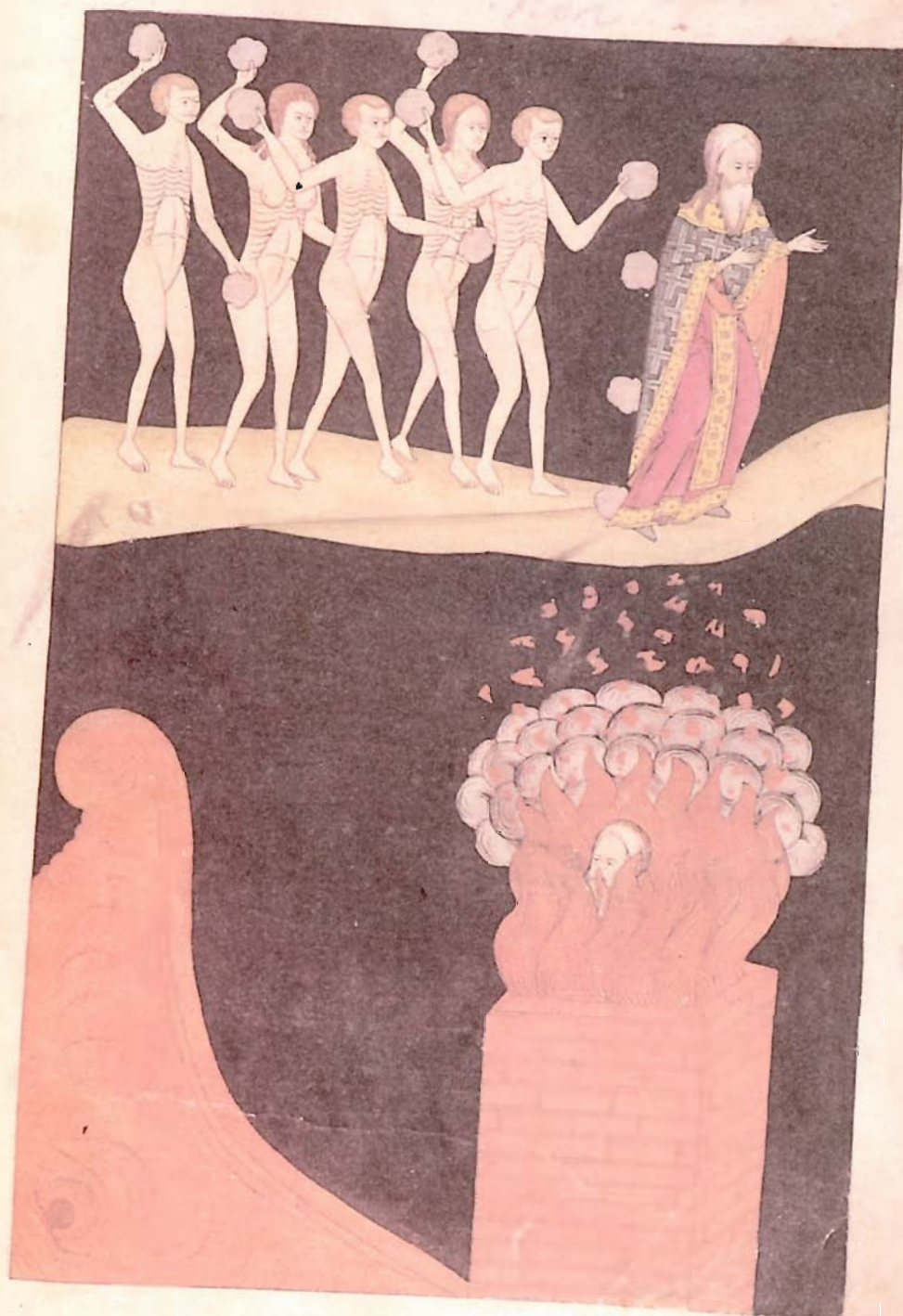
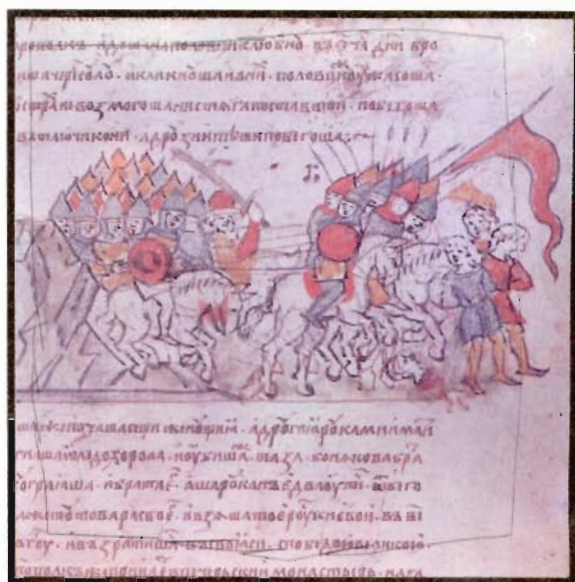


ЖИВАЯ СТАРИНА

2-94

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

ВО 2-ом НОМЕРЕ “ЖИВОЙ СТАРИНЫ”
 начинается обсуждение темы “Фольклор и
 письменные традиции”. Это одна из главных,
 дискуссионных и наименее разработанных
 проблем отечественной фольклористики конца
 XX в. Различные ее грани – соотношение
 народной культуры и православия, воздействие
 рукописной традиции на духовные стихи и
 заговоры и др. – будут рассмотрены в
 следующих номерах журнала.



Миниатюры
 из Радзивил-
 ловской
 летописи
 (конец XV
 века)

▲ Победа рус-
 ских над по-
 ловцами

◀ Владимир
 закладывает
 Новгород
 Киевский

▼ Батальная
 сцена



ЖИВАЯ СТАРИНА

2-94

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

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

Выходит 4 номера в год.
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. главного редактора),
С.Ю.НЕКЛЮДОВ,
Б.Н.ПУТИЛОВ,
С.М.ТОЛСТАЯ,
А.Л.ТОПОРКОВ (ученый секретарь
редколлегии),
А.В.ЧЕРНЕЦОВ,
В.М.ЩУРОВ.

Отв. секретарь Л.Б.ГАФОНОВА
Редакторы Г.В.СТРОКОВА, Т.А.ЮДИНА
Художник номера Т.И.ПРОСИЦКАЯ
Художественный и технический редактор
Т.А.ЗАЛЕССКАЯ
Корректор Н.А.МЯСНИКОВА

Адрес редакции: 119034, Москва,
Кропоткинский пер., 10
Тел.: 246-84-17

Сдано в набор 01.03.94 г. Подписано в
печать 18.05.94 Формат 60х90 1/8. Печать
офсетная. Бумага офсетная. Усл.печ.л. 8,0.
Уч.-изд. л.10,6. Тираж 5000 экз. Заказ 8663.
Компьютерный набор, верстка и диапозитивы
— фирма "Л.В.М. — СКРИПТ".
Отпечатано в типографии ИПК
"Московская правда".
Подписной индекс в каталоге Роспечати—73149

© "Живая старина" № 2, 1994

Журнал "Живая старина" можно
приобрести (оптом и в розницу) в Москве
по адресу: Лаврушинский пер., 15,
Государственный республиканский центр
русского фольклора.

СОДЕРЖАНИЕ

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

- С.Ю.НЕКЛЮДОВ. О слове устном и книжном 2
Е.А.КОСТЮХИН. Литература и судьбы фольклора 5
С.Е.НИКИТИНА. Народная словесность и народное христианство 8
Баллада про царя Дадона 12

КНИЖНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР

- В.Е.ГУСЕВ. Бесы в "Житии" Аввакума и народная демонология 14
Н.И.ТОЛСТОЙ. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя
соснами (елями) 18
М.Л.ЛУРЬЕ, А.В.ТАРАБУКИНА. Странствия души по тому свету в русских об-
мираниях 22

ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОЙ НАУКИ

- Б.Н.ПУТИЛОВ. Школа Пэрри — Лорда в современном мировом эпосоведении . 26

МУЗЫКА И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

- М.И.РОДИТЕЛЕВА. О народной эстетике русской песенной лирики 30

ПАМЯТНИКИ НАРОДНОЙ СЛОВЕСНОСТИ

- Е.Б.СМИЛЯНСКАЯ. "Суеверная" книжица первой половины XVIII в. 33

- Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих, отку-
ду происходят нравы их и знамения, бывающий от них 35

ФОТООЧЕРК

- Пасха у старообрядцев в Молдавии 37

КРЕСТЬЯНЕ О СВОЕЙ КУЛЬТУРЕ

- А.В.ГУРА. Вологодская свадьба глазами крестьянина 40

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

- С.Н.АЗБЕЛЕВ. Фольклор 1920—1930-х годов в записях А.И.Никифорова 44

- В.А.БАХТИНА. Статьи А.И.Никифорова для "Словаря литературных типов" . . 47

- А.И.НИКИФОРОВ. Кошей. Макары. Яга... 48

ИЗ ДНЕВНИКА СОБИРАТЕЛЯ

- М.А.ЕНГОВАТОВА, О.А.ПАШИНА. По реке Вашке 50

ЗАСТОЛЬЕ И НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ

- Т.А.НОВИЧКОВА. Хмель — всему голова 52

В ПОМОЩЬ УЧИТЕЛЮ

- М.Е.НОВИЦКАЯ. Программа "Мир народной культуры" в начальной школе . . 55

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- А.В.КУЛАГИНА. Новые серийные издания русского фольклора 58

- Т.Г.ИВАНОВА. Американский ученый о советском фольклоре 60

НОВЫЕ КНИГИ

- НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 61

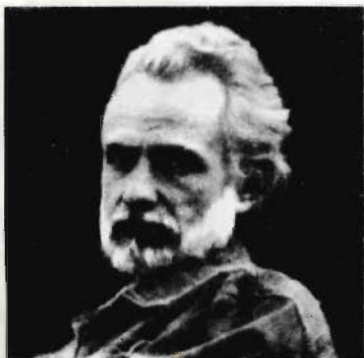
- Междисциплинарная конференция "Культурный текст: структура, функция,
жанр" 62

ДЕТСКАЯ СТРАНИЧКА

- М.Е.НОВИЦКАЯ. "Хроника школьной жизни" 64

На 1-й с. обл. Миниатюра "Дети духовные загоняют духовного отца в пламень".
Сборник повестей и притчей, рукопись конца XIX в. Собрание научной библиотеки
МГУ. N 1562, л. 61. Фото В.Е.ЖУКОВА

На 4-й с. обл. Инкрустированное донце городецкой прялки. XIX в. Городецкий
краеведческий музей. Фото Ю.В.МАКСИМОВА



О СЛОВЕ УСТНОМ И КНИЖНОМ

С.Ю. НЕКЛЮДОВ



Примерно пять тысяч лет назад произошло одно из важнейших событий в истории человеческой культуры — была изобретена письменность. Процесс ее зарождения, развития и распространения из первичных очагов был многоэтапным и неравномерным. Он затянулся на тысячелетия: некоторые народы обрели письменность лишь в XX в., другие не имеют ее и поныне.

Это событие разделило культуры мира на два типа: "письменные" и "бесписьменные"; причем бесписьменная культурная зона все время сужалась, отступая на периферию великих мировых цивилизаций или сохраняясь в естественных геоэтнических "заповедниках", в относительной изоляции от модернизирующих культурных влияний. Кроме того, "бесписьменные" формы продолжали (и продолжают) существовать внутри "письменных" культур, занимая в них отдельные области социального пространства. Речь идет прежде всего о фольклоре, соседствующем с книжной словесностью и находящемся под ее непосредственным воздействием (в отличие от фольклора бесписьменных обществ, безраздельно господствующего в их культурах и, естественно, гораздо более архаического по своему облику).

Изобретение письменности ознаменовало собой величайшую информационную революцию в области хранения, передачи и воспроизведения словесных текстов, ранее бытовавших только в устной форме; вплоть до появления звукозаписывающей техники больше не было придумано ничего принципиально нового в этом отношении.

У нас нет средств измерить глубину дописьменной традиции: можно лишь предположить, что она имела возраст много больший, чем весь период "письменной" истории человечества. За время своего существования устная традиция выработала ряд специфических механизмов, основой которых является так называемая контактная коммуникация — непосредственная передача сообщения от говорящего к слушающему, от исполнителя к аудитории. Цепь подобных однократных коммуникативных актов и делает возможной передачу текстов в пространстве (среди современников) и во времени (от предков к потомкам). Их относительная неизменность поддерживается ритмико-мелодической организацией многих фольклорных текстов, использованием стереотипных речевых фрагментов, отлившихся в устойчивые, легко запоминаемые трафаретные формулы и "общие места" (хотя роль их отнюдь не сводится к мнемотехнике); сохраняются смысловые контуры произведений и благодаря внетекстовым факторам (прежде всего, ритуально-магическим). Все это — проявление стабильности традиции, в пределах которой, однако, непременно присутствуют также начала подвижности и изменчивости (вариативности, импровизационности), имеющие разные "степени свободы". Это опять-таки не технические издержки устной коммуникации, а ее специфическое свойство, оно обуславливает возможность обновления традиции и формирования ее поэтической системы.

Реально существующий лишь в процессе своего изложения, за его пределами устный текст не

хранится целиком в памяти исполнителя, а каждый раз более или менее точно воссоздается по своей сюжетно-жанровой и тематической модели с помощью различных стилистических клише, принадлежащих всему жанровому фонду, а не только данному произведению. Вероятно, аналогичные механизмы работают и в процессе слушания — запоминания; примеры дословного (или почти дословного) воспроизведения текстов, конечно, встречаются, но не отражают специфики устной традиции как таковой. К этому надо добавить, что словесный текст составляет синкретическое (нерасчлененное) единство с различными несловесными компонентами традиции — обрядовыми действиями, элементами внеобрядовой театрализации и т.д.; единство это имеет не только формальный, но и смысловой характер.



Изобретение письменности создало совершенно новый тип традиции, имеющей принципиально иную природу. Во-первых, оно обеспечило постоянное (а не прерывистое, как в фольклоре) существование текста во времени. Во-вторых, произошло отчуждение языкового материала от исполнителя. Если устный текст осуществлялся только в непосредственном звучании и в этом смысле был неотделим от живого голоса, то книжное произведение получило как бы физическую автономию от человека, что обусловило и новые формы его распространения. В-третьих, была разорвана связь между хранением, воспроизведением и передачей сообщения — устный текст не мог достаточно долго сохраняться и тем более передаваться без исполнения, теперь же стало возможным хранить и передавать его, не воспроизводя. В-четвертых, произведение обрело неведомую ранее константную форму — фактор стабильности решительно возобладал над фактором подвижности и изменчивости. Наконец, в-пятых, письменная фиксация разрушила синкретическую цельность традиции, отделив слово от его контекста, от живого звучания и жеста. Утрата интонационных, мелодических и прочих не передаваемых на письме компонентов должна была обернуться (и в перспективе обернулась) приобретениями специфически книжных средств языковой выразительности и литературной стилистики.

Процесс дефольклоризации словесности был полностью завершен с появлением книгопечатания. Оно окончательно закрепило форму текста, сделав его недоступным для вмешательства переписчиков. А изготовление копий с одной типографской матрицы стерло неповторимость каждого нового воспроизведения, не говоря уж о безграничных возможностях распространения тиражированных экземпляров.

Конечно, письменность не сразу становится настолько совершенной, чтобы фиксировать такие сложные тексты, которые существовали в устной традиции. Иными словами, письменность лишь постепенно становится литературной. Сначала она, как правило, используется в целях чисто практических (деловые записи) и религиозно-магических

(гадания, заговоры, молитвы); эти последние формы, естественно, тесно связаны с фольклором. У многих народов развитие словесности происходит главным образом в рамках именно религиозно-магических и мифологических традиций. Это касается таких литератур, как древнеегипетская, древнеиндийская, древнеиранская и многие другие. В тех случаях, когда у истоков литературного процесса стоит фиксация исторических знаний, древнейшее летописание опять-таки опирается на соответствующие фольклорные темы: устные генеалогии, мифологические и исторические предания. На евразийском континенте так происходит практически повсеместно — от древних государств Корейского полуострова до средневековой Ирландии; не составляет в этом отношении исключения и русская летописная традиция.

В некоторых случаях письменность весьма рано начинает фиксировать явно фольклорные формы, естественно, в определенной обработке. Это может быть лирика, как, например, в древнекитайском собрании "Шицзин" или в древнеяпонском "Манъёсю". В других (и гораздо более частых) случаях источником является эпос. Примеров здесь множество — от шумеро-аккадского "Гильгамеша" до средневековых книжно-эпических памятников Европы и Азии. Наконец, фиксируются и дидактические народные традиции — создаются сборники мудрых изречений, пословиц, поучений. Подобного рода сочинения также представлены в целом ряде древних и средневековых литератур, включая русскую, хотя, вообще, появление в ней книжных произведений, прямо восходящих к устной словесности, происходит преимущественно позднее, в XVII в., к которому относятся наиболее ранние рукописные пересказы былин, собрания пословиц и других текстов. Но это уже другой тип литературно-фольклорных взаимоотношений, о котором речь пойдет ниже.

Долгое время книжная словесность сохраняла много общих черт со словесностью устной. Это прежде всего решительное господство общего над частным, родового над индивидуальным, выражающееся в коллективной принадлежности устных произведений, в отсутствии (или слабой выраженности) в них авторского начала, в свободном

использовании (и свободном видоизменении) текста предшественника. Надо упомянуть также возможность варьирования произведения в рукописной традиции, сохраняющуюся, как мы помним, вплоть до изобретения книгопечатания. Сюда же относится ориентация текстов на их прочтение вслух, на живое звучание, что отражается и в соответствующих формах литературной стилистики, построенных на глаголах со значением "говорить" и "слушать", прямо отражающих устные формулы. Иногда письменный текст служит как бы "сказительским либретто", своего рода мнемоническим подспорьем, и в этом случае опирающееся на него исполнение совсем не тождественно его буквальному прочтению.



днако в дальнейшем литература и фольклор постепенно обособляются в своем развитии. Часто первоначальную опору на устные источники замечает недоверие к ним. Средневековые книжники осуждают устную традицию как "досужую", "суеверную", "невежественную". Литературно-фольклорные отношения весьма меняются и усложняются. С одной стороны, теперь уже литература начинает оказывать влияние на фольклор — в силу своего более высокого статуса в культуре. Фольклор же мимикрирует, подражает литературе. Устное слово рядится под книжное, устная традиция иногда заимствует жанровую номенклатуру книжной словесности, появляется большое количество фольклорных переложений литературных сюжетов. С другой стороны, в демократических слоях формируются "низовые", как правило, городские книжные традиции, весьма близкие к фольклору. На Западе это фавлю, шванки, "народные книги", на Востоке — арабские и персидские "народные романы" — дастаны, китайские городские повести хуабень и т.д. Сюда же можно отнести и русские городские повести XVII в. (о Горе-Злочастии, о Шемякином суде, о Ерше Ершовиче и т.д.).

Вообще, в новое время литература опять обращается к фольклору, хотя это имеет различные причины и разный характер. В его основе могут лежать и религиозно-реформаторские, и социальные, и романтические идеи, но в целом данный процесс всегда связан с преодолением рамок традиционного словесного искусства, устаревших и становящихся тесными. Он приводит к появлению в литературе новых форм и жанров, к обогащению и обновлению ее содержания.

Остается добавить, что в наши дни быстрый распад патриархальных сообществ, в которых бытует традиционный фольклор, с одной стороны, и столь же быстрое распространение грамотности (не говоря уж о радио и телевидении), с другой, оттесняют его на периферию культурной жизни или уничтожают совсем. Скорее всего, ему не устоять в конкуренции с массовыми формами так называемой третьей культуры, для которой питательной средой являются традиции городской улицы, различных возрастных групп (от детских до молодежных), социальных и профессиональных кланов (включая уголовные). Это уже не фольклор в точном смысле слова: большое место в "третьей культуре" занимают и письменные, и аудиотехнические способы передачи информации. Однако устная стихия играет и наверняка будет продолжать играть в ней огромную роль; до некоторой степени она является наследницей традиционного фольклора, а потому ее изучение остается делом фольклориста.

Что же касается проблемы, с которой мы начали, проблемы соотношения слова устного, по природе своей пластичного, и слова закрепленного (теперь уже не только на письме), то ее обсуждение несомненно потребует выработки более широкого культурологического взгляда, для чего наш нынешний опыт, вероятно, необходим, но недостаточен.



Символ евангелиста Иоанна. Евангелие начала XV века из Успенского собора Московского Кремля. Л. 2 об.



ГОРОД ЛЕГЕНЦИЙ
Миниатюра из Лицевого
Апокалипсиса XV века. Отдел
редких книг и рукописей
Научной библиотеки МГУ
№ 1313 л. 126 об.



СН. ПЫ АКАПИЩЕВ
Миниатюра из Лицевого
Апокалипсиса XV века
Фрагмент Отдела редких книг
и рукописей Научной
библиотеки МГУ № 1313
л. 139 об.



ЛИТЕРАТУРА И СУДЬБЫ ФОЛЬКЛОРА

Е.А.КОСТЮХИН



Русская фольклористика XX века неоднозначно оценивает взаимоотношения фольклора и литературы — от стирания граней между ними и признания их тождества до утверждения принципиальных различий как в природе творчества, так и в особенностях бытования. Соответственно меняются и методологические установки в изучении фольклора — от литературоведческих (50-60 лет назад любили цитировать Н.Я.Марра: “Фольклор — это не особое народное творчество, а литература изустная, требующая тех же исследовательских приемов, что писанная литература”¹) до этнографических, с признанием за фольклором прежде всего особого бытового назначения, толкованием его как специфического мировоззрения (причем функции художественные оказываются далеко не первостепенными). Это крайние точки зрения, но возможны и промежуточные: скажем, фольклор и литература в равной степени искусство слова, только первый доступен всем, поскольку живет в устной традиции (по этой логике, каждый умеющий писать может стать писателем), а литература требует профессионализма. Иначе, в социологическом ключе: фольклор выражает духовные запросы широких трудовых масс, а литература классов высших.

Для тех, кто склонен рассматривать фольклор с этнографической точки зрения, не вызывает интереса степень его близости к литературе. Все другие говорят о взаимодействии фольклора и литературы, которое, однако, ничуть не отменяет фундаментальных различий между двумя формами словесного искусства. При этом “старшинству” фольклора придется обыкновенно ценностный смысл: влияние народного творчества на литературу признается исключительно плодотворным. Было даже время, когда все лучшее в древней русской литературе приписывалось фольклорному воздействию, разрушавшему мертвящие схемы феодально-церковной литературы. Гораздо сдержаннее говорят о влиянии литературы на фольклор. Тексты, принадлежащие известным поэтам и попавшие в устную традицию, не квалифицируются обычно как фольклор и не привлекают особого внимания фольклористов, желающих выделить “чисто народную” традицию.

Нимало не сомневаясь в специфике фольклора, отменив неосновательность как противопоставления литературы и фольклора, так и постоянства их взаимоотношений. Литература появляется с возникновением письменности и не только оформляется постепенно как автономная от фольклора область словесного искусства, но принимает самое активное участие в жизни фольклора и его судьбах. Так называемые народные традиции не живут в лабораторной чистоте — они все время подвергаются влиянию профессионального искусства, впитывают его опыт и не противостоят ему, как это часто представляется в нашей учебной и популярной литературе. Поэтому понять фольклор без участия литературы, по наш взгляд, вообще нельзя. Между тем проблема эта нашей наукой не осознана

Нет, пожалуй, ни одного фольклорного явления, свободного от воздействия литературы. Даже такие области народного творчества, как обрядовый фольклор и демонологические рассказы, которые традиционно считаются достоянием глубокой древности, впитали в себя множество элементов позднего происхождения, не имеющих отношения к славянской архаике.

в полном объеме. Есть капитальные труды по теме “Русская литература и фольклор”, но нет ни одного, равного им по значению на тему “Русский фольклор и литература”. Мы обзавелись термином “фольклоризм”, но у нас нет понятия “литературности” фольклора.

Говоря об этом, мы далеки от мысли считать фольклор явлением, производным от литературы, — мысли, которую усиленно развивали некоторые крупные западноевропейские фольклористы (Ж.Бедье, А.Вессельский). Это и не музей сниженных (или “опустившихся в народ”) культурных ценностей (как полагал Г.Науманн, по недоразумению зачисленный советской фольклористикой в фашисты). Безусловно, существовала мощная фольклорная традиция, не приписанная, однако, к низшим классам, которым феодалы не давали дороги к профессиональному творчеству. Традиция эта была открыта для литературного воздействия, она усваивала различные ценности, которые отнюдь не тонули в фольклоре, а переосмыслились в новой художественной системе.

Нет, пожалуй, ни одного фольклорного явления, свободного от воздействий литературы. Даже такие области народного творчества, как обрядовый фольклор и демонологические рассказы, которые традиционно считаются достоянием глубокой древности, позволяющим реконструировать славянскую мифологию, даже они впитали в себя множество элементов позднего происхождения, не имеющих отношения к славянской архаике. Это не только христианские мотивы и представления, но и заимствования из обрядового фольклора других народов, — например, совсем недавняя у русских рождественская елка, вокруг которой выросла и собственная мифология с Дедом Морозом, мало похожим на Санта Клауса или Святого Николая. Не столько собственно в фольклоре, сколько в фольклористических исследованиях появились древнеславянские боги, данные о которых содержатся в литературных источниках, вплоть до “Абевеги русских суеверий” Михаила Чулкова. На основании этих данных (подчеркиваю: литературного происхождения) ведутся серьезные разговоры о славянском языческом пантеоне. Может быть, исследователи были бы осторожнее, если бы появилась хотя бы одна, пусть обзорная работа на тему “Славянская мифология в литературных источниках”.

Видимо, сама мысль искать в народном мировоззрении, выраженном в демонологических рассказах и обрядах, что-то не фольклорное по происхождению, тем более литературное, кажется кощунственной. Нет охотников искать литературные мотивы и в русском героическом эпосе. Связанные с общественной жизнью Древней Руси, выражающие историческое самосознание русского народа, былины кажутся подлинно народным творчеством, чуть ли не непосредственным откликом на события национальной истории. Не раз возникали оживленные дискуссии на тему “Эпос и история”. Но как бы ни решалась проблема — или эпос создает

собственную, художественную концепцию истории, или же, напротив, стремится запечатлеть в памяти народа историю подлинную — всегда предполагалось, что эпос творится исключительно в устно-поэтической традиции.

Еще дореволюционная русская фольклористика отмечала явное сходство многих былинных сюжетов и мотивов с литературными памятниками. Кто не увидит, например, что Алеша Попович одолевает Тугарина Змеевича с помощью того самого трюка, которым воспользовался Александр Македонский в поединке с индийским царем Пором (герой побуждает врага оглянуться на несметную силу, которую тот привел будто бы за собой, и отрубает в это время ему голову)? Роман об Александре был хорошо известен на Руси, и, надо полагать, читали его не только “высшие классы”.

А.Н.Веселовский нашел сходство между былиной о Садко и старофранцузским романом о Тристане де Леонуа, говорящее о том, что в эпос проникали литературные мотивы. И.Н.Жданов в конце XIX в. утверждал, что “рядом с песнями, сложившимися на историческо-бытовой основе и удерживающими эту основу и в позднейших пересказах, находим такие произведения эпической поэзии, в которых исторические воспоминания заменяются иным литературным материалом. Материал этот заимствуется из сказок, бытовых побывальщин, легенд, притч, захожих псевдоисторических сказаний”². Из современной русской фольклористики эта проблематика вообще ушла. Литературное влияние на былины в расчет не принимается, особенно если речь идет о влияниях иноземных.

Трудно не заметить воздействия литературы на сказки. Сам сказочный фонд создавался при ее содействии. Поток переводных жартов, фантасий, шанков в XVII-XVIII вв. принес с собой множество сюжетов, вошедших в устную традицию русского народа. Многие легенды, бытовавшие у русских, — литературного происхождения. Вообще, история любого сказочного сюжета строится не только на собственно фольклорных фактах, но и на литературных свидетельствах: рано или поздно практически все сказочные сюжеты были зафиксированы в литературе. Их история полна неоднократных переходов из литературы в фольклор и обратно, так что почти все популярные версии сказочных сюжетов содержат мотивы литературного происхождения, ставшие достоянием устной традиции.

Особенно велико значение лубочной литературы для формирования сказочного фонда. Среди сказок, вошедших в наши классические собрания, начиная с А.Н.Афанасьева, немало текстов попросту книжных или непосредственно восходящих к книге, то есть к дешевым изданиям сказок в литературной обработке XVIII-XIX вв. Вопрос о сказочнике и книге давно поставлен, и ответ на него в общих чертах известен (А.М.Астахова показала, что к лубку восходят чуть ли не все сказки о богатырях русского эпоса, а нижегородская исследовательница К.Е.Корепова нашла книжные источники многих известнейших русских сказок, почитавшихся бесценным сокровищем устно-поэтической традиции³). Множество фольклорных вариантов “Царевны-лягушки”, “Марьи Моревны”, сказки о жар-птице — это устные пересказы книжных текстов. У знаменитых сказочников Е.Магая-Сорокиной, М.Сказкина были свои библиотечки лубочных книжек. Н.П.Андреев еще 70 лет назад справедливо заметил, что лубок содействовал “поддержанию сказочной традиции”⁴. Это можно сказать и о песнях: лавина дешевых песенников на рубеже XIX-XX вв. формировала и поддерживала песенный репертуар этого времени.

Дело не в отдельных сюжетах, не в отдельных фактах литературных заимствований в фольклоре. Нуждается в пересмотре сама концепция противостояния фольклора и литературы. Мы традиционно

Трудно не заметить воздействия литературы на сказки. Сам сказочный фонд создавался при ее содействии. Поток переводных текстов принес с собой множество сюжетов, вошедших в устную традицию русского народа.

говорим о двух областях словесного искусства, тогда как следовало бы говорить о трех. Между фольклором и литературой на протяжении многих столетий существует “буферная зона”, называемая то устной литературой, то письменным фольклором. Профессиональные певцы и сказочники с давних пор известны как на Западе, так и на Востоке (жонглеры и скоморохи, чтецы сказок и авантюрных романов на восточных базарах). Они были создателями и хранителями “третьей культуры”. Ее произведения нередко фиксируются письменно, составляя содержание “народных книг”. Их могли читать вслух (как это и было на базарах), передавать по наследству, причем в текст вносили изменения и дополнения — словом, они жили по тем же законам, что и произведения в устной традиции. С появлением книгопечатания рядом с рукописной появляется книга печатная, в которую попадают сказки и песни, переложения былин и авантюрных повестей, а ближе к нашему времени — и произведения бульварной литературы.

Промежуточное положение “народных книг” стало причиной того, что область эта в русской фольклористике оказалась “бесхозной”. Для фольклористов, особенно тех, кто печется о чистоте народной традиции, это литература невысокого пошиба, тогда как и литературоведы по той же причине и из-за очевидной близости таких книг к фольклору не хотят ими заниматься. В то время как в Западной Европе появились капитальные исследования этой литературы, у нас она все еще остается не только не изученной, но даже и не описанной (счастливое исключение — труд Н.Ровинского, посвященный старому лубку).

