том, чтобы не отождествлять "Калевалу" и народные эпические песни в их подлинных записях, и предостерегал фольклористов и историков от возможных ошибок. Он писал, что народные эпические песни возникли в ту эпоху, когда и карельский, и финский этнос еще не сформировались, поэтому перетягивание каната, в которое превратилась дискуссия о национальной принадлежности "Калевалы", не имеет смысла. Вот это не согласовывалось с общей тональностью юбилея*.

Доклад Жирмунского был, как уже говорилось, одобрен и прочитан на сессии. Это не значит, что Жирмунский оказался конформистом. Он готовил свой доклад в 1948 г., и его не посвящали в "тайны" политического замысла юбилея. Разумеется, общая ситуация в какой-то степени отразилась в докладе. Он назывался "Калевала" и финская буржуазная фольклористика"; в нем говорилось о "буржуазной школе" в фольклористике, о "буржуазном национализме", даже "буржуазном космополитизме" и о "космополитической природе теории заимствований". Это, несомненно, обычное для того времени следствие самоцензуры, защитная реакция, мятная лепешка Цербера, чтобы выбраться из Аида. При внимательном чтении доклада легко обнаруживается, что это лишь повторение общепринятых стереотипов**.

Враждебность, политическая конфронтация Финляндии и тогдашнего Советского Союза порождали взаимную агрессивность. В Советском Союзе - демонстрацию всяческой неприязни к "буржуазной" науке, в Финляндии - развитие "панфинизма" и даже провозглашение территориальных претензий. Карелы трактовались не как родственный и

дружественный народ, как это стало обычным в наши дни, а как темная периферия финского мира, способная быть только объектом влияния финнов и шведов. С подобной откровенно политизированной концепцией вполне соглашались результаты изучения карельского эпоса лидерами "финской школы". Позорное нападение СССР на Финляндию в 1939 г. и наша современная оценка его не должны заслонять или оправдывать былое развитие национализма в Финляндии. Национализм всегда национализм, тем более когда он разъедает подлинную науку. Жирмунский в этих тяжелейших условиях сумел сохранить человеческое достоинство и продемонстрировать преданность научным традициям. Его доклад о "Калевале" в феврале 1949 г. был, несомненно, эпизодом, о котором не следует забывать будущим историкам науки. Для самого Жирмунского поездка в Петрозаводск и быстрая публикация доклада были желаемой отдушиной, поскольку его в эти годы переходят печатать. Так, в 1949 г. увидели свет всего две его публикации, причем первая из них - небольшая статья "Жемчужина народной поэзии" - в петрозаводской комсомольской газете (появилась в дни юбилея "Калевалы"), вторая - примечания и словарь к изданию "Алпамыша" в переводе Л. Пеньковского, которое было, видимо, по недосмотру не приостановлено. Приглашение написать статью в молодежной газете, как и вообще уважительное отношение к ленинградским ученым в дни юбилея в Петрозаводске, тоже должно быть оценено. В Ленинграде продолжались уничижительные "разоблачения". Всего через два месяца тогдашний декан филологического факультета Ленинградского университета Г. П. Бердников на вошедшем в историю заседании ученого совета будет грозно вопрошать крупнейшего русского филолога XX в.: "Что Вы можете теперь из Ваших писаний рекомендовать студентам?"

Доклад Жирмунского в Петрозаводске не был случайным эпизодом его научной биографии. Еще в 1918 - 1919 гг. после знакомства с литографированным курсом А. Н. Веселовского по сравнительному изучению эпоса, который произвел на него очень сильное впечатление, он читал в Саратовском университете лекции о средневековом европейском эпосе. В 20-е гг. Жирмунский много времени уделял изучению диалектов и фольклора немецких поселений в

Советском Союзе. Он записал около 5 тыс. немецких песен, среди которых особенную ценность представляли баллады архаического типа, также потребовавшие осмысливания в сравнительно-историческом контексте. С 1941 г., оказавшись в эвакуации в Ташкенте, он начинает со свойственной ему энергией овладевать новой для него областью филологии - тюркологией, причем в центре его исследовательских интересов оказывается эпос тюрков Средней Азии. После целой серии предварительных публикаций в 1946 г. Жирмунский публикует теоретическую статью "Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения", в 1947 г. издает (в соавторстве с Х. Т. Зарифовым) фундаментальную монографию "Узбекский героический эпос". Позже круг эпических памятников, вовлекаемых в исследования, продолжает расширяться. Так, в 1958 г. на Международном съезде славистов он читает доклад "Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса".

Итак, доклад, о котором идет речь, продолжил серию работ Жирмунского по сравнительному изучению эпоса народов мира и очень ясно располагается между его первыми послевоенными тюркологическими работами, статьей "Литературные отношения Востока и Запада" и докладом на конгрессе славистов 1958 г., в котором была четко сформулирована теория, позволившая выделить три основных типа сюжетных схождений в эпосе народов мира: историко-генетический, типологический и историко-культурный.

Жирмунский в докладе о "Калевале" довольно жестко критиковал "финскую школу", не обнаруживая в различных работах, относящихся к ней, внутренних противоречий, не различая взглядов отдельных исследователей и бесспорных положительных элементов. Но, повторим еще раз, он не стремился дать общую оценку этой школе. Он рассмотрел только определенный круг вопросов, исследования которых не составляли ее сильной стороны. Как показало время, его критика отличалась научной содержательностью, обстоятельностью, результаты ее сохраняют свою ценность и в наше время. Кроме того, и это тоже очень важно, доклад о "Калевале" - один из ярких примеров отважного стремления ученого сохранить достижения подлинной науки и право на нее в тяжелой ситуации 1948 - 1950 гг.

А.Ф. БЕЛОУСОВ

"СТИХ О КНИГЕ ГОЛУБИНОЙ" В ЗАПИСИ И.Н. ЗАВОЛОКО

СТИХИ ДУХОВНЫЕ

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Любая новая запись знаменитого духовного Стиха о Голубиной книге представляет большой интерес для изучения как устной словесности народа, так и его религиозного сознания. Она может не только дополнить новыми элементами известный круг фольклорно-мифологических представлений, который отразился в этом уникальном тексте, объединившем индоевропейскую космологию с мотивами христианской книжности, но и

привлечь внимание к таким особенностям Стиха, которые до сих пор не обсуждались его исследователями.

20 января 1952 г. от уроженки деревни Ластовичи (в то время - Пабрадский район Вильнюсской области Литовской ССР), 82-летней Евдокии Аверьяновны Ивановой был записан следующий вариант Стиха о Голубиной книге:

Што на той гары, на Сионистей!
Што для той ряки, для Иорданястей!
Ня чудишко там сачудилася,
Ня явушко там прайвилася!
Проявилась книга галубиная,
Привялика книга галубиная.
На пристоле класть - ня вляжати сй!
На руках дяржати - ня вдяржати ей!
По листам хадити - ня схадити ей.
Привялика книга галубиная¹.
Как удоль книги сарака лакот,
Папярёк книги тридцать лакот.
Привялика книга галубиная¹.
Саязжалиса-сабирависа
Сорок папов и с паповичем,
Сорок дъякоф са диаковичем,
Со двянатцатыми паученицам²
Разпичатать книгу галубиную,
Привялику книгу галубиную¹.
- Как па памятке, как па граматке,
Скажусь вам, атпаведаю,
Атчаго началса у нас бялый свят.
У нас бялый свят - ат самаго Христа,
Ат самаго Христа-цара нябеснаго.
- Скажи шь ты нам, атпаведай нам,
Каторая ряка - нат рякам атэц?
- Яардан ряка - нат рякам атэц!
- Крястили в ей Христа-цара нябеснаго.
- А за што ш яна нат рякам атэц?
Вот за што и яна нат рякам атэц!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,

Каторая птица - нат птицам атэц!
- Стряхиль птица - нат птицам атэц?
- А за што ш яна нат птицам атэц?
- Свила гняздо пасряди моря,
Пасряди моря, моря синяго.
Вот за што ш яна нат птицам атэц!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Каторай звиры - нат звирям атэц?
- Аднарог звиры - нат звирям атэц!
- А за што ш ён нат звирям атэц?
- А уси звири боялиса,
Вси звири ему пакарялиса.
Вот за што ш ён нат звирям атэц!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Каторай каминь - нат камням атэц?
- Латырь каминь - нат камням атэц!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
За што ш ён нат камням атэц?
- А уси ангялы салиталиса,
Салиталиса, там пастрогалиса.
Уш за то ш ён нат камням атэц!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Атчаго зачалось красно солняце?
- Красно солняце - ата лба яго,
Ата лба его, самаго Христа,
Самаго Христа-цара нябеснаго!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Атчаго зачалися ночи темныя?
- Ночи темныя - ат постня³ яго,
Самаго Христа-цара нябеснаго!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Атчаго зачалися зори утриннин?
- Зори утриннин - ат ризы яго,
Самаго Христа-цара нябеснаго!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Атчаго началися звезды частыя?

- Звезды частыя - ат ачей яго,
Ат ачей яго, самаго Христа,
Самаго Христа-цара нябеснаго!
- Скажи шь нам, атпаведай нам,
Атчаго зачались дожди частыя?
- Дожди частыя - ата слез яго,
Ата слез яго, самаго Христа,
Самого Христа-цара нябеснаго!

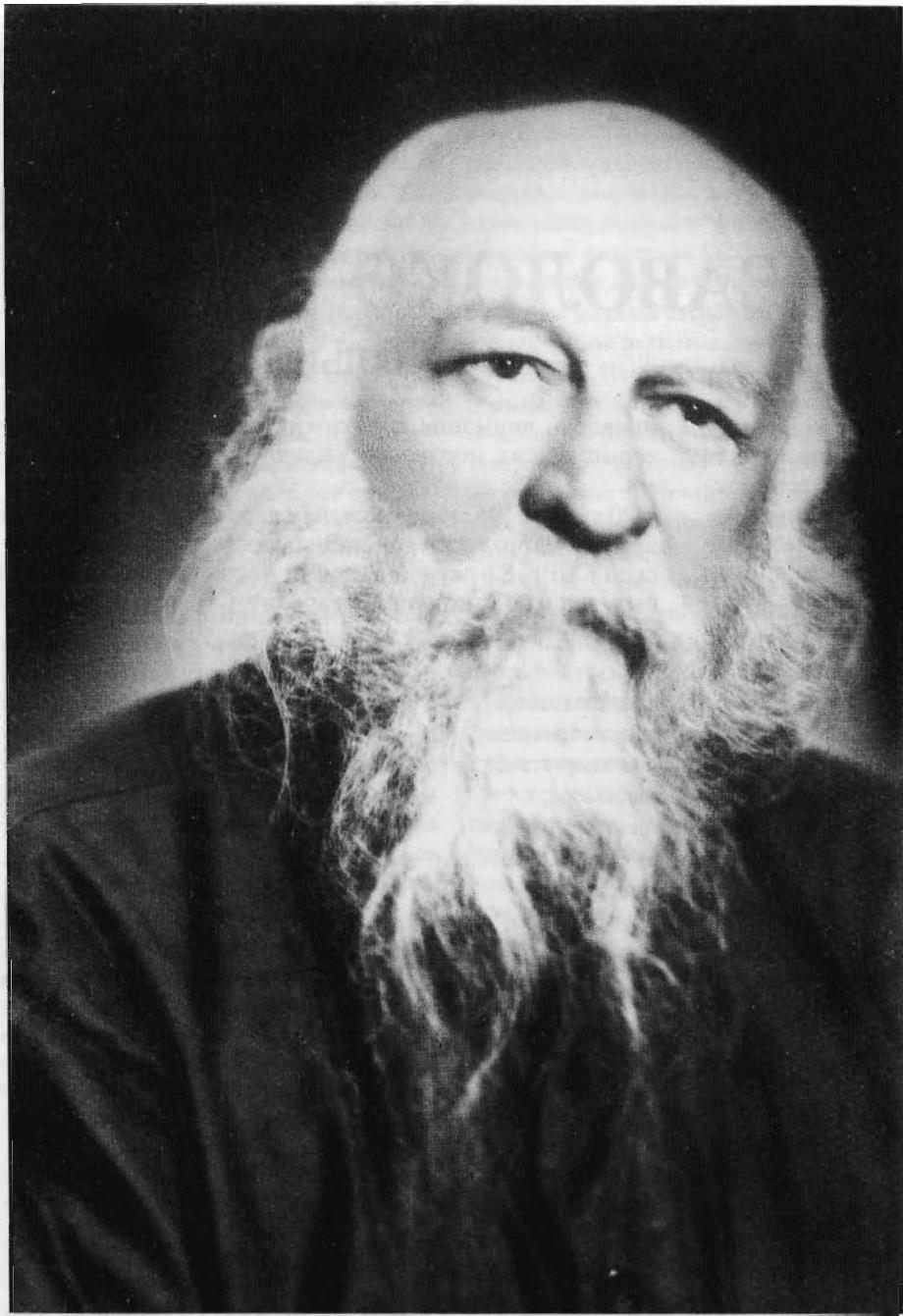
Эпическое вступление здесь сокращено до того, что исчезают участники вопросо-ответного диалога, в результате чего мировые "тайны" раскрываются как бы самим певцом. Отсутствует и сон о Правде и Кривде (не говоря уже о редком даже по старым вариантам Стиха сне о древе). Все внимание сосредоточивается на составе, самых ценных явлениях мира и его творении, хотя до создания человека и общественных каст разговор так и не доходит. Это, по классификации В.Н. Мочульского, "простейшая редакция" Стиха о Голубиной книге⁴.

Однако в этом "простейшем" варианте есть своя особенность. Мне нигде не встречалось обоснование первенства Алатыря-камня (здесь "латырь каминь") тем, что на нем ангелы "пастрогалиса". Идея посвящения ангелов в монахи (или только в духовное звание?), конечно, заслуживает внимания исследователей. Между тем гораздо существеннее, на мой взгляд, другое обстоятельство, свойственное, правда, не только этому тексту, но целой группе вариантов Стиха о Голубиной книге. Это - обозначение высшей ценности явления посредством указания на его "отцовство": который Х (независимо от рода) "над" всеми Х-атэц⁵. Оно отмечается в вариантах Сти-

¹ Стих повторяется дважды.

² Учениками

³ Тени (в русских говорах Псковщины, Латвии и Литвы: тень - "пастен").



И. Н. Заволоко. Рига. 1970-е годы.

ха, записанных на Псковщине² и Витебщине³, т.е. там, откуда пришли и где обосновались предки русского старообрядческого населения северных районов Белоруссии и восточных районов прибалтийских республик. Явное предпочтение, которым здесь пользуется формула "отцовства" (при господствующей в других местностях формуле "материнства"), требует не только фольклористического, но и культурологического объяснения.

Из старообрядческой среды происходит и публикуемый мной вариант Стиха о Голубиной книге. Однако записан он не в Литве. Можно лишь гадать о том,

какими судьбами оказалась в Сибири исполнительница духовного стиха; собиратель же попал туда не по своей воле. Освободившись из заключения в начале 50-х гг., он отбывал ссылку в Новосибирской области, где и записал этот вариант Стиха о Голубиной книге.