К “письменному фольклору” принадлежит, по сути дела, так называемая русская демократическая литература XVII в.: бытовые повести, многие сатирические произведения. Она подлежит ведению специалистов по древней русской литературе, хотя ее художественные законы, формы бытования давно должны были бы привлечь внимание фольклористов. В том же, XVII в. мы встречаемся с любопытным явлением: письменная форма способна стать заключительным этапом развития фольклорного жанра. Произведения западноевропейского героического эпоса в большинстве своем известны нам лишь в книжной форме. Никому из наших современников не довелось слышать греческих рапсодов или французских труверов, но устное их творчество зафиксировано в гомеровском эпосе и французских джестах. Нечто подобное знакомо и русской культуре. Былинных сказителей мы, правда, слышали (или можем услышать в звукозаписи), но уже в XVII в. былины стали записываться как “повести”, то есть и у нас появились памятники книжного эпоса.

Похожее происходило и с народными сказками — с той разницей, что взаимодействие художественных принципов фольклора и литературы было здесь более тесным: сказки не просто записывались (как это случалось обычно с былинами), а перерабатывались по законам литературной прозы. Михаил Чулков и Василий Левшин, Иван Новиков и Петр Тимофеев создавали “русские сказки” и повести, которые имели фольклорную основу.

Книжная редакция фольклорных текстов не всегда, однако, была последней стадией их бытования. Из литературы они снова возвращались в фольклор, сохраняя следы литературной обработки. Так было со сказками из сборников XVIII в., причем часто между этими сборниками и сказками, записанными из уст народа, находились посредники — все те же лубочные книжки. Некоторые книжные редакции включил в свое собрание “Народных русских сказок” А.Н.Афанасьев. Но и среди тех сказок, которые считаются у Афанасьева истинно народными, есть прямые пересказы из лубочных изданий.

Письменный фольклор не ограничивался повествовательными жанрами. Сюда входили и песни. "Собрание разных песен" М.Чулкова (опять Чулков – подлинный мастер "третьей культуры"!) на равных правах включает песни устного и книжного происхождения, причем о многих из них нельзя с уверенностью сказать, где они начинали свой путь – с языка или пера. Достоянием письменной традиции стали малые жанры фольклора – пословицы и загадки. Уже в XVII в. находилось немало любителей, составлявших ради досуга и развлечения сборники пословиц и загадок. Основной их материал – это пословицы, услышанные самими составителями. Была, впрочем, и еще одна форма бытования таких сборников, более характерная для памятников древнерусской письменности: у некоторых рукописных пословичных сборников был протограф, к которому свободно присоединялись новые тексты. Но многое и сочинялось. Меткая характеристика, удачное изречение возводились в ранг пословицы. Таковы, например, народные оценки фактов библейской истории: "Ависана дева Давида грела", "Данила в рове убоялися львоу", "Иисус Сирахов насаждал много страхов".

В конце XVIII в. Ипполит Богданович перелагает пословицы стихами, и эти стихотворные переработки повторяются Дмитрием Княжевичем, Иваном Снегиревым, Владимиром Далем. Народная пословица порождает литературную, а литературная включается в сборник "Пословицы русского народа" – все происходит по сценарию известной загадки о льде: "Чист и ясен, как алмаз, дорог не бывает, он от матери рожден и сам ее рождает". Сама эта загадка служит отличной иллюстрацией к тому, о чем мы говорим: она появляется в книжных собраниях XVIII в., а затем записывается в Казанской, Вятской, Ярославской губерниях уже в середине и конце XIX в. Многие пословицы и загадки несомненно книжного происхождения.

"Третья культура" жива и в наши дни, но она приобрела новые формы. Самый, пожалуй, живучий из жанров письменного фольклора – это альбом. Истоки его – в дворянской культуре. Альбомы барышень начала XIX в. можно было бы называть дворянским фольклором. С самого своего возникновения альбомная традиция претворяет тексты литературного происхождения в факты фольклора: они отрываются от авторов, варьируются и переосмысливаются, соседствуя с текстами, отчетливо сохраняющими свою литературную природу. Далее альбом не то что "опускается" к низшим классам (а с середины XIX в. альбомы ведут девушки из мешанской среды) – меняются ценности, меняются и тексты. Наконец, сейчас альбомы стали преимущественно достоянием школьниц 12–14 лет. Тексты опять изменились, но традиционной осталась структура: лирика (с преобладанием драматических сюжетов, идеальным выражением которых был жестокий романс), шуточные надписи и пожелания, всякого рода изречения, касающиеся обыкновенно любовных чувств. Встречаются альбомы и в замкнутых социальных группах – у солдат (так называемые дембельские альбомы), у малолетних преступников.

Альбом – любопытное явление. Обычно он подписан и призван выражать индивидуальное самосознание своего автора. Однако альбомные тексты – одни и те же, здесь сложился устойчивый репертуар, отражающий не столько индивидуальное, сколько коллективное самосознание. Альбом не дневник: он рассчитан на чтение вслух, часто и на то, что читатели тоже что-нибудь туда впишут, окончательно превратив его тем самым в продукт коллективного творчества. И, как это вообще свойственно "третьей культуре", альбомная традиция – это синтез профессиональной и народ-

ной культур: модные эстрадные песенки перемешиваются с песнями традиционными, причем следы некоторых из них ведут в XVIII в.

Что касается текстов книжных, то это, как правило, песни. Имена их авторов либо забыты, либо мало говорят даже филологически образованному читателю. У письменного фольклора – свои классики. Иван Кассиров (конец 1850–начало 1860-х гг. – между 1918–1921 гг.) и Матвей Ожегов (1860–1931) не заработали себе памятников, и имена их забыты. Но кассировские переработки сказок ("Народное сказание об Иване-царевиче, жар-птице и сером волке", "Сказка о храбром, сильном и неустрашимом Воине протупей-прапорщике") и песни, сочиненные Ожевым ("Меж крутых берегов", "Зачем ты, безумная, губишь"), живут в устной традиции по сей день. Именно творчеством непрофессиональных поэтов питается современная "третья культура". По поводу непрофессиональной поэзии время от времени вспыхивают споры – имеет она отношение к фольклору или не имеет. По распространенному мнению, для того, чтобы признать непрофессиональное творчество фольклором, текст должен войти в традицию, то есть должен передаваться из уст в уста, оторвавшись от своего автора. Совсем хорошо, если текст будет еще и варьироваться, это окончательно придаст ему фольклорный статус.

Не будем с этим спорить. Интересно, как кажется, другое – не процесс включения самостоятельных текстов в устную традицию, а сам феномен самостоятельной поэзии. Это все та же "буферная зона", все то же взаимопроникновение фольклора и литературы. Поэты-самоучки, которые читали Пушкина и Лермонтова, имеют представление о версификации, хотя далеко не всегда в ладах с ее правилами. Но это не просто плохая поэзия, это поэзия совершенно иной ценностной ориентации. Интерес поэтов-самоучек к "высокой" поэзии весьма избирателен: усваивается и осваивается лишь то, что понятно и близко, хотя близость эта оказывается относительной. Ценности классической поэзии приспособляются к иной ментальности. Пусть непрофессиональная поэзия не принадлежит фольклору, она, вне сомнения, принадлежит "третьей культуре".

Формы участия литературы в фольклорном развитии достаточно многообразны и во всех случаях настолько важны, что их нельзя не учитывать, если мы не боимся оказаться в плену ложных представлений о фольклоре. Основные характеристики его, даваемые в учебниках для студентов, представляются сомнительными в свете взаимодействия литературы и фольклора. Коллективность его касается скорее природы ценностей, нежели формы творчества, – она как раз может быть индивидуальной. Устность тоже не универсальна, поскольку хорошо известны и книжные формы народного творчества, шире – фольклорная письменность. Главное же – в отсутствии непроходимых границ между фольклором и литературой. Это позволяет объединить их понятием словесности и рождает надежды на создание ее единой истории.

Примечания

¹ Март Н.Я. С.Ф.Ольденбург и проблема культурного наследия // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С.11.

² Жданов И.Н. Соч. Т.1. СПб., 1904. С. 816–817.

³ См.: Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М., 1962. Серия статей К.Е.Кореповой, в которых выявляется зависимость сказок от литературных источников, опубликована в сб. "Вопросы сюжета и композиции" (Горький, 1978, 1984, 1985, 1987).

⁴ См. статью Н.П.Андреева "Исчезающая литература" (Казанский библиофил. 1921. №2).

Формы участия литературы в фольклорном развитии достаточно многообразны и во всех случаях настолько важны, что их нельзя не учитывать, если мы не боимся оказаться в плену ложных представлений о фольклоре.



НАРОДНАЯ СЛОВЕСНОСТЬ И НАРОДНОЕ ХРИСТИАНСТВО

С.Е. НИКИТИНА

MALITVA OT KROVI

Sideli dve diviti na mori naakiyani sideli vašivali kreasnayu reku
zasivali amin amin amin

doljon tri raza pracest bizodiha padut

Что это? Шифровка сакрального текста посредством латиницы? Нет, потому что "инструкция" по его применению записана тоже латиницей.

— Это турецкими буквами написано, — говорит мне владелица рукописной книги, — мы ведь, молокане, в Турции в ихних школах учились и по-русски писать не умели.

Я листаю книгу: рядом с перечнем хозяйственных расходов более тридцати "малитв", и каких: от кил, от рожи, от сибирки, от сглазу, от воров — и все "по-турецки". Пришлось молоканам придумать, как передать русское "ц" — ведь в турецком его нет. И как сильно чувствуется южный говор!

Вспоминаются другие рукописные книги — старообрядческие сборники стихов, записанных почти полууставом; там тоже не отделены предлоги и тоже переданы диалектные черты, только северные.

Или еще тетрадошка — здесь уже торопливый современный почерк: "Что есть ад? — Ад есть не знающие света люди, злые духи в них живут". И рядом о Церкви: "Божества и святости в ней не чаем, спасения не заключаем, потому что она тленная и не вечная".

Это псалмы духовборцев. Рядом с псалмами — молитва "Живые в помощь", апокрифы "Сон пресвятой Богородицы" и "Хождение Богородицы по мукам", молитва от воров, очень похожая на молоканскую — тоже заговор! — многое другое...

Как же назвать все содержимое бесчисленных тетрадок, не только сохраняющихся в народе, но и множящихся в наше время? Письменным фольклором? Но это — оксюморон, потому что понятие "фольклор" обычно связывается с признаком устности.

Все мы привыкли к слову "фольклор" и к тому неопределенному набору представлений, который за ним стоит. Это может быть устное народное творчество, словесное и музыкальное, и все народное искусство, включающее хореографию, игрушку, рукоделие, технологию изготовления народных инструментов и т.д. Со словом "фольклор" обычно связывается представление об определенном стиле, противопоставленном литературному языку и книжному стилю, академической и церковной музыке и пению. А потому, услышав духовные стихи, насыщенные церковнославянскими, или псалмы духовборцев, построенные в форме катехизиса, многие скажут: "Какой же это фольклор!" Однако, если такие тексты осознаются как принадлежащие не индивиду, а коллективу, социуму, и если они передаются от поколения к поколению "из уст в уста", если им обучаются "с голоса", то это тексты устной традиции.

Во всякой народной культуре есть то, что не вмещается в привычный образ фольклора и тем не менее относится к устной народной традиции, и не только устной. Вернемся к нашим примерам.

Духовный стих о душе, строку из которого я процитировала выше, живет, как и большинство старообрядческих стихов, и в устной и в письменной традициях.

При этом в некоторых локальных старообрядческих культурах письменная традиция является доминирующей для большинства стихов. Это значит, что они не только сохраняются в письменном виде и переписываются, но исполнители не считают нужным знать их наизусть (хотя часто все-таки



Мертвые встают из гробов. Миниатюра из Лицевого Апokalipsis XIX века. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ, № 1313, л. 129 об.

знают) и поют по книге (или с книгой в руках в качестве психологической опоры).

Ситуация с молоканским заговором иная. Спрашиваю обладательницу рукописных "молитв": "Откуда у вас книга?" — "От мамы осталась". — "А вы молитвы знаете?" — "Не все". — "Учили по книге?" — "Нет, мама научила". — "Так вам книга теперь не нужна?" — "А если забуду? Ведь слова менять нельзя".

Итак, в этом случае письменный текст сопровождается устным, и устная традиция доминирует.

Что касается духоборского псалма, то культура духоборов принципиально устная. Псалмы, когда-то созданные духоборскими вождями, передавались устно из поколения в поколение и до сих пор читаются по праздникам или во время других торжественных событий. Записи в тетрадках — явление недавнее, это еще не традиция, а запись для удобства, письменная фиксация текста достаточно случайная.

Итак, соотношение между устной и письменной формами народной культуры во всех трех рассмотренных случаях различно, но все они — образцы народной словесности. Это понятие активно использовалось в XIX в. Теперь оно снова возрождается, и, что примечательно, в нем нуждаются в первую очередь исследователи духовной культуры русских конфессиональных групп. Это не случайно: именно в конфессиональных культурах аккумулируются тексты, которые не покрываются понятием "фольклор", тексты, стилистически очень разные, но образующие в этих культурах единое целое.

Вернемся снова к нашим примерам.

Русский духовный стих — своеобразный мост между христианской книгой и фольклором, это такая область народной поэзии, которая соединила в себе два языка — церковнославянский и русский, два стиля — книжный и фольклорный и два мировидения — христианское и дохристианское, это поэтическое воплощение так называемого народного православия, под которым обычно подразумеваются сплав христианских и языческих представлений.

Текст молоканского заговора относится к традиционному фольклорному жанру. Такие тексты — "саминем" — также являются иллюстрацией к понятию "народное православие". Но какое же это православие? Ведь молоканство — это своеобразная разновидность протестантизма, облаченная в русские народные одежды. Молокане, отвергают церковное Предание, крещение, святых, церковную иерархию и пост. Они сознательно отказались от православия, но не могли, да и не хотели, отказаться от русской народной культуры — ее песенного мелодического богатства, удивительным образом преобразованного в молоканском псалмопении, да и просто от народных песен, и, конечно, от народных "молитв" — заговоров, коих у молокан великое множество. И даже в далекой Америке они лечат ребенка от глазу тем же словами и теми же действиями, что и сто лет назад их предки в Закавказье.

А духоборцы, отвергнувшие не только церковное Предание, но и само Писание, однако признающие Христа — Бога-спасителя и искупителя, построившие сами новую мировоззренческую систему, принимающие все основные христианские понятия, но иносказательно их толкующие; духоборцы, которые при смерти должны читать апокрифический "Сон Богородицы", столь любимый всем русским народом, — они тоже не православные. Подобно тому, как коллективные тексты народной культуры правильнее называть не фольклором, а народной словесностью (в это понятие включаются также этикетные языковые стереотипы и народная фразеология), русское народное мировоззрение, если принять во внимание молокан, духоборцев и другие русские религиозные направления, по нашему

мнению, следует называть народным христианством.

Итак, обосновывая два понятия, образующие название статьи, мы обращались к культурам старообрядцев, молокан, духоборцев. Что же их объединяет и по каким параметрам их можно сравнивать?

Вспомогательное пристальнее. Все три группы противостояли официальной церкви, все три группы были гонимы в течение нескольких столетий и сохранились в этом противостоянии, все три группы участвовали во многочисленных миграциях, и где бы они ни находились, оказывались в инокультурной среде, если не в иноязычной и иноэтнической, то всегда — в иноконфессиональной. Все они имеют свои драматические истории. Рассеянные по многим континентам (старообрядцы и молокане живут в Европе, Азии, Северной и Южной Америке, Австралии, менее многочисленные духоборцы — в Европе, Азии и Северной Америке), они чувствуют крепкую связь с единоверцами. Привыкнув жить в религиозной конфронтации, социальной и культурной изолированности и часто в экономической отгороженности, они обладают обостренным самосознанием.

По отношению к официальной православной церкви эти группы находились по разные стороны: старообрядцы — это "древлеправославные" христиане, носители, как они считают, истинного православия, утраченного в никонианской церкви; молокане и духоборцы образовали своеобразные ветви русского народного протестантизма. И в этом смысле они глядели как бы в противоположные стороны: старообрядцы смотрели назад, видя именно в старине идеал православия, молокане и духоборцы были устремлены вперед.

твергнув церковное православие, молокане и духоборцы осознанно строили свою, весьма своеобразную культуру — ярким образцом тому служит молоканское и духоборское пение, "Животная книга" духоборцев, излагающая их религиозное учение, искусство толкования Библии молоканами. В отличие от них старообрядцы сохранили всю православную догматику и обряды, свято почитали церковное Писание и Предание, но также создали собственную, очень богатую культурную традицию. Общим признаком всех трех культур является наличие такого традиционного пласта религиозных текстов, функционирование и воспроизведение которого обеспечивается внутри этих культур. Последнее очень важно, поскольку связано с народными способами и механизмами обучения этим текстам в каждой из групп. Поясним, что мы имеем в виду.

В отличие от официального синодального православия, где большинство способов доведения христианского учения до каждого человека обеспечивалось вне народной культуры (церковь, печатные издания, институт священников и их обучение), старообрядцы, духоборцы и молокане должны были сами заботиться о постоянном поддержании своих религиозных структур и функций. Так, старообрядцы хранили служебные книги дониконовского образца, переписывали их или печатали в старообрядческих типографиях. Существовала широко разветвленная система обучения церковнославянскому языку, крюковому пению и искусству письма (тайные скриптории действовали до самого последнего времени). Духоборцы вообще не имели отношения к печатному слову и выработали свои способы и навыки воспроизведения религиозных текстов. Молокане, правда, покупали Библию на славянском, а затем на русском языке, но были недовольны ее русским переводом и собирались осуществить свой; что же касается института "беседников" — толкователей Библии или певцов,



то их специальное обучение — иногда многолетнее — осуществлялось также внутри самой молоканской культуры, породившей обширную специальную терминологию.

Если располагать культуры на шкале письменности-устности по количеству возникших или используемых книг, то старообрядцы и духоборцы окажутся на разных концах шкалы. В старообрядческой культуре насчитывается огромное число рукописных и старопечатных книг — служебных и для домашнего чтения, среди которых важное место занимают сочинения Отцов церкви. Старообрядческая книга оказала большое влияние на устную культуру — как на бытовую речь, так и на состав и функционирование фольклорного репертуара. Она стала источником новых форм и жанров, дала устной традиции новых персонажей и новые сюжеты. Эта культура регулировала жизнь фольклора, предписывая, например, что кому, когда и как можно или нужно петь. Книга охраняла некоторые фольклорные жанры от влияния чужой культуры, и она же консервировала целые жанры, в которых виделось старое и, значит, “свое”, в противоположность новому — “чужому”.

Кроме того, в народной старообрядческой культуре сохранилась уникальная форма музыкальной письменности — крюковая нотация. Здесь соотношение между письменной и устной формами во многом подобно соотношению в культуре словесной. Итак, старообрядчество — “очень письменная” культура.



противоположность старообрядчеству духоборское учение, как мы уже сказали, принципиально устное. “Животная книга” духоборцев, содержащая более 300 псалмов, излагающих учение о Боге, мире и человеке, передавалась из поколения в поколение устно. Недаром в одном из псалмов говорится: “Возвестите во устах, напишите во сердцах”: “Во сердцах” они записали и свое название — “духоборцы”. Так их назвал в XVIII в. архиепископ Амвросий за то, что они не признавали церковной иерархии, официальной церкви и, стало быть, боролись против Святого Духа, сошедшего на апостолов — основателей церкви. “Именованные духоборцами” переосмыслили свое имя, и родился псалом:

— Почему ты духоборец?

— Мы же Богу духом служим, духом избираем, духом бодрствуем, от духа меч берем, духовным мечом и воюем...

Источники духоборских псалмов весьма разнообразны. Это могут быть тексты из Псалтыри или Нового Завета, несколько переиначенные; общерусские или старообрядческие духовные стихи (например, “Голубиная книга”), а также тексты, сочиненные самими духоборскими вождями.

Псалмы — и те, которые пели, и те, которые читали, — “твердили” с детства. И если маленький старообрядец, чтобы быть грамотным, учил азбуку и читал Псалтырь — печатную или рукописную, то маленький духоборец учил псалмы со слуха. Однако запоминал их не так, как запоминают песни, бессознательно оставляя возможность варьирования; запоминал буквально, как заучивают Псалтырь. Таким образом, “Животная книга” является аналогом письменных текстов. Читают ее в особой манере равномерной смены высоких и низких тонов, и псалмы словно плывут по волнам.

Молоканство на шкале письменности-устности стоит между старообрядческой и духоборческой культурами, если иметь в виду количественный параметр книжности. Самой главной книгой является Библия — Ветхий и Новый Заветы. Постоянно обращаются молокане к молитвеннику. Религиозные тексты, которыми пользуются молокане всех направлений, — псалмы — взяты из разных мест

Библии, хотя Псалтырь является главным источником. Общее количество псалмов Библии, исчисляется многими сотнями. Библии часто размечаются их владельцами в связи с тем, что некоторые псалмы поют с так называемыми переходами, которые связывают разные главы и даже разные книги. Объясняют существование переходов стремлением “петь по смыслу”. Тем самым признается свобода обращения с текстом.

Таким образом, малая количественно, молоканская книжность используется весьма интенсивно, и в этом нисколько не уступает, а возможно, превосходит книжную жизнь многих старообрядческих локальных культур.

В условиях вынужденной или добровольной миграции (каких было много у гонимых конфессиональных культур) старообрядцу нужно было возить с собой сундук книг, молоканин мог ограничиться одной, а духоборцу, казалось бы, ничего не надо. Однако благодаря книге и старообрядец, и молоканин мог остаться в одиночестве и тем не менее иметь при себе христианское учение в его каноническом варианте. Духоборцы хранят свое учение в коллективной устной памяти. Поэтому диаспора особенно гибельной может стать для духоборцев: они потеряют свою “Животную книгу”.

Какую же роль занимает в словесном творчестве этих трех конфессиональных групп собственно традиционный фольклор?

Обратимся к фольклорному слою в старообрядческой культуре. Жизнь фольклора в этой среде обусловлена принадлежностью к определенному согласию и зависит от множества локальных и исторических фактов, в частности, от конкретной системы религиозно-бытовых запретов.

Существует мнение, и достаточно устойчивое, что традиционный фольклор здесь беден: ведь идеология старообрядчества враждебна светскому фольклору с его “плясанием”, “скаканьем” и греховными песнями, и все это, беспощадно осуждаемое, должно было отмереть. И действительно, исследователи старообрядческой культуры многократно сталкивались с практической невозможностью записать песни, с многочисленными рассказами о том, как “старика” запрещали плясать на лугу (“На том-то берегу православные круги водили, а нам завидно!”), петь частушки под гармошку (“антихристов инструмент!”), рассказывать сказки (“пустое дело!”), причитать над покойным (“отпели, душу проводили — и будет!”). Фольклористы еще 10–20 лет назад традиционно обходили старообрядческие дома в селах и поселках: контакты со старообрядцами устанавливать трудно, народ замкнутый, часто неприветливый (“напиться воды не дадут!”) и поют что-то скучное по тетрадным.

Археографы, вхожие в старообрядческие дома, интересовались вовсе не светским фольклором, а старинной книгой и ее функционированием в этой среде; поэтому духовная культура старообрядцев воспринималась, а затем описывалась с такой стороны, в которой не было места светскому фольклору. Те же фольклористы, которые записывали замечательные образцы традиционного фольклора, например былины, не очень задумывались над тем, кто были исполнители былин по своим религиозным убеждениям, а если и отмечали, что это были старообрядцы, то мимоходом, наряду с другими, внешними по отношению к записанным текстам признаками.

Только лишь в последние десятилетия, когда устная культура старообрядчества стала специальным предметом комплексного изучения, проблемы описания светского фольклора — его объема, состава и функций заставили пересмотреть мнение, бытующее в науке отчасти по незнанию и отчасти по недоразумению.

Вспомним, кто были лучшие исполнители былин, записанных Рыбниковым и Гильфердингом. Династия сказителей Рябининых, крестьян деревни Середка Кижского погоста, Олонецкой губернии. Крепкая старообрядческая семья. Через сто лет после записей Рыбникова были сделаны записи былин на Печоре от сказителей И. Лагеева, И. П. Чупрова и др. Все исполнители – старообрядцы беспоповского поморского согласия. Кто является главными устройствами и участниками знаменитой Усть-Цилемской горки, с ее бесчисленными песнями, непрерывно сменяющими друг друга на протяжении нескольких часов неспешного хода красного хора из конца в конец четырехкилометровой Усть-Цильмы? В подавляющем большинстве своем старообрядцы. Богатый фольклорный репертуар Печоры, представленный в известном сборнике “Песни Печоры”, включающий в себя такие песенные шедевры, как песня о пострижении, приписываемая жене Петра I Евдокии Лопухиной, – это репертуар старообрядцев. Вспомним также богатейший фольклор казаков-некрасовцев, которые являются старообрядцами, разнообразный песенный и прозаический репертуар придунайских липован-старообрядцев. В Среднем Поволжье в старообрядческой деревне мне посчастливилось зафиксировать не только богатый репертуар свадебных песен, не только многочисленные перебудки, исполняемые под аккомпанемент печной заслонки, но и редкостный в настоящее время жанр – народный театр. Представительница поморского согласия вспоминала, как в молодости она участвовала в святочном представлении: разыгрывались песни “Ухарь-купец” и “Рыбак”.

Как мы уже сказали, у старообрядцев жизнь фольклора определяется принадлежностью к определенному согласию и зависит от множества конкретных регламентаций. Вот еще один пример.

... Наша экспедиционная машина, кряхтя и завывая, переваливается в вязкой глине – мы едем по приглашению старообрядцев-беспоповцев на воскресное моление. Нас ждет благородная строгость унисонного пения во время службы и мягкая напевность духовных стихов после соборной трапезы. Тихо в лесистых логах, пустыня дорогах. Хотя нет – впереди маленькая фигурка с палкой и узелком. “Бабушка, садитесь, подвезем!” – “Спаси вас Христос, сама доберусь”. – “Что – не хотите или не положено?” – “Не положено! Мы, нифонятские, максимовские”. – Все понятно, уговаривать бессмысленно. Зато... – “Бабушка, а на свадьбах вытницей не приходилось бывать?” – “Как не бывала, сколь причитывала...” – “И нам споете?” – “Отчего не спеть”. Едем дальше. А за поворотом – опять старушка в темном дубасе с узелком: “Бабушка, садитесь, подвезем”. – “Ой, спаси вас Христос”, – без раздумья влезает старушка в кабину. “Деминской веры будете?” – “Откуль знаете?” – “Знаем, раз на машине вам можно ездить”. – “А как же? Святой Антоний на бесе ездил, а мы-то, грешные, нешто на машине не можем?”

Хорошая бабушка, “разговорная”, но вот просить ее спеть свадебные причеты бесполезно – откажется. Этого деминским “не положено”, как “не положено” максимовским ездить на машинах или на поезде. Вот они – носительницы и хранительницы фольклора, а поди попробуй записать: знают, но “не положено”, а что разрешено, то нельзя записывать на “адскую машинку”, на “матефон”; везде запреты...

У духоворцев Джавахетии фольклорный репертуар очень богат. Тому способствует устность культуры, объединяющая в одинаковой форме воспроизведения все коллективные тексты, а также культурная и языковая изоляция. Уже первичное двухнедельное обследование их фольклорного репертуара в мае 1985 г. дало около 20 разных

балладных сюжетов, главным образом южнорусского происхождения. В их числе уникальная баллада о царе Дадоне и дочери Алене (см. приложение). Кроме того, религиозная жизнь духоворцев практически вся в прошлом, а вместе с ней и запреты тоже. Не то у молокан. Их религиозная жизнь весьма интенсивна и сегодня, а взгляд на мир сквозь религиозные тексты сохраняет жесткие рамки, поставленные фольклору, оставляя песни только молодому поколению.

Так, во всех трех конфессиональных группах существовал запрет на музыкальные инструменты. Однако давно уже играют на балалайке и гармони старообрядцы и духоворцы, и только молокане до сих пор убежденно говорят о том, что музыкальные инструменты – творение рук человеческих – не нужны, поскольку человеку Богом дан самый лучший инструмент – голос. Заметим, кстати, что во всех трех группах певческая культура очень высока, и если старообрядческое пение, которое воспроизводит традиции древнерусских распевов, достаточно интенсивно исследуется, то истоки и структура молоканского и духоворческого пения до сих пор остаются для музыковедов загадкой, неисследованным пластом культуры.

Во всех трех группах бытуют заговоры, но отношение к ним у старообрядцев, с одной стороны, и духоворцев и молокан, с другой, весьма различно. Заговоры (“Слова”), как известно, делятся на вредные и полезные. Любые заговоры, по мнению старообрядцев, – от нечистой силы; добрые – “волхитки”, так же, как и злые – “портуны”, – изгой старообрядческой общины, и все, связанное со “словами”, находится в глубоком подполье.

У молокан и духоворцев (как, впрочем, и у православных) полезные заговоры называются молитвами. И если чародейство, губящее душу и тело (порча, любовные заговоры), считается смертным грехом, то самые разнообразные “молитвы” знают многие и при этом не считаются колдунами: здесь сказалась свобода от догматического церковного христианства.



становимся еще на одной особенности устной культуры рассматриваемых нами конфессиональных групп. Это мощный промежуточный слой между религиозно-догматическим и традиционно-фольклорными пластами. Для старообрядцев это духовные стихи, легенды, устные апокрифы, для духоворцев – так называемые стишки, для молокан – песни и рассказы о пророчествах. Коснемся только поэтических песенных текстов. В каждой группе они исчисляются сотнями: так, изданный в Австралии песенник молокан содержит более 700 песен, рукописные сборники духовных стихов старообрядцев – иногда сотни текстов. “Стишки” духоворцев также, по-видимому, измеряются сотнями. В каждой культуре эти тексты выполняют специфические функции, однако у них есть и общее назначение: они переводят религиозные идеи на язык народных представлений и личных эмоций. Эти тексты близки к фольклору по музыкальному и словесному языку.

Общими для всех трех культур являются толкования религиозных текстов и понятий – своеобразная народная герменевтика. У духоворцев аллегорические толкования важнейших христианских понятий включены в “Животную книгу” как вопросо-ответные псалмы. У старообрядцев, кроме многочисленных толкований догматических понятий в полемических произведениях, интересны комментирования житий, обнаруживающие несомненное стилистическое сходство с толкованиями первых старообрядческих учителей; наконец, толкования Библии молоканами являются собой высокий уровень ораторского искусства, показывая разнообразие индивидуальных манер толкования, возве-

денных в ранг достоинства. "Библия глубока, как море, — говорят они, — и каждый раз погружаешься на разную глубину".

Заклячая наши рассуждения о словесности русских конфессиональных групп, можно сказать, что она содержит в себе такие характеристики и механизмы взаимодействия разных культурных форм, которые могут существенно обогатить представление о том, что такое народная культура вообще.

Материалом для статьи послужили мои полевые исследования культуры духоборцев (1985, 1987 гг.), молотан (американо-русский проект, работа ведется вместе с проф. М.Мазо (США) и в настоящее время готовятся совместные статьи) и многолетние исследования старообрядческой культуры в рамках комплексной археографической экспедиции МГУ под руководством д.и.н. И.Я. Поздеевой.