Имя Ивана Никифоровича Заволоко (1897-1984) хорошо известно знатокам и исследователям древнерусской книжности⁴. А между тем его кругозор не ограничивался одной лишь рукописной стариной. До конца своих дней он сохранил ту широту интересов, которую отразил издававшийся им в 1927-1933 гг. в Риге журнал "Родная старина", где печа-

тались статьи и материалы, посвященные самым разным сторонам народной культуры: от религиозного культа и письменности до фольклорных произведений и предметов материального быта. Особое внимание ревнителя русской старины привлекли духовные стихи. Исследователи этого фольклорного жанра знают изданные И.Н. Заволокой в 30-е гг. сборнички духовных стихов⁵. Он продолжал записывать и изучать духовные стихи и после того, как вышел из лагеря (куда был отправлен в 1940 г. по обвинению в "подрывной деятельности", которой, с точки зрения НКВД, являлось и издание "Родной старины"), и после своего возвращения в Ригу в 1958 г.

Именно с разговоров о духовных стихах и началось наше знакомство с Иваном Никифоровичем, когда весной 1970 г. я стал приезжать к нему на тихую, совсем деревенскую улицу Межотнес. Мы говорили на тему, интересовавшую нас обоих. Я тогда занимался духовными стихами, писал дипломную работу "Образ автора (исполнителя) в духовном стихе". И мне представилась редкостная возможность пользоваться библиотекой, записями и советами выдающегося знатока духовных стихов. Листок с машинописью записанного Иваном Никифоровичем Стиха о Голубиной книге, подаренный им той далкой весной, всегда напоминает мне о встрече с мудрым, доброжелательным и отзывчивым человеком, которая стала одним из главных событий моей жизни.

Примечания

¹ См.: Мочульский В.В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 22.

² См.: вариант Стиха, записанный в Торопецком уезде Псковской губернии (Калики переходные // Сб. стихов и исследование П. Бессонова. Вып. 2. М., 1861, С. 310-315 (№ 84).

³ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891. С. 287-295 (№ 1 и 2). См. также белорусский вариант Стиха в сборнике В.Г. Вареникова (Вареников В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 229-235 (№ 88), который, по авторитетному мнению Е.Ф. Карского, записан в северо-восточной области Белоруссии (см.: Карский Е.Ф. Белорусы. Т.3: Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия. М., 1916. С. 499).

⁴ См.: Малышев В.И. Иван Никифорович Заволоко: К 75-летию со дня рождения // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 461-462; Маркелов Г.В. Коллекция рукописей И.Н. Заволоко в Древлехранилище Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Л., 1979. Т.34. С. 377-387; Маркелов Г.В. Из истории собрания И.Н. Заволоко // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 439-445.

⁵ См.: Духовные стихи старины / Собр. И.Н. Заволоко. Вып. 1. Рига, 1933; Духовные стихи старины. Вып. 2 / Слова и напевы записаны И.Н. Заволокой в д. Войново (Вост. Пруссия). Рига, 1937.

Е. Н. РАЗУМОВСКАЯ

ЕГОРЬЕВ ДЕНЬ

в западнорусской деревне

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ

6 мая (23 апреля по ст. ст.) во многих деревнях русско-белорусского пограничья до сих пор отмечают древний скотоводческий праздник - день первого выгона коров на пастбище. Святого Георгия Победоносца, который, по народным поверьям, покровительствует домашнему скоту, местные жители чаще называют Егорием, иногда Юрием, а сам праздник - Егорьевым днем.

Встают в этот день раньше обычного, долго молятся в переднем углу, произнося тексты воскресных молитв. Затем каждая семья, выведя свою скотинку во двор, трижды обходит ее против часовой стрелки - посолонь ("по солнцу - по-другому нельзя"). Во время обхода несут в руках икону, горящую свечу, хлеб, соль, жито, крашеные яйца, сковородку с яичницей, нож, кнут. Солью или зерном "обсыпают корову" - перебрасывают через нее горсти с четырех сторон, как бы рисуя в воздухе крест; яйца также, крестом, подкатывают под корову; ножом с четырех сторон вырезают на земле кресты - "хрестом, хлебом и яйцом благославляем". Произносят во время обхода "наговорные стишки" - заклинания, обращенные к святому Егорию или нечистой силе (ведьме, колдуну, домовому, лешему), к самим коровам или "дикому зверю".

После совершения дворовых обрядов весь домашний скот гоняют в общее стадо на Егорьевское поле, где многие поколения крестьян праздновали Первый выгон. Там трижды с песнями обходят стадо, а затем, расстелив на земле скатерть, устраивают общую закуску. Возвращаясь с поля домой, обязательно приплясывают - **топчут росу, юруют:** "прыгаем, скачем на поле, чтоб коровы з быкам так плясали" и "чтоб хорошая трава скорей выросла".

Публикуемые фотоматериалы демонстрируют основные эпизоды скотоводческого праздника, зафиксированного в дер. Шумилово Велижского района Смоленской области 6 мая 1984 г. Записи сделаны Е. Разумовской, фотографии - Е. Антоненко и М. Власовой (№ 2).



Фото 1. Василиса Трофимовна Гусева (ок. 1890 г. р.) по состоянию здоровья не могла обойти корову в хлеву или во дворе. Сидя перед хлевом с буханкой хлеба и солью в тряпочке за пазухой и держа нож в левой руке, она сперва, крестясь, произнесла молитву "Отче наш", а затем - наговорный стишок, сопровождая его резким отводом правой руки в сторону в ритме стишка:

Святый Ягорья,
попаси моих коровок!
Нам помогай,
коровок спасай
от лютого зверя,
от злого человека,
кто от моей коровы молоко отбирает.
А вы, коровушки, не бодитесь,
у поле гонитеся,
одна одигу не обижайтэ,
любитеся,
зверям не понадайтэ,
а у хлев попадайтэ.



Фото 2. Феокта Сергеевна Андреева (1915 г.р.) трижды обошла свою корову во дворе, неся в руках иконку и миску с солью, а за пазухой хлеб. Она бросала через корову соль ("хрестом посыпаю - защищаю от бяды какой, что может случиться") и подкатывала под нее яйцо, сопровождая все действия стишком:

Иди у поле,
корм собирай,
от хищников убегай,
а домой прибегай!



Фото 4. Скот выгоняют, как в старину, освященной вербой. После выгона часть привезенной вербы втыкают в землю на хлебном поле - "чтоб земля скорей ожила", "чтоб рожь хорошо уродилась и росла пушистая, как верба"; другую часть уносят домой и прячут за икону - "чтоб скот домой возвращался". Можно выгонять коров и первую пшеницу или пшеницы (первые сжатые колосья специально хранятся за иконой до Егорьева дня). Вербу и первую пшать хлебных колосьев используют также для лечения людей и животных.

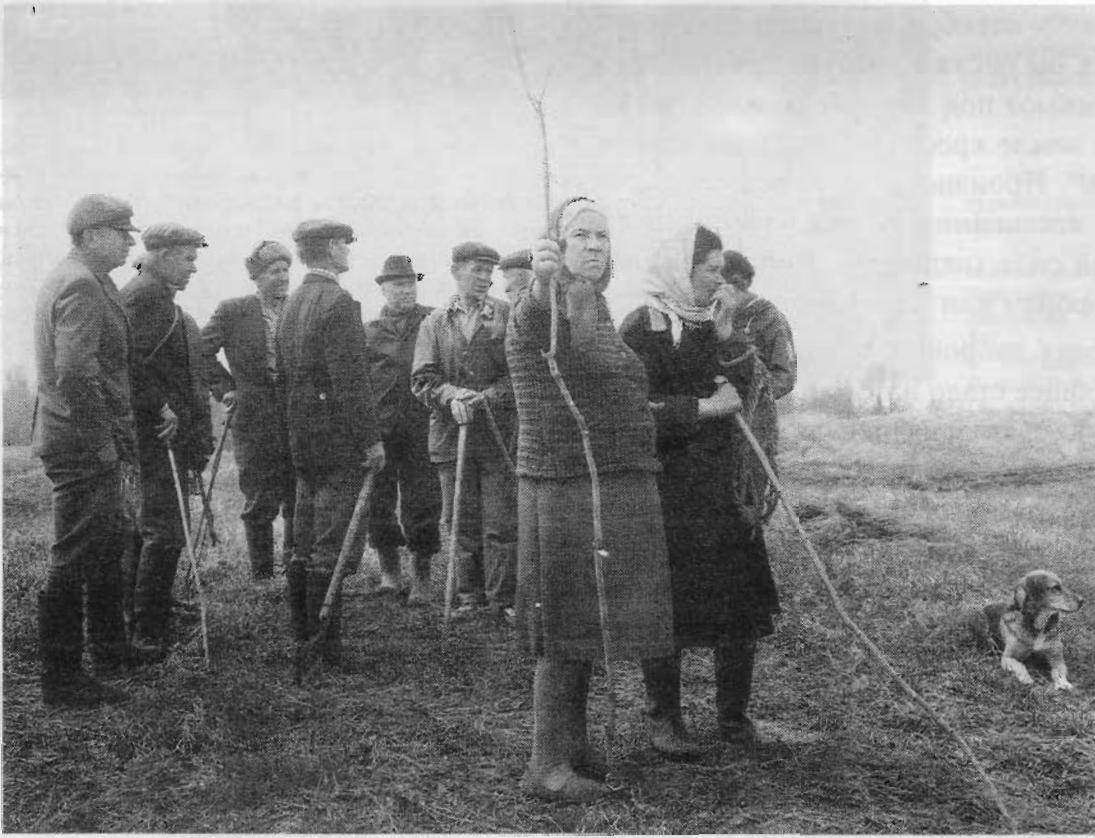


Фото 5. На поле собираются все владельцы коров. В руках у них палки, кнуты, веревки - все, связанное с выпасом должно быть вынесено на поле в Егорьев день.



Фото 6. Перед обходом стада на поле разжигают костер и жарят на большой сковородке яичницу-глазунью. Яичница - обязательный атрибут всех егорьевских обходов (в хлеву, в водворе, в поле).



Фото 7. На поле приносят крашеные яйца и выпивку. Красные яйца – Боговы, Христовские – нужно освящать в церкви, но так как до 1990 г. в этих местах не было ни одной действующей церкви, яйца святили в пасхальное утро дома, под лучами восходящего солнца, на специальной жердочке, прикрепленной к восточной стене избы.



Фото 8. Ф.С. Андреева – признанный всеми вожак Ягорья. Она возглавляет обход и праздничный пир на поле и заводит все ритуальные песни. "Пока Фекла жива, Ягорий-батюшка нами доволен", – говорят шумиловцы.



Фото 9. Участников стгорьевского обхода называют так же, как обходящих дворы на Пасху – волочебниками. Они выстроились в ряд перед началом ритуального шествия, держа в руках все, необходимое для обхода.

Фото 11. После обхода поля пируют вскладчину и сообща поют весенние и ягорьеские песни: "Весна красна, что ты нам принесла?", "А баражка чёрненый, на ём волны корчутся", "А батюшка Ягорий, попаси наших коровок", "Разыгрался Юрин конь, разбил камень копытом", "Гром громанул, дожди секанул". Звучала и новая лирика. Уходя с поля, женщины торили, или торвали, – плясали с подсокаками под ление частушек.



Фото 10. Волочебники идут вокруг стада посолью – справа налево. Каждый из трех кругов шествия начинается с пения пасхального тропаря "Христос воскресе из мертвых", а затем звучит обходная песня "Ипили-бряли волочебнички", повторяясь столько раз, сколько нужно для совершения полного круга.



Т.Г. ИВАНОВА

ИЗ АРХИВА Н.Е. ОНЧУКОВА

В последние годы чрезвычайно обострился интерес к такому запретному еще недавно жанру, как анекдот. Сначала публикации материалов по этому виду фольклора появились в газетах и журналах¹; позднее были напечатаны небольшие брошюры² и, наконец, целые сборники анекдотов³.

Специальная газета "Анекдот" издается в Киеве. Вышел в свет и первый научный сборник, посвященный современному бытованию жанра⁴.

Анекдоты политического характера всегда были городским и даже "интеллигентским" жанром устной поэзии. Вследствие своей жесткой привязанности к определенному историческому моменту они неизбежно по своей природе обречены на довольно короткую жизнь. Не записанные вовремя анекдотические сюжеты отмирают и навсегда уходят из устнopoэтического репертуара нации. К сожалению, так случилось, что этот жанр всегда был вне сферы внимания ученых. Сейчас наша фольклористика имеет возможность зафиксировать анекдоты "перестроичного" периода, еще живы сюжеты, порожденные временами Брежнева, Хрущева и даже Сталина. Но анекдот предоктябрьской эпохи для исследователей уже безвозвратно потерян. Тем ценнее любые случайные находки в

архивах собирателей прошлых лет.

В обширном фонде известного русского фольклориста Н.Е. Ончукова (1872-1942) в Центральном государственном архиве литературы и искусства (ф. 1366, оп.1, ед. хр. 72, л. 1-15) хранится черновой набросок его статьи о политических анекдотах, которые бытовали в русском образованном обществе в конце XIX - начале XX в. В сюжетах, записанных Н.Е. Ончуковым, отразились события 1881, 1905 гг. и периода первой мировой войны. Ниже мы публикуем ряд текстов из этой рукописи.

1

Сарапульский купец в конце февраля 1881 года поехал в Казань по делам. Возвращаясь обратно, он заехал в Березовку. Это случилось как раз 1 марта. В Березовке он услышал об убийстве Александра II. И вот купец, желая поделиться с женой сильным впечатлением и, кстати, предупредить ее о своем приезде, посыпал ей такую телеграмму: "Сделал дело. Царя убили. Топи баню".

2

Победоносцев - Бедоносцев - Доносцев - так характеризовали в свое время этого знаменитого обер-прокурора Синода.

3

Когда убили в Кремле великого князя Сергея, около (нрзб.) и растерзанного трупа - толпа. Толпу, конечно, разгоняет городовой: "Расходитесь, расходитесь! Нечего делать! Говорят, расходитесь!" Продирается сквозь толпу старушонка с жадным любопытством. Ее заметил городовой: "Тебе, старуха, что тут надо? Сидела бы дома на печке. Айда, ступай! Не мешай тут, расходись!" - "Кого убили, господин городовой?" - "Айда, ступай, не мешай! Расходись! Чего тут спрашивать, кого убили. Кого надо, того и убили! Айда, ступай, расходись, расходись!"

¹ См., напр.: Фоняков М. Вчера мне рассказали анекдот // Лит. газ., 1989. 17 мая; Харитонова В. И. Анекдоты // Истоки. Вып. 21: Альманах. М., 1990. С. 364-400; Белоусов А.Ф. Восьмидесят пять мгновений Штирлица // Час пик. 1991. 19 авг.

² Политические анекдоты из собр. В. Бахтина. Вып. 1-5. Л., 1990; Анекдоты: Коварство и любовь. Вып. 1. Минск, 1990; "А поручик Ржевский говорит..." М., 1991; "Слово не воробей...": Лучшие анекдоты, присланные на конкурс газеты "Частный детектив". Минск, 1991; Политические анекдоты. М., 1991 и др.

³ Борев Ю.Б. Сталиниада. М., 1990; Его же. Фарисея. М., 1991; Советский анекдот: Антология Ч. I. М., 1991.

⁴ Учебный материал по теории литературы. Жанры словесного текста: Анекдот / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн, 1989.