*В избе у старообрядца. Верецагинский район Пермской области. 1989 г.
Фото Р. Морриса.*



Приложение

БАЛЛАДА ПРО ЦАРЯ ДАДОНА

Балладу "У царя Дадона была дочь Алёна" я услышала впервые в духоборском селе Орловка Богдановского района Грузии, в тех самых Мокрых горах Джавахетии, куда более ста пятидесяти лет назад были сосланы духоборцы из Таврической губернии. Произведение это уникально, поскольку был известен только единственный текст из собрания П.Киреевского, записанный в Оренбургской губернии в первой половине XIX в. Впервые он был опубликован П.Бессоновым в сборнике духовных стихов "Калики переходные" и с тех пор кочевал из одного сборника в другой как баллада или песня литературного происхождения. Ее источником, по мнению исследователей, является текст Библии из II кн. Царств, XIII, 1–18, где рассказывается о том, что сын царя Давида Аммон обесчестил свою сестру (по-видимому, сводную) Фамарь. Содержание фольклорного текста достаточно далеко от предполагаемого источника: библейский Давид ничего не знает о происходящем, в балладе же он сам хочет поженить своих детей. В балладе не происходит и кровосмесительного брака: Алёна предпочитает ему смерть.

И вот второй вариант, несколько не уступающий первому по своим художественным достоинствам. В нашем варианте царь Давид переименован в Дадона, возможно, по созвучию с именем Алёна; появилось имя и у брата-жениха — Савелий. С эпической обстоятельностью описывается, как одевают Алёну к свадьбе; зато конечный фрагмент баллады о смерти Алёны во втором варианте более краток: у Киреевского она сама просит лютых зверей растерзать ее. Обращает на себя внимание то, как значима в народном представлении идея правильного наименования: Алёна говорит, что ей лучше помереть, чем назвать мать свекровью, отца свекром, а брата мужем. Можно усмотреть в этом поэтический прием, если бы народная культура не давала нам множества примеров понимания слова как дела, меняющего положение вещей в мире, — примером тому служат заговоры.

Пела балладу замечательная певица Полина Григорьевна Терехова. Ослепшая в раннем детстве после болезни, она, как это бывает с незрячими, мир видимый перевела в мир слышимый. У Полины Григорьевны огромный репертуар, прекрасная музыкальная память, мягкий теплый голос, мастерски варьирующий напев почти в каждой музыкальной строфе, задумчивое, бережное, внутрь себя обращенное пение.

Спев "стишок" (так назвала балладу Полина Григорьевна), она сказала: "Вот с этого времени цари стали брать жен из других государств". Комментарий примечательный: мотив инцеста получает здесь историческое звучание; значительность события, изложенного в тексте, заставляет духоборцев считать его скорее стишком, чем песней.

Начальный фрагмент баллады мне удалось записать и в другой духоборской деревне — Ефремовке, на этот раз от ансамбля в пять человек.

Уехала из Орловки П.Г.Терехова, распался ансамбль в Ефремовке. Вряд ли удастся записать от духоборцев эту балладу еще раз. Неизвестно, сколько замечательных произведений мы безвозвратно потеряли за много десятилетий, когда практически не делались записи, ничего не публиковалось, и культура закавказских духоборцев не выходила за пределы Мокрых гор...

* Одна из последних публикаций текста — в "Собрании народных песен" П. В. Киреевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях". Т. I. Л., 1977. С. 247; ссылки на другие публикации и комментарии см. там же, на с. 306.



После венчания в церкви. Село Моховое Новосильского уезда Тульской губернии. 1902 г. Российский этнографический музей (далее РЭМ) в Санкт-Петербурге.

№ 58 У царя было Додона (баллада)

1. У ца-ря бы-ло до-до... (о) на, ох,
в я-во бы-ла дочь А-ле... (о) на.

2. У ца-ря бы-ло до-до... (о) на, ох,
в я-во бы-ла дочь А-ле... (о) на.

3. За-ду-ма-ли на Я-ле... (а) на, ох,
в я-во бы-ла дочь А-ле... (а) на.

4. О-де-ли та на Я-ле... (а) на, ох,
в я-во бы-ла дочь А-ле... (а) на.

5. Я-де-ли та на Я-ле... (а) на, ох,
в я-во бы-ла дочь А-ле... (а) на.

Нотация Н. Данченковой

У царя была Дадона ох в няго была дочь Алёна,
У царя была Дадона ох в няго был сын Савелья.
Задумали Алёну за Савелия яддати.
Адели та на Алёну белаю рубашку,
Адели та Ялёни ой белаю юбчонку,
Подвязали Ялёни ой белаю занавешонку,
Ядели та на Алёни ой белаю чулочки,
Адели та Ялёни салфяные полсапожки,
Павили та Ялёну и в божю церкву.
Папы ие не винчают, а дьячки ей не паюти.
Забросили Алёну ох ва глухую степи.
Как пашла та Ялёна ка сваёму дому.
Радимая мая нянюшка, пусти мне ябагребца,
Вся я ноченьку не спала, ой частые звездushки считала.
Примарозились ножунки к лютому марозу,
Примарозились ручунки к залатому персенёчку.
Ялёна ты Ялёна ох, назови мне свякровий.
Радимая мая нянюшка, иесли мне тебе назвати,
Если мне тебе назвати, лучи мне памирети.
Как пашла та Ялёна ка своёму батьки:
Радимай ты мой батюшка, пусти мне ябагребца.
Всю я ноченьку не спала, частые звездushки считала,
Примарозились ножунки к лютому марозу,
Примарозились ручунки к залатому персенёчку.
Алёна ты Алёна, назови мне свекром,
Радимай ты мой батюшка, иесли мне тебе назвати,
Если мне тебе назвати, ох лучи мне памирети.
Как пашла та Ялёна ох ка своёму брату:
Радимай ты мой братиц, пусти мне ябагребца.
Всю я ноченьку не спала, частые звездushки считала,
Примарозились ножунки к лютому марозу,
Примарозились ручунки к залатому персенёчку.
Алёна ты Алёна ох, назови мне мужам,
Радимай ты мой братец, иесли мне тебе назвати,
Если мне тебе назвати, ох лучи памирети.
Как пашла та Ялёна ох ва глухую степи.
Разарвали Алёну ох прилютые звери.

Записано 2 мая 1985 г.
от ТЕРЕХОВОЙ Полины Григорьевны,
53 лет, неграмотной, духоборки.
С. Орловка Богдановского района, Грузия



Образы бесов возникли в древнеславянской мифологии задолго до принятия славянскими народами христианства. Об этом свидетельствует тождественная или близкая семантика этого слова во всех славянских языках. Авторитетные этимологические словари возводят его к праславянскому *bes, восходящему к корню *bēd-s, к балто-славянскому *boid-s со значением "гадкий, отвратительный, отталкивающий, вызывающий страх, ужас, приносящий беду" (с тем же корнем!).

Переводчики Нового Завета на старославянский язык воспользовались этим понятием в тех местах, где в первоисточнике стояли слова, обозначающие "злой дух". То же в древнерусском языке, например, в Остромировом евангелии. В христианской религии бесы — духи тьмы, воинство дьявола, ангелы сатаны, антагонисты Троицы и добрых ангелов, соблазняющие, искушающие человека или причиняющие ему зло. Близкое по смыслу слово "черт" также дохристианского происхождения, как родовое понятие в значении "злой дух" часто относилось у восточных славян ко всякой "нечисти", но могло и персонифицироваться в образе антропоморфного существа; в народных легендах черти представляли как падшие ангелы. Функционально образы беса и черта в фольклоре близки и в текстах взаимозаменяются.

Но, обозначив христианское понятие исконным славянским словом, переводчики и толкователи Священного Писания не устранили языческие представления о бесах, а, напротив, сделали возможным отождествление новозаветного образа с образами славянской дохристианской, так называемой низшей, мифологии. Последние продолжали жить в сознании народных масс Древней Руси, и только искушенные в ученом богословском толковании Евангелия и житий святых могли уловить разницу между христианским и языческим смыслом этих образов. В повседневном быту, в народной духовной культуре сочлелись и перемешались мотивы устных церковных проповедей и традиции устного мирского повествования, образы евангельские, агиографические и образы сказок и произведений нескладочного эпоса, в частности народных легенд и особенно так называемых быличек. Протопоп Аввакум, основоположник и иде-

В.Е.ГУСЕВ

В жанровом и стилевом отношении рассказы Аввакума о его противоборстве с бесами и о их повадках, как о действительных событиях реальной жизни, по существу, относятся к традиции устной народной нескладочной прозы.

Образы бесовские. Миниатюра из Лицевого Апокалипсиса XIX века. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. № 1313. л. 154 об.

БЕСЫ

В "ЖИТИИ" АВВАКУМА И НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ



олог старообрядчества, выдающийся писатель XVII в., для которого было характерно сочетание христианской веры, начитанности в области учительной и житийной литературы и усвоенных с детства, укрепляемых повседневным общением с народом традиций устного просторечия, неизбежно и в своем литературном творчестве отразил процесс взаимодействия христианской религии и народной демонологии.

Но если связь "Жития" Аввакума с новозаветными текстами и агиографией в эпизодах противостояния человека и бесов очевидна (достаточно сослаться на параллели в Киево-Печерском патерике — в житии Феодора и Василия и в Соловецком патерике — Гл. 26), то соотношение сочинений Аввакума с народной демонологией, если я не ошибаюсь, не было предметом специального анализа.

Разумеется, сама проблема демонологии в древнерусской литературе была поставле-

на и освещена в отечественной науке. Но, за исключением Ф.И.Буслаева, другие авторы XIX — первой половины XX в. в сущности не касались соотношения христианской и народной демонологии. Даже Ф.А.Рязановский предупреждал читателя в предисловии к своей книге: "Совсем опускаем из поля зрения памятники народной словесности", — хотя отмечал, что сравнительное их изучение "было бы интересно и ценно", но отложил эту задачу для "второй части" своего исследования, которая так и осталась невыполненной¹. Глава "Бес" в буслаевских "Моих досугах" сохраняет не только историографический интерес, но и методологическое значение. Ученый отметил сравнительную со средневековой западноевропейской литературой сдержанность и даже бедность изображения бесов в древнерусской письменности, но при этом проинициально указал, что с XVII в. злой дух "предстает ... в большем разнообразии своих

качеств и проделок". И хотя он непосредственно связывал это с "толчком, полученным с Запада", с влиянием переводной литературы, но вместе с тем в другом месте обратил внимание на то, что "русская сказка, всегда верная правде <...> беспощадно издевается над глупостью нечистого духа и делает его посмешищем". Буслаев указал также на особенности представлений о бесах в старообрядческой среде, правда, на материале лишь изобразительного искусства, творчества "раскольничьих миниатюристов"².

В последнее десятилетие русская медиевистика заново обратилась к теме связей древней русской литературы с народной демонологией. Т.Ф.Волкова, анализируя Киево-Печерский патерик, справедливо отметила "сложный и многоликий образ беса"³. Однако в поле зрения исследователей оказался в основном сюжет договора человека с дьяволом⁴. Традиция, идущая от Киево-Печерского патерика (рассказ о Феодоре и Василии), действительно получила свое дальнейшее развитие в повестях XVII в. Н.С.Демкова еще в 1960-е гг., а позднее О.Д.Горелкина обратили внимание на возродившийся интерес к названному сюжету в демократической литературе XVII — XVIII вв.⁵ Обстоятельно рассмотрен мотив "бес-слуга" в контексте народной демонологии. Бегло отметили они и мотив "бес-мучитель" (на материале "Жития" Феодосия и рассказов об Исааке Печернике и Иоакиме Затворнике), но тема эта не соотносена с фольклором⁶. На связь некоторых повестей XVII в. о дьяволе с народной сказкой указала О.Д.Горелкина⁷.

Как же соотносится разработка образа беса у Аввакума и обращение его к фольклору с предшествующей традицией?

Тема противостояния бесам лейтмотивом пронизывает образную полифонию "Жития" Аввакума. Хотя хронологически эта тема соотносена с эпизодами из жизни его на родине, с началом его деятельности, но композиционно впервые возникает в "Житии" как воспоминание автора во время его ссылки и пребывания в Даурии и особенно — во время его "сидения" в пустозерском "струбе", в заключении, в дни самых тяжелых испытаний. Это не случайно: тем самым подтверждалось характерное для христианской литературы представление о том, что бесы с особым остервенением относятся к избранникам Божиим — монахам, пустыникам, аскетам и что подвижникам во Христе дана способность не только самим сопротивляться бесовским козням, но и исцелять от них других людей. "<...> На Руси бывало, — вспоминает Аввакум, — человек три-четыре бешаных <...> бывало в дому моем, и за молитвы святых отец отхождаху от них беси <...>. Слезами и водою покроплю и маслом помажу, молебная певше во имя Христово, и сила Божья отгоняет от человека бесы, и здравы бываху <...>". Припомнил же свои "врачевания" Аввакум в связи с тем, что воевода Афанасий Пашков, под началом которого Аввакум находился в ссылке, прислал к нему двух вдов — Марию и Софью, которые были "одержимы духом нечистым". Попытки самого Афанасия исцелить их ворожкой не возымели желаемого действия, и он

вынужден был обратиться к Аввакуму: "Зело жестоко их бес мучит, бьются и кричат. Призвал меня и, поклонясь мне, говорит: пожалуй, возьми их ты и попекиши об них, Бога моля; послушает тебя Бог".

И в этом, и в других случаях Аввакум, разумеется, скромно объясняет исцеление бесноватых не своим достоинством, но "действом и повелением Бога живаго и Господа нашего Иисуса Христа". Целитель здесь предстает в качестве медиатора, причащающего бесноватого, а после воздействующего на него молитвой, крестом, святой водой и священным маслом. "Я, кроме сих тайн, врачевать не умею, — замечает Аввакум, — не по достоинству моему, никак же, но по вере приходящих". Не сила человека, а вера противостоит бесу: "Бес-от ведь не мужик: батога не боится, боится он креста Христова". Страху перед Богом, свойственному не только бесу, но и самому Аввакуму, противопоставляется бесстрашие исцелителя перед нечистой силой.

В другой редакции "Жития" (так называемой В) читаем: "Я дьявола не боюсь, боюсь Господа своего, <...> а дьявол — какая диковинка! чево его боятца!". Однако бесстрашие возникло в активном противостоянии бесам, в процессе преодоления страха. "А егда еще я был попом, — вспоминает Аввакум, — с первых времен, как к подвигу касаться стал, бес меня пуживал <...>". И продолжает рассказывать, как в церкви бесовским действием скакал столик на паперти, открылась крышка гроба, где лежал мертвец, и саван стал шевелиться, в алтаре ризы и стихари летали. Этот эпизод напоминает знакомую по гоголевскому "Вию" картину. Разумеется, Гоголь заимствовал ее не из "Жития": у него и у Аввакума общий источник — международный мотив народных сказок и быличек. Так, в одном из текстов, вошедших в сборник сказок А.Н.Афанасьева, встречается тот же мотив: солдат читает псалтырь над умершей купеческой дочкой, в полночь набежало "нечистых видимо-невидимо"; гроб заколыхался, крышка с него слетела, черти стали страшить солдата (Афанасьев, № 367)⁹. Здесь связь Аввакума с устной народной традицией очевидна, хотя, истолковывая приемы изгнания бесов, он целиком находится в границах христианской традиции и, как увидим дальше, в сущности, полемизирует с народными представлениями о борьбе человека с бесами. Пока же отметим одну прямую фольклорную параллель Аввакумовой трактовке исцеления от бесов.

В широко распространенной русской сказке, известной в публикациях под названием "Правда и кривда", беса-мучителя изгоняет с помощью иконы "правдивый человек". Бесы слетаются на дуб (в другом варианте собираются в избе) и похваляются друг перед другом своими проделками. Один бес рассказывает: "Вот десять годов ее (царевну. — В.Г.) мучаю. Всяко меня выгоняют из нее, никто меня не может выгнать, а выгонит, слышь, тот, кто вот у богатого купца достанет образ Смоленской Божьей Матери". Подслушавший эту беседу правдивый нанимается к купцу, отработывает у него три года, получает в награду икону Смоленской Божьей Матери, "пошел к тому царю царевну лечить, у которой бес-от

мучитель сидит", и исцелил царевну водой, окунав в нее икону (Афанасьев, № 115).

Эпизодически встречаясь в основной части "Жития", тема бесов становится постоянной и едва ли не центральной в дополнительных "повестях" (в серии ретроспективных рассказов-воспоминаний, начиная со слов: "Простите, еще вам про невежество свое побеседую"). Здесь один за другим следуют эпизоды исцеления бесноватых: Федора в Тобольске, соблудившего с женой в праздник, вдовы Офимьи и духовной дочери девицы Анны и позднее ее же, когда она отказалась от пострига и вышла замуж за Елизара. Продолжая развивать мысль о врачевании посредством молитвы, Аввакум вносит в тему бесов новый мотив — мучение бесами трактуется здесь как Божье наказание за содеянный грех, и в связи с этим жертвой становится сам Аввакум. Так случилось с ним, когда он "заповедь преступил" — книгу Ефрема Сирина, подаренную ему протопопом Стефаном Вонифатьевым, обменял на лошадь для брата Ефимья. Тот же в ущерб благочестию, "правила презирая, о скотине прилежал", и в наказание за это Бог напустил бесов сначала на лошадь, а затем и на самого Ефимья: "От бесов бысть поражен, начал неудобно кричать и вопить, понеже беси жестоко мучиша его". Но наказан был и Аввакум: он утратил способность исцелять брата.

Этот эпизод интересен некоторыми подробностями противоборства Аввакума с бесами. Несмотря на то что он читал молитвы Василия Великого над "обуреваемыми нечистым духом", в устах согрешившего целителя она оказалась бессильной: "Бес же не слушает, не идет из брата. И я паки ту же речь вдругоряд, и бес еще не слушает, пуши мучит брата". В третий раз после прочтения той же молитвы "бес же скорчил в колцо брата и кружався, изыде и сел на окошке, брат же был яко мертв". Далее следует описание преследования беса, который с окошка перемещался то в угол, то на печь, то под печь, а Аввакум кропил его святой водой. Но и это не освободило Ефимья от бесов. "Бился я с бесами, что с собаками, недели с три за грех мой, дондеже взял книгу и деньги за нее дал". И только обращение к игумену Илариону и другим духовным лицам спасло братьев от бесовского наваждения: "Умолили Бога о нас, грешных, и освобожден от бесов бысть брат мой".

Особенно обстоятельно мотив наказания бесами Аввакум развил во вставной повести "О жертве никонианской" в редакции "Жития" из Пустозерского сборника. Причиной мученичества Аввакума на этот раз оказалась его неосторожность: он принял прощанье, освященную нераска-

молитву, "вскочиша бесов полк в келью мою з домрами и з гутками, и один сел на месте, идеже просвира лежала, и начала играти в гутки и в домры". И даже за сожаление о том, что он ест вместе с просвирой крест, бесы продолжали его мучить. Расслабленный и изломанный, еле живой, каясь в своем безумии, Аввакум "проклял отступника Никона с никонианы и книги их еретические; и жертв их, и всю службу их <...> и здрав бысть".

Так намечен новый поворот темы бесов, которая актуализирована и непосредственно связана с темой борьбы против никонизма. Не случайно на протяжении всего "Жития" никониане и их последователи прямо или косвенно отождествляются и сопоставляются с бесами. Так, дьяк Иван Струна по дьявольскому научению ворвался в церковь во время вечерней службы, Аввакум же закрыл двери от сопровождавших его людей, "один он, Струна, в церкви вертится яко бес", и Аввакум "постегал его ремнем нарочито-таки; а прочии, человек с двадцать, вси побегоша, гонимы Духом Святым". И отступающий от заповедей Божьих, отпадающий от старой веры человек "дукавует яко бес, насыщаясь довольно, без правила спит, Бога не молит, отлагает покаяние на старость и потом исчезает". Когда ссыльный Аввакум был привезен на время в Пафнугьев монастырь, никониане лицемерно пытались склонить его к примирению: "Долго ли тебе мучить нас? Соединись с нами, Аввакумушко!". Он же отверг их предложение: "Я отрицаюсь, что от

бесов, а оне лезут в глаза" (*курсив мой. — В.Г.*). Не случайно поэтому и на словопрени с никонианами в Чудовом монастыре в присутствии вселенских патриархов Аввакум упоминает Никона-отступника рядом с дьяволом и о нападавших на него пишет: "На меня бросились, человек их с сорок, чаю, были — велико антихристово войско собралось".

Я уже отметил, что разработка в фольклоре темы изгнания беса из человека отличается от трактовки ее Аввакумом и что реплика его "бес батога не боится" может быть понята в контексте народных представлений. Бес-мучитель — весьма распространенный образ в русских народных сказках и быличках (Афанасьев, № 153, 154, 271, 350, 433, 435, 436). В них, как правило, человек вступает в драку с бесом или чертом, они сражаются длинными шестью, железными жердями либо вилами, и человек бьет или убивает ими нечистого. Так, в сказке о Макарии Счастливом (Афанасьев, № 119) герой подслушивает разговор бесов об их проделках. Один хвастает: "А я вот в некотором царстве мучу царичу, в ночь по три платья раздираю". Черт прилетает во дворец к цариче, в него стреляют солдаты, но убить не могут. Тогда вступает в поединок с нечистым Макарий, избивает его, на другую ночь драка повторяется, и, наконец, в третью ночь он убивает мучителя и избавляет царичу.

Чаще всего исцелителем и избавителем царевны в русских сказках оказывается солдат. В сказке, которая опубликована в

сборнике Афанасьева под названием "Солдат избавляет царевну" (№ 153), Сатана насылает на царевну по очереди разных бесов. "Вот уже третий год она неможет. Не дает ей нечистая сила по ночам покою, бьется, сердечная, и кричит без памяти. Уж чего царь не делает: и колдунов, и знахарей приводит — никто не избавил". Солдат подкарауливает беса, тот превращается в придворного лакея, и солдат предлагает ему играть в карты на щелчки. Так продолжается несколько ночей. Солдат обыгрывает по очереди всех бесов. Те пытаются откупиться золотом. Солдат заманивает их в свой ранец, а потом бьет на наковальне молотом.

Часто в сказках встречаем контаминации мотивов: игра в карты на щелчки или на орехи; герой потчует беса вместо орехов чугунами шарами, пулями или камнями, избавляет с помощью какого-нибудь орудия или предмета; заталкивает бесов в ранец или мешок и побивает молотом. Таким образом, в отличие от Аввакума, полагавшегося на Бога и молитву, народная традиция отдает приоритет активной воле, смекалке и силе человека. Однако сама тема мучительства и исцеления роднит Аввакума с народной традицией.

Завершая "Житие", Аввакум обратился к Епифанию, своему единомышленнику, заключенному вместе с ним, побуждая того описать аналогичные эпизоды противоборства с бесами: "От имени Господа повелеваю ти, напиши и ты рабу таму Христову, как Богородица беса того в руках тех мяла и тебе отдала <...> и как бес-от дрова те сожег, и как келья обгорела, а в ней цело все <...>". Эта реплика свидетельствует, что Аввакум и Епифаний в беседах делились и рассказами о бесах. Отражением этих устных рассказов оказались приведенные выше эпизоды из "Жития" Аввакума и соответствующие эпизоды в жизнеописании Епифания.

Краткую сравнительную характеристику композиции рассказов о бесах в жизнеописаниях обоих писателей привел А.И.Робинсон¹⁰. Он отметил большую близость рассказов Епифания к житийному канону и наряду с этим большую свободу повествования у Аввакума. Это верное наблюдение, однако оно нуждается в дополнении.

Если повествования Аввакума о бесах в "Житии" по жанровой природе сходны с устными народными рассказами-меморатами о некоторых реальных событиях, то у Епифания это преимущественно пересказ сновидений. Аввакум противоборствует с бесами наяву, но сами они, как правило, оказываются невидимыми, в соответствии с христианской традицией, "незримыми врагами" человека, а потому безобразными. Они вселяются в человека, действуют в нем, об их присутствии Аввакум узнает по состоянию человека. Так, Офимью "бес ударяет о землю", сама она "яко камень стоит", "руки и ноги и тело мертво и каменно". Или "бес играет" в человеке. Та же Офимья "учала кричать и вопить, собакою лаять, и козую блекотать, и кокушкою коковать". Обычно бешеные "бьются и

Миниатюра к повествованию о видении праведнику блудного беса, "валяющегося в калде... посреди блудниц... Сирад же исходящий из него из гнилого зноя... И сирада его нетерпяще, блаженный же плевал на него и перстом своим зял свой нос".
Сборник повестей и притчей, рукопись конца XIX в. Отдел редких книг и рукописей. Научной библиотеки МГУ. № 1562, л. 66.



Миниатюра к повести о том, как преподобный Макарий Египетский увидел дьявола с различными содзлами, конми оу, Сатана, соблазняет людей (из "Великого Зеркала"). Миниатюра, очевидно, попорчена богобоязненным читателем, который постарался хотя бы таким образом повредить лик и "оружие" дьявольское. Сборник повестей и притчей, рукопись конца XIX в. Отдел редких книг и рукописей Национальной библиотеки МГУ. № 1562, л. 16.



кричат". Мужчины же чаще буйствуют: "Таже бес vzdиял в Филиппе и начал ломать, бесясь". И Федор, "избесясь, ушел на двор к большому воеводе и, сундуки разломав, платье княгинино на себя вздел". В одном эпизоде бес становится как бы видимым, но характерно, что видит его не сам Аввакум, а его брат, который наводит Анпакума на то место, где скрывается бес, и Аввакум кропит это место святой водой.

Исключением из правила является лишь приведенный выше рассказ Аввакума о никонианской жертве, где бесы становятся видимыми — один из них "цербат, чермен", а все они музицируют — играют на домрах и гудках (кстати, напомним скоморохов, у которых Аввакум ломал музыкальные инструменты). В данном случае Аввакум сблизается с народной традицией: бесы в фольклоре приобретают зримый облик, чаще всего — антропоморфный, иногда — уродливый ("набежало бесов видимо-невидимо, и хромых, и кривых, и всякого роду" (Афанасьев, т. 2, с. 272). Они являются в образе знакомого или родственника, женщинам — в облике мужа, лакея, попа, монаха-чернеца (Афанасьев, № 228). (Вспомним, по аналогии, у Аввакума: бес — никонианин.)

Бесы в фольклоре равнодушны к музыке, они обращаются к человеку с просьбой обучить их игре на скрипке (сказка "Скрипач в аду" — Афанасьев, № 154, 371; "Заветные сказки", № 28). Эта их слабость и позволяет персонажу сказок и быличек заманить беса в ловушку. Но и сами бесы обладают способностью обращать человека в другой облик (купца, попа, даже архи-

ерея) и вводить в заблуждение окружающих. Замечу, что и в древней русской литературе бесы представляли в образах воина (Киево-Печерский патерик), разбойника ("Жития" Варлаама Важеского, Сергия Радонежского), монаха (Киево-Печерский патерик, "Житие" Никиты Переяславского), часто — в образе врага-иноземца, татарина или литовца (в "Житии" Сергия Радонежского). Возможно, тема оборотничества беса в "Житии" Аввакума навеяна не непосредственно народной традицией, а русской агиографией.

Но то, что у Аввакума оказалось исключением, у Елифания проявляется как своеобразная закономерность. В сновидениях Елифания бесы — не духи, не незримые существа, а предстают на плоти: "Один наг, а другой ф кафтане". Сама Богородица "в руках у себя беса мучит" как живое существо и отдает его Елифанию: "Аз же взем у Богородицы беса мертвого и начах его мучити в руках моих"¹¹. Елифаний не столько мучим бесами, сколько сам оказывается их мучителем, подобно тому, как это происходит в фольклоре. Правда, подчас он не рукоприкладствует, а молитвой избавляется от попыток бесов мучить его, но в другом случае уже сам справляется с бесами: "Аз же, яко за разбойником, за бесом гоняюся и, ухватил его попереки, согнул его вдвое и начах его о стенную стену бити <...> и того у мене труда было много над бесом". Характерно, что Елифаний сначала бесстрашно нападает на беса, избивает его жестоко и только потом уже вызывает к Божьей помощи. Подобно фольклорным персонажам, он сражается с бес-

ами врукопашную, обходясь даже без палки, батога и других орудий. Замученного собственными руками беса он выбрасывает через окно на улицу.

Таким образом, в данном случае ближе к народной традиции оказался не Аввакум, как можно было бы ожидать, а Елифаний. Но в целом, в жанровом и стилистическом отношении рассказы Аввакума о его противоборстве с бесами и о их повадках как о действительных событиях реальной жизни, по существу, относятся к традиции устной народной сказочной прозы, к быличкам, что дает основание говорить о "Житии" Аввакума как об одной из ранних форм русского литературного фольклоризма.

Примечания

¹ См.: Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 4.

² Буслаев Ф.И. Бес // Буслаев Ф.И. Мои досуги. Т. 2. М., 1886. С. 13–14.

³ Волкова Т.Ф. Художественная структура и функции беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Т. 33. Л., 1979. С. 237.

⁴ См.: Горелкина О.Д. Русские повести конца XVII — начала XVIII в. о договоре с дьяволом в связи с мифологическими представлениями позднего русского средневековья // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 41–54.

⁵ См.: Демкова Н.С., Дмитриева Р.П., Салмина М.А. Основные проблемы в текстологическом изучении оригинальных древнерусских повестей // ТОДРЛ. Т. 20. М.; Л., 1964. С. 168–169; Горелкина О.Д. Указ. соч.

⁶ См.: Горелкина О.Д. Мотив беса-слуги в русских повестях конца XVII — начала XVIII в. // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 248–258.

⁷ См.: Горелкина О.Д. О художественных особенностях "Повести о убогом человеке како ево дьявол произведе царем" // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 111–125.

⁸ Здесь и далее цитаты приводятся по кн.: "Житие" протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979 (текст воспроизведен по автографу с исправлениями неточностей в предшествующих изданиях Аввакума).

⁹ Здесь и далее цитаты приводятся по сб.: Народные русские сказки А.Н.Афанасьева в трех томах. М., 1984–1985. Указывается номер, под которым помещен текст в этом издании.

¹⁰ См.: Робинсон А.Н. Творчество Аввакума и Елифания, русских писателей XVII в. // Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Елифания: Исследование и тексты. М., 1963. С. 66–69.

¹¹ Текст "Жизнеописание Елифания" цитируется по изданию: Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Елифания: Исследование и тексты. М., 1963.

Н.И. ТОЛСТОЙ

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ:

1. МЕЖДУ ДВУМЯ СОСНАМИ (ЕЛЯМИ)

Сербская баллада “Сестра и братья” в переводе А.С.Пушкина начинается со строк:

Два дубочка вырастали рядом,
Между ими тонковерхая елка.
Не два дуба рядом вырастали,
Жили вместе два братца родные:
Один Павел, а другой Радула,
А меж ими сестра их Елица.

Баллада была переведена великим русским поэтом прямо с сербского языка, без посредства французской передачи или пересказа текста, как это происходило в ряде других случаев в пушкинском цикле “Песен западных славян”. Оригинал служила сербская народная песня “Бог ником дужан не остаје” (‘Бог ни у кого не остается в долгу’, т.е. ‘платит всем по заслугам’), записанная в начале прошлого века у некоего Ровы, слуги Йована Обреновича, брата князя Милоша Обреновича, Вуком Караджичем и опубликованная им под № 5 во втором томе собрания “Српске народне пјесме” (Вена, 1823 и 1826 гг.). Пушкин высоко оценил балладу “Сестра и братья”, сделав к своему переводу следующее примечание: “Прекрасная эта поэма взята мною из Собрания Сербских песен Вука Стефановича”.

По-сербски начало этой баллады звучит так:

Два су бора напоредо расла,
Међу њима танковрха јела.
То не била два бора зелена,
Ни међ њима танковрха јела,
Већ то била два брата рођења:
Једно Павле, а друго Радуле,
Међу њима сестрица Јелица.

Пушкинский перевод на русский язык, как можно видеть из сопоставления двух зачинов, — точный. Единственным отклонением от сербского текста оказывается замена названия двух деревьев, между которыми растет тонковерхая елка: вместо *двух сосен* (серб. *два бора*; бор ‘сосна’ муж. р.) названы *два дуба*. Этим не нарушен грамматический род или “пол” двух деревьев, что безусловно существенно. Но возникает сомнение — сохранена ли цельность мифологического символа, содержащегося в зачине, и в какой мере мифологичен сам зачин интересующей нас “поэмы”? На этот вопрос можно ответить, лишь рассмотрев содержание поэмы в целом и обратившись к аналогичным текстам.

Баллада повествует о двух братьях и о сестре, которую братья “любили всем сердцем” (по Пушкину), “миловали” (по-сербски) как могли, делая ей различные подарки; последним подарком был драгоценный золоченый нож в серебряной оправе. Это вызвало зависть жены Павла — Павлихи (Павловицы) к своей золовке Елице, и она начала свои коварные козни. Сначала Павлиха зарезала вороного коня Павла, затем его сивого сокола и, наконец,

его и своего младенца, положив потом окровавленный нож под подушку Елицы. Во всех убийствах Павловица винила свою золовку. Брат прошал сестре приписываемые ей убийства коня и сокола, но убийства сына простить не мог и велел ее казнить, привязать к конским хвостам и растерзать, что и было исполнено. Но там, где пала кровь невинная, выросли цветы, а над телом возвысился храм. Это побудило Павловицу покаяться и просить у Павла той же смерти, какой он подверг невинную сестру. Там, где пала ее кровь, стали расти бурьян и крапива, а там, где пало тело, провалилась земля и заполнилась водой. На том озере плавают вороной конь и золоченая люлька, на люльке сидит сивый сокол, “лежит в люльке маленький мальчик; рука матери у него под горлом, в той руке теткин нож золоченый” (по Пушкину).

Содержание этой знаменитой баллады, вероятно, хорошо известно читателю. Тем не менее мы решились повторить его, чтобы обратить внимание на насыщенность текста с самого его начала трагическими событиями, на динамичность действия, приведенного к трем человеческим смертям и к гибели двух живых существ — коня и сокола, чья жизнь в эпоху Средневековья ценилась не меньше человеческой. Зачин же баллады состоит из краткого текста, характер которого еще А.Н.Веселовский определил как “психологический параллелизм”. Два основных дерева росли — два брата росли, Павел и Радуле. Между деревьями росла елка — с братьями росла сестра Елица (по-сербски *Јелица* — ‘ёлочка’, *јела* ‘ёлка’; и то и другое название употребляется как женское имя собственное). Однако образ двух хвойных деревьев и занятого между ними промежуточного пространства (деревом, колодезем, могилой) является не только первым компонентом психологического параллелизма, но и символом, знаменующим и указующим на трагическую смерть. Один пример баллады “Сестра и братья” (серб. “Бог ником дужан не остаје”) этого положения еще не доказывает, потому обратимся к другому примеру из того же сербского эпического наследия.

Не менее известная в Сербии, но, к сожалению, не переведенная Пушкиным эпическая песня “Смерть Королевича Марка” (‘*Смрт Марка Краљевића*’) повествует о том, как Королевич Марко ехал по Урвине-горе, что над морем, верхом на своем коне Шарце в воскресенье рано утром до восхода солнца. Выехав, Марко заметил, что его конь Шарца начал спотыкаться и ронять слезы. Марко спросил коня, почему он спотыкается, хотя сто шестьдесят лет подряд, за все время верной службы Марку, он ни разу не споткнулся. На вопрос Марка ответила вила с Урвины-горы, объяснив, что Шарца

оплакивает свою близкую разлуку с хозяином. Марко же, не поняв истинного смысла, сказал виле, что он не собирается расставаться со своим конем, потому что во всей земле нет лучшего коня, чем Шарца, и лучшего добра-молодца, чем он, Марко. На что ему вила снова отвечала, что у него, Марка, коня Шарца никто отнять не сможет, как не сможет и он умереть от сабли острой, от булавы или боевого копья, но смерть придет от Бога, “од старог крвника” (‘от старого палача’). Чтобы убедиться в этом, вила посоветовала Марку подняться на вершину горы, поглядеть *справа налево* и, увидев *две тонкие ели, возвышающиеся над зеленым лесом*, спешиться и подойти к ним. *Между елями будет колодец*, в который нужно будет заглянуть, чтобы увидеть, когда придет его смерть.

Королевич Марко так и сделал: нашел две возвышающиеся над всем лесом ели, между ними колодец, заглянул в него и увидел свою смерть. Тогда он выхватил саблю, зарубил своего Шарца, чтобы тот не достался туркам, сломал свою саблю на четыре части и копье на семь частей, бросил в море булаву и написал завещание, в котором все свое большое богатство просил разделить на три части: первую дать тому, кто его погребет, вторую — церкви, третью — убогим и слепым. Затем Марко умер и неделю лежал непогребенным, так как все проходящие мимо думали, что он спит, и боялись его разбудить. Лишь афонский игумен Василий (Васа) подошел к Марку, понял, что он мертв, отвез его на святую гору Афон, там отпел и похоронил в сербском монастыре *Хилендар*.

В эпической песне “Смерть Королевича Марка” интересующий нас символ двух хвойных деревьев, в данном случае елей, включает еще стоящий посреди колодца, предсказывающий смерть. Само предопределение смерти осложнено и подкреплено предсказанием вилы, существа мифического, живущего в лесу, на горах и в облаках и обладающего высшим даром пророчества, затем повелением глядеть *справа налево* и предчувствием коня Шарца, спотыкающегося и льющего слезы, сожалеющего о близкой кончине хозяина. Мифологичны и возраст Королевича Марка, жившего 300 лет и сохранявшего свою богатырскую силу до последнего дня, и долголетие Шарца, служившего своему хозяину 160 лет.

Мотив озера и двух елей, растущих на вершине горы, зафиксирован и в болгарской эпической народной поэзии. Записанная в конце прошлого века в Софийском крае в селе Суходол песня “Марко Кралевич и вила Самовила” повествует о

том, как Королевицу Марку захотелось на Доспат-горе выпить воды и как ему находившийся там пастух объяснил, что вода есть на вершине горы, где у большого озера растут две зеленые ели. Однако озеро, в котором Вилой Самовилой собрана вода со всей горы, охраняется ею так, что никто не смеет туда пойти, ни одна птица не пролетит, ни один человек не пройдет и не напьется воды:

Да излезнеш на Доспат-планина <...>
Тамо има големи езера;
Тамо има Вила-Самовила
Све е вода от планина сбрала,
Направила големи езера <...>
Никой смее тамо да отиде,
Па не дава пиле да протиде,
А то не ли човек до си пие!

Королевич Марко, тем не менее, воспользовавшись тем, что Вила Самовила уснула, проник на вершину Доспат-горы, напился там воды и напоил своего коня Шарца, отчего уровень воды в озере упал на две пяди. Вила Самовила проснулась, увидела, что без ее ведома выпито много воды, и пустила три легких стрелы в Королевича Марка, который отразил их своей ладонью, а затем выхватил саблю, чтобы зарубить Вилу Самовилу. Но она взмолилась, просила ее пощадить, оправдываясь тем, что не узнала Королевича Марка.

Сюжет «юнацкой» песни несложен. Его основной смысл сосредоточен на определенном сакральном пространстве, обозначенном такими признаками, как две зеленые ели, вершина горы, озеро (озера). Оно охраняется вилой, летающей в облаках и не допускающей в него ни птиц, ни человека. Войдя в это пространство и напившись воды, Королевич Марко доказал, что он тоже «не от мира сего», что он мифический герой, сверхчеловек, а защитившись ладонью от трех стрел и выхватив саблю, он дал понять виле, кто он есть на самом деле. Вила признала превосходство Королевича Марка и воскликнула: «Немой мене, Марко, да погубиш!» («Не погуби меня, Марко!»). Этими и еще несколькими словами заканчивается западноболгарская эпическая песня.

Другая, южномакедонская, эпическая песня «Марко Кралевице и Вила Самовила», записанная также в конце XIX в. в селе Дымбени (Эгейская Македония), является вариантом рассмотренной песни. В ней рассказывается о том, как Вила Самовила заперла двенадцать источников, поместив их в лесу под одним необыкновенным деревом, весь ствол которого был сухим, а крона — зеленой («едно суво дърво, по све суво, на вар'о — зелено!»). Марко Королевич разбивает мифическое дерево булавой и тем самым вскрывает двенадцать источников. Видя это, Вила Самовила садится на серого оленя и с тремя лютыми змеями бросается на Марка, чтобы выколоть ему глаза. Но Марко побеждает вилу, зарубая ее по совету другой вилы — Гюрги. В этой песне вместо двух елей выступает одно мифологическое дерево, обладающее одновременно двумя противоположными и в обычной природе несовместимыми свойствами — мертвой сухотой и живой листвой. Это чудо-

дерево во всяком случае подтверждает, что два хвойных (еловых) дерева в других вариантах сюжета имеют также мифологический смысл и функцию.

К приведенному выше ряду южнославянских эпических песен примыкает и сербская обрядовая песня-заклинание, записанная относительно недавно в Западной Сербии в зоне Драгачево (в селе Гораичичи). Песня исполнялась для защиты от града и градовой тучи.

— О Станко! Не иди, не иди, не иди 'вамо! Води овце у планине, у брдине, у вилин двор, у стари бор, у стару јелу, — Нема им паше у нашем селу!	— О Станко! Не ходи, не ходи, не ходи сюда! Веди овце у горы, На вершине, Во двор «вилы», К старой сосне, К старой ели. — Нет им выпаса В нашем селе.
---	--

В этом заклинании-заговоре овцами называются градовые тучи, из которых бьет град по полям. «Станко» — имя отпущенника, предводительствующего градоносными тучами. Женщина-вопленица отсылает Станка и его «овцев» в глухие, необитаемые места. К таковым в данном случае относятся горы, вершины, двор мифологической вилы — небесной и облачной русалки, и, что весьма любопытно, — старые сосна и ель.

В символике двух елей или сосен немалую роль играет число *два*, число четное, начинающее собой ряд четных чисел. Чаще всего нечетные числа *один, три, семь, девять* и т.п. отмечены положительным «жизненным» смыслом, в то время как четное число отмечено отрицательной, в данном случае смертной семантикой. Существует, правда, ряд верований и ритуалов, когда такое противопоставление исключается. Однако большинство примеров говорит в пользу такого соотношения *чета* и *нечета*. Вот некоторые из них.

Сербь в зоне Лесковацкой Моравы перед выносом покойника из дома ставят ему в ноги скамеечку с *двумя* зажженными свечами; после похорон на поминках за столом зажигают *две* свечи на двух концах стола и передают их из рук в руки слева направо, произнося имя покойника. Македонцы в зоне Охрида и поляки на Карпатах на реке Рабе опасались давать двум детям в семье одинаковое имя, полагая, что если так случится, то один из двоих умрет. Белорусы на Витебщине не любили, когда курица в один день несла два яйца, они полагали, что это к смерти одного из членов семьи. Болгары в Родопх также ожидали смерти в семье в тех случаях, когда курица сносила яйцо с двумя желтками. В Боснии и Герцеговине тщательно следили, чтобы в доме не было четного числа («тако» поленьев, яиц под наседкой, сватов на свадьбе и т.п. Такое верование характерно для многих славянских фольклорно-этнографических зон. Болгарская поговорка гласит: «Ако палиш Богу една свещ на дявола две пали» («Если ты ставишь Богу одну свечку, черту ставь две»). Проблема *чета* и *нечета* — самостоятельная тема, заслуживающая отдельного рассмотрения.

Повеление вилы бросить взор на две возвышающиеся над лесом тонкие ели *справа налево* требует также краткого комментария. Движение справа налево, равно как и взгляд справа налево, является также

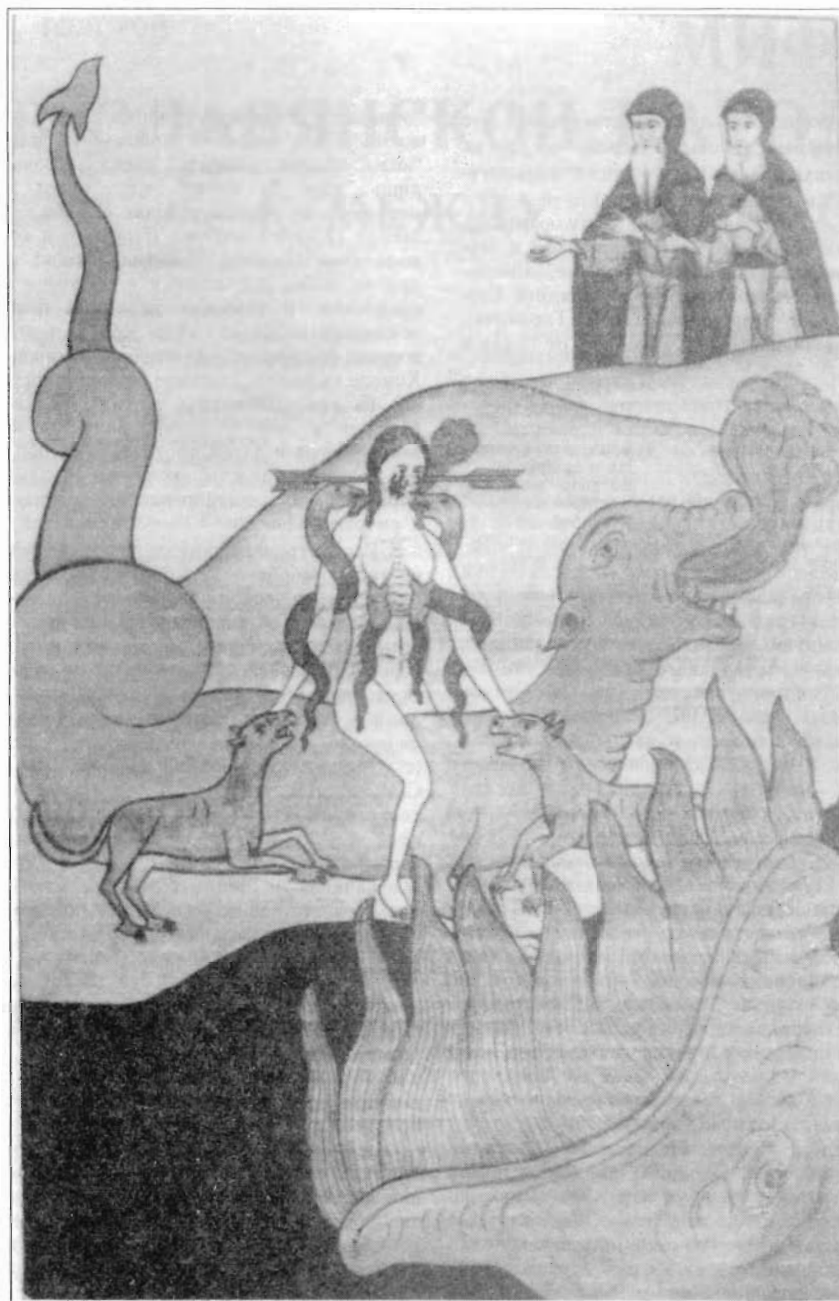
«обратным», символизирующим смерть, а не жизнь. Так, сербский хороводный танец «коло» обычно движется слева направо, и лишь «коло за мртве», т.е. «танец для мертвых», во многих районах Сербии — на западе (Ужице), востоке (Гниляне) и северо-востоке (Хомоле, Неготин, Тимок) и в других зонах исполняется в обратном направлении. В сербских народных песнях неоднократно упоминается «обратное коло» в связи со смертью какого-нибудь героя. В Хомоле гаданье о здоровье больного построено на том, что клочок одежды больного бросают в чан с водой, воду трижды закручивают и затем смотрят, куда поплывет клочок одежды: если он поплывет вправо — это к выздоровлению, а влево — к смерти больного.

Рассмотренная символика принадлежит не только сербскому, болгарскому и македонскому эпическому фольклору; она имеет общеславянский характер. На это указывают и восточнославянские верования, и северорусская погребальная практика. Так, в Восточном Полесье, на Черниговщине например, полагают, что «ёлки нельзя садить ля (около) хат — семья звездаца», т.е. вымерет (с. Мошечна Городнянск. р-на, запись С.М.Толстой, 1980 г.), а согласно свидетельству Е.В.Барсова, в Олонецкой губернии, в Андоме в XIX в. «удавившихся зарывали на горе между двумя елями, поворачивая их лицом в землю». Совпадение древнего олонецкого обычая с описанием смерти южнославянского эпического героя не может не удивлять. Очевидно, что это «совпадение» имеет единый древний источник. Следовало бы поискать подобные поверья, обычаи и символы в традициях, родственных славянским, и тем самым установить их индоевропейский характер. Дополнительной аргументации также требует предположение, что именно хвойное дерево — ель и сосна — выступает как «дерево смерти», или «дерево того света», в то время как лиственные деревья (какие преимущественно?) относятся к «деревам живота», деревьям, знаменующим жизнь. Если это так, то в переводе Пушкина утрачен один важный мифологический компонент — «хвойность» дерева. Этот вопрос требует особого рассмотрения, хотя многое говорит в пользу предложенной здесь трактовки. В триоцкой зелени никогда не бывает ветвей хвойных пород. Но это уже тема для иного эпизода

Р.С. После того как эта заметка была написана, 9 октября 1993 г. я оказался в пос. Вербилки (Талдомский р-н Московской обл.) на похоронах Григория Николаевича Сухина, моего соседа по дачному дому. Вырытая для него на кладбище могила была обложена еловым лапником, а путь от дверей его дома до калитки и далее до первой обозначенной остановки с гробом, несомым на руках до стоящей на перекрестке машины, был устлан еловыми ветками.

Литература

Барсов Е.В. Причитания Северного края. Т. I. М., 1872. С. 55; Българска народна поезия и проза. Т. I. Юнашки песни. София, 1981. С. 29–30; Карацѣл В. С. Сръпске народне песме. књ. II. Београд, 1958. С. 22–26, 426–431; Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София. Кн. VIII (1892). С. 138, кн. XV (1898). С. 69; Толстой Н.И. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991. С. 91–98; Pavlovic M. Obredno i govorno delo. Beograd — Priština, 1986. S. 129–130.



О некоем попе умершем, его же дети духовнии умершый же камением в студенец адский загнаша

В веси некоей (жил) поп неводержанаго жития, и (о пастве) ему же поручена бе, не точию попечися о заблудших, ко спасению привести кого, но ниже о себе радея (даже о себе не радел). Тако умершу...

Прихожане его, дети духовный, в местах адских восхитивше камение, начаша метати на него и бити его глаголющи: "О, злый наш пастырю! Тебе мы вверени быхом, и наставника тя имехом, ты же о нашем спасении никоего же попечения (не) имел еси, и се мы вси зело страждем, нестерпимыми муками томимся. От тебе нам сие приде, понеже в своей воли нас оставил еси, дабы грешили и ни словом учения, ни образом нас от злых дел отводил еси, ты убо губитель нашего спасения и предводитель вечного осуждения!"

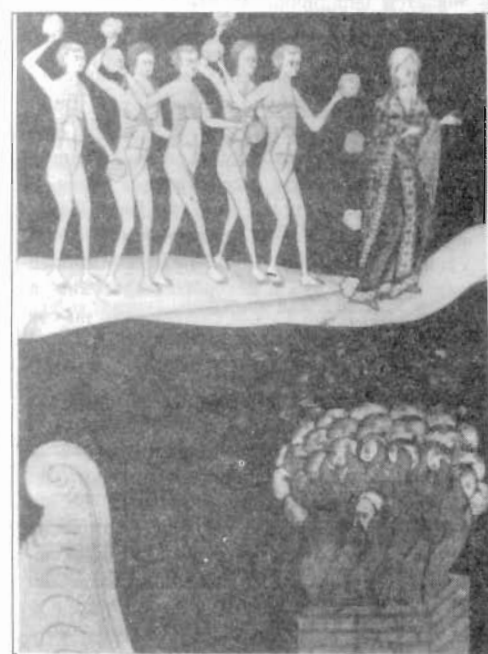
И его тако глаголющим, камением прогоняху его, на него меташу, бьюше его. И поп, прытко бежа от них, впаде в кладезь, в студенец адский огненный, и абие (как только) дым страшный и превеликия искры, яко главни оттуду явишася, и якобы великое здание обрушися, и к тому оттуду поп не показася.

О девице, потаившей грех

Некая девица таила на исповеди смертный блудный грех, в том гресе умре. Отец ея духовный нача молитися о ней к Богу, да явит ему, молящуся, и явился ему та девица сядше на огненном змию и рече ему: "Аз есмь проклятая твоя дщерь! Видиши, отче, на очах моих великия жабы за безстудный взор, во ушах моих стрелы за слышание песней бесовских, изо уст огонь пышет за целование, руже пси адстии грызут за обнимание, змии сосцы сосут за любодееяние, а на сем змию сижу — сей есть смертный блудный грех!"

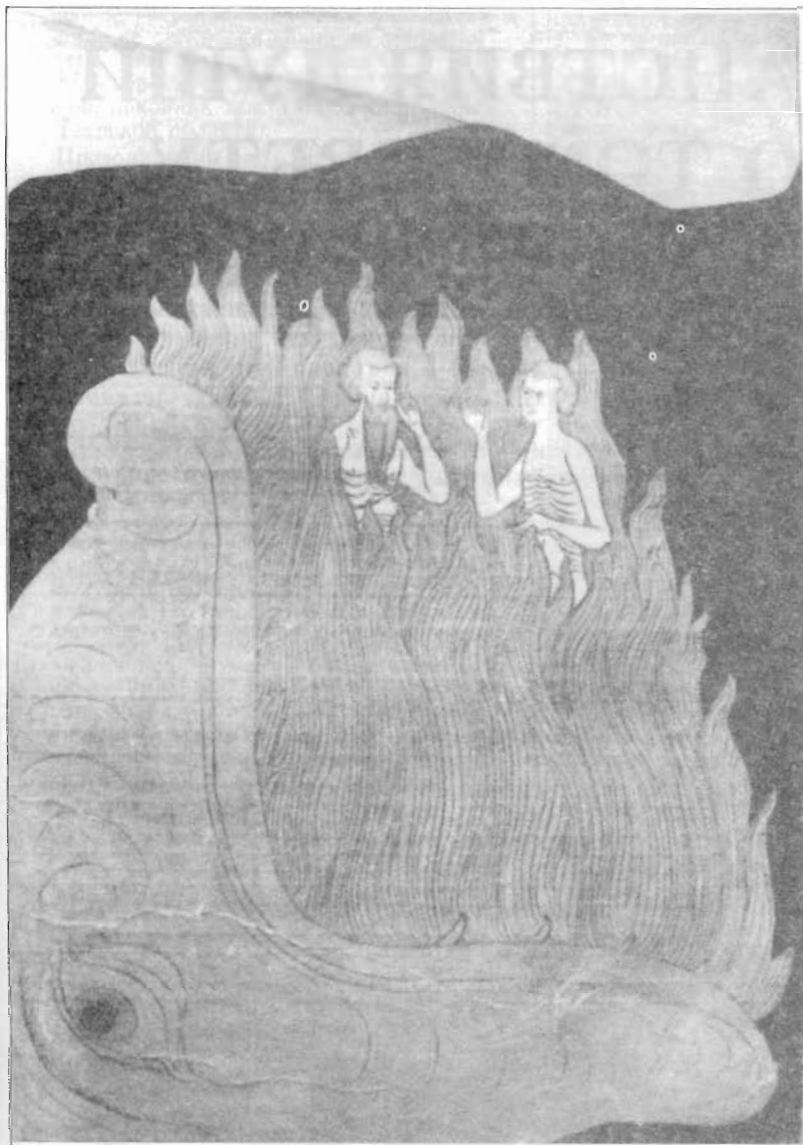
Миниатюры из сборника повестей и притчей. Рукопись конца XIX в. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ, № 1562, л. 50, 57, 60-61 об. Тексты подготовлены Е.Б. СМЛЯНСКОЙ

Редакция приносит благодарность научному сотруднику Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ Е.Б. СМЛЯНСКОЙ за помощь в подборе иллюстраций к номеру и подготовку текстовых материалов из рукописного собрания МГУ.



Какие сны в том смертном
сне приснятся,
когда покров земного
чувства снят?

В. Шекспир. Гамлет.



Отец с сыном в муках взаимно себя проклинают

Поведаше некий святой отец (как видел в адских муках отца с сыном, друг друга проклинающих)...

Отец сыну глаголет: "Проклят ты буди и час оный, в него же ты восплodies, ибо тебе ради все злое пред Богом творих, Его, Создателя моего, забых! Лихоимец себе сотворих, клятву и клятвопреступление ни во что же вмених, и подручным немилостивен бых, и всякую милость оставих, да (бы) ты ... (жил) в мире и во благоденствии, в покое и радости".

Сия и сем подобна злоречения отец сыну приноси, также и сын противным обычаем рече отцу: "Проклят буди день он, в нем же ты сотворил мя еси, отец! Ибо Закона Божия и заповедей его не научил мя еси, како сущи и како та соблюдати слова Божия и учения слушати возбранил еси; ниже о царствии небеснем, когда преложил, ниже муками, вниже ныне зле мучими грозил, никогда о исправлении моем попеклся еси. Точию (только) учил еси мене в гордости пребывати, одеждами украшати, в злых обучении, в ложных словах и превратных обычаях, виде мя зле творяща, не казнил еси, и того ради осужден есмь на веки".

Казалось бы, что может быть индивидуальнее и интимнее видений, являющихся человеку в состоянии летаргии, обморока, комы, столь близко подошедшему к роковой черте и все же вернувшемуся в мир живых? Но странно: рассказы переживших "обмираний" — так называют подобные состояния русские крестьяне — чрезвычайно схожи в своих основных чертах. Сходство это настолько велико, что можно говорить об особом фольклорном жанре "обмираний", хотя и редком (но ведь такие ситуации и сами по себе уникальны). Он же в свою очередь входит в еще более широкую жанровую общность, к которой относятся описания видений потустороннего мира, широчайшим образом представленных в традиционной словесности — западной и восточной, устной и книжной.

В литературах христианского и мусульманского Средневековья этот жанр основательно изучен (см.: работы А.Я. Гуревича, Б.И. Ярхо, И.М. Фильштинского, А.Б. Грибанова); известен он в буддийских традициях, в "шаманском фольклоре" народов Сибири и Дальнего Востока.

Тематические и структурные совпадения в подобных текстах бросаются буквально в глаза каждому, причем они далеко выходят за пределы определенной региональной и культурно-религиозной традиции. Это позволило, в частности, английскому буддологу Л. Уолду еще 60 лет назад предположить, что Данте, возможно, был знаком с изображениями буддийского ада — столь разительны обнаруживаемые сходства, вплоть до частности и деталей. Конечно, образы и сюжеты традиционной словесности способны переходить из региона в регион, из культуры в культуру. Историкам и филологам хорошо известно, что связанными могут оказаться произведения, историческая и географическая дистанция между которыми чрезвычайно велика. И все-таки даже если удалось доказать родство всех традиций, включающих тексты данного типа (что, вообще-то, проблематично), феномен отмечаемых сходств ими полностью не объясняется, и вот почему.

Лет двадцать назад мир был взволнован открытием американского врача Раймонда Мули, записывавшего посмертные видения реанимируемых и возвратившихся к жизни людей; ему же принадлежит и первая их систематизация. С тех пор количество подобных материалов (как и их интерпретаций) возросло.

Поразительно не только чрезвычайно сходство этих описаний между собой, но и ряд их соответствий с упомянутыми литературно-фольклорными текстами — при несомненном знакомстве с ними самих реанимируемых.

Разумеется, эти параллели не следует преувеличивать, однако и игнорировать их невозможно. И здесь один из "вечных" вопросов фольклористики — в чем источник совпадения образов, сюжетов, мотивов, стилистических конфигураций и т.д., которыми характеризуются устные традиции всех без исключения народов мира, — предстает в новом ракурсе. Литературным заимствованием этот феномен явно не объясним. Но что же тогда лежит в его основе? Общие для всех людей архетипические образы, дремлющие на дне сознания и дающие о себе знать в предсмертных галлюцинациях?

Или реальный опыт какой-то нематериальной субстанции, отделившейся от тела, но также обреченной на уничтожение? Или же действительно щель не обрывается, и дальше — не тишина?

С. Ю. НЕКЛЮДОВ

Примечания

¹ Труды по знаковым системам. VIII. Тарту, 1977. С. 3—27; Восток — Запад: Исследования. Переводы. Публикации. Вып. IV. М., 1983. С. 18—77.

² История Чойджил-даггана. М., 1990.

³ См. русские переводы, собранные в кн.: Жизнь после смерти. М., 1994.

М.Л.ЛУРЬЕ, А.В.ТАРАБУКИНА

СТРАНСТВИЯ ДУШИ ПО ТОМУ СВЕТУ В РУССКИХ ОБМИРАНИЯХ

Важное место в системе народных религиозных воззрений занимают представления о существовании души человека после его смерти. Они нашли отражение в похоронных и календарных обрядах, духовных стихах, причитаниях, сказках, легендах.

Познакомим читателя с малоизвестным видом фольклорных повествований, в которых народные представления о загробной жизни выражены с максимальной полнотой: а именно — с рассказами о посещении человеком или его душой того света в состоянии летаргического сна или обморока.

Находясь в одном из этих состояний, человек видит себя на том свете. Рядом с ним, как правило, оказывается спутник, который и водит его по царству мертвых, показывая и объясняя муки грешников и блаженство праведников. При этом обмерший может свободно общаться с умершими, среди которых он обычно встречает знакомых и родственников. В момент возвращения с того света человек просыпается, приходит в сознание.

Рассказы об обмираниях в своем полном виде состоят из 3 частей.

1. Рассказ о ситуации обмирания и "отживания" (пробуждения), реакции окружающих на случившееся (часто они принимают уснувшего за умершего), указание на количество дней, проведенных в состоянии детаргического сна (их может быть, например, 1, 3, 6, 7, 9, 12, 14, 40).

2. Пересказ виденного на том свете.

* Большинство текстов, записанных в Осташковском районе, будут опубликованы в подготовленном к печати сборнике "Селигерские сказания". Материалы, использованные в статье, собраны в конце 1980-х гг.

3. Рассказ о том, как повлияло обмирание на дальнейшую жизнь человека. В большинстве своем обмирания коротки и констативны, но иногда они разрастаются до подробных, законченных, эстетически оформленных повествований (тексты 1, 2, 3).