ДНЕЙ МИНУВШИХ
АНЕКДОТЫ

4

В начале войны у Англии совсем не было войск, и они ничем не проявляли себя в сухопутной войне. Но их подозревали, что это "тонкий" народ и хочет побить немцев чужими руками, главным образом руками русских. Ходило крылатое слово. Будто бы англичане говорили: "Мы в этой войне будем биться до последней капли крови... русского солдата".

5

Александра Федоровна во время войны усердно посещала военные госпитали и разговаривала с ранеными и больными солдатами. И так как она по-русски говорила с сильным акцентом, часто случались недоразумения. В одно из посещений, например, Александра Федоровна спрашивает солдата: "Ви наград получил?" - "Никак нет, Ваше Величество, - отвечает солдат, - виноград мы не получали".

6

Был во время войны период, когда с благоговением, восторженно относились к верховному главнокомандующему Николаю Николаевичу, дочерям царя, работающим в лазаретах, и пр. Конечно, сейчас же складывались легенды. Рассказывали, что в Саратове был такой случай. Приходит туда рано утром санитарный поезд с ранеными. О поезде станция Саратов была извещена, но поезд не первый, все были утомлены, раненые "приелись", и поезд никто не встретил. Комендант поезда доложил старшей сестре: "Поезд пришел в Саратов, но встречи раненым никакой, нет извозчиков, не видно даже полиции". Сестра вышла на вокзал: "Где начальник станции?" - "Спит". - "Разбудите и пусть придет сюда". - "Но с какой стати? Начальник устал за день. Если его для каждого поезда с ранеными будить, его не хватит". - "Тогда

пригласите сюда губернатора". - "Еще чего, сестрица, захотела?!" Вообще, вышла скора. Между тем начальника станции все-таки разбудили. Обозленный, набросился он на сестру с градом упреков: как ей не стыдно будить его, измученного человека, из-за каких-то раненых, неужели раненые не могут подождать, пока все встанут, и пр. В заключение начальник станции пригласил сестру в комнату жандармского для составления на нее протокола "за оскорбление словами". Сестра и все, кто при ней, пошли. Протокол написан, сестру просят подписаться. Она берет перо и пишет: "Великая княжна Татьяна Николаевна". Кладет перо, уходит в поезд и приказывает ехать дальше, так как в Саратове не желают принимать раненых. Сейчас же доложили губернатору. Он прилетает на вокзал, но поезд уже отошел. Губернатор садится в курьерский состав и скачет за Татьяной Николаевной умолять вернуться.

7

"Не знаю, как мне быть, - говорит наследник Алексей. - Когда русских немцы бьют - папа плачет, когда немцев бьют - мама плачет".

8

В ставку приехали главные какие-то интенданты представиться Николаю Николаевичу и получить от него инструкции. Николай Николаевич долго не принимал их, наконец вышел к ним и начал: "Господа, мне ужасно некогда и потому я буду краток: будете красть - буду вешать". Повернулся и ушел.

9

Осужденного в ставке к смертной казни шпиона полковника Мясоедова немецкая партия Александры Федоровны всеми силами хотела спасти от смерти. Нажали на военного министра Сухомлинова и, чтобы вызволить Мясоедова сначала в Петроград, а там предпринять и меры для его освобождения, нажали на Сухомлинова. И Сухомлинов послал Николаю Николаевичу телеграмму о требованиях немедленно отправить Мясоедова в Петроград. Телеграмму эту получили как раз накануне или в день казни. Штаб заволновался, чуя недоброе. Адъютант показывает телеграмму Сухомлинова Николаю Николаевичу и спрашивает: "Как быть?" - "Ну, что ж, -

спокойно говорит Николай Николаевич, - телеграмму нужно исполнить: повесить и отправить".

10

Когда в 1916 году стали ходить упорные и тревожащие всю Россию слухи о сепаратном мире с немцами, усердно будто бы подготовляемом царицей и Штюремером, Николай Николаевич в один из приездов царя в ставку сказал ему: "Брось это поганое дело, племянник! А то если ты заключишь мир с немцами, то я поверну пушки на Петроград и приду туда с армией. Тогда смотри, Николай Второй, как бы не было Николая Третьего".

11

Распутин возымел желание съездить в действующую армию и "благословить народ", но не решался сделать это без разрешения верховного главнокомандующего Николая Николаевича. И Гришка посыпал Николаю Николаевичу телеграмму: "Ваше Императорское Высочество, разрешите приехать в армию благословить народ. Григорий Распутин". И сейчас же получил ответ: "Приезжай, выпорю. Николай."

12

На эту же тему рассказывали еще иначе.

Распутин приехал в армию в ставку и увиделся с верховным главнокомандующим Николаем Николаевичем. Желая подготовить Николая Николаевича о своем намерении "благословить народ" и узнать его мнение, Григорий стал рассказывать Николаю Николаевичу якобы сон: "Вижу я во сне, Ваше Императорское Высочество, что я приехал к Вам в армию и Вы разрешили мне благословить народ". "Представь, Григорий, - перебивает его Николай Николаевич, - я ведь тоже видел сон. Приехал будто бы ты в ставку ко мне и просишь меня разрешить тебе благословить народ. А я не только тебе не разрешил - велел выпороть тебя и отправить из армии". Разговоры были закончены.

13

Романова
Александра
Своим
Поведением
Уронила

Трон
Императора
Николая
2-го
Читать первые буквы каждого слова.
Обернутое 2-Ъ.

Примечания

1. Казнь народовольцами царя Александра II (1818-1881) состоялась 1 марта 1881 г. Анекдот бытовал в г. Сарапуле Вятской губернии, родном городе Н.Е. Ончукова. Н.Е. Ончукову же принадлежит запись малоизвестной современным фольклористам песни о смерти Александра II (Живая старина. 1916. № 4. С.327-328), в которой звучит явственное осуждение народом террористического акта революционеров.

2. К.П. Победоносцев (1827-1907) - юрист по образованию, воспитатель Александра III и Николая II, влиятельнейшее лицо при правлении Александра III, обер-прокурор Святейшего Синода. В глазах русской интеллигенции 1880-х гг. был воплощением мертвящей политической реакции.

3. Сергей Александрович (1857-1905) - великий князь, дядя Николая II, московский генерал-губернатор. Убит бомбой 4 февраля 1905 года в Кремле эсером И.П. Каляевым (1877-1905).

5. Александра Федоровна (1872-1918) - жена Николая II (с 1894 г.), dochь великого герцога Гессен-Дармштадтского Людвика IV. Во время первой мировой войны занималась попечительством над военными госпиталями.

6. Татьяна Николаевна (1897-1918) - вторая дочь Николая II.

7. Алексей (1904-1918) - единственный сын Николая II.

8. Николай Николаевич (Младший) (1856-1929) - великий князь, двоюродный дядя Николая II, верховный главнокомандующий.

9. Сухомлинов В.А. (1848-1926) - военный министр России. После военных неудач 1915 г. снят с должности; в марте 1916 г. арестован; в августе 1917 г. предстал перед судом по подозрению в измене. Полковник С. Мясоедов, осужденный и казненный за шпионаж, был в ближайшем окружении Сухомлинова.

10. Штюремер Б.В. (1848-1917) - с января 1916 г. при поддержке Распутина назначен председателем Совета министров. Предпринимал попытки к заключению сепаратного мира с Германией. В ноябре 1916 г. уволен в отставку. После Февральской революции арестован, умер в Петропавловской крепости.

ИЗ ДНЕВНИКА СОБИРАТЕЛЯ

С. Е. НИКИТИНА

ИМЯ СОБСТВЕННОЕ

Листая старые дневниковые записи, где все идет подряд — тексты песен, описание соборной трапезы, загадки, сведения об истории заселения и рецепты от радикулита, я натыкаюсь на краткие заметки для себя — чтобы не забыть — а за ними разные истории, которые случались со мной или мне были рассказаны, а я их не успела записать. Вот, например: "Талица, Степанида Мироновна, Шарлотта". Гляжу на торопливые буквы и снова чувствую на щеках сухой тридцатиградусный мороз неяркого декабряского дня, когда старый колхозный мерин, тужась из последних сил, втаскивал наши сани на угор, отделявший Урал от Приуралья, а моя возница — веселая попульянная Пелагея, а по-нынешнему Полина, страшавшая меня рассказами о волках (следы их были повсюду), сказала с явным облегчением: "Ну, взобрались. Теперь не пропадем. Ишь, снегу навалило — хорошо, он знает, куда ехать". А он, мерин, постоял, отдуваясь, и снова медленно потащил нас по снежной целине навстречу затухающему дню к неожиданно зачерневшим точкам далеких деревенских изб.

...Согнувшись в три погибели, вхожу я в утлую избенку Степаниды Мироновны. Темна она, грязна и

Усинские старообрядцы в молитвенных костюмах. Село В. Усинского Минусинского уезда Енисейской губернии. 1903 г. Фото Ф. Я. Коня. РЭМ.



мала, и стены покернели от копоти, точно в бане, да и сама изба чуть побольше бани. Топится каленка — железная печурка посреди избы, от нее идет труба к русской печи. Никого нет. Степанида Мироновна, хозяйка! На печи шевелится кто-то, кряхтит, копошится рукав в тряпье и слышится знакомый высокий, немного гнусавый голос: "А, приехала, из Москвы, проходи, проходи". И тонкие старушечьи ноги свешиваются сверху, и вот оно, печеное улыбчивое лицо — неужели узнала меня после трех лет, заходила я тогда всего однажды, да летом, а теперь во всем зимнем — неужели узнала?

Очень грамотная старуха Степанида Мироновна, много книг у нее в холщевых оболочках — наволоках, самая знающая она, да вот беда — томленую брагу попивает. А соборным, то есть вошедшим в старообрядческую общину, это не положено, их за это отлучают от собора, а как Степаниду отлучить? — некому службу вести будет.

— Люблю, — зажмурившись, говорит она и облизывает губы. — Вчера помочь была — дрова привозили, уж я ее помочанам наготовила — пили-пили, еще осталось.

И выносит мне кружку овсяной браги с изюмом. И сижу я в теплой избе, в голове легкое кружение, слышу тонкий тягучий голос: жалуется старуха, что не на что дрова купить на зиму; привезли, но мало, а пенсия 28 рублей (раньше — то соборные от пенсии отказывались, а нонче нет); ноги не ходят — совсем отарела, вот завтра старики собираются молиться, а видно, не дойти будет — суметы везде, проход плохой, да идти затемно — в шестом часу, и далеко — к Трофиму. Хорошо еще, что соседка — удмуртка воду приносит.

Дверь распахивается. На пороге стоит веселый мужик, на ходу снимает шапку, встремяется курдюми. Видно, уже выпил.

— Здорово живешь, Мироновна, — говорит он, глядя на меня, проходит и садится рядом. Поднесенную большую кружку томленки выпивает в один залп, вкусно вытирает губы и выжидающе смотрит на мои тетрадки, на книги, разложенные на столе. Понимает, кажется.

— По этим, стало быть, делам будете, — говорит он почему-то очень радостно, — что же, мы Степаниду Мироновну очень даже уважаем.

— А вы местный?

— А как же! У нас тут все местные. И агрономы, и экономисты, и учителя — все на совхозную стипендию учились и назад приехали, все — все местные, свои.

Говорит явно с гордостью. Зачем пришел? Просто так — проводить, кто такая? Поговорить? Явно, что-то хочет сказать, шапку мнет. И ужасно чем-то довольный — ну, просто сдержать не может.

— А у меня, значит, дочка родилась, — сообщает он наконец.

Я поздравляю.

— С дочерью тебя, Кондратушка, — с поклоном подносит Степанида Мироновна очередную кружку.

— Ага, — радостно отвечает Кондрат и выпивает. Молчит, улыбаясь. — Ну, так я, Мироновна, к тебе, значит. Имя надо, — говорит он и косится на меня улыбчиво-смущенно.

— Так, — говорит с готовностью Степанида Мироновна, достает еще одну книгу и начинает сосредоточенно листать ее.

— Когда родилась-то?

— Тринадцатого, позавчера то есть. Я вот только сейчас звонил в больницу... — начинает он рассказывать.

— Так, — говорит Степанида Мироновна. — Значит, парню вперед дают, а девке взад. Тринадцатого. Кто же тут? Катерина!

Лицо Кондратия вытягивается.

— Катерина, — повторяет он. — Мы тут хотели... Конечно, один сын у меня Василий, а другой Сидор, а вот дочку хотели Шарлоттой назвать.

— Чево? — Степанида Мироновна поднимает от книг голову. — Кака-така Шарлотта? Говорят — Катерина! — Ну и тон у нее! Нашкодившим мальчишкой сидит перед ней Кондрат.

— Я что... По мне — и Катерина пусть. Жене хотелось... — говорит он виновато. И все время улыбается радостной белозубой улыбкой.

— Погоди, еще посмотрю, — Степанида Мироновна низко наклоняется над книгой, носом ее касается, шевелит бумагой. — Ну, Кондрат, есть тебе еще и Варвара.

— Не, не, — машет руками Кондрат, — не хочу Варвару, пусть уж Катерина будет. А все-таки Шарлотта... — тут он улыбается лукаво, понимая, что это не пройдет, но почему же не посмеяться, к тому же интересно, что скажет об этом человек из Москвы.

И я вступаю.

— Что вы, — говорю, — подумайте, что было бы: Шарлотта Кондратьевна, смешно просто, некрасиво, а Катерина Кондратьевна — очень даже хорошо.

— Вы и вправду так думаете, — с радостным облегчением говорит Кондрат, — хорошо — Катерина Кондратьевна?

— Прекрасно, — с чувством подтверждаю я.

— Ну, пусть Катерина. — И, оправдываясь: я, конечно, как человек партийный и даже секретарем был — так крестить не могу и, вообще, религия — это опиум... Мироновна, знаешь, что такое опиум?

— Опиум — не обольем, — загадочно отвечает хозяйка, — а бражки попьем, — и опять подносит. На этот раз сытый и успокоившийся Кондрат долго сдувает пену, смакует понемногу и начинает рассуждать:

— Вот, гляди ты, староверы — ну совсм вроде темные люди, я и сам, конечно, из них, отец мой здешней веры, а ведь вот как эта, к примеру, бабка под титлой читает и значки в числа переведит — это же ведь большая грамота нужна! И знает, в каких книгах что искать. Вас ведь этим книгам в институтах учат, а бабка

без институтов все знает — вот как! А вы, извиняюсь, где работаете? Ах, в Академии наук! Я сам в Академию мечтал — Тимирязевскую, да не вышло — только техникум ветеринарный кончил. Так вы там в Академии — почему не выпустите книжку, какие имена в какой месяц давать, чтобы люди знали, а то что же получается — к бабке хожу, а человек партийный, мне неудобно, а что делать — имя-то ведь правильное давать надо, а узнать негде. Так уж вы передайте там, чтобы такую книжку выпустили. Ну, Мироновна, спасибо тебе, — широко улыбается Кондрат, подымается и, остановившись у двери, говорит по-хозяйски покровительственно:

— Ну, что тебе, Мироновна, надо, скажи — сделаем.

— Дровишек бы, Кондратушка...

— Сделаем, бабушка, будут дровишки, не обидим.

— А то ведь мерзну, Кондратушка...

— Сказал — будут. И пилить пришли. Ну, привет Москве, — и счастливый отец удаляется.