Рассказчик, твердо верящий в истинность происшествия и нередко лично общавшийся с обмиравшим, снабжает свое повествование множеством конкретных деталей и подробностей, с особым артистизмом передает содержание обмиранья, причем иногда от первого лица, живо изображая речь самого обмиравшего.

В некоторых случаях обмиравшему предписывается рассказать об увиденном (текст 1), в других, напротив, запрещается это делать, хотя запрет может и нарушаться: «Три дня спал. Проснулся и говорит: “Меня только на три дня отпустили. Мне не велели говорить, а я, — говорит, — говорю”» (Осташковский район Тверской области).

Как уже говорилось, по тому свету обмиравшего обычно водит какой-либо спутник. Им может быть умерший родственник, в том числе и крестный: «Я просто заснула, и пришла крестная матка за мной. Говорит: "Пойдем,

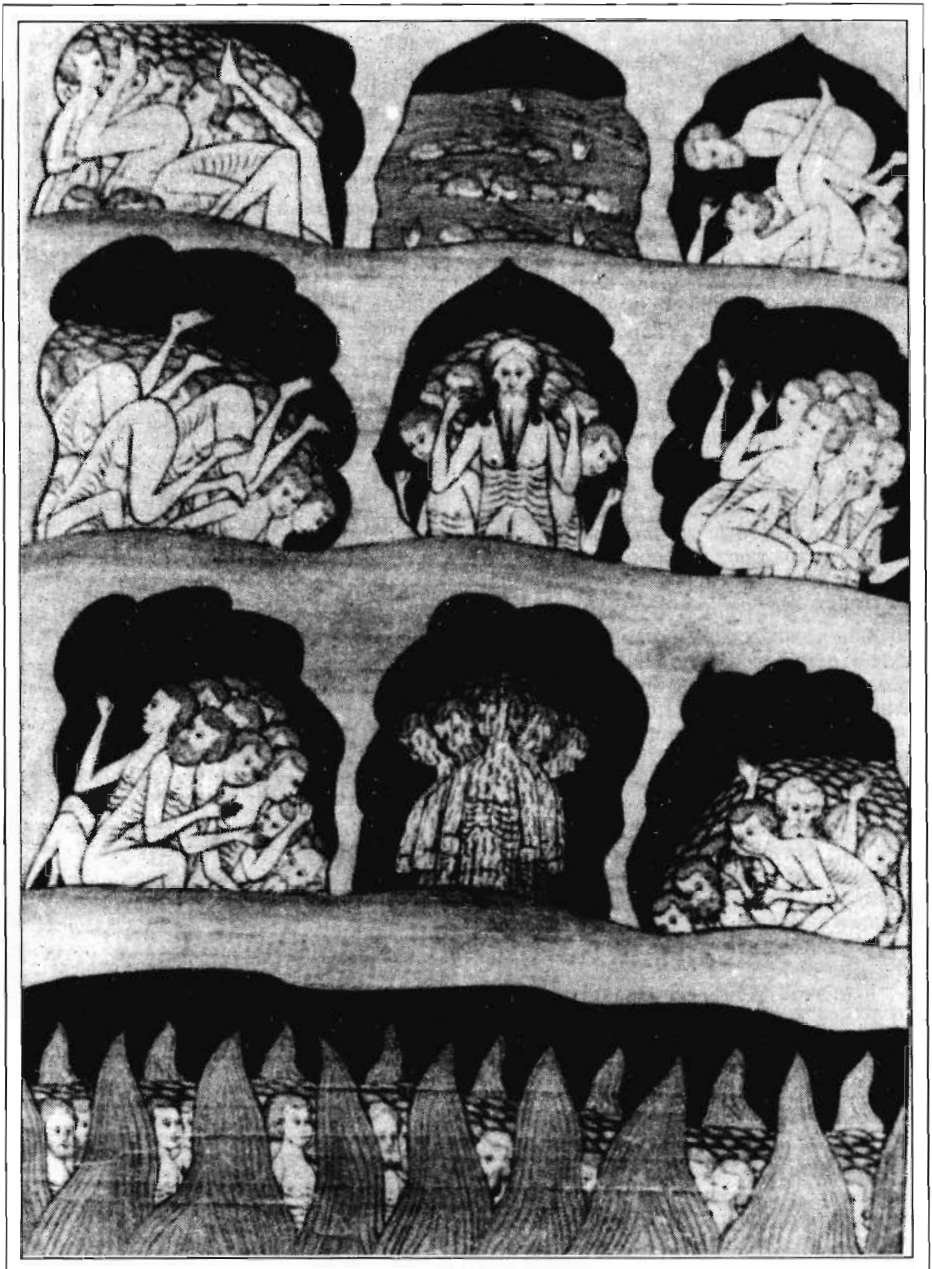


доченька, ко мне...» (Западновинский район Тверской области); "Значит, во-дила ее свекровка ейная по комнатам" (там же); умерший священник: "По тому свету ее поп водил. Тамошний поп, покойник там" (Торопецкий район Тверской области).

Проводниками по загробному миру могут быть также: Бог, "сивенький старичок", ангел, Божья Мать, Егорий, Никола-путеводитель. Есть тексты, где по тому свету водят "женщина, как будто монашка", "женщина в плаще, руки в карманы", маленький мальчик, "колдуны вот эти, которым не помереть". В некоторых случаях фигура проводника не конкретизирована, либо обмиравший ходит по загробному миру один.

Для того чтобы попасть на тот свет, человек должен пройти через реку (иногда огненную или с кипящей смолой) по "мостинкам", "кладочке", шнуру, нити: "Как будто меня мальчик повел. Ручей, темная вода. По нитке прошел" (Торопецкий район). Человек видит умерших, которые пытаются перейти поток: "Ну вот, эту кладку, положена кладка через реку. И вот идут на том свете покойники, идут по этой кладке. Если я грешная, вот немного, — не дойду до края, и — раз — и увалюся, а который не грешный человек, тот пройдет и уходит... Этот — в рай, в рай попадает" (Торопецкий район). Через огненную реку по нитке обмиравшей помогает пройти святой Егорий, которому она ставила свечку (текст 2). По некоторым рассказам, для того чтобы попасть на тот свет, обмерший должен залезть на крутую гору, часто — из стекла или хрусталя. В тексте, приведенном в статье Г.С.Виноградова, девушка в сопровождении проводника (Бога) лезет на крутую гору. Иногда обмиравший оказывается у подножия горы, наблюдает, как на нее взбираются умершие и "отживает", так и не побывав в "горнем мире": «Несут кресты большие, мучаются — никак. А кто не грешный, тот — раз, и готово, и пошел, а те говорят: "Это в рай пошли", — в гору, в гору (хрустальную)» (Западновинский район).

На тот свет обмерший может попасть и спустившись в могилу (Бельский район Тверской области), поднявшись по "лесенке" вверх (Бокситогорский район Ленинградской области) или просто выйдя из дома. В большинстве текстов сообщается не только о том, как человек попал в иной мир, но и о том, как он вернулся обратно. Среди известных нам обмираний крайне редко встречаются такие, где обмиравший выходил бы с того света тем же путем, что и попал туда: "Ну, она говорит, мне провела немножко, она и глаза открыла. Провела яе, привела домой опять" (Торопецкий район). В большинстве текстов способ выхода из загробного мира необычен: "Ведут, висит полог, как пихнут яво..." (Торопец-



Мучения грешников. Миниатюры из сборника повестей и притчей. Рукопись конца XIX в. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ, № 1562, л. 22 об., 23, 38.

кий район). Иногда очнуться помогает прочитанная по совету проводника молитва (Бокситогорский район), но часто пробуждение бывает тяжелым. В рассказе, записанном в Торопецком районе, вернуться возможно лишь переступив через змею: "Как змея лежала, прям меня туды пихнули, я вскрикнула и проснулась". Нередко обмиравшего бросают в "падлину" (пададь); иногда толкают в собственное тело — холодный чулан с костями (Западновинский район).

Иной мир представляется то как лес, по которому ходит обмерший, то как дом с длинным коридором, где "стены есть, а дверей нет" (текст 5). Иногда это луг (текст 1). В загробном мире бывают озера, где живут утопленники, плавают дети, умертвленные в утробе или умершие некрещеными.

В раю обмиравший видит обычно сады с цветами и поющими птицами или комнаты с накрытыми столами. Исключения составляют лишь некоторые тексты. Например, в г.Торопце записан рассказ, где Царство Божие представлено таким образом: "Так вот его тожа там водили умерши. По святым местам, в пустыне был, в церкви, старцев видал".

По распространенным взглядам, грешники находятся в загробном мире слева, а праведники — справа: "Детей видала: с аборт — налево, как гады шевелятся, а крещенные помершие — направо" (Западновинский район); "Иду — там люди лежат, и там, на этом боку — женщины, на этом — мужчины. Мужчинам — не грех баловаться, а женщинам — грех" (Кунынский район Псковской области).

Наказания грешников, избораемые в обмираниях, как правило, соответствуют тем грехам, которые люди совершили при жизни: делавшие аборт едят на том свете сырое мясо, глодают кости своего ребенка (Торопецкий район); их сосут змеи, так как при жизни они не хотели кормить детей грудью (Осташковский район). "Кто льет в молоко воды, будут молоко с водой разделять, и будет никак не разделить" (Торопецкий район). Сплетниц тянут за язык (Торопецкий район).

На том свете удавленники стоят с веревками, утопленники — по грудь в воде (Западновинский район). В рассказе, записанном в Торопецком районе, души некрещеных детей плавают по воде: "Некрещеные мучаются, есть им не дают, страдают, по воды все плавают, голодные, которым аборт сделали" (текст 3).

Признак отсутствия или наличия еды на том свете вообще различает грешников и праведников, некрещеных и крещеных (текст 4). Праведники едят золотыми ложками за столом, покрытым красной скатертью (Осташковский район). Характерным признаком, отличающим мучающихся от блаженствующих, является также отсутствие одежды. Дети, убиенные во чреве или умершие до крещения, страдают не только от голода, но и от наготы. Женщин, делавших аборт, на том свете раздевают души этих детей: "Так, два ребеночка маленьких-маленьких, и к этой женщине красивой. Хал у нее платок с головы, а сами — на голову. "Мамочка моя, теперь ты будешь голая, а мы пойдем одетые". Раздели ее, раздели... И она идет, голая уже идет" (Кунынский район).

Иногда умерший находится в ином мире вместе со своими родными и знакомыми. В обмираниях нашло отражение весьма распространенное представление о том, что в загробном мире дружеские и родственные отношения сохраняются такими же, какими они были при жизни.

В Торопецком районе записан сон-обмирание, который явился предвестием смерти: «... С неделю пожил и помер. Две недели прошли, и хозяйка померла. Сын остался. Две недели прошло, и мальчик заболел и умер. Видит баба во сне: дед за ней приходит, свечки топят, стол накрыт, сидят все в фаты — вроде померши. А другие сидят — мясо на блюде, аборт делали. В котле кричат. Одна лезет, матюгается — бух туды, матерно ругается. Приходит в комнату. Одно окошечко. "Здесь, — говорит, — будем жить". — "А нам скучно будет". — "А мы мальчика с собой возьмем". Умерла она, и мальчик умер. Не скучно им».

Находясь на том свете, обмерший не может помочь грешнику. Если же он пытается это сделать, то в наказание изгоняется из загробного мира: «Аксен говорит: "Руку давай!" Я хотел ему руку подать, а меня пихнули, и я проснулся» (Великолукский район Псковской области).

Иногда в текстах содержатся предсказания о дальнейшей судьбе обмиравших, сделанные, как правило, умершими родственниками или загробным проводником: «Вот иду, — говорит, — иду я с отцом своим, отец мне так и говорит: "Выйдет Алевтина замуж, а ты — за Алевтинина деверя замуж"» (Кунынский район). Почти всегда обмиравший знает срок своей смерти: "И ты живешь и знаешь, когда ты будешь умирать. Про свою смерть узнаешь" (Торопецкий район).

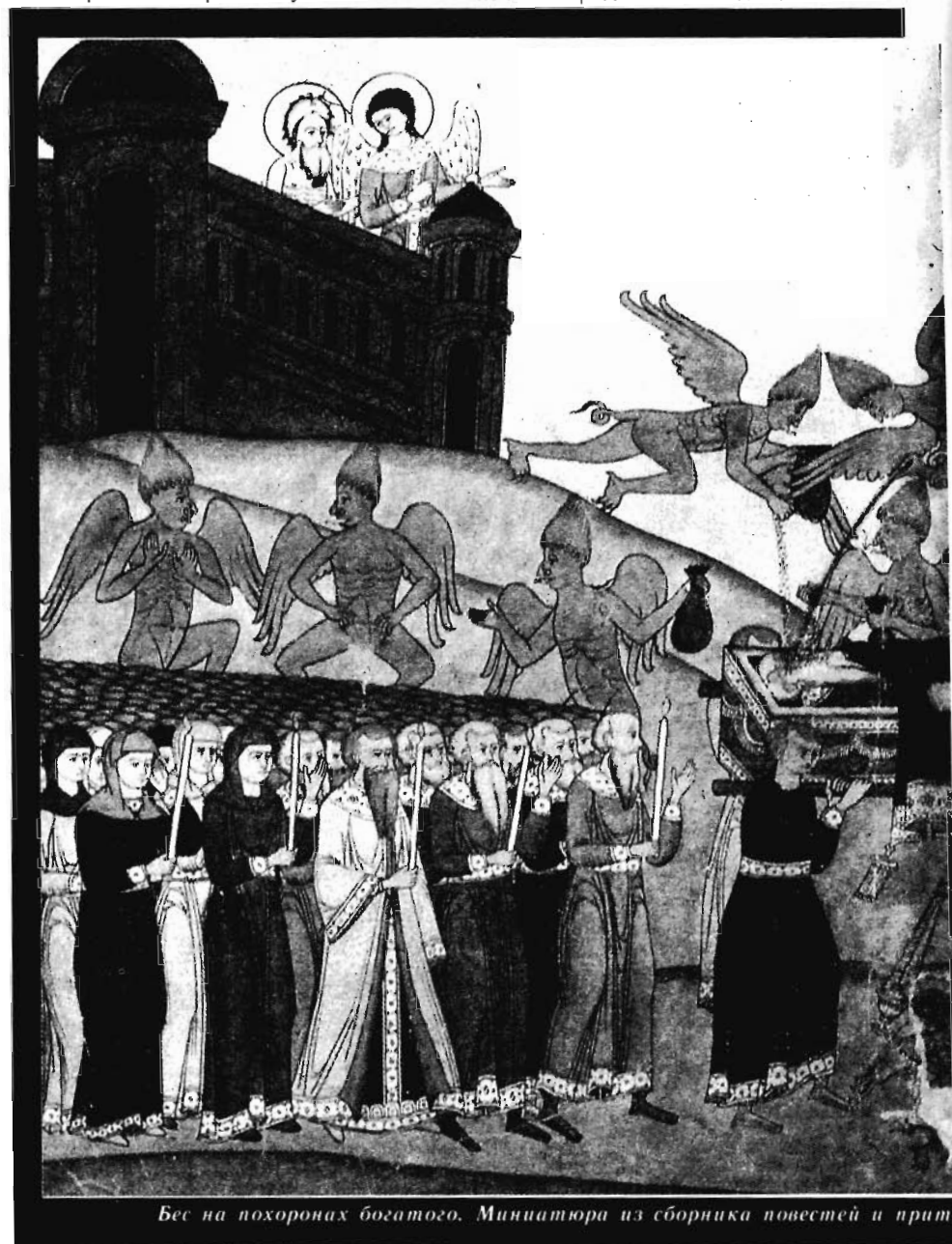
Из своего посещения загробного мира обмиравший выносит и особую, запретную информацию, которую не должен никому передавать. Он узнает три слова (реже — одно, два). Иногда это — "три последних слова", слышанных на том свете. За нарушение запрета обмиравшего может ждать смерть или, наоборот, бессмертие, а также существование после смерти ни на том, ни на этом свете.

Таким образом, в обмираниях оформляются народные представления о загробном мире и посмертном существовании

души. Специфика жанра состоит в том, что обмирания воспринимаются как основной источник этих представлений — непосредственный и достоверный.

В тексте Г.С.Виноградова у обмиравшей женщины, которую на том свете пытали, подозревая в грехе с кумом, якобы остались следы ожогов на спине. В другом тексте женщина, "отжив", отказывается завтракать, так как на том свете разговлялась с родственниками и теперь сыта (Торопецкий район). Особое место занимает третья, заключительная часть обмирания: рассказ о влиянии виденного на последующую жизнь обмиравшего. Здесь утверждается особая действенность обмирания. Функционально эти рассказы чрезвычайно близки к examples ("прикладам", примерам) проповедей и поучений.

Характерно, что сны-обмирания гораздо реже и в меньшей степени воздействуют на судьбу сновидца, чем собственно обмирания. Это связано с особым восприятием обмирания, которые в отличие от снов осознаются как нечто из ряда вон выходящее в жизни



Бес на похоронах богатого. Миниатюра из сборника повестей и притч

человека, и с большей оформленностью рассказов о них как жанра. Обмирание в понимании крестьян занимает как бы промежуточное положение между сном и смертью. Рассказчики часто говорят о нем как об особом сне: "Маруся спала двенадцать дней"; "Три дня она поспала"; "Я просто заснула, и пришла крестная matka за мной"; "Если я, к примеру, засну. Сплю, сплю, а потом опять живая".

Обмирание устойчиво ассоциируется и со смертью, иногда оно приближает смерть, иногда является ее предвестием. В начальной части рассказов об обмираниях, как уже говорилось, нередко повествуется о том, что обмершего считают умершим: "Собрались люди, — ну, неживая, неживая. Вымыли, надесли, как ей положено, и вынесли в амбар. Вот она день лежала и два лежала там, верно, и третьего скольки-то захватила. Ну, потом молодница эта подняла глаза — что такое! Спужалась" (Торопецкий район).

Рассказы об обмираниях суть устно бытующие видения — жанр, известный

еще древнейшим культурам и достижений своего апогея в средневековой Европе, давший мировой литературе такой классический шедевр, как "Божественная комедия" Данте Алигьери.

Один из древнейших памятников, повествующих о странствиях по загробному миру, хорошо известный в Европе и на Руси в средние века, — иудейская "Книга Еноха" (II в. до н.э.). В ней, в частности, описывается Страшный Суд и блаженство праведных, и именно эти описания, судя по всему, повлияли на соответствующие картины в более поздних памятниках. Среди них на Руси наиболее популярными были "Сказание отца нашего Агапия", "Слово о видении апостола Павла" и "Хождение Богородицы по мукам" (оно до последнего времени переписывалось крестьянами друг у друга, существует также духовный стих на этот сюжет). В описаниях мучений грешников и блаженства праведников обмирания имеют много общего с этими произведениями и, по видимому, испытали их прямое или опосредованное влияние.

Особенно же ошутимое воздействие произведения древнерусской литературы оказали на письменную традицию обмирания. Переписанные тексты такого рода встречаются иногда у крестьян и до сих пор. Они во многом схожи с устными, однако отличаются большим объемом и литературным характером (так, в записанных обмираниях нередки, например, церковные славянизмы). Как известно, средневековые видения нередко имели политическую направленность (что со всею полнотой проявилось в той же "Божественной комедии"). В одном из известных нам текстов (переписан в Новгородской области в 1789 г.) мы встречаемся с тем же явлением: политические враги — грешники в аду. По тому свету ходит Иоанн Кронштадтский, роль Вергилия принадлежит Серафиму Саровскому.

Примечания

¹ Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сб.тр. проф. и преп. Гос. Иркутского ун-та. Вып. 5. 1923. С.310-311.



Рукопись конца XIX в. Там же, л. 64.

ТЕКСТЫ

1

На работы ехали, каже Антонина, стукнулась она и потеряла сознание. Очнулась в больнице. И вот как она попала в больницу, она там пришла в себя, в больнице лежавши. Спросила, где она. Ей ответили: там-то и там-то, в больнице. Как спать легла, подышел такой юноша и говорит: "Встань, Антонина!" Она говорит: "Я крепко больная, не хожу". Он ей: "Поддай руку!" И когда она ему руку поддала, поднялась. Встала на ноги, и вышли они. А там крепко дождь лил. Она говорит: "Куды, я ж боюсь". — "Пойдем, пойдем, — говорит, — не бойся, иди, иди за мной!" — "Туча видна, боюсь!" — "Не бойся, это не туча — полчище бесовское". И коли они подошли, звери на разные голоса гавкали, мяукали. Коли они прошли эту тучу, там лужок такей, где гадов богато было. "Як ж мне перейти?" — "А ты окрести рукой, они тебе пропустят". Она перешла лужок, стечечку дали. Така ямка большая. В ней комарики шевелятся. "А это, — говорит, — что?" — "А это, которые женщины аборт делают, так это детские души маленькие. Коли их мамка помре, через ямку шагае, а их души полетят". Пришли на полянку. Стоял самолет, и там два места было сзади. Они сели и поднялись в воздух и прилетели в Ерусалим-город, который вечно на небесах стоит. Так там ворота открыты и гробы плывут туды. И она побачила там девочку свою, она двенадцати годов померла. Девочка говорит: "Мама, это ты тут?" — "Я, — говорит, — тут, но меня к тебе не отпускают". Побачила свекра, который дал ей яблоко, и сказал: "Ты же мне посылочку в тюрьму присылала". Она ходила сорок дней, видела, яки дела важались на весах, и ей он на сороковой день сказал: "Тебе уже пора сходить. Ты видела, что я тебе показал, так все опиши людям, потому что человеческие души проходят через эти мытарства".

(Записал О.Р.НИКОЛАЕВ от неизвестной рассказчицы в Рожновском сельсовете Клиновского района Брянской области в 1985 г.)

Была обмерши Фекла какая-то. И вот она, этакая Фекла, значит, идти ей надо через реку, а в реке так и барыхмаются, так и барыхмаются, говорит, в реке. А через реку ей идти только по ниточке. А за рекой Ягорий кричит: "Становись, — говорит, — перейдешь и по ниточке. Ты когда-то мне молилась", — говорит. Эдакой Ягорий кричит. Вот она будто встала и перешла по ниточке. Перешла через реку и спрашивает: "А что это тут барыхмаются?" — "А это, — говорит, — которые грешные люди, — говорит, — тут барыхмаются они в воде". Потом идет этакая Фекла мимо — качаются два каких-то, спину в спину, качаются так. "А чего ж это-то качаются?" — "А это, — говорит, — собирашки*", — Ягорий говорит. Потом обвинил кругом (это и на картотке нарисовано), обвинил кругом змеи. И в груди сосут, две змеи. "Это за что?" — "А это блудницы", — говорит. Значит, которые с чужими мужиками, значит, волочатся. Ну, а потом идут, говорит, это, грызут падалину. "А это за что страдают?" — "А это заработал, — говорит, — колдовал и заработал, значит, это, падалину исъ**". Потом идут, идем опять, говорит, приходим. В аду полымя бежит. "А это за что?" — "А это, — говорит, — за брань, за зло". Злиться нельзя на человека и ругаться нельзя, наверное.

(Записали Л.В.ГИНЗБУРГСКАЯ и М.Л.ЛУРЬЕ от П.И.ДМИТРИЕВОЙ, 1905 г.р., в дер. Любаково Торопецкого района Тверской области в 1989 г.)

У моего папки, у брата женка была обмерши. Мне тогда было годов шесть. Она умерла. Гроб сделали. Хоронить надо. Пошли за попом. А он пришел, взял зеркало ей к носу поднес. И это зеркало запотело. Он говорит: "Она живая. Нельзя хоронить". Стали читать молитву. Все шесть дней она лежала в гробу. Все стоят и плачут — обмерла. Будет она жива или не будет жива? Она не старуха еще была. А так, годов тридцать пять. Все смотрят: встает она. В какое время обмерла, в такое и встала она. Она говорит: "А что со мной? Чего вы меня в гроб положили?" Тут ей стали говорить, что ты обмерши была. Все она рассказала, а три слова, говорит, я не скажу, а если скажу, то умру. "Мне нельзя, мне сказали, нельзя говорить эти три слова". Что поп не говорит три слова, то и покойник, обмерший не скажет. Рассказывала, как ее там водили. Она абортыв делала, померши у нее много было детей. "И, — говорит, — привели, и мои дети сидят, кашу ядут, которые крещеные. А которые некрещеные... — говорит, — какой непростительный грех некрещеных хоронить. Некрещеные мучаются, есть им не дают, страдают, по воды все плавают, голодные, которым абортыв сделали". Вот и рассказывала, какой непростительный грех. Сама она блудница была, эта баба. Рассказывала, как ее по горам водили, рассказывала, как на том свете. Весь свет стоит, там живут покойники, все равно живут, которые крещеные. А некрещеные совсем в другую сторону, если некрещеные люди. По тому свету ее поп водил. Тамошний поп, покойник там. Родственников своих умерших там встречала, все работают, все делают, как и тут. Потом у нее все дети крещеные были. Она там спала, и как она там спала, так она тут проснулась.

* Нищие.

** Есть.

(Записали А.В.ТАРАБУКИНА, М.Л.ЛУРЬЕ, И.В.ПЕТРОВА и Р.Д.ЛИПШИЦ от М.С.СЕМЕЛОВОЙ в дер. Старое Волокское сельсовета Торопецкого района Тверской области в 1988 г.)

Вижу во сне, что я на том свете. Иду, по обоим сторонам стоят столы. Сидит соседка, у нас такая жила бедная. Она тоже умерла. И мой отец. Соседка с той стороны сидит, а отец мой с этой стороны. Вот так они один против одного сидят за столом. У них нет ничего накрыто на столе. А я говорю... Как вроде начальник или военный какой солдат со мной идет и мне это все показывает. Я и говорю: "Господи, чево это у моего отца ничего на свете нету?" А он говорит: "Он не заслужил. Пускай он заслужит. Он, — говорит, — жадный был, собирашки ничего не давал".

И правда, было, если собирашки ходят — ходили, знаешь, молодые, здоровые мужичуги — а он, бывало, не даст тому. Корку хлеба отрежет или что скажет: "Лодырьники, мучают, работать заставляют, идите работайте..."

И вот идем дальше, подходим к двери. Дверь открывается. Там тоже какой-то котел. И вода там. И там одни военные портянки. Вот так поворачиваются, как кипит. Я говорю: "А что это тут такое варится?" А этот, вроде солдата, который идет со мной, говорит: "Это, — говорит, — портянки солдатские, — говорит, — они, — говорит, — грязные были. Вот они теперь и кипятят, чтобы они были чистые. Сам кипит котел". Я говорю: "Теперь если и нагрещу на этом свете, так все в рай попаду. У меня муж погибший. Я шла с солдатом. Так или иначе приведет в рай".

Грешники мучаются, а в рай-то сидят да ядут. А вот, когда я шла, а отец сидел. А по етым по сторонам по всем сидят — пряники, печенье, кутья, вот все лепешки. И усе ядут. А еты, значит, жадные были. Етой-то нечего было дарить. эта бедная была. А, эта, мой отец, не дарил никого.

(Записали М.Л.ЛУРЬЕ и А.Г.МИНАСЯН от А.К.ИВАНОВОЙ, 1911 г.р., в дер. Ершово Торопецкого района Тверской области в 1988 г.)

Ну вот, вижу я такой сон, что мой бы отец пришел бы за мной: "Пойдем, доч, со мной, тебе плохо, детей там много, все. Не жалею детей, пойдем со мной". Ну, я, как отцу отказать, я и пошла с ним. Иду за ним, он вперед, а я — за ним... Потом вдруг — такая постройка: стены есть, а дверей нет. Иду, и просто такие мосточки, ну как их назвать — мостиночки такие. А с одной стороны... женщины и мужчины вот по сих пор стоят в смолы. Женщины вот так поднимают руку: "Куда ты идешь?" — "Как куда иду — вот мой отец, он зовет меня, я не могу отвернуться от него". — "Не ходи, вернись, не беда, что отец. Плохо, — говорят, — тут (ну да кому и как, другое дело)".

Я так поглядела, а он пошел, я так скорее побегла назад. Вот так обоснулася, убежала я. А если б я пошла за ним, значит, я бы умерла.

(Записали А.В.ТАРАБУКИНА и М.Ю.КИРИЛЛОВА от неизвестной рассказчицы в г.Торопце Тверской области в 1988 г.)

Мировой научный опыт XX в. должен стать в полной мере достоянием отечественной фольклористики, пусть в ряде случаев с непростительным опозданием. Назначение этой рубрики — знакомить читателя с теми научными теориями, направлениями, концепциями, которые имели (а подчас имеют и в настоящее время) широкое распространение за рубежом и оказали плодотворное воздействие на мировую фольклористику, но в силу разных причин, главным образом из-за жесткого идеологического прессы во времена тоталитаризма, у нас были известны слабо, получали одностороннюю, нередко искаженную оценку.

В ближайших планах журнала — статьи о Бр. Ма-линовском, З.Фрейде, К. Юнге, Р.Якобсоне и др.

Б.Н. ПУТИЛОВ

ШКОЛА ПЭРРИ-ЛОРДА В СОВРЕМЕННОМ МИРОВОМ ЭПОСОВЕДАНИИ



Альберт Лорд

Все началось с одной рабочей гипотезы. Милман Пэрри, американский классик, убежденный в том, что в основе гомеровских поэм лежит устная эпическая традиция и что законы этой традиции, а равно и "техника" создания, воспроизведения, усвоения эпических песен должны обладать у разных народов универсальным сходством, решил провести специальный эксперимент — тщательно изучить "технику" живого сказительского искусства: это могло дать ключ к самому Гомеру.

Выбор его пал на эпических певцов Югославии — гусяров. Совершив в 1933 г. разведочную поездку, он остановился на районах Боснии и Герцеговины и примыкавших районах Сербии и Черногории. Особое внимание ученый уделил оснащению экспедиции: по специальному заказу в США для него подготовили записывающий аппарат, который работал и от сети, и от батареек, с большими алюминиевыми дисками, рассчитанными на длительную запись (их можно было менять, не прерывая исполнителя).

Само содержание работы и методика ее во многом уникальны. Пэрри интересовал прежде всего сам эпический певец: как он обучается своему искусству; как держит в памяти огромные по объему тексты; какова "техника" воспроизведения песен; что происходит с текстами при разновременных исполнениях; как соотносятся тексты песен учителя и ученика; что сами певцы думают о своем искусстве; как они оценивают других певцов; что говорят о своих учителях или предшественниках.

Эта обширная программа предопределила методику полевой работы. Участники экспедиции записывали песни, стараясь как можно полнее зафиксировать репертуар гусяров. Даже если гусяр утверждал, что песни он поет всегда одинаково, не допуская изменений, запись спустя некоторое время повторялась, и возникала возможность проверить, действительно ли это так.

Сопоставление записей убеждало как раз в обратном. Если гусяр называл, от кого он перенял песню, участники экспедиции старались найти этого певца и сделать от него запись той же песни. Так складывался материал для сопоставительных исследований. Особое внимание Пэрри уделял беседам с гусярами, у него был тщательно разработан вопросник, значительная часть вопросов и ответов фиксировалась механической записью.

Скоропостижная смерть М.Пэрри в 1935 г. могла прервать и обесценить столь удачно начатую работу, если бы не молодой Альберт Лорд. Став участником экспедиции в 1934 г., он проявил беспредельную преданность замыслу своего учителя и полное согласие. В 1937 г. он продолжил экспедицию, а затем возобновил и завершил ее в 1950–1951 гг. А.Лорд свободно говорил по-сербскохорватски и мог непосредственно общаться с певцами (автору этих строк довелось быть с А.Лордом на одном международном симпозиуме, мы разговаривали с ним на этом языке и было видно, с каким удовольствием он говорил на нем).

В итоге многолетней экспедиции собрана уникальная по объему и содержанию коллекция: более 13 тысяч разных текстов, в том числе более 3500 механических записей. Расшифровка материалов и подготовка их к изданию растянулись на десятилетия. Тома текстов песен и материалов интервью с примечаниями и статьями выходят параллельно на языке оригинала и в английском переводе, но не совпадают по составу, дополняя друг друга¹.

А.Лорду принадлежит и заслуга теоретического обобщения полевых наблюдений и последующего кабинетного анализа. Стоит подчеркнуть, что теория Пэрри — Лорда сложилась на такой фундаментальной базе фактов, разнообразных данных, строго документированных, какой не располагает ни одна эпосоведческая школа в мире. Приходится с горечью признать, что советское эпосоведение, которое владело несметными сокровищами многонациональной эпической культуры, имело в своем составе немало специалистов, в силу ряда обстоятельств не сумело в должной мере

использовать опыт Пэрри — Лорда в организации полевой работы и изучении живых процессов, связанных с творчеством эпических певцов. Крупные достижения отечественного эпосоведения лежат преимущественно в других областях — текстологической и эдиционной прежде всего.

Основное направление теоретических исканий определено словами М.Пэрри: "Важно узнать, как певец составляет слова и фразы, а затем стихи, как он группирует целые куски и темы... как песня живет и переходит от одного к другому, от поколения к поколению, идет через поля и горы и даже через языковые границы... как живет и умирает"².

Парадокс заключается в том, что эти вопросы впервые, еще в XIX в., поставили русские ученые, и они пытались отвечать на некоторые из них, изучая былины и наблюдая за сказителями. А.Гильфердинг первым предложил важные обобщения относительно того, как сказитель запоминает и воспроизводит былинные тексты³. Позднее немалый вклад в изучение сказительского искусства внесли советские эпосоведы, особенно А.М.Астахова⁴.

Сейчас, оглядываясь назад и сопоставляя их наблюдения с работами М.Пэрри и А.Лорда, мы с очевидностью находим в трудах наших соотечественников несколько существенных упущений. Во-первых, они не ставили целенаправленной задачи — фиксации вариантов и их соотношений (те варианты, которыми располагает наука, — результат более или менее случайных совпадений). Во-вторых, изучая варианты, главное внимание исследователи обращали на содержательную сторону текстов, их "идеологический" аспект, как бы не замечая той массы "мелочей", которая придает текстам вариативность и указывает на существеннейшие признаки сказительского искусства. В-третьих, беседы с певцами не носили программного характера (во всяком случае, об этом можно судить по опубликованным заметкам). Конечно, у советских фольклористов были свои достижения: выявление региональной специфики былинной традиции, учет репертуара сказителей, серия записей от сказителей последующих поколений и др. При всем том можно сказать, что советские фольклористы, изучавшие былинных сказителей, остановились в ряде случаев где-то на подступах к решению некоторых коренных проблем. М.Пэрри и А.Лорд пошли значительно дальше. В сущности, они продолжили дело, начатое А.Гильфердингом и А.Астаховой, а также исследователями южнославянского эпоса, в первую очередь М.Мурко⁵.

Книга А.Лорда "The Singer of Tales" (1960) наиболее полно выразила новые идеи. Изложить их в небольшой статье нелегко, по крайней мере, по двум причинам: во-первых, теория в изложении самого А.Лорда содержит много тонкостей, оттенков, без учета которых легко впасть в упрощения; во-вторых, уже после выхода книги она продолжала развиваться, уточняться, обогащаться. Можно сожалеть, что до сих пор и книга А.Лорда, и многочисленные работы его зарубежных последователей остаются малодоступными у нас⁶.

Теорию Пэрри — Лорда нередко называют формульной, имея в виду то значительное место, какое занимает в ней проблема песенных формул. Между тем правильнее называть ее "устной теорией", поскольку именно устность (orality) составляет ее внутренний нерв. Эта категория в приложении к эпической поэзии отнюдь не сводима к способам усвоения, исполнения, передачи, хотя все они по-своему значимы. По словам А.Лорда, "устная поэзия — это поэзия, рождающаяся в устном исполнении" (composition in performing).

Этот тезис опирается на многолетнее изучение творчества югославских певцов — живого исполнительства и зафиксированных текстов (позже он нашел подтверждение также в наблюдениях за эпической традицией других народов). "Исполнение — создание" — объединением этих двух актов в нечто единое А.Лорд подводит нас к уяснению великой тайны, заключенной



в феномене эпического певца — древнегреческого ли, сербского ли, древнегерманского или северорусского...

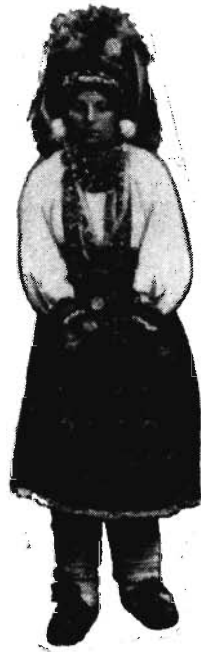
Эпического певца в собственном смысле слова А.Лорд отличает от исполнителя эпических песен: этот последний, благодаря памяти и некоторым знаниям, просто воспроизводит в ходе исполнения текст, который он заучил ранее, и передает его без каких-либо изменений. Эпический певец помнит не текст, но нечто совсем другое, гораздо более сложное и богатое. В понятие эпической памяти входит: знание сюжетов и мотивов, персонажей, различных описаний; способов соединения эпизодов в одно целое; умение переходить от одного эпизода к другому и т.д. Другими словами, эпический певец владеет богатой эпической традицией, но также — и это самое главное — умением распорядиться этой традицией в процессе исполнения — воссоздания песни. Конечно же, певец не сочиняет песню, пропевая ее. Песня существует до него и независимо от него, но он всякий раз как бы заново рождает ее.

Разумеется, одного владения содержательным фондом недостаточно, чтобы создать песню. Ведь она складывается из слов, фраз, периодов. Певец обязан свободно владеть эпическим словарем, всей специфической лексикой, характерными словосочетаниями. А.Лорд постоянно напоминает нам, что певец создает не просто текст, но текст песенный. Югославские гусляры пели под аккомпанемент гуслей — однострунного смычкового инструмента. Постоянной заботой их было — уложить каждый пропеваемый стих в музыкальную фразу, не сбиться, все время держать в сознании момент перехода от одной фразы к другой, не развести звучания гуслей с голосом. Выполнить это он может, лишь опираясь на громадный запас традиционных поэтических формул. Вот здесь-то «устная» теория переходит в теорию «формульную».

Формулы — это главный технический инструмент певца, они позволяют ему выстроить стих, сочетания стихов, развернуть живописные картины, описать происходящие события, придать песне полную законность. Согласно расхожему употреблению, в фольклористике под формулой понимались разного рода устойчивые выражения, словосочетания, традиционные, повторяющиеся описания, картины, характеристики, «общие места» и пр. Пэрри и Лорд вносят существенное уточнение в определение формулы, подчеркивая необходимость постоянного и непрерывного соотношения текста с песенным воспроизведением. Формула — это «группа слов, которая регулярно применяется в одних и тех же метрических условиях для выражения данной существенной идеи»⁷. Певец не просто владеет запасом формул, но и умеет вовремя найти среди них необходимую, придать ей соответствующее грамматическое выражение, как бы заново построить ее, имея в виду каждый очередной стих.

Сопоставительный анализ вариантов югославских песен, записанных по несколько раз от одних исполнителей, показал, что формулы подвергаются варьированию: в одних случаях они предстают так, а в других — несколько по-иному, и объясняются эти различия тем, что певец не держит в памяти фиксированный текст, при каждом новом исполнении он его вновь создает. А.Лорд подчеркивает, что мы здесь имеем дело не с импровизацией: певец полностью связан традицией, его задача — не отступить от традиции, не нарушить ее. Много раз югославские гусляры уверяли Пэрри и Лорда, что они ничего не меняют в своих песнях: очевидно, они просто сами не замечали моментов варьирования, поскольку оно не вносило чего-то принципиально нового в тексты.

Вся поэтическая грамматика устного эпоса, его стиль базируются на формулах. Это положение стало ключом для изучения памятников так называемого книжного эпоса, то есть сохранившихся до нас от древности, не зафиксированных в живой исполнительской традиции. Выявление формульного фонда в них, изучение того, как применяются формулы, какое место занимают они в системе текста, как варьируются, дали возможность



утверждать, что соответствующие памятники восходят к устной традиции либо оказываются произведениями, записанными из уст певцов; одновременно это позволило ученым по-новому раскрыть многие особенности древних поэм, таких, как «Илиада» и «Одиссея», «Махабхарата», «Песнь о Беовульфе» и многие другие.

Последователи М.Пэрри и А.Лорда внесли немало своего в разработку формульной теории и в систему методического анализа формул. В частности, было установлено, что их наличие в тексте еще не доказывает его устного происхождения — необходим анализ частоты их употребления, а главное — соотношения формул со всей системой поэтических средств, структурой памятника и выявлением признаков устной традиции.

Рядом с формулой как определяющим признаком устности А.Лорд поставил «тему»: этим термином он определил, следуя М.Пэрри, типичные для данного эпоса, повторяющиеся из текста в текст повествовательные стереотипы — эпизоды, описания, характеристики. Если обратиться к русским былинам, то здесь темами, в лордовском понимании, будут картины княжеского пира, которыми нередко открывается былинное повествование, похвалы собравшихся, появление татарского посла с ультиматумом, седланье богатырем коня перед выездом, проводы, поединки, поединки или уничтожение им татарского войска.

В любом устном эпосе есть некоторый фонд тем: из них, собственно, и складывается эпическое повествование, нарратив. Темы переходят из одного сюжета в другой, они в совокупности подобны словарю, пригодному на разные случаи. Певец владеет этим словарем, он безошибочно выбирает из него то, что подходит в данный момент. Тема может получать широкое развитие, наполняться множеством эпизодов, но может реализоваться и более кратко — это уже зависит в известной мере от певца, от его вкуса и расположения. Естественно, что тема и формула взаимно связаны, любую тему можно изложить лишь через набор формул. Коль скоро певец держит в сознании запас тем и формул, ему не нужно помнить наизусть текст: он способен воссоздать песню, пропевая ее, и при этом всякий раз будет воссоздавать с какими-то отличиями.

Заслугой М.Пэрри и А.Лорда стало последовательное их стремление изучать тексты эпических песен как явление живой устной традиции. Это породило их особенный интерес к самим певцам, их биографиям; гусляров подробно выпрашивали, как учились они своему искусству, когда начали петь и т.д. Тем самым был воссоздан процесс обучения, с характерными для него последовательными этапами, со множеством подробностей. Можно пожалеть, что советские эпосоведы, особенно исследователи эпоса тюркских народов, бурят, эвенков и других, внесшие немалый вклад в изучение эпического творчества, прошли мимо поучительного опыта американских фольклористов, не использовали их программу для столь же детального и систематического выяснения вопросов, связанных с обучением певцов, передачей их знаний, формированием мастерства сказителей, основных исполнительских принципов. Впрочем, еще не поздно к этому опыту обратиться: у ряда народов сказительство поддерживается как значительное явление традиционной культуры. Нужно только освободиться от идеологических стереотипов в его изучении, переключить внимание на те стороны, которые до сих пор рассматривались больше как «технические», хотя именно они составляют базу для понимания сказительства как неповторимого явления мировой культуры. К сожалению, многое упущено безвозвратно: устная эпическая традиция угасает в нашем мире под воздействием современных форм цивилизации.

Эпическое творчество в своем живом виде требует наличия соответствующей среды и предполагает определенный уровень сознания: нужен не просто интерес окружающих к песням о богатырях, необходима вера в истинность песенных событий, в существование некогда особенного «эпического мира». Нужно не

просто уважение к сказителям как мастерам, но осознание их особого места в жизни, их особого призвания. Все это — увы — в прошлом. Тем более важно, пользуясь современными научными методами, попытаться проникнуть в утраченный нашей культурой мир, воссоздать его фрагменты, понять внутренние пружины. Это в полной мере относится к русским былинам. Несколько поколений ученых занимались собиранием былин, искали сказителей, записывали от них, стремились проникнуть в их творческую жизнь. Не вина собирателей, что далеко не все им удалось. Не будем забывать, что они не располагали и малой долей технических возможностей, какими была вооружена американская экспедиция. Какие-то вопросы им не казались существенными. Отрицательно повлияли на них (особенно в советское время) разного рода идеологические запреты и стереотипы...

Все же русская фольклористика располагает ныне материалами, которые позволяют до известной степени применить методику А.Лорда. Живое былинное творчество угасло, но остались тексты, остались — пусть краткие — сведения о певцах. Опираясь на них, можно попытаться проверить некоторые идеи американских коллег и проникнуть в тайны сказительского искусства.

Поделюсь здесь кратко результатами таких попыток. Первая по времени принадлежит автору этой статьи и относится к 60-м годам⁹.

Отсылая читателя за подробностями к этой давней работе, скажу о главных ее выводах. Первый: "Мастерство сказителя состоит не в том, чтобы запомнить наизусть тысячи кем-то до него сложенных былинных стихов, а в том, чтобы научиться воссоздавать их в ходе сказывания былины"¹⁰. Анализ вариантов показывает, что сказители не повторяют слово в слово отдельные части текста, но варьируют, не меняя содержательной стороны. Второй: былинные стихи складываются из формул различной протяженности. Язык былин, особенно у певцов классического стиля, почти сплошь формульный. Характерно, что метрически былинные формулы основаны либо на дактиле, либо на сочетании дактиля с хореем, что обеспечивает их соотношение с напевами. Сказитель умеет не просто применять их, но и варьировать в соответствии с требованиями пропсаемого стиха. Так, в конструкции с именительным падежом будет звучать: "Славный князь Владимир стольно-киевский", а в конструкции с косвенными падежами: "А у славного у князя у Владимира". Изучение текстов позволяет обнаружить множество поэтических тонкостей в искусстве сказителя, его мастерство в соединении ряда стихов. Разные сказители по-разному строят формулы, различна степень их употребления, и, как выясняется, все это отражается на художественных особенностях текстов.

Позволю себе привести одно из заключений цитируемой работы: "Творчество сказителя было замкнуто строгими границами как в содержании, так и в форме и в технике. Сказитель мог воссоздавать то, чему он выучился; он следовал — более или менее творчески — традиции, которой постепенно овладевал в течение длительного времени... Никто не учил сказителя сочинять, его учили петь былин. Он исподволь и незаметно узнавал и запоминал многообразие эпических тем и сюжетов, проникался эпической атмосферой, приобретал знания по эпической истории, усваивал биографии и характеристики героев, взаимоотношения между ними; он овладевал сложным и богатым арсеналом поэтических средств и приемов эпоса. Все это было доступно и необходимым основанием для главного — для овладения искусством складывания стихов и из стихов — целой былины. Этому искусству сказитель должен был учиться сам, классов здесь не было. При этом речь шла не об искусстве поэта, а об искусстве сказителя. Он учился складывать былины, а не выражать поэтически свое видение действительности... Певец был подлинным, хотя и своеобразным, поэтом, оставаясь певцом"¹¹.



Второй опыт применения идей Пэрри — Лорда принадлежит Н.Черняевой¹². Замечу сразу же, что Н.Черняева, творчески используя методику и выводы А.Лорда, идет своим путем, существенно расширяя поле действия законов "формульной грамматики" и распространяя их на различные уровни былинного текста (строки, строфы, тирады, мотивы, элементы композиции). Автор сопоставляет тексты сказителей — учеников и учителей, а также варианты-записи от одного сказителя. Это дает ей возможность проследить, как усваивал сказитель тексты учителя и как он их воспроизводил. В итоге Н.Черняева приходит к важному наблюдению: законы взаимозаменяемости элементов текста оказываются универсальными. Сказители владели обширным набором "синонимов" в сфере формульности, содержательных мотивов, композиционных приемов. В исполнении они ориентировались на знание не просто элементов, но моделей. И еще — в подтверждение концепции А.Лорда: план выражения (то есть словесная сторона) всегда более подвижен, легче варьирует; план содержания (сюжет и повествовательные единицы) более устойчив.

В свете наблюдений над былинными текстами становится очевидной плодотворность идей Пэрри — Лорда. Школа А.Лорда в основном занимается книжным эпосом. Впрочем, уже есть попытки применения идей к живому эпосу народов Африки, арабских стран, отдельных народов Европы. Главная привлекательная сторона теории Пэрри — Лорда заключается в том, что она открывает новые возможности для проникновения в тайны сказительского творчества — с особыми, лишь ему свойственными законами, особым (эпическим) сознанием, поэтической техникой, способами обучения, хранения и передачи вековых традиций. Для русских же фольклористов открываются широкие возможности творческого объединения и дальнейшего развития школы Пэрри — Лорда и "русской школы" эпосоведения: близость их, родство интересов, параллельность поисков много сильнее различий и разногласий. А.Лорд и А.М.Астахова, к сожалению, никогда не встречались и знали друг о друге понаслышке. Мы же, продолжатели их дела, обязаны сделать так, чтобы они наконец-то встретились...

Примечания

¹ Том 1 "Serbo-croatian Heroic Songs, ed. by M. Parry and A. B. Lord" (Cambridge, Mass. and Belgrade) вышел в 1954 г.

Ему соответствует — "Srpskohrvatske junacke pjesme. Skupio M. Parry. Uredio A. B. Lord" Т. 2 (Beograd i Kembridž) — в 1953 г.

² Srpskohrvatske junacke pjesme. Т. 2. S. XV.

³ См.: Гильфердинг А.Ф. Олонекская губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949. Т. I.

⁴ Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. См. также: Чичеров В.И. Школы сказителей Заонезья. М. 1982.

⁵ Murko Matija. Tragom Srpsko-hrvatske narodne epike. Putovanja u godinama 1930–1932. Zagreb, 1951. Knj. 1–2.

⁶ К сожалению, рукопись книги А.Лорда в русском переводе, подготовленная Ю.А. Клейнером и Г.А. Левинтоном (со вступит. статьей Б.Н. Путилова) для серии "Исследования по фольклору и мифологии Востока", несколько лет уже лежит в издательстве без движения.

⁷ Lord A. B. The Singer of Tales. P. 4.

⁸ См., например, тома серии "Oral Tradition", Slavica Publ. Ohio (1966), где наиболее широко представлены работы последователей Пэрри — Лорда. См. также: Памятники книжного эпоса: Стиль и типологические особенности. М., 1978; Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974; Древнеанглийская поэзия / Изд. подг. О.А. Смирницкая, В.Г. Тихомиров. М., 1982; Волкова З.Н. Эпос Франции: История и язык французских эпических сказаний. М., 1984.

⁹ Путилов Б.Н. Искусство былинного певца: Из текстологических наблюдений над былинами // Принципы текстологического изучения фольклора. М.; Л., 1966.

¹⁰ Там же. С. 231.

¹¹ Там же. С. 250.

¹² Черняева Н.Г. Опыт изучения эпической памяти: На материале былин // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980.

О НАРОДНОЙ ЭСТЕТИКЕ РУССКОЙ ПЕСЕННОЙ ЛИРИКИ

Произведение искусства воплощает в себе видение мира его творца. В песенном фольклоре это положение приобретает особое значение, поскольку народная песня вписана в быт и теснейшим образом связана с национальным характером, с психологией и физиологией, и потому звук в народной песне, имея акустическую природу, несет в то же время некий конкретный смысл, понятный носителям традиции.

В этой связи актуальна проблема восприятия народной песни самими ее исполнителями. Исследуемый ученым материал “заговаривает своим языком”, если помощь окажут народные музыканты, которые, как свидетельствуют наблюдения, являются не только творцами-исполнителями, но и эстетиками, теоретиками, педагогами своего искусства. Такая установка в корне меняет характер взаимоотношений фольклориста-собиранья и исполнителя: исполнитель становится не только “информантом”, “носителем”, но и активным собеседником, сотрудником, оппонентом.

В данной статье, базирующейся на материале, записанном в селе Зилим и близлежащих селах Архангельского района Башкирии с 1982 по 1990 г., предпринимается попытка раскрыть некоторые принципы эстетики народной песни не только на основе собственных наблюдений автора за ее жизнью в разных ситуациях, но и опираясь на замечания исполнителей.

Песенную традицию села Зилим сохраняют преимущественно женщины. Ансамбли смешанного и особенно мужского состава стали редкостью. На вопрос, изменится ли что-нибудь в песне, будь в составе ансамбля мужчины, женщины ответили: “Мы их свели бы все равно. За нами бы потянулись. Они свое не перебьют”.

Основу жанровой системы зилимской традиции составляет лирика. Лирические песни называют здесь жалостливыми, что характеризует их эмоциональное содержание. Другие названия — “долги”, “протяжны” — относятся к форме выражения (лирическая песня в Зилиме, как правило, протяжная).

Лирика несет большую морально-этическую нагрузку, что стало ясно из ответа песенницы на вопрос, почему долгие песни поют все реже и реже. Постепенное исчезновение лирики они связывают с причиной нравственного порядка:

“Сейчас поколение злое, ненавистно кругом, вот долга песня и не живет”^{*}.

К лирике песенницы относятся бережно, что пока и спасает ее. До недавнего времени районное начальство “рекомендовало” на праздниках, смотрах петь песни из репертуаров народных хоров; женщины вспоминают: “Станем, проголосим(!), чьво требуют, а после, дома все одно — свои долги песни выводим”.

В лирической песне серьезная роль отводится смыслу, что особенно заметно в сравнении с плясовой: “В долгой важно понятно выговаривать, а в плясовой чакмишь и чакмишь”. Как серьезный изъясн исполнения музыканты расценивают нечеткость дикции: “Ни одно слово не пояснили! Какой у них смысл?” Они даже прибегают к помощи жестикуляции: “Руками — чтоб понятней дать”. Забыв слова, исполнители не могут продолжать лирическую песню: “Всё, смешались мы”. В плясовой же в том случае, когда забывается текст, его заменяет пение на слогах, гласных, возможна даже подстановка в процессе импровизации совсем другого, нового текста.

Исполнение лирической песни требует особой сосредоточенности, самоуглубленности. Отношение к ней “по-сурьезу” приподнимает ее над бытом. Ее трудно “враз начать” — необходим определенный душевный настрой; ее трудно оборвать — кажется, нет ничего такого, что остановило бы песню: даже заметив подгорающую на сковороде рыбу, женщина посмотрела на плиту как-то отрешенно, махнула рукой и продолжала петь.

Лирику песенницы воспринимают очень личностно: “Попадешь в настроение и заплачешь”, “как запоем — грусть возьмет; сухоты много — вот и плачем”. Поначалу можно предположить, что главный канал эмоционального воздействия — поэтический текст, где повествуется о драматических событиях, с которыми и ассоциируют песенницы события собственной жизни. Однако это далеко не так: не менее, а, может быть, и более сильное воздействие оказывает напев (о чем речь пойдет далее в связи с противопоставлением “пение — сказывание”).

Чтобы так чувствовать и передавать заложенное в лирике, нужно быть корнями связанным с традицией. Долгие годы в Зилиме жил учитель, приехавший из города. Он очень любил народные песни и даже пел плясовые, поздние лирические, романсы. Но как только дело

доходило до крестьянской протяжной лирики — “диллигенский” (интеллигент. — М.Р.) не пел; он только встанет — рот корытом и никак”. Примерно то же происходит с молодежью: рано оторвавшись от дома, она отрывается и от традиции. Если некоторые представители молодого поколения и поют какие-либо народные песни, то это отнюдь не лирические протяжные.



Высокое морально-этическое начало, наполненность смыслом, некоторая приподнятость над бытом (по сравнению с “нелирикой”), личностно-эмоциональное восприятие самими исполнителями — все это возводит лирику в ранг особого феномена, где критерием эстетического выступает распевность. Самыми красивыми считаются “песни долги да с поворотами”. Именно поэтому они и сложнее других: “Больно выводны они. Их трудно петь с выводом, заворачивать с остановом”. И песенницы, прежде чем будет включен микрофон для записи, просят “погодить”, чтобы “наладиться”.

Распевы сосредоточены во вставных частях, повторах, словообрывах — так называемых внесмысловых элементах. Без них музыканты не мыслят долгую песню: “Это у нас в привычку вошло”. На вопрос, почему многие их песни начинаются с “эх”, они ответили: «С “эх” легче — на мотив наводишь. Без “эх” как с половинки».

Но распевание внесмысловых элементов строго “дозировано”, “превышение нормы” может разрушить песню. Прослушав дефектную запись посредственной песенницы, они заметили: «Не надо “э” растягивать. Она что-то много кричит». (Они сказали именно “кричит”, а не “поет”).

С позиции распевности оценивается и исполнительское мастерство: “У нее род песельниц — она и повернет, и вывернется”, “Она коренная песельница была — пела нараспев”. За это почитают песенниц старшего поколения: “Стары люди еще протяжнее пели. Мы-то уж так не вытягиваем, как раньше. Бывало, наши матери в весь вечер две песни споят”. В этой связи интересно привести их высказывание о современных песнях: “Сейчас только ширкаются”; “В новых песнях

* Здесь и далее в записи высказываний исполнителей по возможности передаются особенности местного говора.

таперь-бай чаво? есть один куплет, привяжутся и гоняют — голова отлетит”.

Именно распевность наделяет лирическую песню силой эмоционального воздействия. Хотя женщины и утверждают, что их трогает прежде всего содержание поэтического текста, текст они “сказывают” (то есть рассказывают, исключая бессмысловые элементы) без тени волнения, как бы со стороны, но когда этот же текст поют — сопереживают и даже начинают плакать. В “сказывании” они не видят никакой сложности и эстетической ценности: “Сказывать песню всяк сможет”. Желая поскорее избавиться от надоевшего им собирателя, они предлагают “рассказать” песню или же поют первую строфу, “а дальше рассказать можно”. Поскольку признаком полноценного пения в их глазах выступают распевания на вставках, повторах, пение без этих “поворотов” они приравнивают к сказыванию и считают бессмысленным (зачем петь, если то же самое можно и сказать?): “Петь без поворотов — не петь, а сказывать”; “Мотив не нравится: ни с чем он, ничего в нем непонятно”; “Как сказывает, так и поет”.

С некоторым оттенком пренебрежения исполнители относятся к плясовой песне, основанной на бесконечном повторении краткой музыкальной фразы: “Плясовую любой заведет — ума много не надо”; “В плясовых кричи и кричи, коли слова знаешь”.

Показательно, что напевность служит критерием художественного уровня плача: песенники говорят “петь” плач, а не “голосить” или “причитать”. Натурализм претит им: “Бывает, заголосит — отвлечение одно”.

Мелодическая свобода лирической песни противится “вмешательству” инструмента — баяна, балалайки, гитары*. “Мы поем — что есть баян, что нет” — это о своей песенной традиции в целом, исключительно вокальной, “безразличной” к инструментальному сопровождению. Что же касается лирики, то “в долгих песнях баян не подладим. “Зимушку” не сыграешь — сколько поворотов в ней!” В этом высказывании подразумевается сугубо вокальная природа мелодики лирической песни. Другая причина того, что баян “не подладишь”, заключается в особой гибкости певческой интонации, зависящей от эмоциональной ситуации, в которой звучит песня (о чем речь пойдет ниже); нюансы здесь слишком тонки и неуловимы для инструмента с фиксированным строем и механическим звукоизвлечением.

Распевность лирической песни сами зилимане объясняют спецификой своего говора — певучего, с растягиванием гласных: “Мы, чай, и баим-то, как поем”. Они сразу же обратили внимание на меньшую распевность лирики другого села этого же района — Ирныкшей и тут же связали это с отрывистостью ирныкшинского говора: “Голос-то не наш, голос культурнее”. И действительно, ирныкшинский говор, или, как выразились зилимане,

“голос”, больше напоминает городской. Существенно, что одно и то же слово “голос” означает у зилиман и говор, и напев! (Другое название напева — “мотив”.)

Более высокая оценка зилиманами своих песен связана с субъективным моментом — “свое — чужое”: “Нешто мы свои песни на чужие сменяем? Все равно лучше наших песен нет!” Но они вполне объективно отметили распевность как главный признак, отличающий стиль их собственной традиции: “Мотив они портиют. Перевернули мотив. По-другому ворочают его — из стороны в сторону”; “Они быстро крутят, а у нас протяжно”; “Эти только конец по-нашему тянут” (вот она — формульность кадансов!); “Запевают больно часто — раз-раз-раз; они поют как сказывают, а у нас — как колышется, мы растягиваем”; “Мы тянем долго, а там крутят; мы по-старинному, а они по-современному”.

Одна из песенниц так комментировала звучание записи ирныкшинского варианта “Зимушки”: “Мотив похож, но не этот... Маненько чевото не... Свихнулись капелюху... Тут надо было наверх забирать... Чевото не хватает... Они не выворачивают... Негде выворачивать. Рвут они ее, торопятся!”

А вот еще одно меткое и глубокое высказывание: “Мотив даже далёко не наш. Они поют, как молятся. Каждый куплет у них два раза. А у нас она звенит, поется высоко”. Это высказывание необходимо пояснить. “... Поют, как молятся”, — указание на отсутствие внутрислоговых распевов и монотонность пения. “А у нас она звенит” — о насыщенном, экспрессивном звуке. “... Поется высоко” — имеется в виду не более высокий регистр (в Зилиме женские голоса довольно низкие), а распевание мелодических вершин. Схвачено даже структурное отличие — “каждый куплет... два раза”. В Зилиме лирическая песня организуется по цепному принципу, который способствует плавности, непрерывности, облегчает процесс запоминания текста и потому предоставляет возможность исполнителям отдать больше сил и фантазии “поворотам”.

Мария Ивановна Шалькова — общепризнанная запевала, знает лирическую песню, что называется, изнутри, — прослушав балладу о Ваньке-ключнике в ирныкшинском варианте, заметила, что “в мотиве не хватат поворотов”. И тут случилось удивительное: “Она поет вот как”, — сказала Мария Ивановна и запела, но не повторила ирныкшинскую версию, а “свернула” в модель свою, зилимскую, “очистив” ее от распеваний на бессмысловых элементах. За внешним проявлением она увидела глубинный принцип и вскрыла его.



В народной песенной лирике сложилась и определенная певческая манера, которую очень трудно, а чаще всего невозможно зафиксировать в нотной записи. Иногда манера определяет эмоциональное содержание песни даже в большей степени, чем собственно напев: один и тот же напев, исполненный по-разному, несет совершенно различный эмоциональный смысл. В других жанрах такая множественность вариантов “произнесения” песни не встречается, что обусловлено, очевидно, их приуроченностью к конкретной ситуации, тогда как лирическая песня поется практически в любое время, в любой ситуации и в зависимости от этого меняет свой облик. При этом может возникнуть эмоциональный диссонанс между текстом и напевом. Так, например, в Зилиме любят песню “Угорела” (“Угорела/Головушка у ней заболела./Любить дружка Маша захотела./Любить дружка Маше воли нету./Воли нету Маше и не будет”). Она звучит элегично: “Печальная она”. Но эту же песню женщины поют во время масленицы, выйдя на высокую гору, и песня разносится далеко кругом. В такой ситуации они называют ее веселой. На мое замечание о том, что слова-то грустные, они ответили: “Слова грустные. А мотив-то веселый — песня весёлая”.