А Степанида Мироновна, улыбаясь, поясняет мне:

— Заместитель он директора совхоза, Кондрат-от. Большой человек. И отец его грамотный мужик был, уставщиком у нас, глава собора, вот и сын в начальники пошел. И баба хорошая у него, одно только — была Федора — в Файку переделалась, Файной стала, говорит, некрасивое имя. А ведь нельзя на имя роптать, коли по времени оно тебе выходит. У нас тут имена старые, в городе таких нет. Там, говорят, все Нинки да Сережки, а у нас — Савватей да Никон, да Кузьма да Антипа — все рядом живут, все по старому обычанию названы.

Да, и Филимон есть, и Афанасия, и Февруса, и Лука. Кстати, Лука — колдун. Не забыть бы, сегодня мне рассказали интересную историю про Луку. И я пишу на полях тетради: Колдун Лука и председатель. Но это уже другая история...

Записано в декабре 1981 г.

Семья старообрядцев.
Село В. Усинское Минусинского уезда Енисейской губернии. 1903 г.
Фото Ф. Я. Коня РЭМ.



ФОЛЬКЛОР ГОРОДА

А. Ф. НЕКРЫЛОВА

"ВОТ ТАК КВАС – В САМЫЙ РАЗ!"

(Выкрики городских разносчиков)

В эпоху господства устной культуры громкому слову, "крику", отводилась особая роль. Едва ли не во всех городах Старого и Нового Света улицы и площади традиционного оглашались зазывами торговцев, ремесленников, собирателей пожертвований на храмы, просьбами нищих, рекламными выкриками бродячих актеров, оfenей, продавцов различных снадобий и пр.

Выкрики - емкий культурный знак, выполняющий несколько функций и аккумулирующий информацию утилитарного, эстетического, мировоззренческого планов. Еще П.Г. Богатырев отмечал, что в "классическом" выкрике одинаково значимы словесный текст, напев, манера произнесения (пропевания) и даже внешний вид предлагающего свой товар или определенные услуги. Практически у каждого товара был свой крик, и, еще не разобрав слов, можно было определить, кто и с чем пришел, каково качество и даже цена (дешево или дорого), как идет торговля (успешно или нет), насколько опытен продавец, откуда он родом.

К сожалению, материалы по выкрикам в России начали собираться поздно и записи носили в основном случайный характер. Выкрики попадали в сборники пословиц, поговорок, метких выражений. Например, В.И. Даль поместил их в небольшой раздел "Клич носящих" знаменитого своего сборника "Пословицы русского народа", а Евг.

ру, раскрепощенность, фамильярность, с ее расположенностю к веселому обману и игровому поведению. Товар здесь по большей части предлагался не будничный: игрушки, напитки, сладости, вкусная выпечка, табачные изделия, орехи, галантрея, парфюмерия, сувениры. Потому и торговая реклама приобретала вид рифмованной прибаутки, в раешном стиле, подчас довольно длинной. Такие прибаутки не только рекламировали товар, но и вызывали покупателя на своеобразный диалог, провоцировали на покупку или достойный (в том же духе) ответ.

Записи Л.А. Худзинской производились главным образом в Рязани



Ярмарка в г. Пощёхонье Ярославской губернии. 1915 г.

Иванов включил в собрание, составившее основу книги "Меткое московское слово". Выкрики попадали и в этнографическую беллетристику типа "физиологических очерков", запечатлевших быт городов и исследовавших разные группы населения (обычно "низового"), а также "экзотические" занятия, ремесла и т.п.

Понятно, какую ценность представляют записи, делавшиеся целенаправленно и систематично. К таким относится в первую очередь коллекция известного тверского собирателя Василия Ивановича Симакова, где представлены "праздничные" выкрики московских торговцев и ремесленников, звучавшие в 20-е гг. нашего столетия¹. Это-часть фольклора праздничной площади с ее ориентацией на смеховую культу-

конца XIX - первой половине XX в.². Подборка выкриков, опубликованная в двух книгах "Трудов Музикально-этнографической Комиссии", состоит из материалов, собранных в разных местах России известными музыкальными деятелями рубежа XIX-XX вв. - М.Е. Славинским, Д.И. Аракчиевым, А.Д. Кастьальным и другими³. Особенности двух последних коллекций состоят, во-первых, в том, что это нотные записи, а во-вторых, что это выкрики "будничные", состоящие из одной-двух фраз (а то и из одного повторяющегося слова), касающиеся товара ежедневной необходимости: огурцы, картофель, рыба, яблоки, молоко, зелень, а также предложения лудильщиков, старьевщиков и т.п. Можно сказать, что здесь представлена устная рекла-

Вырвет Хомке глаз!

(Рыбникова, с. 191)



Ярмарка в г. Пожарово Ярославской губернии. 1915 г.

ма дворов и улиц непарарадной части города, выплескивающаяся в ранние утренние часы с понедельника по пятницу и имеющая целью сообщить о приходе разносчика (ремесленника) и о его товаре (услуге).

Предлагаемые вниманию читателей выкрики, которыми сопровождалась продажа разного рода напитков, всего лишь небольшая часть любопытнейшей и малоизвестной области устной народной культуры - торгового краснобайства.

КВАС

"...большим успехом пользовался квас с ледком, заправленный сахарной патокой, - напиток вкусный, прохладительный и вполне сообразный с денежными средствами покупателей: торговка отпускала его по два стакана на грош, а на копейку - четыре"⁴.

"И всегда много глазеющего народа под воротами, а тут же, кстати... и мальчишки с малиновым квасом в стеклянных кувшинах"⁵.

"Кроме разносчиков пищевых продуктов, обслуживающих мастеровых, на улицах можно было встретить продавцов кваса и вареной груши: на лотках горкой была наложена груша и тут же стоял бочонок с квасом; по зимам эти разносчики развозили свой товар на маленьких санках, выкрикивая: "Вот квас и груша вареная!"⁶

"...Сайки с икрой, моченые груши,

малиновый и лимонный квас подозрительного цвета - все это беспрепятственно поглощается желудками. На то и масленица!"⁷

"Осенью всюду звучит: А вот кваску грушевого, лимонного!"⁸

Кому квасу,
Холодного квасу?!
С моего кваску
Не бросишься в печаль и тоску!⁹

Вот так квас -
В самый раз!
Баварский со льдом -
Даром денег не берем!
Пробки рвет!
Дым идет!
В нос шибаet!
В рот икает!
Запыхыривай!
Небось этот квас затирался,
Когда белый свет зачинался!

(Симаков, с. 112)

Ай да квас!
С медком,
С ледком!
С винной брагой!
И густой,
И забористой!

(Симаков, с. 112)

Кисло, сладко, солено, пресно.
Хлебнешь - упадешь,
Вскочишь - опять захочешь (еще попросишь)!¹⁰

Кисел квас,
И тот не про вас!¹¹

Ну и квас -

Вырвет Хомке глаз!

(Рыбникова, с. 191)

Этот квас

Добирается до нас.

Доберется и до того,

Кто делал его!

(Рыбникова, с. 191)

ПИВО

Пиво добро -
По три деньги ведро:
Пьют -
Похваливают!

(Даль, с. 534)

ЛИМОНАД

Мед - лимонад - газес,
От него черт на крышу залез!

Копейка большой стакан!

Поспешите приобрести редкое пить-е

це -

Заморское варевцо!¹²

КИСЛЫЕ ЩИ

Кислые щи - прохладительный напиток, род кваса, приготовленный из ржаного и ячменного солода и пшеничной муки.

"Кислые щи - напиток, который так газирован, что его приходилось закупоривать в шампанки, а то всякую бутылку разорвет.

- Кислые щи и в нос шибают, и хмель вышибают!"¹³

"Недалеко от госпиталя на Троицкой неделе... устроено гулянье: выстроены качели, коньки, а также балаган для комедиантов, тут же торговцы - русские и татары - сигарами, фруктами, мороженым, кислыми щами"¹⁴.

Эти щи из Царяграда пешишли.
Щи, хоть порты полночи!

(Даль, с. 813)

Кислых щей

В утробу влей.

Заплати копейку,

Садись на линейку

И на отцовском катере

Поезжай к ...матери!

(Иванов, с. 163)

СБИТЕНЬ

Сбитень - очень популярный медовый напиток, в состав которого помимо меда (позднее - патоки), входили разные пряности - корица, гвоздика, кардамон, мускатный

орех, лавровый лист и т.д. Употребляли его в горячем виде, поэтому особенно ценился он зимой.

Внизу гостиницы "были лавочки с хомутами, веревками и баранками. В угольной из этих лавочек или лучше в окне помещался сбитенщик с самоваром из красной меди и лицом таким же красным, как самовар, так что издали можно бы подумать, что на окне стояло два самовара, если бы один самовар не был с черною как смоль бородою"¹⁵.

"Центральная фигура - сбитенщик. Он в зипуне, в украшенном рисунками фартуке, с переносным самоваром в правой руке. Через плечо, возле шейного номерного знака, висят крендели, на поясе-стаканы и полотенце"¹⁶.

"Продавался горячий сбитень в медных чайниках, обмотанных по-лотенцем"¹⁷.

"...идет по улице человек, обвязанный через шею до пояса гирляндой белых и румяных калачей, а в руках у него большой медный чайник особой формы, с горячим сбитнем - смесь патоки с имбирем, желтым шафраном, разведенная в кипятке. На поясе повязано толстое по-лотенце, в котором сидят в гнездах небольшие стаканчики с толстейшими тяжелыми днами, чтоб не обжигать при питье пальцы. Этот торговец уже не только выкрикивает, что у него "Сбитень горячий!", но и барабурит, напевая вполголоса из народных прибауток о том, как "тетушка Ненила пила сбитень да хвалила, а дядюшка Елизар все пальчики облизал - вот так патока с имбирем, да-ром денег не берем!.."¹⁸.

Вот сбитень! вот горячий!
Кто сбитню моего?
Все кушают его:
И воин, и подьячий,

Лакей и скороход
И весь честной народ.
Честные господа!
Пожалуйте сюда!¹⁹

Вот сбитень, вот горячий!
Кто сбитню моего?
Всякой кушает его -
И воин, и подьячий²⁰.

Сбитень горяч!
Кипит, горяч!
Вот сбитень, вот горячий -
Пьет приказный,
Пьет подьячий!

(Даль, с. 540)

Ай да сбитень-сбитенек!
Кушай, девки, паренек!
Кушайте и пейте,
Денег не жалейте!

(Симаков, с. 113)

Ай да сбитень-сбитенек!
Подходи-ка, паренек!
Сбитень тетушка варила,
Сама кушала, хвалила
И всем ребятам говорила:

- Вы, ребята, пейте,
Сбитня не жалейте.
Сбитень варен на меду,
Не на рошеном солоду,
Вкусен, ароматен,
Для всякого приятен!

(Симаков, с. 112)

Кипит да преет,
Amicus'ов греет!
Кипит кипяток
Попарить животок!..
Кто наш сбитень берет,
Тот здоров живет,

Под горку идет не спотыкается,
На горку ползет не поперхается...
Подходи!²¹

"Краснорожий сбитенщик расхваливает свой напиток: "Эй, кто почнет, того мир почтет!"²²

"Эх, с коричкой, с гвоздичкой, с лимонной корочкой! Наливаем, что ли-с?" (Даль, с. 540)

Вот сбитень горячий!
Мед казанский,
Сбитенщик астраханский.
Сам холится,
Сам шевелится,
Сам потрогивается.
Не пей пива кружку,
Выпей сбитня на полуушку.
С нашего сбитню голова не болит,
Ума и разума не вредит.
Тетушки Варвары,
Широкие карманы,
Марии Ивановны,
Городские барыни,
Извольте кушать,
А другие глядеть да слушать.

Пил сам дядя Елизар,
Так и просто Назар.
Нес-поднес
Под самый нос.
Какой вкус, какой цвет,
Откушай, сосед!
Все пьют да хвалят,
Нашего брата и по головке гладят²³.

Примечания

¹ Рукопись В.И. Симакова находится в Рукописном отделе Института языкоznания РАН (Москва), опубликована с небольшими сокращениями Т.Г. Булак в сб. "Из истории русской фольклористики" (Л., 1978. С. 107-134).

² Записи Л.А. Худзинской находятся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (С.-Петербург). Кол. 40, п.1., № 108-125.

³ Труды МЭК. Т.1. М., 1906; Т.2. М., 1911.

⁴ Орлов М.А. Рекреация, или маевка //

Отдых христианина. 1910. №6. С. 828.

⁵ Богатырев П.И. Московская старина // Ушедшая Москва. М., 1964. С. 80.

⁶ Белоусов И.А. Ушедшая Москва // Ушедшая Москва. М., 1964. С. 314.

⁷ Иванов Лев. Балаганы // Столица и усадьба. 1915, № 48. С. 6.

⁸ Успенский Л. Записки старого петербургца. Л., 1970. С. 78.

⁹ Красноречие русского торжка: Материалы из собрания В.И. Симакова / Публикация Т.Г. Булак // Из истории русской фольклористики. Л., 1978. С. 112. (Далее в тексте: Симаков, с...)

¹⁰ Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 813. (Далее в тексте: Даль, с....)

¹¹ Рыбникова М.А. Русские пословицы и поговорки. М., 1961. С. 191. (Далее в тексте: Рыбникова, с....)

¹² Иванов Е.П. Меткое московское слово. М., 1982. С. 162. (Далее в тексте: Иванов, с....)

¹³ Гильяровский В. Москва и москвичи // Избр.: В 3 т. Т. 3. М., 1961. С. 122.

¹⁴ Белоу И. Путевые заметки и впечатления по восточноевропейской России. М., 1852. С. 32 (речь идет о Казани 1847 г.).

¹⁵ Гоголь Н.В. Мертвые души. Т.1, гл. 1.

¹⁶ Иванов Е.П. Русский народный лубок. М., 1937. С. 45-46.

¹⁷ Добужинский М.В. Воспоминания. М., 1987. С. 19.

¹⁸ Телешов Н.Д. Записки писателя. М., 1948. С. 273-274.

¹⁹ Княжнин Я.Б. Сбитенщик. 1783.

²⁰ Кузьмина В.Д. Русский демократический театр XVIII века. М., 1956. С. 132.

²¹ Орлов М.А. Рекреация, или маевка. С. 823.

²² Чулковский И. Масленица в Туле // Тульский справочный листок. 1865, № 15. 20 февр.

²³ Московский сбитенщик и ходебщик. Литография А. Прокофьева. М., 1858. Текст лубочной картинки.

ДЕТСКАЯ СТРАНИЧКА

КОНКУРС

"Живая старина" объявляет конкурс на лучшую запись детского фольклора. В конкурсе могут принять участие и взрослые, и дети. Присылайте нам считалки и страшные истории, анекдоты и записи игр - все, что покажется вам интересным.

Особенно высоко будут оцениваться тексты, в которых так или иначе отразился наш сегодняшний день с его реалиями и проблемами.

Не забудьте указать в письме, от кого произведена
та или иная запись.

Лучшие материалы будут опубликованы!

Т. К. НИКОЛАЕВА

"ЕХАЛ ПОЕЗД ЗАПОЗДАЛЬЙ..."

Девочки-первоклассницы толпились у моего стола и тщательно следили, чтобы я все правильно записывала, иногда диктовали по слогам. И расспрашивали:

- А в книге прямо так и напишите, что это я Вам рассказала? А когда книга будет продаваться? А сколько она стоит? А Ленкину считалку тоже напишите? Ой, она же ругательская!

И вдруг где-то позади меня раздался визг, потом смех, потом на меня навалились девочки постарше:

- А это вот вы знаете? "Рельсы, рельсы, шпалы, шпалы..."

Я это знаю, но все же достаю чистый листок бумаги и прошу:

- Подожди, не спеши, я буду записывать, а ты диктуй.

Шустрая девочка начинает диктовать, показывает, что при этом надо делать. Слова я записываю, а действия стараюсь запомнить. По ходу расспрашиваю: "Как это называется?" Не знают. Никак не называют. "А щипаться надо по-настоящему, чтобы больно было? Или можно понарошку?" Оказывается, щиплются, тычут пальцем, бьют кулаком по-настоящему, даже синяки бывают. "Так, может быть, это терзала?" Возражают бурно, говорят, что терзала - это, наверное, когда со злостью, а тут без злости. И обижаться не положено.

Приходится самой определять, что это за приговорки такие, под которые девочки и мальчики производят форменный массаж спины и того, что ниже спины. Пусть будут щипалки. Подумав, девочки соглашаются.

Итак, щипалки. Они обладают всеми признаками фольклорного произведения. Они функциональны. Пе-

редаются устно. При наличии канонического остава существует масса вариантов. В городе Вятке я записала около десяти вариантов. Каждый из них достаточно устойчиво бытует в определенном районе. Иногда вариант, бытующий в одной школе, довольно сильно отличается от варианта соседней школы.

Рельсы, рельсы,
шпалы, шпалы.
Едет поезд запоздалый.
Из последнего окошка
вдруг посыпались горошки.
Пришли куры - поклевали.
Пришли гуси - пощипали.
Пришел слон - потоптал.
Пришел директор магазина,
принес стол, стул и пищущую машинку
и стал печатать.
Я - директор магазина. Вжик-вжик!
Я купил себе машину. Вжик-вжик!
Я купил жене и дочке
разноцветные чулочки. Вжик-вжик!
Одну пару я порвал,
а другую потерял.

Написал он письмо, заклеил и поставил печать.
Какую тебе печать? Русскую, английскую или
французскую?

(Русскую - сильный удар ниже спины, английскую
- удар слабее, французскую - поглаживание).

Письмо шло, шло и перешло (удар по подколенке).

Потом шло, шло и не дошло (удар по пояснице).

Потом шло, шло и дошло (удар ниже спины).

(Алина Федорова, 7 лет, детский сад № 142)

В других вариантах поезд не запоздалый, а из Варшавы. После слона приходит еще дворник, который все подметает. И, вообще, высыпаются не горошки, а "вдруг раскрылося окно и посыпалось пшено" или "зерно". Сообщается и адрес письма:

Улица курицы,
дом петуха,
квартира цыпленка,

подъезд индюка.

Письмо опускают в почтовый ящик (задний карман брюк).

А второклассница 37-й школы Вера Никулина, большой знаток детского фольклора, знает и совсем другой конец:

Письмо шло, шло и пришло.
Она читала, читала, ничего не поняла.
Стала мять, мять, мять,
бросила его в огонь.
Письмо горело, горело и сгорело.

Та же Вера Никулина сообщила замечательный политизированный вариант щипалки:

Рельсы, рельсы,
шпалы, шпалы.
Едет поезд запоздалый.
Из последнего вагона
вышла Алла Пугачева.
Вышла Алла Пугачева
и запела букву А-А-А!
Алла, Алла Пугачева,
она съела Горбачева.
Горбачев ей изо рта:
Алла, Алла, ты куда?!

Ночь. Комарики кусают.
Царь с царицею гуляют.
Царь уехал за границу,
а царица в Ленинград.
Царь посеял там пшеницу,
а царица - виноград.
Винограду много-много,
А пшеницы - ни фига.
Царь заплакал горько-горько.
а царица: "Ха-ха-ха!"
(Роман Потехин, VI класс, школа № 48)

Заграница - это когда пальчики со спины перебегали через плечо на грудь. А в Ленинград - это вниз до поясницы. Виноград сажают сильными ударами кулака, а пшеницу сеют покалывающими тычками пальцев. Чтобы царь заплакал, довольно сильно ударяют, а чтобы царица рассмеялась - просто щекочут под мышками.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ ПОДЛИННЫЕ И МНИМЫЕ

Язычество восточных славян:

Сб. науч. тр. / Отв. ред. И.В.Дубов. Л., 1990. 178 с.

Интерес не только исследователей, но и широкой читающей публики к язычеству едва ли не соперничает с интересом к христианству и религии вообще: ситуация напоминает эпоху выбора веры при князе Владимире. Принципиально выбор был сделан тысячу лет назад, но "шлейф" потянувшихся за христианством народных обычаяев, несмотря на церковные и правительственные запреты, постоянно давал основания для обвинений в двоеверии. Во всяком случае, и в собственно христианской обрядности настолько стало принятым усматривать языческие пережитки, что и в рецензируемом сборнике (особенно в 1-й части, посвященной археологии, истории и искусствоведению) противоречия между церковными иерархиями, князем и городской общиной возводятся к архаичным традициям (Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Древнерусская церковь и архаические традиции). Интересная статья по типологии северных деревянных крестов (О.В.Овсянников, Т.А.Чукова), конечно, имеет отношение к "народному" христианству, но не к язычеству (в отличие, скажем, от литовской традиции, где кресты часто несут изображения, действительно связанные с персонажами и символами дохристианской мифологии). При этом само расположение крестов, часовен и т.п. в специально отмеченных локусах, естественно, находит типологические параллели в

самых архаичных культурах: такой параллелью можно считать и куль камней, которому посвящена статья И.В.Дубова о "синем камне" из Клецина. Автор указывает место "синего камня" (который у него почему-то именуется идолом) в археологическом комплексе, где обращает на себя внимание урочище Александрова гора, носящее также "языческое" название "Ярилина плещь". Однозначная связь культовых камней с Велесом и душами умерших (ср.: с.36) малодоказуема, но представления о сакральной отмеченности самих камней и связанных с ними урочищ сохранились до недавнего времени.

Культовой тематике посвящена статья О.А.Кондратьевой "Гребень в погребальном обряде" (по материалам древнерусских могильников X-XI вв.). Можно сомневаться в том, что "сам факт нахождения гребня в захоронении свидетельствует о ритуальном назначении предмета", особенно, если гребень расположен там же, где его носили при жизни (ср.: с.38-39), т.е. является деталью туалета; другое дело, если с гребнем совершились специальные ритуальные действия при похоронах. Так, Г.С.Лебедев отметил, что в скандинавских и древнерусских курганах IX-X вв. при кремации умершего приносили ломать гребени (О.А.Кондратьева приводит этнографическую параллель этому обряду у восточных славян).

Проблемы языческих

храмов у восточных славян касается статья А.А.Шенникова "О языческих храмах у восточных славян". Данные археологии едва ли дают основания надеяться на обнаружение собственно храмов (наподобие того, что открыт у западных славян в Грос Радене, Мекленбург) - раскопками исследованы лишь открытые святилища. Автор стремится обнаружить в бытовых славянских постройках (амбарах, поварнях, пивоварнях) реликты если не дохристианских храмов, то "поздних храмов эпохи двоеверия", опираясь в качестве параллелей на культовые постройки поволжских финнов, а в славянской этнографии - на материалы вышивок, передающих, по мнению А.А.Шенникова, контуры жилища. Вышивки, на наш взгляд, сомнительная параллель: если наделять их мотивы функциями адекватной передачи конструкции жилища и т.п. (как это делает вслед за Б.А.Рыбаковым и другими А.А.Шенников), то придется реконструировать и их интерьер с конными идолами, великой богиней и т.д. и т.п. (ср.: рис.2в, с.55), чему не найти уже никаких параллелей. Подобные реконструкции основаны на явно преувеличенном представлении о "рецидивах язычества" среди русских крестьян.

Те же сомнения вызывает статья Э.А.Корзун об образах славянского язычества в русских набивных тканях: она продолжает традицию "семантической" интерпретации русских вышивок. Автор

приписывает "определенную семантику" декору набойки, хотя само "тиражирование" набивных тканей предполагает отказ от сакральной отмеченности, уникальности (что в меньшей степени касается вышивок и т.п.).

Более конкретна и потому более содержательна попытка Н.М.Калашниковой интерпретировать изображения на тверском браслете XII в. Автор подвергает сомнению справедливость утверждения Б.А.Рыбакова, усмотревшего в териоморфном существе, "дополняющем" человеческую фигуру на одной из створок браслета, Семаргла. Отметим, что на створке изображены три человеческие фигуры, которые дополняются декоративным элементом, и придавать особое значение лишь одному из них нельзя. Н.М.Калашникова исходит из вполне определенного мифологического значения фигуры на другой створке - кентавра или Китовраса. Она обращает внимание на растительный орнамент и изображение зверя по сторонам от кентавра на одной створке и изображение людей с кубками - на другой. Это позволяет автору усматривать в композиции на браслете "иллюстрацию" к известной средневековой легенде о Соломоне и Китоврасе, царствующем над животными и растениями: подосланые Соломоном люди с кубками подпаивают Китовраса, и тот попадает под власть библейского царя. Эта интерпретация стала бы более основа-

тельной, если бы автор обратилась к другим браслетам и обнаружила устойчивость тверской композиционной схемы. Но на браслетах известны изображения кентавров (даже парные симметричные, что уже говорит в пользу декоративности этого мотива), мотив людей с кубками не связан с мотивом кентавра, и разделения на мир людей и мир природы на створках других наручей также не существует. Калейдоскопичность изобразительных мотивов на наручах делает мало-перспективными поиски сюжетных композиций.

Самая яркая статья 1-й части - "Памяти языческого бога Рода" Л.С.Клейна. Автор подвергает решительной критике концепцию Б.А.Рыбакова, который вопреки источникам провозгласил Рода верховным богом славян, отождествив его со Святовитом и т.д. Эта концепция "похоронена" вполне заслуженно, но поминки выглядят все же слишком пышными - исследователи славянского язычества не приняли этой концепции всерьез (хотя, безусловно, вседозволенность в обращении с источниками у Б.А.Рыбакова оказывает воздействие на подход к некоторым проблемам, в том числе к интерпретации мотивов народного искусства в рецензируемом сборнике). В структуре славянского пантеона, исследованной В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым (ср., в частности, статьи в "Мифах народов мира"), мужские персонажи, возглавляющие целый класс женских - Род и рожаницы, Суд и суденицы, - относятся к низшим уровням. Вместе с тем не все наблюдения Б.А.Рыбакова беспerspektivны: фаллическая символика Збружского идола в принципе соответствует универсальной мифологеме мирового дерева, соединяющего небо ("отца") и землю ("мать сыра земля" - ср.: тексты о матери-земле, приводимые в рецензируемом сборнике), но эта символика, конечно, несводима к чисто производительной функции Рода. Вероятно, с низшими культурами связана деревянная

скульптура XI-XII вв. - "фаллос" из Ленчицы (Польша) - оставшаяся неизвестной Л.С.Клейну. Но Род, как справедливо считает (вслед за большинством исследователей) Л.С.Клейн, прежде всего божество судьбы (что видно уже из его связи с рожаницами). Подобные представления о судьбе свойственны всем славянам, и едва ли правомерно напрямую воспринимать слова Прокопия Кесарийского об отсутствии у славян понятия судьбы: византийский автор сравнивает славян-варваров с греками, чьи представления о "предопределении", конечно, отличались от примитивных верований славян о "доле" и о том, что "на роду написано" (ср.: комментарий к "Своду древнейших письменных известий о славянах". Т.1. М., 1991, С.183, 222). Византийское происхождение Рода и рожаниц выглядит у Л.С.Клейна малообоснованным: отнесение рожаниц к "кумирам еллинским" в "Азбуковнике" не аргумент: эллинизм для русского (и византийского) книжника - синоним язычества вообще. (Ср.: характеристику народных игрищ XVII в. как обычая "треклятых Еллин" в статье В.В.Кошелева об отношении церковных властей к скоморошеству в XV-XVII вв.).

Вторая часть сборника, содержащая статьи по этнографии и фольклористике, более однородна. Она начинается статьей К.В.Чистова "К классификации обрядов жизненного цикла". Статья имеет теоретический характер, и последующие работы сборника демонстрируют актуальность теоретических установок: классификации обрядов (основанные на разных методиках) согласно главному постулату статьи должны предшествовать разработке типологии. При этом следует различать глубинные (инвариантные) структуры, присущие разнообразным обрядовым действиям, и фактическое их воплощение в реальных вариантах обрядности.

Проблема соотношения инварианта и вариантов становится в статье О.В.Лысенко и

А.Б.Островского "Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дожда белорусского Полесья". Основываясь на методе структурного анализа К.Леви-Стросса, авторы выстраивают весьма увлекательную и вполне логичную схему, согласно которой, в частности, представления о виновниках засухи - повесившихся "заложных" покойниках - соответствуют обрядам вывешивания шкурок земноводных на дереве с целью вызвать дождь. Спонтанному нарушению жизненного цикла (самоубийство) с нарушением "космического баланса" (низ - верх, повешение), что вызывает засуху, противостоит обрядовое нарушение того же баланса (вывешивание шкурок земноводных), которое способно засуху прекратить. При этом авторы осознают, что "верования людей о магической роли тех или иных действий, способных воздействовать на дождь, четче предстают в реконструированной оппозиционной логике, чем во вторичных мотивировках носителей культуры". Это введение логической схемы прямо к первичному, первобытному мышлению давно смущало исследователей: неясно, насколько осознанной могла быть подобная схема - отсюда частые аппеляции исследователей к сфере бессознательного, архетипам, ментальности и т.п. Кроме того, неясно, насколько единным можно считать обрядовое пространство с представлениями о висельниках как виновниках засухи, вывешиваниях шкурок и т.п. Существует риск возведения разных и даже гетерогенных традиций к единому инварианту в реконструкции.

В этом смысле более рискована статья А.Б.Островского "Русская сказка "Медведь на липовой ноге": от структурной интерпретации к историческим корням". Вряд ли могут вызвать сомнения функции медведя-медиатора и связанных с ним атрибутов как посредника между домом и лесом, людьми и животными и т.д. (ср.: медвежью свадьбу и т.п.). Мотив нару-

шения отношений со зверем или существом иного мира, похищение его лапы и последующего наказания в принципе сопоставим с универсальным мотивом добывания чудесных предметов в ином мире. Но в амулетах - глиняных лапах из курганов Ярославского Поволжья - невозможно усматривать исторические корни ни восточнославянской сказки, ни даже финских и саамских обрядов, так как лапы принадлежат к локальному (диалектному), ограниченному во времени (VII-X вв.) варианту "медвежьего церемониала": обряд проник в Верхнее Поволжье (и оттуда в Ростово-Сузdalское ополье) со скандинавскими переселенцами с Аланских островов.