Для народных исполнителей громкость, тембр, строй, характер интонирования, темп — категории прежде всего содержательные, складывающиеся в ту или иную певческую манеру и определяющие ее смысл. И это стало особенно ясно тогда, когда в ответ на спетую мной строфу из баллады о Ваньке-ключнике исполнительницы заметили: “Мотив-то наш, да не по-нашему”. И хотя все “повороты”, вставные междометия, словоблывы, повторы были на месте (я точно воспроизвела расшифровку записи одной из лучших зилимских песенниц старшего поколения), тем не менее это было абстрактное сольфеджирование, не несущее для представителей традиции никакой эмоциональной информации.

Непосредственно влияет на характер песни громкость: “Для себя тихонько мычишь, на людях распеваешься и тянешь резко” — вот уже две разные исполнительские манеры: “для себя” и “на людях”. Показательно, что вместо слова “громко” песенницы употребляют слово “резко”, и в данном случае это подразумевает не только громкость, но и тембр. Напряженность чувства в лирической песне выражается в напряженности звука: “Запоём — лампочка тухнет!” И хотя в Зилиме поют вообще довольно громко, один и тот же уровень громкости в разных жанрах по-разному темброво окрашен: в плясовой песне “голоса большие — рвут”, а в лирической — “песня звенит”.

До неузнаваемости может изменить песню и тесситура***. Исполнительницы не сразу узнали хорошо им известную песню только потому, что она была спета слишком низко (причина тому — весьма преклонный возраст признанной в про-

* Здесь имеется в виду крестьянская лирическая песенность, составляющая стилевую доминанту местной лирики.

** Цепной повтор предполагает повторение конца одной строфы в качестве начала другой — последующей, тем самым образуется непрерывная цепь от начала до конца песни.

*** Тесситура — преобладающий высотный уровень вокальной партии.

шлом песенницы). Узнав, наконец, песню, они заметили: "Правильно поет, только голосу не хватает, чтоб поднять". Едва лишь услышав запись, сделанную в Белорецком районе, на которой тонкий голос звучал в высоком регистре, они моментально определили, что традиция чужая — "пищит, как козленок" (привычная тесситура женского голоса в Зилиме — верхняя зона малой октавы и нижняя — первой).

Громкостью, тембром и строем определяется характер высотного интонирования. Чем "резче" песенница поет, тем отчетливее у нее выражена тенденция к завышению. Это в еще большей мере проявляется в ансамблевом исполнении, где энергия общего устремления вверх сильнее, чем в соло. Такие нюансы интонирования, как расширение или сужение интервалов, могут высветлить колорит песни или омрачить его. Громкостно-темброво-интонационную окраску песни исполнители воспринимают обостренно чутко: прослушав магнитофонную запись, они определили, что песенницы пели сидя.

Далеко не внешняя сторона в исполнении лирики — темп. Он не существует изолированно от эмоционального содержания песни, что отражено и в народной терминологии. Исполнительницы говорят, что долгие песни поются "редко", а не медленно, плясовые — "часто", а не быстро. "Редко — часто" в отличие от "медленно-быстро" выражают разные жанровые, а следовательно, и смысловые сущности. "Редко" — не просто медленный темп, это замедленный ход времени, особая длительность пребывания в долгой песне. "Часто" — не просто быстрый темп, а сжатость времени, возбужденность его пульса. Если нужно ускорить темп в протяжной песне, зилимане никогда не скажут: "пойте чаще", вместо этого они говорят: "пойте быстрее", поскольку понятие "быстро" обозначает для них внешнюю сторону явления, не затрагивая его сути, и пульс лирической песни даже в ускоренном ее движении по-прежнему остается "редким".

Долгое время загадочным казалось эмоциональное несоответствие текста и напева в песне "Эх не листочки только ну шумят". На вопрос, почему напев в ней как плач, хотя в тексте ничего печального нет, Мария Ивановна Шалькова ответила: "Это как слезы". На ее лице отразилась сосредоточенность, она запела тихо, в низкой тесситуре, несколько сдавленным звуком, медленно; секунды, терции и сексты интонировались как малые. Песня звучала уныло, безрадостно. Допев строфу, Мария Ивановна прокомментировала: "Маненько как плачу" — и тут же быстро сказала: "А вот еще эдак можно" — и запела быстрее, "резче"; строй она подняла на большую терцию, при этом сразу как-то выпрямилась, на лице появилась улыбка; малые интервалы превратились в большие. Песня зазвучала ярко, празднично.

Певческая манера, как отмечалось, определяется ситуацией, в которой исполняется песня. И даже то, что М.И.Шаль-

кова продемонстрировала два совершенно разных варианта исполнения одной песни, тоже, в конечном счете, было обусловлено ситуацией: предпраздничное настроение накануне масленицы, в избе собрался народ, Шалькова — признанная запевала, лидер — оказалась в центре внимания и, ощутив себя мастером, решила показать искусство. В обыденной ситуации это вряд ли бы произошло, и было бы сложнее просить песенницу по-разному интерпретировать одну песню.



Условием полноценного существования лирической протяжной песни народные исполнители считают многоголосие: "Наши песни в одиночку не выведешь, их артелью вытягивать". Плавность и непрерывность помогает сохранить цепное дыхание, возможное лишь в многоголосии: "Одной петь тяжело — мотив рвется".

Особенности интонационного строя, закономерности ладовой организации, формообразование лирической песни, с одной стороны, и структура многоголосия — с другой, взаимообусловлены. Не углубляясь сейчас в эти специальные вопросы, требующие особого внимания, обратимся к структуре многоголосия в том виде, в каком ее представляют себе сами народные исполнители.

Долгую песню легче петь "артелью" хотя бы потому, что фантазия всех музыкантов, реализуемая в мелодических разводах, рождает прихотливый, богатый "поворотами" напев. Кроме того, в ансамбле воплощен местный звукоидеал — насыщенно-звонкое, однородное, слитное звучание, где заполнено все пространство (рассредоточение голосов в широком диапазоне не характерно). Прослушав солдатский вариант общерусской версии баллады "Отец мой был природный пахарь", записанный в Белорецком районе, где два голоса пели в широкие интервалы то сексты, то октавы, зилимане заметили: "У нас голоса сливаются, а тут как будто дыры".

На вопрос, сколько в долгой песне должно быть голосов, песенницы ответили, что голосов всегда столько, сколько человек. И это действительно так, если учитывать все гетерофонные расслоения вокальных линий. При этом ведущими считаются "партии" двух человек — "баса" и "тонкого голоса". Роль обоих очень ответственна: "бас песню заводит", "тонкий голос подхватывает и вытягивает". Если запевала запевает "не эдак", если "она на мотив не напала, не взяла его", то песня не состоится, поскольку напев служит ориентиром для других исполнителей — не только в самой первой строфе, но и во всех последующих: "В долгих бросится куплет — ждем, пока запоется". Не менее важен и тонкий голос: "Надо ценить, кто вытягивает. Без тонкого голоса ни одна песня не поется". Неверно выбранный им строй разрушает весь

ансамбль. "Возьму высоко, — сказала обладательница тонкого голоса, — никто под меня не подладится". Вот почему в лирической песне, где композиция мелодии строится в расчете на "разделение функций", "в одиночку мотив не вдруг поймает". "Запевать одной и тянуть одной — песня не получится".

Постепенность, непрерывность и неуклонность развертывания долгой песни обусловлена спецификой ее драматургии, строящейся по принципу роста напряжения — громкостного, тесситурного, тембрового, интонационного, темпового. Но это возможно, как считают песенницы, только в условиях многоголосия, поскольку там соблюден закон взаимной экономии сил: пока запевала "заводит" напев, остальные имеют возможность передохнуть; когда же вступает хор, то запевала может отойти на второй план, собирая силы для следующего напева. Спев три строфы красивейшей песни "По заре", исполнители остановились, заявив, что "эта песня тяжела". "Для этой песни надо здоровый голос, чтобы не прерывался: мотив меняется — его подымать вверх, потом — вниз. Надо хорошо разогреться, чтоб спеть ее. Мы сразу взяли резко", а песня должна, по их образному выражению, "разгораться". Действительно, протяжная лирическая песня "разгорается".

В Зилиме строго продуман даже принцип пространственного размещения исполнителей во время пения, и обусловлен он структурой многоголосия — функционального духоголосия с гетерофонными расслоениями. Если все песенницы выстраиваются в одну линию (например, на сцене), то запевала (бас) и тонкий голос (сольный подголосок) встают почти рядом друг с другом — с целью взаимной координации ("тянуть тяжело, если бас далёко") и в центре общей линии — чтобы создать опору для остальных участников ансамбля. Как-то во время концерта в местном клубе этот оптимальный звуковой баланс оказался нарушен: бас встал с краю, и его не было слышно, а тонкий голос "перебивал, заливал весь хор". В результате "песня не вышла; може, кто и не приметил, а мы-то уж, знамо, услышали".

Итак, изучение народной песни будет плодотворным только в том случае, если этномузыковед "предоставит слово" самим исполнителям. Через понимание их отношения к исследуемому явлению определеннее выявится сущность этого феномена и его место в контексте народной жизни, для чего необходимо знать систему эстетических критериев, "работавшую" в данной традиции. Народная эстетика, в свою очередь, многое открывает в неписаной народной теории. А отсюда — прямой путь к анализу музыкального языка народной песни, но теперь уже не извне — с позиций музыковедения, а изнутри — с позиций народного музыканта, что ограждает анализ от абстрактного — "музыковедческого" — характера и раскрывает законы, по которым творится народная песня.



25 мая 1731 г. императрица Анна Иоанновна подписала указ, который должен был способствовать искоренению в России суеверий и всякого рода "обманного" волшебства.

Указ этот, в частности, гласил: "А ежели впредь кто, гнева Божия не боясь и сего Ея Императорского Величества указу не страшась, станут волшебников к себе призывать или к ним в дома для каких волшебных способов приходить, или на путях о волшебствах разговоры с ними иметь и учению их последовать, или какие волшебники учнут собою на вред или мняще якобы на пользу кому волшебства чинить: и за то оные обманщики казнены будут смертию, сожжены..." Именной указ 1731 г., дополнивший соответствующие статьи Воинских артикулов и Морского устава Петра Великого о наказаниях за суеверия и волшебство, заметно активизировал борьбу светских и духовных властей за искоренение древних магических верований и обрядов. Случайно обнаруженный у российского подданного листок с текстом заговора или гадания становился важной уликой, поводом для сыска и следствия, пыток и жестокого наказания.

Только за первую половину XVIII в. в архивах центральных учреждений Российской империи сохранились материалы почти 200 процессов по обвинениям в волшебстве и суеверии. Наказания различной тяжести от битья кнутом и ссылки в монастырь до сожжения понесли за такие грехи представители различных сословий, жители разных уездов государства. Сожжению подлежали обычно и главные улики — волшебные, заговорные листки, тетрадки, книжицы.

Гонимые памятники словесности, "отреченные" сочинения с немалым трудом пробивались сквозь века. Они оказываются ныне редкостными находками для исследователей. К числу таких чудом сохранившихся раритетов принадлежит Сборник магических, календарно-астрологических памятников и сочинений по физиогномике, хранящийся в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского госуниверситета под № 2366¹. Написан он около 1730 г., то есть почти одновременно с выходом упомянутого выше указа Анны Иоанновны, и назван его составителем — "Собрание нужнейших статей на всяку потребу" (в датировке Сборника мы опираемся на первую дату в календарной таблице, помещенной в начале памятника на л. 4, а также на весь комплекс палеографических примет). Этот Сборник по праву может считаться малой антологией "отреченных произведений" отечественной культурной традиции. Предлагаемая публикация рассматривается нами как первый шаг к подготовке научного издания всего Сборника, тем более, что ни один из вошедших в него текстов 28 памятников полностью или в данной редакции не издавался.

"СУЕВЕРНАЯ" КНИЖИЦА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

ИЗ БИБЛИОТЕКИ
КАЗАНСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Книга невелика по размерам (105 листов форматом 10,1 x 7,7 см) и, вероятно, предназначалась для повседневного пользования. Можно предположить, что искусный писец и составитель был жителем Русского Севера. Об этом свидетельствуют и лексика, близкая северорусским диалектам, и документы 1729 г. о взятии крестьян погоста Кижи на Петровские заводы (документы, сложенные в несколько раз, использованы для укрепления переплета).

К сожалению, установить, кому принадлежал Сборник до того, как оказался в библиотеке Казанского общества археологии, истории и этнографии, а затем в университетской библиотеке пока не представляется возможным. Сочинения, подобные вошедшим в Сборник, нередко находили в XVIII в. при обысках и в скарбе людей разного достатка, происхождения, образования. Сохранилось немало свидетельств тому, что переписыванием разного рода "суеверных тетрадок" на заказ зарабатывали дополнительное пропитание члены церковного причта, дети представителей духовенства. Впрочем, низших церковных служителей, священников и даже представителей высшей иерархии мы находим и в числе активных пользователей магических средств. А коли грешны были пастыри, трудно было ожидать послушания от пасомых, которые, владея "суеверными сборничками", пользовались ими для своих нужд и получали умеренную плату за обслуживание клиентов "волшебным способом". Сборник принадлежит к числу таких, в которых пользу и интерес могли сыскать и крестьянин, и священник, и дворянин.

Открывает книгу "нужнейших статей на всяку потребу" текст заговора от всяческих напастей: "от болезни... опухоли нутрянныя и телесныя, жильныя и составныя, и костяныя, от всякого удару и уразу, от камня и железа, и от укладу и булату, и от веревки и ремня, и от огня и воды, и от всякого разного древа на земли под небесами", который рекомендовалось "говорить 3-жды на деревянное масло или на вино, пить и тертись, а хошь крепче — и ты говори на мертвого мыло (мыло, использованное при обмывании покойника. — Е.С.). А будет не случится ничего, и ты говори на свою мочь и вымойся весь велми крепко" (л. 1–3).

Далее помещены четыре "молитвы" "О приходе ко власти". Без такого рода текстов, имеющих целью магическое воздействие на судей и прочих власть предержащих, редко обходились сборники заговоров того времени. Возникшие на поздних этапах заговоры "на власть" несут на себе обычно значительное влияние христианской традиции и мифологии. Помещенные в Сборник тексты не являются исключением; вместе с тем их сопровождает описание действий, едва ли достойных православного христианина, например: "Взять воды з берега и положить туда копейка и говорить трижды над водою, а после того вода пить, и умыватце, и положить копейка в рот, и в то время пред властью стоять, а быти всему чисту" (л. 6 об.). Использовали магию "на суд и власти" при весьма различных обстоятельствах. Из материалов следственных дел XVIII в. известно, что к ней прибегали из стремления получить повышение по службе, противостоять несправедному суду "по злату-серебру", "обтерпеться" при пытках, умиловить господ и проч. По справедливому замечанию М.М. Громыко, в магии на суд и власти "глубоко архаичные черты и представления сочетались с поздними явлениями общественного сознания, откликавшимися на социальную действительность"².

Значительное место составитель Сборника отводит и заговорам на оружие, включая в число нужнейших молитву от стрел и от всякого оружия, содержащую в себе по сути три заговора (л. 21–27 об.), и весьма пространную молитву Александра царя Македонского (л. 27 об. — 38). О широте хождения такого рода текстов также сохранилось немало свидетельств современников. В 1716 г. Воинский устав называет "ружья заговорителя" рядом с идиолопоклоном и чернокнижником и грозит ему суровыми карами. Между тем в 1721 г. в доношении первого иеромонаха флота Маркела Радышевского упоминается о многочисленных хранящихся у солдат и офицеров "суеверных книжицах, творящих тцету христианскому спасению"³. Источники судебнo-следственного характера также содержат информацию о "ружья заговорителях". Примечательно, что списки заговоров находили как у грамотных, так и у "грамоте не разумеющих". Можно предположить, что ношение заговорного письма могло приравливаться к произнесению магических слов. Поэтому, например, однажды списав заговор на пишаль для успеха на охоте, можайский подьячий Сергей Кропунин на охоту его брал, но не произносил⁴, а не умеющий читать казак Семен Слинкин просил переписать ему заговор на ружье полууставом "авось не в какое время сгодится"⁵.

Подобными заговорами-"молитвами" на власть, от всяческих напастей, от стрел и оружия далеко не исчерпывается магический раздел Сборника 1730 г. В нем нашлось место и для "Указа, как хошь замок молитвою творить" (л. 18-20 об.), в силу которого верили и незадачливые искатели кладов, и грабители, для промыслового заговора "Молитва святым апостолам Петру и Павлу как хошеши рыбы ловить", а также для знахарских молитв "От веснухи", от зубной боли, "Аще жену спортят, а напустят грыжу солоткую или костенную или кровью мочится или белью", "К жене родительнице, аще не может родить" (л. 38 об. — л. 48 об.). Почти все вошедшие в Сборник молитвы снабжены "указами", какие действия должно чинить, их произнося, что значительно повышает ценность рукописи как источника по истории магических верований.

Вместе с тем, следя за пером составителя Сборника, невольно задаешься вопросом — осознавал ли он греховность своего труда, признавался ли на обязательной ежегодной исповеди, что "чародействовал и волховал"? Ведь ни разу писец не изменил себе, называя "молитвами" тексты "на всяку потребу", почти всюду наряду с мифологическими персонажами вписывая имена христианских святых-заступников, призывая на помощь "ангелов и архангелов", "самого Господа нашего Иисуса Христа". Более того, рядом с молитвами-заговорами составитель "Собрания нужнейших статей на всяку потребу" поместил "указ" о чтении на разные случаи жизни Псалтыри, снабдив его подзаголовком-комментарием:

"Аще хошеши избавиться на всяк день злаго человека и от портежа и от напрасного слова и смерти и от потопа и ты глаголи сия псалмы после правила своего поутру в чистоте:

Господи чтося умножиша стужающими мя, весь до конца.

Господи пасет мя и ничтоже мя лишит, весь.

Господня есть земля и исполнение ея, весь.

Господь просвещение мое, весь.

Изми мя, Господи, от человека лукава и от мужа неправедна. *Вельми добро*" (л. 12 об.).

И далее на л.51 об. — 55: "... Егда на путь пойдеш, глаголи псалом 1... Егда на бой пойдеш, глаголи псалом 2... Егда царю служиши, глаголи псалом 5... От немощи, глаголи над водою, коя солнца не зрит — псалом 6... От окормления над водою ж, коя на посолонь идет — псалом 7... От уроков (порчи. — Е.С.) пой псалом 13... Егда хошеши о сне отведати, то трижды на день семь дней пой псалом 21... Егда в нов дом идешь, глаголи псалом 86 "Основания его на горах святых..." (приведено со значительными сокращениями. — Е.С.).

Найти такого рода указания в православном Требнике писец не мог, да и искал ли? Люди куда менее книжные, чем он, попав в застенки сыскных учреждений XVIII в., признавали подобные тетрадки как "противные святей восточной церкви". Такие сборники давали переписывать только верным людям, хранили скрытно, а если попадались, то уверяли, что "держали простотою своею", "не пользовали", "действия не чинили".⁶ Опасения обвиняемых в волшебстве были не напрасными: в 1737 г. юный лекарский ученик Иван Молодавкин был смертельно забит шпицрутенами лишь за чтение тетрадки заговоров и переписывание 151 псалма с магической целью "для мнимой себе пользы".⁷

Думается, не следует подходить к составителю Сборника с жесткими установками синодальных следователей или исходя из строгих догматических построений богословской элиты. Магические представления, тесно переплетенные с христианскими, и в XVIII в. были составляющей сложного сплава идей, символов, верований, именуемого "народным православием". Раздвоенность народного отношения к магическому — и как к запретному, и как к необходимому во всех сферах жизни и деятельности — происходила из общей несистематизированности знаний, из-за отсутствия органичной целостности религиозных представлений. Наряду с авторитетом церкви в традиционном сознании сохранялся авторитет обычая, и магические приемы имели в этом случае значение средства, апробированного во всех предшествующих поколениях.

Впрочем, составитель "Собрания нужнейших статей" грешил не только включением в рукопись неканонических молитв, но и увлечением календарно-астрологическими предсказаниями. Здесь помещены такие памятники отреченной литературы, как Сказание о днях добрых и злых, О часех злых и добрых, Сказание о звезде Цыгирецкой, день где стоит (л. 10 об.—12), а также краткие редакции Громика (Сказание о грому части) (л. 49 об.), Лунника (Сказание о лунных днях о двадцати) (л. 13—15) и Колядника (Сказание на всю седмицу), (л. 50—51).

Вторая, бóльшая часть содержит сочинения по физиогномике. Эта часть, открывающаяся "Предисловием нравоучительным", фактически делится на обширный, состоящий из 57 "знамений" физиогномический трактат, композиционно (но не содержательно!) похожий на уже опубликованные по разновременным спискам⁸ (л. 55 об.—92), и "Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих, откуда происходят нравы их и знамения, бывающие от них" (л. 92 об.—105 об.), публикацию которого мы представляем в этом номере журнала.

С физиогномикой, наукой угадывать характер человека по его внешности, русский читатель мог познакомиться уже в начале XVI в., когда в России появился перевод популярного в средневековом мире сочинения "Тайная Тайных", по-иному называемого "Аристотелевы врата". Один из разделов этого сочинения был посвящен "премудрости парсунной", сиречь физиогномике. Однако в 1551 г. на Стоглавом церковном соборе "Аристотелевы врата" наряду с апокрифической литературой, гадательными, астрологическими сочинениями были запрещены, объявлены ложными и надолго оказались малодоступными православному читателю. Отреченными могли стать тогда же и наставления физиогномистов: вера в предопределенность духа и нрава человеческого внешними особенностями несла в себе идею зависимости духовного от телесного.

В XVIII—XIX вв. новые переводы сочинений по физиогномике получили распространение и снискали заметную популярность. Нет никаких сведений о том, что на чтение физиогномических трактатов в это время еще налагались запреты; вероятнее всего, по содержанию их соотносили со сборниками примет.

Отличительной особенностью физиогномических сочинений, вошедших в Сборник 1730 г., является архаичность их языка и понятий (например, "куны держит", "дружину любит", "з бояры советен"), тексты не несут на себе явной печати переводного сочинения и, вероятно, стали достоянием отечественной культурной традиции задолго до того, как попали на листы "Собрания нужнейших статей на всяку потребу".

Избранное для настоящей публикации "Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих" — завершающий памятник в Сборнике № 2366 из библиотеки Казанского университета. К сожалению, последних листов сочинения не сохранилось. Мы приводим памятник в современной транскрипции с передачей всех особенностей лексики писца (за исключением исправления немногочисленных описок), предлагаем перевод устаревших и диалектных слов.

При подготовке данной публикации мы воспользовались помощью и ценными советами Н.В.Ермолаевой, Е.Э.Бабаевой, Н.А.Кобяк, А.Л.Топоркова, им автор выражает признательность и благодарность.

Быть может, вновь прочтя забытый памятник, современный читатель оценит меткость замечаний и наблюдательность анонимного автора этого сочинения, предложившего яркую галерею человеческих типов и характеров и находящего порой весьма остроумные способы, чтобы отличать острых разумом и глупцов, распутных и ревнивых, лживых и честных... Наша публикация, думается, заслужит внимания и тех, кто увидит в ней начальные опыты в науках о Человеке.

Е.Б.СМИЛЯНСКАЯ

Примечания

¹ См.: *Радзиевская С.Б.* Описание рукописей Научной библиотеки им.Н.И.Лобачевского. Казань, 1958. Вып. 1. Фольклор, С.19-21.

² *Громыко М.М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII-XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975. С.101.

³ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 1. Д. 522.

⁴ Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 372. Оп. 1. Д. 222.

⁵ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 357. Л. 1.

⁶ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 720; Ф. 1183. Оп. 1. Д. 539 (1739 г.); Ф. 371. Оп. 1. Д. 1950 (1724 г.) и другие материалы следственных дел.

⁷ *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск. 1987. С.239-266.

⁸ Персонник // Летопись занятий Археографической комиссии 1862—1863. СПб., 1862. Вып. 2. Разд. 2. С.98—125; Физиогномия // Хиромантия. Публикация памятника XVIII в. из фондов Объединения "Государственный Исторический музей". М., 1990. С.73—98.

КРАТКОЕ СКАЗАНИЕ ВНУТРЕННИХ И ВНЕШНИХ ЧАСТЕЙ И СОСТАВОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ, ОТКУДУ ПРОИСХОДЯТ ПРАВЫ ИХ И ЗНАМЕНА, БЫВАЮЩИЯ ОТ НИХ

1. Первое: измлада человек часто похрякивает — недолговец, потому что от болесни зелне истесняем^а.

2. А который человек спит вниз, а пловет^б за згололье^в — тому на воды смерть.

3. Человек спит в знак: я руки наперед за голову, а пловет на згололье — тот таланен^г.

4. Аще человек спит направо, а рука его откинута долою^д вверх, тот любовен и милостив.

5. Который человек пловет во сне в ноги, тот бесчестен.

6. А который человек спит, а обвертывается головой в ноги, а ногами на згололье, у того человека ни дела, ни речн путней, и неблагоприятен той человек.

7. Которой человек от себя згололье пихает, у того с женою совету не бывает.

8. А которой человек спит, а руки круг сердца, тот богобоязен.

9. Который человек спит, а рука под головой, и той задумчив, не зделать бы с другом остуды.

10. У которого человека под лицом рука — той печален.

11. А которой человек спит, а у пупа на брюхи рука, а другая рука под поясом, тот драится мастер.

12. У которого человека меж ногами рука, того человека блудная страсть борет.

13. У которого человека в портках рука, той блудник.

14. Которой человек спит, приворотя носом к подушки, той не проворен в людех.

15-21. (Отрывок текста, к несчастью, утрачен.)

22. Которой человек образом гладок и на лица ямки, тот обманщик.

23. Которой человек близкзор — недоволен зрением и туп ко учению.

24. Которой человек сух образом, а черн кровию, худ бороною — едучь^е, худ к рукоделию, туп ко учению и безчаштен^ж.

25. У которого человека меж бровами гладко и широко — тот к жены грозен, того жена боится.

26. У которого лоп заскателен с лысины^з — тот хвастлив.

27. У которого человека глава клином, лоп востер и долок — разумом не советник людям тем же подобием.

28. У которого человека губа отвесла и на поклонех вежлив, а грамотной человек уклоняется в злобу, подвижен не на правду и несть в том добра.

29. У которого человека образ не пременяется — в том несть зла и прост нравом.

30. Которой человек толст гузном — тот лен(ив).

31. У кого хребет долог, а ноги коротки — дуж бывает и постоянен за друга.

32. У которого человека борода под щекой — не надейся у драки.

33. Которой человек ростом велик, щека ямкой — блядоват бывает.

34. Которой человек угреват рожей — здорен разумом.

35. У которого человека правое лицо больше, той проворен и к женам любовен.

36. У которого человека очи кровавы — той пьяница.

37. У которого человека очи кругом вертятся, тот миропродавец.

38. У которого человека персты в руках назад покляпы^и, тот убыточен.

39. У которого человека персты в руках вперед покляпы, тот таланен.

40. У которого человека тайной уд велик — той вял бывает.

41. У которого человека из носа в рот възгрю^к тянет и плюет часто, тот яровит^л и плоды сводит в выблядках^м и ладу не бывает.

42. Большей человек ростом и толстою, и той не охомен^н и разумом недостаточен.

43. Аще хочешь добра — не поведай жены тайны.

44. Аще хошеши уведати про жену — разбранися с робятами и укоряй их матерью, а они тебе поведают про жену, како живет.

45. Хром ногами человек — дерзок рукою, а добра в нем мало бывает.

46. У которого человека стопы широки — милостив и прост нравом.

47. Аще очи человек зол — добра в нем мало бывает.

48. Аще которой человека скуд брадою, а густа — бойся яко змия.

49. Человек руками долог — милостив и любовен и добродетелен.

50. Аще которой человек ростом средней, а лицом шадровит^о, а носом плосок, очи стамы^п, ресницы долги, брадою худ, а головныя волосы прямы — жесток тот человек и скуп, а в дружбе не поступится ни деньгою, а сам упрям. С таковым чаще считайся, да не разрушиши дружбы.

51. Которой человек лицом пестр, носом туп, очми красен — тот стыдлив и хвастлив.

52. Которой человек лицом, что надут, — в том трясовица^р и тяжел обычаем.

53. Которой человек разметист^с лапой, тот самолюбоват и хвастлив, и блядив бывает.

54. У которого человека нижняя зубы репны^т и ретки бывают, а верхняя зубы остры, а кривы, и очи белутками^у довольны, а уши — нижняя концы плоски, а внутри вичуроваты^ф, и ноздри круглы, а ресницы долги и нектем^х тучен — тот добр человек, и живи с ним без пакости.

55. У которого человека борода долга и редка и красна — тот обманщик.

56. Которой человек на говори руками машет, тот разказлив, с таковым не твори и не плоди речей, да не обругает тебе, и не буди тому верен.

57. Которой человек в нос гораздо нюгайда^ч, а говорит редко — не проворен в людех.

58. Которой человек тем же подобием нюгайда^ч, а речью борз — тот крут и неразсудителен.

59. У которого человека колена высоки — в том мало добра.

60. Которой человек быстро глядит на людей — тот прозрителен в людех.

61. Которая жена слиповата — та язычна^н бывает.

62. Которая жена похла гузном^ш, та яровита.

63. Которая жена сама себя подрачивает по гузну^ш, тая блядива и лоном торгует, с волосом желта и кудри — и сия бывает на говори гадка, и не буди ей верен.

64. Которой человек с людьми говорячи топчется — в том несть правды.

65. Которой человек крысоват носом — в том несть добра и неразсудителен.

66. Которой человек рожей нескладен, смугл кровию, уста пространны, очми

^а сильно стеснен; ^б зд.: мечется, сползает; ^в згололье — валик под голову, подушка; ^г таланен — счастлив, удачлив; ^д долою — зд., вероятно, ладонью; ^е едучь — едкий; ^ж безчаштен — не имеет своего удела, части имущества; ^з заскателен с лысины — приподнят, с залысинами; ^и покляпы — наклонены; ^к възгрю — соплю; ^л яровит — бойкий, быстрый, ретивый; ^м в выблядках — в блуде, вне брака; ^н охомен — точный перевод не найден, однако известно слово "охомяго" — увалень, обжора; ^о шадровит — рябой, с оспинами; ^п очи стамы — очи неподвижны, взгляд оцепенелый; ^р трясовица — лихорадка; ^с разметист — размашист; ^т репны — репными в присказках называют молочные зубы, противопоставляя репный, из репы, твердому, железному; ^у белутки — белки; ^ф вичуроваты — зд.: изогнуты; ^х некоть — неготь, ноготь(?); ^ч нюгайда — гундосить, мямлить; ^ш язычна — бойка на язык; ^ш похла гузном — с тощими ягодницами; ^ш подрачивает по гузну — вероятно, поглаживает ягодницы;

крив, ушми велик — таковый говорит, а бить себя велит.