Историческим корням фольклорного образа былинной богатырши Златыгорки посвящена и статья Е.Л.Демиденко "Былинная богатырша Златыгорка". Автор находит ближайшие параллели образу богатырской невесты и противницы былинного богатыря в тюркском эпосе и отмечает вслед за В.М.Жирмунским "материнско-родовые" ее истоки. Учитывая проблематичность реликтов материнско-родового строя у славян, равно как и тюрков, возможно, имеет смысл обратить внимание на особую роль "дружинного" (походного) быта для формирования героического эпоса у русских, германцев, тюрков и др. И.М.Дьяконов (вслед за Я.В.Васильковым) считает, что образы дев-воительниц, богатырских подруг (но не жен!) героев и сходные с ними образы (ср.: валькирий и т.п.) отражают ту возрастную группу девушек, которая сопровождала дружину юношей в походе ("мужском доне" и т.п.): эта ситуация в большей мере соответствует эпохе сложения эпоса.

Статья С.В.Дмитриева "К вопросу о функционировании и генезисе этонима "кривичи" относится к области исторической ономастики: автор считает, что кривичи - "экзоэтноним", который получили славяне, переселившиеся на кривичские

земли, в наследство от аборигенов. Сами славяне называли их "кривь" ("кривой, не-праведный"), подразумевая, что те не следуют порядку, свойственному славянам. Заметим сразу, что такой интерпретации противоречит наличие параллелей славянскому этнониму "кривичи" на Балканах и в Мекленбурге, свидетельствующих о том, что кривичи - самоназвание племенного объединения славян: самоназвание, видимо, не носит пейоративного оттенка, но связано с зем-

ным, возможно, хтоническим персонажем. "Все кривичи" в летописи не означают вопреки автору "иные языцы" (ср: выражение "вся русь" и т.п.), такое значение больше подходит для чуди (чужой) (ср.: летописную формулу "русь и чудь и все языцы"). С.В.Дмитриев приписывает Новгородской летописи сведения, которых там нет: Синеус обосновывается просто на Белозере, а не у кривичей - соответственно и последующее построение ни на чем не основано.

Завершает сборник публикация полесского фольклора (С.Н.Оболенская, А.Л.Топорков): "народное православие" в текстах доминирует (в частности, записаны интересные варианты духовных стихов), выделение языческих мотивов (в том числе почитание "святой земли", связанное с культом Богоматери) достаточно условно. Впрочем, условность выделения язычества очевидна во многих статьях сборника. Сложность выделения и реконструкции собственно язы-

ческих - дохристианских - образов и сюжетов в народной культуре определила полемический тон заметок рецензента. Разнообразие исторических связей этой культуры провоцирует некоторых исследователей на поверхностно облегченный поиск аналогий и даже источников для реконструкции - от саамских культов до античных мифов. Настала пора заняться поисками методических ограничений, которым во многом способствуют материалы данного сборника.

В.Я.Петрухин

ЖИВОТВОРНЫЕ ЗЕРНА

РУССКИЙ ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР КАРЕЛИИ

/Сост., автор вступ. ст. и comment. С.МЛОЙТЕР. Петрозаводск: Карелия, 1991.178 с.

Вышел в свет первый сборник русского детского фольклора Карелии - края, который славен богатейшей эпической традицией, где расцвел замечательный дар Ирины Федосовой... По праву зовется он "Исландией русского эпоса". Первое издание детской поэзии, родившейся на этой прекрасной земле, позволяет нам увидеть, из каких светлых родников берет начало мощная река народного художественного слова.

Вобравшая в себя записи со второй половины XIX в. до настоящего времени, книга С.М.Лойтер убедительно показывает силу и плодоносность крестьянского детского фольклора - области художественного творчества, которая служит связующим звеном

между духовной жизнью разных поколений.

Сборник составлен в русле традиций, уже сложившихся в издательской практике. Это относится как к композиции книги, так и к реализации принципов отбора и группировки текстов внутри жанровых рубрик. Представлены два больших раздела - поэзия пестования и собственно детский фольклор. Тем самым под одной обложкой соединены и мирно уживаются классификационные идеи Г.С.Виноградова и О.И.Капицы - фольклористов первой половины XX в., столько сил положивших на становление и развитие "фольклористики детства" в нашей стране. Дань уважения им сполна отдает составитель. Прекрасно ориентируясь в до-

стижениях современных исследователей детского фольклора России, Украины, Беларуси, С.М.Лойтер вместе с тем нашла собственную позицию, соответствующую характеру и цели издания: полно, системно и компактно, в сопровождении научного аппарата показать место и роль русского детского фольклора Карелии в фольклорной традиции края и в целом России.

Антология открывается жанрами "материнской" поэзии. Благодаря умело и тонко подобранным текстам в воображении читателя возникает теплый, близкий каждому даже в городской среде мир крестьянского ребенка. Колыбельная классика представлена всем богатством сюжетов и мотивов, харак-

терных для этих жанров. Полнокровная гамма чувств обращена к ребенку в этих простеньких песенках. В них - корни народной души, передающей через слово, его звучание и смысл представления об основах народного мировидения, о том, как необходимы устойчивость, надежность, лад для жизненного строя, составной частичкой которого предстоит стать вновь пришедшему в мир существу.

Соразмерностью в публикации текстов того или иного жанра составитель показывает, какую роль играл каждый из них в физическом, нравственном, эстетическом развитии ребенка. Потешки - жанр очень устойчивый и относительно замкнутый, но С.М.Лойтер - неутомимой

и внимательной собирательнице детского фольклора - удалось показать, как он растет, вбирая в себя лучшее из фольклора взрослых. Наглядно и зримо предстает в сборнике то, какими способами осуществляется процесс преемственности в народной культуре, как она действительно "впитывается с молоком матери". Раздел "Прибаутки и песенки" еще более углубляет это представление. Персонажи тут разнообразны также, как житейские ситуации, в которые они попадают. От текста к тексту, где мелькнет то мотив считалки, то хороводной, то шуточной песни, раскрывается перед читателем картина деятельности, стремительной жизни, в которой всему есть место, в которой все со всем теснейшим образом связано - малое с великим, повседневное с необычным. Лучшего урока для выработки гармоничного способа мировосприятия не требуется, он предметен и неназойлив.

Произведения собственно детского фольклора показывают, что уроки "материнской" поэзии не проходят даром для восприимчивой детской души. Познания умело распоряжаются доставшимся традиционным наследством ребенок-творец, щедро используя освоенные приемы звукозаписи, ритмики, типичные комические

средства, мотивы, образы. Как во взрослой жизни поэтически осмыслено каждое ее событие, важное в глазах народа, так и в детском житье-бытье обыгрывается художественным словом каждое значительное для ребенка мгновение. Сборник С.М.Лойтер дает прекрасные образцы классических детских жанров: закличек и приговорок, дразнилок и поддевок, считалок, небылиц, скороговорок и игр. В результате возникает точный психологический портрет не идеализированного, а живого, растущего, развивающегося человека. Диапазон его чувств, желаний, страхов, надежд широк и не может уместиться только в пределах стихотворных жанров. Перед читателем предстает все еще редкая в нашей исследовательской литературе детская проза. Опубликованы произведения только одного жанра - страшилки. Они существенно, хотя и не исчерпывающе, но дополняют представление и об этой области устной детской культуры.

Особо нужно сказать о прямом авторском слове в сборнике. Вступительная статья дает широкую панораму бытования русского детского фольклора в Карелии, истории его собирания и изучения; обоснованно определяет важное место его в общей фольклорной традиции края и публикации материалов для "фольклористики детства". В статье показаны закономерности развития детского фольклора в течение полутора веков, замечена одних жанров другими, что характерно не только для этого региона, но и в целом для страны. В итоге поставлена перспективная социально - психологическая и теоретико-фольклористическая проблема: с одной стороны, эстетической и нравственной значимости крестьянского детского фольклора для городского ребенка, с другой - однородности современного пласта в детской фольклорной традиции города и села.

Еще одна особенность исследования С.М.Лойтер состоит в том, что она увлеченно и со знанием ситуации показала значительную роль "просвещенцев" и краеведов в благородном деле собирания и сохранения произведений детского фольклора, по достоинству оценив высокий уровень "духовной и интеллектуальной жизнедеятельности" истинно народных учителей. Благодаря книге С.М.Лойтер стали известными имена Е.В.Ржановской, И.М.Дурова и других собирателей, работавших в этом крае.

Глубокое понимание того, что детский фольклор как явление вечное и живое представляет не только

академический интерес, что и ныне не менее важно заинтересованное и квалифицированное участие учителей в собирании, хранении и практическом использовании детского народного творчества, отразилось и в предисловиях к отдельным жанровым подразделам сборника. В каждом из них исследовательница показывает, как много могут дать работающему с детьми специалисту произведения конкретного жанра для понимания особенностей внутренней жизни ребенка. И какие потенциальные возможности для нравственного и эстетического развития ребенка заложены в традиционной детской народной культуре. Глубина и свежесть анализа произведений детского фольклора, данного в книге, позволяет, думается, ввести в современную дошкольную и школьную практику этот вечно новый для каждого поколения материал.

Кропотливая исследовательская работа, отраженная в полно и умело составленных примечаниях, описях коллекций и Научного архива Карельского филиала РАН, и коллекции составителя, указателе мест записей и списках собирателей, словаре и библиографии, еще более увеличивает научную ценность сборника.

М.Ю.Новицкая

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Круглый стол

"СЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР В ИНОКУЛЬТУРНОМ ОКРУЖЕНИИ"

26-27 мая 1992 г. в рамках секции "Народное искусство" Международного конгресса славянских культур состоялся круглый стол "Славянский фольклор в инокультурном окружении: консервация, контакты, трансформация", организованный Государственным республиканским центром русского фольклора. В его заседаниях приняли участие учёные России, Украины, Беларуси и Казахстана.

Председатель круглого стола С.Е.Никитина (Москва) предложила обсуждать заявленную тему в двух аспектах: методика изучения фольклора и анализ самих фольклорных материалов. 26 мая (утреннее заседание) были сделаны сообщения, связанные в основном с конкретными наблюдениями; 26 мая (вечернее заседание) и 27 мая состоялись выступления по методическим аспектам. Естественно, что в ряде случаев оба аспекта объединялись.

Касаясь самой темы круглого стола, С.Е.Никитина пояснила, что речь идет о славянах как носителях фольклорной традиции, находящихся в территориальном окружении трех типов: иноязычном, иноэтническом и иноконфессиональном. В качестве главной была названа проблема анклавов - компактных славянских поселений - и выделены следующие вопросы: сходство и различие в фольклорных репертуарах анклавов и метрополий; пути выживания, самосохранения и воспроизведения культуры в условиях активного инокультурного окружения; язык фольклора при наличии двуязычной культуры; межэтнические фольклорные контакты.

Б.М.Гацак (Москва) охарак-

теризовал международный опыт и перспективы изучения фольклора славянских анклавов в иногрупповых средах. Он сообщил о собирательской, эдикционной и исследовательской программе "Фольклор русской диаспоры", ориентированной на междисциплинарное объединение подходов - филологических, музыковедческих, этнографических и других, и о составившихся ранее круглом столе "Проблемы изучения и сохранения русского фольклора в иноязычной среде" (Новгород, 1990) и конференции "Русский фольклор в иноэтнической среде". Собирание и изучение" (Коломна, 1991), которые были проведены Институтом мировой культуры РАН и Центром русского фольклора совместно с другими заинтересованными организациями.

Ряд наблюдений относительно закономерностей консервации и функционирования традиций в инокультурной среде был представлен в докладе С.И.Грицы (Киев), посвященном песенному фольклору украинских анклавов за рубежом. Выступающая обосновала необходимость различать "изначальную генетическую среду этнофора" как первичный источник формирования ментальности, способа жизни и творчества и анклавы разных типов как "вторичную, трансформирующую среду".

В.С.Бахтин (Санкт-Петербург) на основе фольклорных материалов русского зарубежья показал значение таких факторов, как время исхода переселенцев из России, численность и компактность их поселений. По его наблюдениям, одной из особенностей функционирования языка в

диаспоре является его лучшая сохранность именно в песенном фольклоре, нежели в прозаических жанрах и даже в разговорной речи.

Выступления М.М.Багизбаевой (Алма-Ата), В.А.Василенко (Кокчетав), Е.И.Коротина (Уральск) были посвящены вопросам собирания и изучения фольклора русского населения в Казахстане. Координационным центром данной работы в настоящее время является Научно-исследовательская лаборатория регионального изучения русского фольклора в Алма-Атинском университете.

Ю.И.Смирнов (Москва), открывший вечернее заседание, остановился в своем выступлении на двух основных моментах, которые важно учитывать при изучении анклавов: время заселения и район исхода носителей традиции. На разнообразных примерах докладчик продемонстрировал значимость таких факторов, как степень оторванности и характер связи с метрополией, тип иноязычной среды, природные условия, наличие или отсутствие ассимиляции. Акцентировалась необходимость фиксирования традиции в анклавах не только на языке, которым владеет собиратель, но и на тех языках, на которых реально звучит фольклор.

В.И.Харитонова (Львов), исходя из сопоставления межнациональных контактов (русские-украинцы) на территории Галиции и в Малоярославецком районе Калужской области, в своем выступлении высказала мысль о меньшей инокультурной контактности русских по сравнению с украинцами, указав при этом на частое отсутствие инокультурной ком-

петентности русских в современной ситуации. С обобщающей интерпретацией не согласились, однако, А.Н.Власов (Сыктывкар), Е.А.Дорохова (Москва), В.Н.Осадчая (Харьков), Ю.И.Смирнов (Москва) и др. С.И.Дмитриева (Москва) основную причину слабой ориентации некоторых групп русских на инокульттуру видит в отсутствии у них до недавнего времени практической необходимости знания традиций соседствующего населения. В.П.Аникин (Москва), опровергнув тезис В.И.Харитоновой, подчеркнул в более общем плане филологический аспект проблемы контактов разных традиций и их изучения.

Исследовательница музыкально-песенной традиции липонянка украинского Подунавья А.К.Соколова (Одесса) указывала на актуальность комплексного анализа ареальных факторов, включая историко-этнографический.

И.В.Поздеева (Москва) посвятила свое выступление функционированию традиционной культуры в рамках старообрядческой общины как реальной модели единой русской средневековой народной культуры, внутри которой сохраняются взаимосвязи и взаимообусловленность всего комплекса духовных знаний. Особо подчеркивалось значение такой структурообразующей части традиционной культуры, как книга, и первостепенная роль общины в процессе сохранения и функционирования различных фольклорных пластов.

Н.Е.Ананьева (Москва) осветила опыт исследования "островных" польских диалектов с использованием программ и вопросников, учитывающих генетическое прошлое (белорусский, литовский, украинский субстрат) и современное функционирование (в условиях двуязычия или трехъязычия) диалекта.

Н.М.Лебедева (Москва) рассказала о применении этнопсихологических методов при изучении адаптации русских поселенцев в Закавказье (выявление этнических стереотипов и межкультурных заимствований, шкала социальной дистанции, цветовые и психосемантические тесты).

Об эпическом наследии Древней Руси в соотношении с украинским и великорусским эпосами говорил С.Н.Азбелев (Санкт-Петербург); с учетом неопубликованных изысканий А.Н.Веселовского есть основания, по его мнению, говорить о трех эпосах: древнерусском, ве-

ликорусском (специфическая форма жанра исторических песен) и украинском. А.Г.Бараг (Уфа) не согласился с утверждением С.Н.Азбелева об отсутствии эпоса в белорусском фольклоре.

Завершил заседание 26 мая показ этномузикального фильма З.Я.Можейко (Минск) "Пронеси, боже, хмару".

Заседание круглого стола 27 мая открылось выступлением Л.Г.Барага о генетических связях и трансформациях восточнославянских легенд и легендарных сказок.

На примере отражения иранского корня пагт в языках Восточной Европы и Средней Азии И.Г.Добродомов (Москва) показал механизм языковых заимствований.

Группа выступлений была посвящена русско-финно-угорским связям. Один из основных тези-

сов А.Н.Власова (Сыктывкар) - необходимость оценки двуязычия в традиционной народной культуре на территории Коми Республики как результата встречи на одном пространстве нескольких стадиально разных типов сознания.

Н.И.Жулanova (Москва) анализировала характер взаимовлияний в районах контактов коми-пермяцкой народной культуры с русской (песенная традиция, танцевальная пластика, тембральные особенности пения, низшая мифология и др.).

О методике полевых и теоретических исследований фольклорных контактов Карелии сообщила Н.А.Криничная (Петрозаводск), акцентируя воздействие социокультурного фактора на сопряжение народных традиций в прошлом и настоящем.

С.И.Дмитриева (Москва) говорила об историко-сравнитель-

ном изучении фольклора в русской дореволюционной науке и важности обращения к этим традициям.

Бытованию и анализу жанровой основы "андыльшин" - лирических песен-импровизаций колымских поречан - было посвящено выступление Т.С.Шанталинской (Москва).

Е.А.Дорожова (Москва) и В.Н.Осадчая (Харьков) сообщили о музыкальных особенностях песен русских поселений Восточной Украины (территории Сумской, Харьковской и Полтавской областей). Были выделены признаки, характерные для позднего формирования традиции: нецентрализованность, нестабильность жанровой системы, автономность каждого из музыкальных жанров, узколокальные явления на уровне жанровой системы.

Взаимодействие русских пе-

реселенческих традиций между собой в результате их контактов в местах нового проживания освещена Н.М.Савельева (Москва). На примерах разновременных переселений жителей деревни Мотоль (регион Брянского Полесья) в Омскую (1906) и Волгоградскую (1950) области Л.В.Тарновская (Москва) показала разную степень сохранения генетической памяти носителей фольклора прежде всего в жанровом составе репертуаров.

Подводя общий итог, С.Е.Никитина (Москва) отметила новизну сообщений и конструктивный характер обмена исследовательским опытом, выделила первостепенную необходимость в составлении списка анклавов с указанием проведенных в них фольклорных исследований.

Е.В.Миненок

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СЕРИЯ "РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР"

Первый библиографический указатель под привычным теперь для всех фольклористов названием "Русский фольклор" вышел в свет в 1961 г. и охватывал материал послевоенного пятнадцатилетия (1945-1959). Зачинателем данной библиографической серии стала М.Я.Мельц, научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом). Именно ею был научно определен объект библиографирования. Уже в первый том "Русского фольклора" включены не только публикации фольклорных текстов и исследования разных жанров народной поэзии, но и труды, касающиеся проблем этнографии, этномузикологии, взаимосвязи устного народного творчества с литературой, отражения фольклорных мотивов в живописи и музыке и т.д. М.Я.Мельц разработала также структуру библиографического указателя, которая оказалась жизнеспособной и получила дальнейшее развитие в последующих то-

мах. Жанрово-тематическая группировка материала, аннотации и вспомогательные указатели имён и географических названий обеспечивают эффективность и оперативность поиска необходимой информации.

Трудами М.Я.Мельц было создано пять томов (в шести книгах) "Русского фольклора", где представлена литература за 75 лет развития отечественной фольклористики (1901-1975). Ее указатели не только библиографическими средствами показали пути развития отечественной фольклористики и ее становление к 1975 г., но и во многом выявили наиболее неизученные и актуальные проблемы науки. Все это говорит о большой значимости основанной М.Я.Мельц библиографической серии "Русский фольклор".

Работу над библиографией по русской народной

поэзии в настоящее время продолжает автор этих строк. В 1987 г. был опубликован очередной выпуск указателя, в котором дана литература за 1976-1980 гг., а в 1990 г. вышла в свет книга, посвященная 1881-1900 гг.^{*}. Таким образом, наша фольклористика получила библиографическое обеспечение за сто лет ее развития - с 1881 по 1980 г.

Необходимо подчеркнуть, что выход в свет библиографической серии "Русский фольклор" состоялся благодаря издательскому отделу Библиотеки Академии наук. Именно издательством БАН были опубликованы все семь томов "Русского фольклора".

С декабря 1990 г. в издательстве Библиотеки Академии наук находится рукопись тома, охватывающая 1981-1985 гг. Выход его в свет намечался на 1991 г., затем на 1992, а сейчас перенесен на 1993 г. К сожалению, переход

наших издательских организаций и типографий на хозрасчетные условия работы порой становится тормозом в выпуске научной малотиражной литературы. В связи с этим Отдел русского народного творчества Института русской литературы обращается к фольклористической общественности за поддержкой: мы просим всех коллег и любителей "живой старины" заранее послать заявки в Библиотеку Академии наук по адресу: 199034, С.-Петербург, Биржевая линия, д.1, Издательский отдел БАН - и тем самым подтвердить свою заинтересованность в продолжении данной библиографической серии.

В настоящее время в Пушкинском Доме идет работа над созданием библиографического указателя по фольклору за период с начала XVIII в. по 1885 г., появление которого возможно только при поддержке научной общественности.

Т.Г.Иванова

* Русский фольклор: Библиогр. указ., 1901-1916 / Сост. М.Я.Мельц. Л., 1981; То же. 1917-1944. Л., 1966; То же. 1945-1959. Л., 1961; То же. 1960-1965. Л., 1967; То же. 1966-1975. Ч.1-2. Л., 1984-1985.

** Русский фольклор: Библиогр. указ. 1976-1980 / Сост. Т.Г.Иванова. Л., 1987; То же. 1881-1900. Л., 1990.

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОМИССИЯ ПО СЛАВЯНСКОМУ ФОЛЬКЛОРУ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА В СЛАВЯНСКИХ СТРАНАХ

(К 30-ЛЕТИЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИИ)

На V Международном съезде славистов (София, сентябрь 1963 г.) была учреждена Комиссия по славянскому фольклору при Международном комитете славистов. Инициаторами образования Комиссии были действительный член Болгарской Академии наук П.Динеков, действительный член Польской Академии наук Ю.Кжижановский, член-корреспондент Чешской Академии наук К.Горалек и автор настоящего сообщения (предложение мотивировано нами в мае 1963 г. в Варшаве на встрече у Ю.Кжижановского). Первым председателем Комиссии был К.Горалек, который возглавлял ее на протяжении двадцати лет. Комиссия первоначально объединяла небольшое число крупнейших деятелей славистической фольклористики. Первое ее заседание состоялось в сентябре 1964 г. в г.Ново-Винодольском (Хорватия), в дни работы XI Конгресса фольклористов Югославии. Там была определена первая программа деятельности комиссии. В обсуждении задач Комиссии приняли участие академик Д.Неделькович, Н.Мартинович, М.Бошкович-Стулли, З.Кумер, Х.Поленакович, М.Радованович, Т.Чубелич (Югославия), Цв.Романска (Болгария), Г.Пойкерт (Германия), С.Бурлясова, В.Гашпарикова, К.Горалек, М.Косова, Й.Маркл (Чехословакия), Е.Комишель (Румыния), В.Е.Гусев, Б.Н.Путилов (СССР). Последующие заседания проходили в дни работы VI, VII, VIII Международных съездов славистов (в Праге, Варшаве, Загребе). В организации деятельности Комиссии возникали объективные трудности, не было возможности проведения научных заседаний между съездами, неудачны были первые попытки объедине-

ния усилий фольклористов из разных стран по единой программе.

На IX Международном съезде славистов (Киев, 1983) произошла реорганизация Комиссии, расширен ее состав (до 30 человек). Был избран президиум Комиссии: В. Е. Гусев (председатель), Т.Ив.Живков (заместитель председателя), В.Гашпарикова (ученый секретарь), К.П.Кабашников (Беларусь), И.Клагге (ГДР), М.Матичетов (Югославия), Б.Н.Путилов (Россия), Д.Симонидес (Польша), В.А.Юзвенко (Украина). В Комиссию наряду с фольклористами славянских стран вошли также К.Стиф (Дания), Э.Уорнер (Великобритания), В.Харкинс (США), С.Хозе (ФРГ).

В последующие годы было образовано несколько национальных секций (восточнославянская, болгарская, польская, чешско-словацкая, югославская) и разработана программа деятельности Комиссии (см.ниже). На X Международном съезде славистов (София, 1988) произведены новые изменения в составе и в организационной структуре Комиссии. В настоящее время в президиум входят: В.Е.Гусев (председатель), В.Гашпарикова (заместитель председателя), А.Сулитка (ученый секретарь), В.Бован (Югославия), Т.Ив. Живков (Болгария), К.П.Кабашников(Беларусь), И.Клагге (Германия), Б.Н.Путилов (Россия), Г.Чайка (Польша), В.А.Юзвенко (Украина). Количество членов Комиссии достигло 55 человек, представляющих все славянские страны, а также Великобританию, Данию, Канаду, Китай, Румынию, США. Почетными членами Комиссии избраны П.Динеков (Болгария), К.Горалек (Чехо-Словакия), А.Лорд

(США), М.Матичетов (Словения), М.Поп (Румыния), Д.Симонидес (Польша), У.Харкинс (США).

Деятельность Комиссии протекает в основном в национальных секциях, но по направлениям, принятых на пленарных заседаниях Комиссии, что, разумеется, не исключает инициативы ее секций, появления новых замыслов и разработки отдельными фольклористами индивидуальных научно-творческих планов. Комиссия не претендует на программирование всей фольклористики, а стремится лишь стимулировать актуальные исследования фольклора славянских народов. Наиболее активно работают польская секция, возглавляемая Д.Симонидес, и чешско-словацкая, возглавляемая В.Гашпариковой, М.Лещаком и О.Сироваткой.

По основным направлениям научных исследований (сравнительно-историческое изучение развития фольклора, поэтика славянского фольклора, современные процессы в фольклоре славянских народов, история славянской фольклористики) в г.Ополе плодотворно трудятся Д.Симонидес и ее коллеги, в Варшаве - Г.Чайка, Г.Капелуш, Р.Войцеховский, К.Вроцлавский. Р.Гурский, Ю.Магнушевский, Р.Сулима и другие, во Вроцлаве - Ч.Гернас, в Люблине - Е.Бартминьский, в Познани - Б.Линнетте. Кроме предусмотренных Программой Комиссии направлений, в планах польской секции значится исследование языка и стиля фольклора (Е.Бартминьский, Ч.Гернас, Я.Ягелло), проблема "Фольклор и литература" (С.Козак, Г.Луговска, Ю.Магнушевский, С.Свирик и другие), изучение фольклора второй мировой войны (И.Ондруш, М.Котовска, Й.Адамов-

ский, Й.Дунин, Д.Сверчиньска). Исследования польских фольклористов публикуются преимущественно в журнале "Literatura Ludowa", в старейшем серийном издании "Lud", в журнале "Regiony", в изданиях Института литературы ПАН.

В рамках Программы осуществляется деятельность чешских и словацких фольклористов. Проблему "Фольклор пограничных областей расселения славян" исследуют С.Бурлясова, В.Гашпарикова, Б.Бенеш, Д.Климова. Современные процессы в фольклоре и современный фольклоризм изучают Б.Бенеш, Я.Ех, М.Лещак, А.Сатке, О.Сироватка, М.Шрамкова и другие. Сравнительному изучению фольклора славянских народов посвящает свои работы Я.Комаровский. Чешские и словацкие коллеги разрабатывают фольклористическую терминологию (К.Горалек, Д.Климова, Я.Махалек, О.Сироватка, М.Шрамкова), готовят каталоги фольклорных жанров, составляют библиографию словацкой этнографии и фольклористики (В.Кубова) и украинских народных песен в Словакии (Д.Гиряк), а также антологию прозаических жанров фольклора второй мировой войны (Б.Бенеш, В.Гашпарикова, Я.Михалек, Д.Симонидес, О.Сироватка, М.Шрамкова). Исследования чешских и словацких фольклористов публикуются в журналах "Cesky Lid", "Slovensky narodopis", "Narodopisne aktuality", в серии "Lidova Kultura a soucasnost".

Болгарская секция под руководством П.Динекова и Т.Ив.Живкова провела большую научно-организаторскую работу по подготовке программы секции "Фольклористика" на X Международном съезде славистов (София, 1988) и осуществляла плодотворные исследования в области теории фольклора, истории болгарской фольклористики и болгарского народного искусства. Результаты этой работы отражены в журнале "Български фолклор", в изданиях Института фольклора и Института музыки Болгарской Академии наук, в ряде коллективных трудов, например: "Единство на българския фолклор" (София, 1989) (сост. Т.Ив.Живков, отв. ред. С.Стойкова). Значительный вклад в науку внесли болгарские фольклористы в качестве организаторов и участни-

ков нескольких международных симпозиумов по актуальным проблемам изучения фольклора (первый прошел в Софии в 1970 г., восьмой состоялся в Сливене в 1989 г.). Темы этих симпозиумов: "Фольклор и история", "Фольклор и общество", "Фольклор и язык", "Фольклор и современность", "Фольклор и дети" и др.; материалы симпозиумов публикуются в серии "Проблемы фольклора" в издательстве Болгарской Академии наук. В последнее время в деятельности болгарской секции важное место занимает проблематика славянской фольклористической терминологии. Наряду с фольклористами старшего и среднего поколений в работе Комиссии участвуют С.Бояджиева, Р.Иванова, И.Холович. Исследования болгарских фольклористов публикуются в журналах "Български фолклор" и "Българска музика", "Известия за Етнографски институт".

К сожалению, югославская секция Комиссии не проявила активности в качестве самостоятельной научной единицы. Это объясняется прежде всего тем, что в Федеративной Югославии до последнего времени успешно действовал Союз обществ фольклористов ("Савез друштва фолклориста Југославије"), который объединял всех специалистов страны и ежегодно, с 1952 по 1990 г., проводил представительные конгрессы (состоялось 37 конгрессов; труды большей их части изданы отдельными томами). В промежутках между конгрессами систематическую научно-организаторскую и издательскую деятельность осуществляли Президиум Союза фольклористов Югославии и национальные Общества фольклористов в каждой республике. Национальными научными и издательскими центрами были все эти годы: Институт этнографии и Институт музыки в Белграде, Институт народного искусства (позднее - Zavod za etnologiju i folkloristiku) в Загребе, Институт словенской этнографии (Institut za slovensko narodopisje) в Любляне, Институт фольклора в Скопле, Земальский музей Боснии и Герцеговины в Сараево. Исследования югославских фольклористов публикуются в журналах "Народно стваралаштво. Folklor" (Белград), "Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор" (Белград), "Глас-

ник Земалско музеја у Сарајеву", "Спектар" (Скопле), "Glasnik Instituta za proučavanje folklora" (Загреб), в серийных изданиях "Narodna umjetnost" (Загреб), "Trditiones" (Любляна), "Македонски фолклор" (Скопле). Представители всех республик Югославии входили в состав Комиссии (В.Бован, М.Бошкович-Стули, Дж.Бутуревич, Т.Вражиновски, И.Лозица, М.Матичетов, Н.Милошевич, Р.Пешич, М.Повразанович, Б.Ристовски, М.Терсеглав, Т.Чубелич), однако в современной ситуации в этой стране существование там единой секции Комиссии вообще становится невозможным, и на предстоящем съезде славистов будет решаться вопрос об образовании новых самостоятельных национальных южнославянских секций.

Основной трудоемкой работой восточнославянской секции, охватившей в последние годы широкий круг белорусских, русских и украинских фольклористов, была подготовка давно задуманного Словаря фольклористических терминов (на трех языках). Эту работу организуют заведующие отделами Института искусствоведения и этнографии Академии наук Беларуси К.П.Кабашников и А.С.Федосик, а научное руководство осуществляют редколлегия в составе В.М.Гацака, В.Е.Гусева, С.И.Грицы, К.П.Кабашникова, Н.С.Шумады. В настоящее время авторская и редакционная работа над Словарем завершена и рукопись сдана в издательство. Предполагается, что Словарь увидит свет в год XI Международного съезда славистов (Братислава, 1993). Другой коллективной работой по плану восточнославянской секции была "История славянской фольклористики", которая опубликована на украинском языке, поскольку готовилась к изданию Институтом искусствоведения, фольклора и этнографии Академии наук Украины¹. Важное место в работе восточнославянской секции заняла проблема "Реконструкция древнеславянской духовной культуры". Представляет это направление коллектив сотрудников Института славяноведения и балканистики Российской Академии наук (Т.А.Агапкина, Л.Н.Виноградова,

¹ Слов'янська фольклористика: Нариси розвитку. Матеріали. Київ, 1988.

А.В.Гура, С.М.Толстая) под руководством академика Н.И.Толстого. В работе коллектива многие годы принимал участие Ю.И.Смирнов, ныне работающий в Институте мировой литературы Российской АН. Комиссией совместно с сектором Н.И.Толстого проведены симпозиумы по этой проблеме (в Москве и С.-Петербурге), подготовлены анкета "Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры" и публикация ответов на эту анкету в журнале "Советская этнография" (1984, № 3). Сотрудниками Института славяноведения и балканистики опублико-

вана серия ценных этнолингвистических и фольклорно-этнографических исследований*. К этому направлению примыкают исследования русских, белорусских и украинских фольклористов по проблеме "Фольклор и этнография", в разработке которой активно участвуют сотрудники Института этнографии Российской АН**. В русле этой проблематики находится и специальный выпуск серии "Русский фольклор", издаваемой Институтом русской литературы РАН***.

С 1969 г. Комиссия по славянскому фольклору издает специальный информационный бюллетень "Сла-

вистическая фольклористика". В настоящее время идет подготовка к XI Международному съезду славистов. Комиссией внесены предложения по фольклористической тематике докладов на съезде и определены проблемы для обсуждения на пленарном заседании Комиссии в дни съезда: комплексное изучение славянского фольклора; новые направления славистических исследований; славянская фольклористическая терминология и работа над терминологическими словарями.

В.Е.Гусев

ПРОГРАММА деятельности Комиссии по славянскому фольклору при Международном комитете славистов на 1989–1993 гг.* * * *

Комиссия призвана стимулировать дальнейшее развитие славистической фольклористики, способствовать сотрудничеству и обменам научной информацией между исследователями фольклора славянских народов.

Деятельность Комиссии осуществляется преимущественно в форме инициативной активности членов Комиссии в тех странах, где они представляют Комиссию, активности, направленной на реализацию рекомендаций Международного и национальных комитетов славистов, пленарных заседаний Комиссии и ее президиума.

Комиссия, сохраняя преемствен-

* См.: Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981; Полесье и этногенез славян. М., 1983; Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984; Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.

** Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977; Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984; Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. Ответственный редактором сборников является Б. Н. Путилов.

*** Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. ХХIV. Л., 1987.

... Программа принята на пленарном заседании Комиссии по славянскому фольклору в дни X Международного съезда славистов (София, 1988). Программа деятельности Комиссии на 1984–1988 гг. опубликована в кн.: Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. ХХIV. Л., 1987. С.193.

ность по отношению к Программе на 1984–1988 гг., рекомендует уделять особое внимание следующим направлениям научных исследований:

- 1) реконструкция древнеславянской духовной культуры и архаических форм славянского фольклора;
- 2) сравнительное изучение исторического развития фольклора славянских народов;
- 3) фольклор пограничных (лимитрофных) зон расселения славян;
- 4) поэтика фольклора славянских народов;
- 5) современные процессы в фольклоре славянских народов и развитие фольклоризма;
- 6) взаимодействие фольклора разных славянских народов и взаимодействие славянского фольклора с фольклором других этносов.

Не утратившими актуальности практическими задачами Комиссия считает: 1) издание Информационного бюллетеня Комиссии; 2) составление и публикацию фольклористических библиографий; 3) подготовку и издание словарей фольклористической терминологии на славянских языках; 4) составление антологий славянского фольклора; 5) составление каталогов фольклорных текстов

по жанрам; 6) систематическое рецензирование изданий, материалов и исследований в области славянского фольклора; 7) активное участие членов Комиссии в полевых исследованиях фольклора, региональных, национальных и международных научных конференциях с последующей информацией об этих конференциях в периодических изданиях; 8) анализ материалов X Международного съезда славистов и разработку проблематики докладов по разделу "Фольклористика" для предстоящего, XI Международного съезда славистов (Братислава, 1993).

Конкретные планы по реализации этих задач составляют национальные секции Комиссии, которые периодически информируют о своей деятельности президиум Комиссии и национальные комитеты славистов.

Комиссия обращается в редакции фольклорно-этнографических и славистических журналов с просьбой систематически публиковать информацию о состоянии исследований в области славянской фольклористики, а также рецензии на материалы и исследования по фольклору славянских народов.

Круглый стол

«Традиционная культура

В рамках Международного конгресса славянских культур (Москва, 25-28 мая 1992 г.) в Государственном республиканском центре русского фольклора прошли заседания секции "Народное искусство". В течение двух дней (26-27 мая) были проведены круглые столы по темам: "Традиционная культура в системе досуга" и "Славянский фольклор в инокультурном окружении: консервация, контакты, трансформация".

Круглый стол "Традиционная культура в системе досуга" привлек внимание многих участников и гостей конгресса. С докладами и сообщениями выступили более сорока ученых из различных городов России: этнографы, историки, искусствоведы, педагоги.

Первое заседание (26 мая) открыло заведующий сектором традиционных форм досуга Центра Н.А.Хренов. Он охарактеризовал направление основных концептуальных моментов предстоящих дискуссий: философско-культурологическое осмысление проблемы возрождения традиционных форм досуга, необходимость функционального подхода к изучению досуга, внимание к человеку как средоточию досугового творчества. Н.А.Хренов подчеркнул, что досуговые формы в контексте традиционной культуры обладают универсальной функцией, которая связана с "выживанием" общества.

В.Е.Гусев (Санкт-Петербург) поддержал мысль о необходимости функционального подхода при исследовании фольклора и традиционных форм досуга. Он акцентировал внимание на так называемых

интегративных функциях фольклора, среди которых особо выделил экологическую. Гусев отметил, что фольклор может выступать как средство укрепления связей и общения между различными сообществами и народами, социумами. В качестве примера докладчик сослался на югославских фольклористов, особенно ощущавших актуальность этой функции в условиях национального раздора.

Проблеме народного праздника, возможностям его сохранения и восстановления посвятили выступления: А.Ф.Некрылова (Санкт-Петербург) "Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища конца XVIII - начала XX века"; О.В.Немиро (Санкт-Петербург) "Традиции фольклора и городские карнавальные празднества в России XVIII века"; А.Г.Левинсон (Москва) "Социальная роль и художественное строение народных гуляний в столичных городах России XIX века"; С.П.Бушкович (Москва) "Традиционные праздники русского служилого населения на Кавказе"; Л.А.Тульцева (Москва) "Ритуально-праздничная культура в общественной жизнедеятельности: тенденции развития и некоторые перспективы"; С.С.Клитина (Ярославль) "Искусство эстрады в условиях народных и праздничных гуляний".

В ходе дискуссии было подмечено, что в наши дни все чаще и настойчивей ставится проблема изучения "механизма" формирования народного празднества и законов, по каким оно создается. По словам А.Ф.Некрыловой, сегодня всем нам не-

в системе досуга»

обходимо возрождать атмосферу народных празднеств.

Феномен игры были посвящены выступления В.М.Григорьева (Москва) "Возрождение традиционных игр и праздников"; Н.С.Агамовой (Москва) "Педагогический аспект детских игр"; И.А.Морозова (Москва) "Старинные русские мужские забавы в Вологодской области"; С.К.Якуба (Москва) "Игры России: необходимые условия для их возрождения".

На истории отдельных форм досуга, таких как бал, крестьянские посиделки, кулачные бои, остановились в своих сообщениях И.Л.Багратиони-Мухранели (Москва), Е.В.Кашеева (Москва), А.Н.Розов (Санкт-Петербург).

В.Г.Смолицкий (Москва) посвятил доклад ритуалу подношения и получения подарка в России.

Ю.Б.Борев (Москва) в своем сообщении рассказал о связях между досугом и таким жанром фольклора, как анекдот. Борев отметил, что интелигенция с конца 1920-х годов вынуждена была культивировать фольклор из-за невозможности высказываться в печати.

Педагог-музыкoved М. Т. Картавцева (Москва) поделилась опытом работы экспериментальной детской музыкально-хоровой студии. Процесс обучения в студии построен на методах народной педагогики.

С.А.Ситникова (Челябинск) рассказала об эксперименте, который она проводила в одном из сел Ломоносовского района Ленинградской области течение двух лет. Его задача - возрождение среды, в которой традиционный фольклор функционирует как способ жизни лю-

дей, возвращение фольклорной культуры в жизнь в максимально близких к первоисточнику формах, привлечение населения к активной художественно-творческой деятельности.

Общим закономерностям развития фольклора и традиционных форм досуга славянских народов было посвящено заключительное выступление В.Е.Гусева. Он отметил, что понятие фольклора очень сужено филологами и совершенно не применимо к современной практике народного творчества. Гусев считает, что под фольклором сегодня нужно понимать процесс восприятия, трансформации и адаптации народом всех видов художественной культуры. Говорилось также о необходимости проведения в России фольклорных празднеств и фестивалей, которые бы стали форумами подлинно народного творчества.

В заключение работы круглого стола были сформулированы некоторые общие положения, касающиеся проблем восстановления различных досуговых форм. Среди них наиболее актуальной является необходимость разработки комплексной государственной программы возрождения народной художественной культуры в основу которой должно лежать приобщение с самых ранних лет каждого человека к произведениям народного творчества.

По материалам выступлений участников круглого стола сектором традиционных форм досуга Центра подготовлен сборник.

Н.А.Джалилова

Круглый стол «Народное искусство славян: сохранение и возрождение традиций»

С 22 по 30 мая 1993 г. в Москве проходил 2-й международный праздник славянской культуры и письменности. Его программа включала, в частности, научно-практическую конференцию "Славянский мир - единство и многообразие" и ряд круглых столов. Один из них, посвященный теме "Народное искусство славян: сохранение и возрождение традиций", организовал и провел Государственный республиканский центр русского фольклора. В заседании приняли участие ученые-фольклористы Москвы и Санкт-Петербурга, а

также руководители центров традиционной русской культуры.

Б.Н.Путилов (Санкт-Петербург) в своем докладе "Славянская фольклористика сегодня: некоторые итоги и ближайшая перспектива" рассказал о достижениях современной славянской фольклористики, наметил пути и тенденции ее развития в ближайшем будущем.

Проблемам общего и особенного в фольклоре разных славянских народов было посвящено выступление Ю.И.Смирнова (Москва) "Общность славянских фольклорных традиций: генетическое наследие и взаи-

мосвязи".

О невозможности и ненужности разделения фольклора одного славянского региона в соответствии с административными границами говорил в своем докладе "Взаимодействие восточнославянских фольклорных традиций в зоне Полесья" В.Е.Гусев (Санкт-Петербург).

Рассмотрению фольклора конкретных регионов проживания славян были посвящены выступления А.М.Мехнечкова (Санкт-Петербург) "Некоторые итоги исследования фольклорных традиций северо-западных районов России" и

В.Г.Смолицкого (Москва) "Казачьи былины в системе обще-русской эпической традиции".

Об общих проблемах народных традиций и досуга говорили Н.А.Хренов ("Человек играющий" в традиционных формах досуга русского народа), И.А.Морозов ("Игровые формы поведения в традиционном ряжении") и В.М.Шуров ("Возрождение традиционных народных праздников как средство поддержания традиционной культуры"). (Все трое - Москва). Были также заслушаны доклады А.А.Банина (Москва) "Традиция трудового артельного пения в России: проблемы реконструкции памятника фольклора" и Л.Н.Виноградовой (Москва) "Славянская мифология: демонологические основы архаической картины мира".



РУССКАЯ ЧАСТУШКА

Книгу под таким названием выпустил Государственный республиканский центр русского фольклора. Она посвящена одному из самых распространенных и активно бытующих жанров фольклора - частушке. Вступительная статья содержит жанровую характеристику частушек, описание репертуара талантливых частушечниц Архангельской и Калужской областей, методические рекомендации для руководителей народных коллективов.

Материал в сборнике сгруппирован в главы по сюжетам. Тематический указатель позволит тем, кто заинтересуется частушками выборочно, легко найти нужную группу частушек. Географический указатель поможет выбрать частушки нужного района той или иной области России.

Для широкого круга читателей, руководителей и участников фольклорных коллективов.

Уважаемые коллеги!
Редакция приглашает к
публикации
материалы

ЖИВАЯ СТАРИНА

ПЕРІОДИЧСКОВ ИЗДАНІВ

ОТДѢЛЕНІЯ ЭТНОГРАФІИ

ІМПЕРАТОРСКАГО РУССКАГО ГЕОГРАФИЧСКАГО ОБЩЕСТВА

подъ редакцію Прѣдѣдательствующаго иль Отдѣленія Этнографіи

В. И. Ламанекаго.

Выпускъ I

С.-ПЕТЕРВУРГЪ.
Типографія Е. Евдокимова. В. Итальянская, 11
1890.

"Живая старина" ставит своей целью возобновить дух дореволюционного журнала с тем же наименованием, ограничив тематику рамками народного творчества и русской и славянской народной традиции".

Академик Н.И.ТОЛСТОЙ

Читайте во 2-м номере
"Живой старины"

С.Ю.НЕКЛЮДОВ. О слове ус-
тном и книжном

Е.А.КОСТЮХИН. Литература
и судьбы фольклора

С.Е.НИКИТИНА. Устная тра-
диция и народное христианство

В.Е.ГУСЕВ. Бесы в "Житии"
Аввакума и народная демоноло-
гия

М.Л.ЛУРЬЕ, А.Е.ТАРАБУКИ-
НА. Странствия души по тому
свету в русских обмираниях

А.В.ГУРА. Вологодская свадь-
ба глазами крестьянина

С.Н.АЗБЕЛЕВ. Фольклор
1920-30-х годов в записях
А.И.Никифорова

М.А.ЕНГОВАТОВА, О.А.ПА-
ШИНА. По реке Башке