67. Аще у молодого человека възгри в носу рядом сохнут — тот недолгоvek.

68. Аще хоцешь добра — не поведай другу тайну, да не постражешь от него. Хоцешь друга — вопроси тайну его и, будет скажет тайну, а вправду и ты поведай ему мало от своих, и ты поведай ему боле. Соломон рече: аще кто поведает другу свою тайну всю, то несть той человек разумен, но безумен.

69. Аще кто поведает жене своей тайну всю — той несть человек безумен, но шален.

70. Збойливой человек^б сердит не бывает.

71. Которой человек жесток к платежу — той забирается^в долгом, а должныя люди век горюют.

72. Аще которой человек родится, а перенесет мать во чреве — то те безчаштен.

73. А которого недонесет — той велми таланен^б.

74. Аще не в доме зачнется и не в доме родится — таковому век дому своего не видать, и работы чужей не минуть.

75. А которой человек зачнется против праздника — той увечен будет.

76. Аще кто со сродники плод сотворит — то чадо не здраво же будет.

77. Юный человек седит^г — проворен в людех, простоту являет, и простотою людей обманывает, с таковым говори опасно.

78. У которого человека уста пространны — не скажи ему тайны.

79. У которого человека око мрачно и збруи^д по лицу от уха, а лицем, что напален^е — не имей друга языка ради, и говори с ним мало.

80. Которой человек очми велик и пучеглазоват, а ростом мал и ногами крив, и тот кначалу смел и добра в нем мало бывает.

81. Которой человек хрептом негибок, — лют к людям, а жены не любит и не скажет правды.

82. У которого человека лоп широк, а ямой — той чюжаго ума слушает и забычлив^а, недоволен умом.

83. Которой человек мясен главою, а ухом велик — глуп и несмыслен разумом; очми недвесли, а брови толсты — тот человек ни добра, ни худа не разумеет.

84. У которого человека очми долги ко лбу и рот пол^{бб} бывает — тот человек завидлив к чюжему имению и клеветлив и подборуивает^{бб}.

85. Которой человек ноктем худ, а на руках писма довольно — тот безчаштен и живет ни взат, ни вперет.

86. У которого человека рубец поидет от завоя^{гг} меж два перста, то не держится деньга, а будет убо без рук — той блядив.

87. У которого человека очми вострел — тот человек податен разумом и прост.

88. Которой человек языком мягок, в том мало добра бывает и по за очю^{дд} лют про людей.

89. Которой человек лицом мал, очми простор, смеется морщится — подобен курицы, не плоди с таковым речей, да не обругаешь себе.

90. У которого человека колесисты ноздри, сам сутул, волосом черн, гортанию простор — собаковат сей бывает.

91. Которой человек главою мал, а волосы желты, а персты в руках долги и тонки — тот человек разумен, неподвижен на зло.

92. Которая жена кулаками толста — не рукоделлива.

93. А у которой жены шабалками персты^{ее}, та худа и ни к какому рукоделию не досуца, и нет ничего, и тех жен мужи не любят и разлучаются от них.

94. А у коих жен персты долги, востры шильцами, и малы рукою, и сухи — те рукодельливы; к тому же, аще и ноги сухи, а чисты, то и обычаем добры.

95. Кои жены остры разумом, не гуляют по людям и очми не поглядывают по окнам, идя деревней, та добра жена бывает.

96. А коя жена идет деревней, а глядит по окнам — тоя блядовата бывает.

97. Бережная жена, сидя под окном, не отворяет окна.

98. Разумного мужа жены не видають люди быючи, безумной муж жену при людях бьет, а без людей дробит. Бей жену до детей, а детей до гостей.

99. Которой человек жесток и своим глазам не верит, на чюжем дому вежлив, а не благодарен — дай ему взаймы до сроку, а без сроку не давай.

100. Кая жена подслеповата и губаста, а губы, что оттянуты — тая яровита и блядива, и собаковата^{жж}, и мужа ревнует к чужим женам.

101. Кая жена гладка лбом — божится не на правды и обманчива, а имеет друга, не советует к мужем.

102. У которого человека смородит из рта, — в том несть правды.

103. У которой жены меж титьками широко — тоя не робятна.

104. У которой жены правая пелька^{зз} больше — то мальцев больше.

105. Упрямой человек сугорбоват, а вперет плечми прям, носом немилорож и на лице тако же.

106. Которой человек черн кровию, а прям хрептом, крупен ростом, толст гузом, трясуч руками — тот человек скуп и обленковат^{ии} к работы, жесток до нищих; годилось бы — сам просить шел, а что найдет — то не отдаст; не охочь хлопотать, в житни зело сторожен. Тот человек и к делу задумчив и к рукоделию хороплъ.

107. Которой человек бровями тучен, носом толст — спать лют.

108. Которой человек залупават^{кк} — у того свиной обычай.

109. У которого человека очми круглы, а нос кычаком^{лл} — тот крут и неразговорен.

110. Которой человек буй разумом, нос прям, тучен, очми стами, взгляд тяжел, во время говорит — на людей не глядит, — у того не спрашивай совету ни о чем.

111. Которой человек похоткой шаплив^{мм} — тот блядив.

112. Аще который человек языком гладок и волосом гладок, а усом заскатель^{нн} — той зело блядив.

113. Которой человек поземист^{оо} — до того женьской пол подучь, устиляет мяго, а спать туго, к своим желанен; прошед время, потом же правду скажет. Главой кругол, ухом крюковат, животом тонок, носом толст — и сродник не спустит, со сродники живет, у того человека век умалется и сидина пускается, славен в народе и разлучит его от греха смерть.

114. У которого человека борода кругла и тукачевата^{пп}, ус толст, глядит в рот, губы толсты, говорить не мастер, брови велики, вака^{рр} толсты — неразсудителен ни к чему и ругает его жена.

115. Бережной человек почему познавается: платно^{сс} покидает разумно и разумен в житни, и грозен жены, и бережен дому.

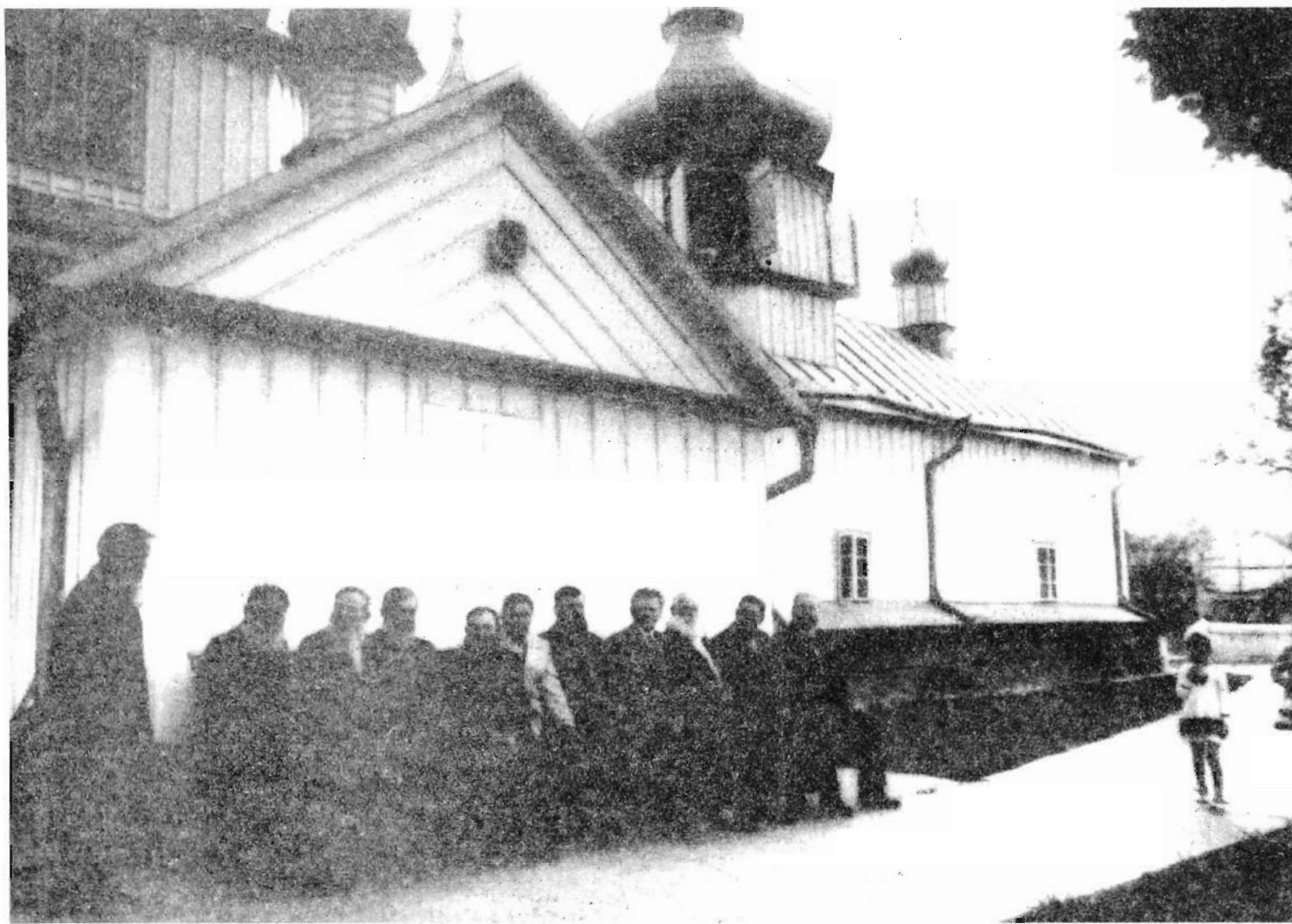
116. Лживый человек охотник помигивать — глаз отворит, а другой запрет — и потачник вора, советник разбойником; сынове его воры, а дочери бляди.

117. Кто худ очми и глиноват^{тт} рожей — сей худ на стреты^{уу} и завидлив и крадлив^{фф} и блудлив.

118. Которой человек носом прям, а правой глаз выше, а левой ниже, тот язычник и...

(Окончание текста утрачено).

^б збойливой человек — зд. счастливый; ^в забирается — запасается; ^б велми таланен — очень удачлив; ^г седит — седой(?); ^д збруи — морщины; ^е напален — подпален, обожжен; ^{аа} забычлив — дичится, упрям; ^{бб} рот пол — рот открыт; ^{бб} подборуивает — страдает недержанием мочи; ^{гг} завой — запястье; ^{дд} по за очю — за глаза; ^{ее} шабалки — щепенная деревянная посуда; шабальный — шальной, вздорный, туенядный; ^{жж} собаковата — бранчива, любит ругаться; ^{зз} пелька — грудь; ^{ии} обленковат — ленив; ^{кк} залупават — задирает одежду(?); ^{лл} кычак — «кичак серебряный» известен по древним описаниям имущества; кичиг — утолщенная и загнутая кверху палка; ^{мм} шаплив — шеголеват; ^{нн} усом заскатель — с загнутыми вверх усами; ^{оо} поземист — приземист; ^{пп} тукачевата — зд., вероятно, пышная и всклокоченная; ^{рр} вака — по-видимому, веки; ^{сс} платно покидает — вещи выбрасывает; ^{тт} глиноват — глинистый, как бы из глины; ^{уу} стреты — встречи; ^{фф} крадлив — воровит.



ПАСХА У СТАРООБРЯДЦЕВ В МОЛДАВИИ

Русские поселения возникли на территории Бессарабии в XVIII в., когда в эти земли, находившиеся под Османским владычеством, пришли гонимые российской официальной церковью и властями старообрядцы.

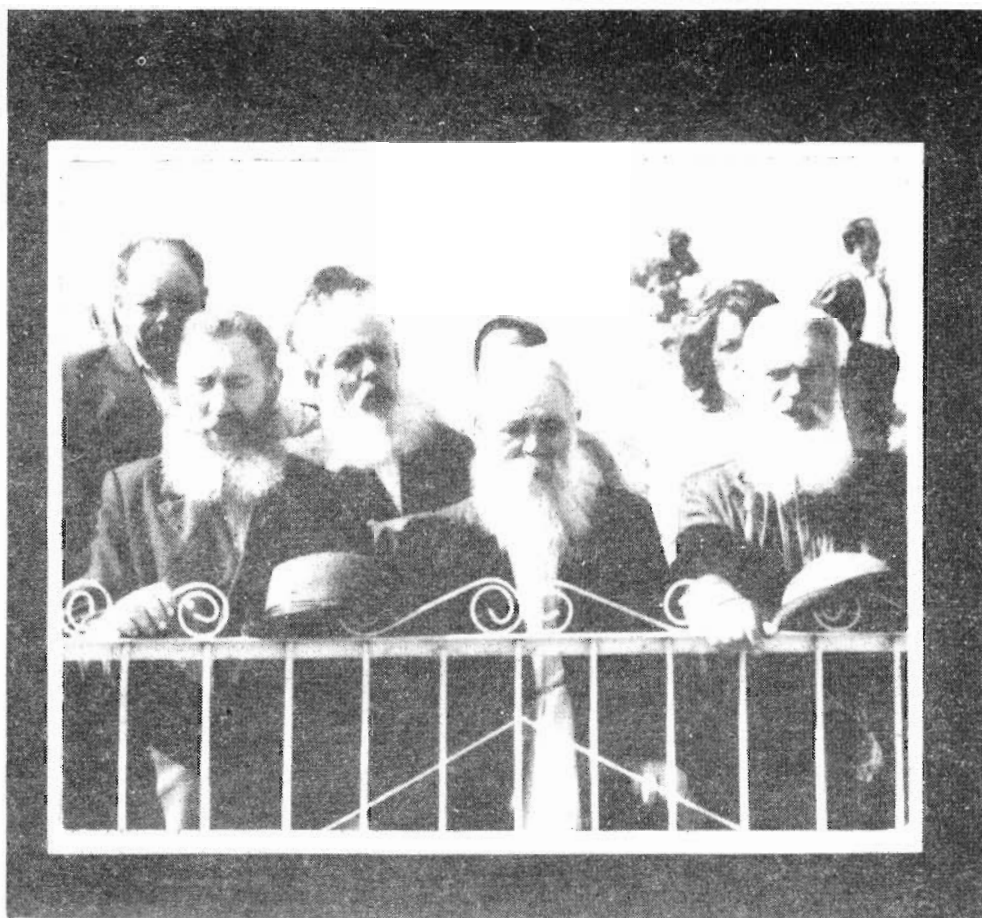
Доньне на территории Молдавии сохранилось более 10 больших приходов старообрядцев, приемлющих священство белокриницкого согласия, и один приход старообрядцев-беспоповцев поморского толка. В поселениях русских старообрядцев живы традиционная культура книгописания и переплетного дела, иконописание и искусство пения по крюковой нотации, во многом сохранились и черты старорусского жизненного уклада.

В самые торжественные дни церковного года на Страстную седмицу и Пасху предстает на фотографиях старейшее старообрядческое село Кунича на правом берегу Днестра.

С благословения настоятеля прихода храма Флора и Лавра протоиерея о. Иоанна Андронникова серию фоторабот "Пасха в Куниче" выполнили в 1986 г. фотохудожники Юрий Бродский и Марк Милов. Научный консультант — кандидат исторических наук Е.Б. Смилянская.







Давно пора отказаться от взгляда, согласно которому владение грамотой — это основной признак культуры. Крестьяне дореволюционной России по большей части были безграмотными, и тем не менее они обладали высокой культурой, уходящей корнями к эпохе Древней Руси.

Впрочем, крестьянство оставило и разнообразные письменные источники: дневники и письма, сонники и травники,

тетрадки с записями заговоров и духовных стихов, сборники различного состава. Лишь в самые последние годы они привлекли внимание исследователей и собирателей “живой старины”. Памятники крестьянской письменности близки произведениям примитивного искусства, но одновременно таят в себе семена неиссякаемой мудрости, особого, недоступного нам мировосприятия.

А.В. ГУРА

ВОЛОГОДСКАЯ СВАДЬБА ГЛАЗАМИ КРЕСТЬЯНИНА

Публикуемая запись свадебного обряда сделана неизвестным крестьянином дер. Глебово Кадниковского уезда (ныне Сокольский р-н) Вологодской губ. Описываемый обряд относится к 1897 г. Рукопись озаглавлена: “Свадьба 1897 году вол. Губ. Код. уез. Дви. волоти Дерев. Глебова”, т.е. “Свадьба 1897 года Вологодской губернии, Кадниковского уезда, Двиницкой волости, деревни Глебова”. Рукопись хранится в Государственном архиве Вологодской области (ф. 652, оп. 1, ед. хр. 76) и представляет собой большие листы без следов правки. Вторая ее часть выполнена другим, более грамотным, почерком и, возможно, под диктовку. По-видимому, запись была предпринята по инициативе известного этнографа и краеведа П.А. Дилакторского, деятельность которого положила начало организации Вологодского общества изучения северного края. Материалы данного описания частично использованы П.А. Дилакторским в его неопубликованном очерке “Свадебные обычаи крестьян Двиницкой вол., Кадниковского у., Вологодской губ.”, хранящемся в том же архиве (ф. 652, оп. 1, ед. 75).

Предлагаемая крестьянская запись — редкий и ценный этнографический источник конца прошлого века. Описание охватывает лишь начальный период свадебного обряда: сватовство, смотрины невесты, осмотр имущества жениха, помолвку, период подготовки к свадьбе. Свадебная традиция Кадниковского уезда принадлежит к достаточно изученной и довольно полно отражена в этнографической литературе. Данная запись представляет интерес прежде всего своими деталями (обстоятельное описание сватовства, смотрин, редкий локальный обряд украшения и выкупа узды).

Но, пожалуй, еще больший интерес представляет собой рукопись как образец самодельного литературного творчества. Текст ее несет на себе отпечаток особенностей книжно-литературного и фольклорно-эпического стилей. Это видно, в частности, в сказочном зачине, в “думах” родителей, в способах передачи диалогов и введения прямой речи. Но главное — текст живо и непосредственно передает бытовую и психологическую атмосферу крестьянской жизни и представляет свадебный обряд как бы изнутри, а не глазами собирателя или этнографа-исследователя. Для описания обряда здесь не отбираются, как это бывает обычно, лишь ритуально значимые факты, а фиксируется “вся жизнь” в непрерывном ее течении, без каких-либо пропусков, забегающих вперед и экскурсов в прошлое. С равным вниманием автор описывает и собст-

венно ритуал, и внеобрядовые, повседневные события (легли спать, проснулись, оделись, поставили самовар и т.д.), не делая между ними различий. В его восприятии они существуют нерасчлененно. Влияние канцелярского стиля ощущается в документализме описи приданого и перечня лиц, отправляющихся на смотрины, в фактографическом педантизме, с которым приводятся сведения о времени описываемых событий (“время стало 9-й час”) и возрасте действующих лиц (“Ивану — 50, Марье — 48”).

Текст отражает живой разговорный язык и ряд диалектных особенностей: оканье (*кудажо, человек, шопнула*), отражением которого является орфографическое смешение букв *о* и *а* (*Марья* и *Морья*, *час* и *чос*, *надо* и *нода*, *Ивон* и мн. др.), цоканье (*сейчас, велицоет, гостиница, Ивановиц*), так называемое среднее *л* (в написаниях *доволно, вдовол, болшой*), и в качестве рефлекса “ять” (*умиеш, надили, иминья*), отверждение некоторых согласных (*лошат, зват, к Митке, поправте*), окончание *-ам* в твор. падеже мн. числа (*с калошам, пирогаж, за гостям*) и др. Из орфографических особенностей можно отметить фонетические написания (*гозба, здрастуй, сватацо, катаеся, попошшовали, молоччик, вызбы, выпряк, блиско, онбар*), смешение глухих и звонких *б* и *п*, *д* и *т*, *с* и *з* (*бравда, бяница, забросто, рапотат, куда и кута, стытица, думайде, воточки, на зарай*), слитное написание слов, особенно с предлогами или частицами.

Для облегчения восприятия текста при подготовке публикации авторская орфография приближена к ныне принятым нормам. Устранены явные опiski, частично — некоторые фонетические диалектные особенности (но не затронуты грамматические, лексические и синтаксические особенности говора), введены пунктуация и разделение на предложения и абзацы, раскрыты некоторые сокращенные написания, в квадратных скобках вставлены отдельные необходимые для понимания смысла слова и сделаны незначительные купюры в тексте.

Чтобы легче было разобраться в родственных отношениях упоминаемых в тексте лиц, перечислим всех участников свадебного обряда: Павел Иванович — жених (дер. Глебово), Марья — невеста (дер. Котлакса), Александр Зайцев — сват, Иван Прохоров — отец жениха, Марья — мать жениха, Галина — тетка жениха (сестра матери), Анна — старшая сестра жениха, Федор Иванович Кокорень — отец невесты, Катерина — мать невесты, Николай — дядя невесты (брат отца), Манефа — его жена, сватья.



Свадьба

1897 ГОДА ВОЛОГОДСКОЙ ГУБЕРНИИ,
КАДНИКОВСКОГО УЕЗДА,
ДВИНИЦКОЙ ВОЛОСТИ,
ДЕРЕВНИ ГЛЕБОВО

Жил крестьянин Иван Прохоров. Семейство у его было петеро: две дочери, один сын. А сына звали Павел, а Павлу было девятнадцать лет. Вздумал Иван сына поженить. Иван и говорит своей жене: "Марья, давай сына женим". А жена Марья была мужу непротиворечившая никогда, потому что была жена умная. И говорит мужу своему: "Давай начнем в доброй час засылать свата". — "А куда?" — "А не знаю куда. Давай подумаем".

Дума отца и матери сыну об невестах. "Давай-ко к етой посватаемся". — "Какой?" — "На Кобылкино, к Василию Матфееву Грибу". Говорит Иван своей жене: "Нет, тут гостыба худа будет: отца нет у ее, брат как почестит, так и ладно". — "Да, конечно, это правда, это не невеста нашему жениху. Нашему жениху дадут и лучше". — "Так куда жо будем свататься теперечи?" Говорит Марья своему мужу: "Давай-ко у ся в деревне (то есть Глебово) посватаемся". Говорит муж ее: "[К] кому?" — "А к Митьке. Девка-то работная". А Иван, муж ее: "Нет, не надо". — "Что?" — "Потому что мала больно. Надо нам девку не маленькую, потому что у нас парень рослый". Марья говорит: "Ну, как хочешь, я-то думала, гостыба будет хорошая, и гостить будет близко, это-то бы и пешком бы можно сходить". Говорит муж ее: "Нет, не надо — мала. Я не люблю маленьких. И вот ты мала, так худо". Ответ Марьи: "Да ведь прожил век-от" (Ивану — 50, Марье — 48). — "Так и худо: маленькая".

Отец сына спрашивает и мати: "Ну что, Павел, сказывай правду, какая по мысле девка тебе?". Ответ сына отцу и матери: "Хорошо бы я выбрал, да как вам поглянется, отец и мать". — "Говори". — "А вот где девка-то славная". — "Где?" — говорят родители. — "В деревне Котлакса у Федора Иванова у Кокорня Машка — славная денка. Вот вам по мысле или нет? А мне так по мысле". Отец и мать на друг дружку сгинулись, просмеялись и говорят сыну: "Тебе по мысле, так и нам по мысле". Говорит сын: "Дак посылайте

свата в добрый час". Отец говорит: "Кого станем посылать сватом?" — "Вот кого, Александра Зайцева". — "Да и правда, человек подходит". Говорит отец дочери, большой Анне: "Сходи за Александром". Дочь Анна оболоклась. [Пришла] села на лавку и говорит: "Александр, иди-ко к нам". А он говорит: "Начто?" — "Надо, тятке начто-то". — "Сейчас иду". Зайцев оболокся, идет. Пришел, помолился богу. Говорит: "Ночевали здорово?" Отвечают: "Под-ко, здорово". — "Начто звали меня?" — "Надо, садись на лавку, так и скажем". Сел на лавку, ему стали говорить Иван Прохоров и жена его Марья: "Постарайся ты для нас, сходи сватом". — "Куда?" — "На Котлаксу". — "[К] кому?" — "К Федору Кокорню". — "Давай я схожу для вас. А все ли согласны?" — "Все согласны. Поди с богом в добрый час. А ты тепере только спроси, станут ли ноне отдавать, и предложь жениха и объясни про нас". — "Ну ладно". Стал и пошел домой. Нарядился и отправился по сказанному ему пути. Идет наш посланник и попадает ему навстречу собака. А наш посланник сам себе и думает: стой, будет дело — встреча хорошая.

Пришел наш посланник в избу [к] Кокорню, богу помолился и сказал: "Ночевали здорово?" Ему отвечают: "Под-ко, здорово. Садись-ко на лавку да хвастай". Наш посланник сел на лавку вдоль пола половиц и посеживает. Хозяина нет дома, а Кокорня хозяйка звали Катериной. Стала Катерина спрашивать: "Куда, Александр, катаешься и далеко ли ходишь?" Он отвечает: "Да вот и будет покудова. А где у тебя хозяин Федор Иванов?" Говорит Катерина: "Уехал на мельницу. А он придет скоро".

Вот Кокорень приехал, лошадь выпряг, приходит в избу, здоровается с Александром, называет, величает и спрашивает: "Далеко ли ходишь?" — "А вот и будет". Так и говорит Александр Зайцев: "Я к вам пришел". — "А за каким случаем?" — "За

надобным". — "Сказывай, не стыдись, некого стыдиться". — "Я пришел к вам от жениха. Станете или нет отдавать вы Марью?" Кокорень говорит: "Я не знаю — как у меня старуха". А старуха отвечает: "С богом, как жених хорошей". Говорит Зайцев: "Жених погленется". — "Какой, сказывай". Ответ Зайцева: "От нас из деревни, Ивана Прохорова — Павел Иванов, жених славной". Кокорень и Катерина говорят: "Мы этого жениха довольно знаем". Говорит Зайцев: "Думайте да говорите что-нибудь".

Дума Кокорня и Катерины об отдаче дочери. Катерина говорит, что "Федор, это место славное. Хотя и шестая в семью, так живут хорошо: три коровы, пара коней, хорошие земли у их. Широко*: хлебы на год хватает, семена всякие свои, живут прожиточно. Парень хорошей, не пьяница, работать задорной". — "Ну, так я согласен отдать за этого жениха". Говорят Кокорень и Катерина Александру Зайцеву: "Поди с богом домой да объясняй Ивану Прохорову: согласны отдать за вашего жениха".

Ну ладно. Пирогом попотчевали. Александр Зайцев простился, и отправился домой наш Александр Зайцев. Приходит прямо к Ивану Прохорову и говорит: "Охотно приняли мои разговоры и согласны отдать дочь за нашего жениха". Говорит Иван: "Так надо ведь итти за просто девуку смотреть. Так вот, завтра идите Марья, сестра твоя Галина". Ночевали, облоклось жена Ивана Марья и сестра Галина и отправились на Котлаксу [к] Федору Кокорню за просто девуку смотреть.

Пришли к невесте в избы, а невеста на пече лежит ненарядная. Мать девке шепнула: "Облоклось, девка". Марья слезла, сходилась в сенник и облоклась. Пришла в избы, поздоровалась, села за работу, а наши свахоньки глядят на девуку, какова есть. А хозяйка Катерина взяла ведра и пошла по воду на реку да стала самовар согреть. Самовар согрела, на стол поставила, сватышек за стол посадила, чайком угостила и водочки рюмочке по две подала. Говорит Галина девке: "Марья Федоровна, сядь-ко за стол да поразливай нам чайку — умнешь ли разливать чай-от?" Марья встала из-за работы и села за стол и стала разливать чай. Говорят и смеются: "Умешь разливать!" — "А ноне кто-то не умеет разливать чай?" Да чайку покушали, вылезли из-за стола, поблагодарили за угощение. Катерина стала звать у дочери скруты смотреть: "Идите посмотрите, голубушки, у моей невесты именин".

Наши сватышки пошли смотреть в горницу именин невесты. И посмотрели все. Всего было довольно, и поглянулось. И пришли в избу и стали звать к себе места у жениха смотреть. Федор, Катерина говорят: "Когда нам приехать к вам места смотреть — завтра или сегодня?" Говорят наши Галина и Марья: "Едьте по-за нам или вечером сегодня, потому что нечего долить. Едьте вечером, а мы пойдем: дома поизладим кое-чего". — "Ну ладно. Так дожидайте нас сегодня вечером, приедем к вам места смотреть".

Наши сватышки Галина и Марья простились с Федором и Катериной и невесткой Марьей и пошли домой [в] Глебово. И пришли домой, и говорят: "В избе пообиходьте, и в анбар сходи, и на дворе поправьте все. Сегодня приедут вечером в 10 часов места смотреть". Ну ладно. Что сказано, то и сделано. В избе, в анбаре и на дворе поправили все.

Дожидаются места смотреть. Время стало девятый час. Федор, Катерина стали сряжаться. Федор брата своего позвал Николая и жену его Манефу и стали сряжаться. И срядились. Сели на коней и поехали в Глебово места смотреть. Приехали под окно к Ивану Прохорову. В избе стали самовар согреть. А Иван пошел гостей встречать. Вышел на улицу, говорит: "Добро жаловать. Милости просим, Федор Иванов и Николай Иванович. Здравствуйте и вы, голубушки". — "Здравствуй, Иван Прохоров". — "Давайте заезжайте на сарай". Федор и Николай заехали на сарай, коней к суну поставили. Сами в избу пошли.

Пришли в избу, богу помолились: "Ночевали здорово?" — "Подите-ко, здорово. И добро жаловать. Садитесь-ко на лавку". Приезжие сели на лавку и посматривают везде. А Иван Прохоров засветил свечку и поставил ее в фонарь. Стал говорить: "Пойдемте, братья, и вы, сношальницы". Встали и пошли места смотреть.

Сперва пошли в гуменник, просмотрели все. И поглянулось. Хорошо. Потом пошли в анбар, поглядели хлеба всякого. А было вдоволь всякого хлеба у Ивана Прохорова. Поглянулось Ивановым в анбаре. Потом пошли в дом смотреть. Пришли во двор, поглядели во дворе. — "Еще посмотрите в стае". Пошли и посмотрели. А скота было всякого довольно, коров и коней. Поглянулось братьям, Федору и Николаю, и Катерине, и Манефе. Ну, еще пошли в голбец, т.е. под избы, мелкого скота смотреть: овец и телят. Посмотрели, и поглянулось. Потом пошли именин в горницу смотреть. И смотрят: шубы и полушубы, пальто и пинжаки, рубашки и подштанники. А всего было вдоволь именин всякого на сына и на дочерей и на самих стариков Ивана и Марью. Вышли из горниц и остановились на сарае. И говорят: "Всего много и заведение все хорошее. И парень умной и работшой. А старики смиренные. Это место по нам очень хорошо. Жить этта можно хорошо".

Смотрители места пришли в избу, сели на лавку. Самовар скипел, на стол поставили, гостей за стол посадили, чайком и водочкой угостили. Остались угощением довольны братаны Ивановы. Вылезли из-за стола, поблагодарили за угощение Ивану Прохорову, и жене его, и сыну, и дочерям. Стали звать за собой невесты смотреть. Иван Прохоров, и жена Марья, и сын его посулились.

Простились с ним и поблагодарили за угощение всем и отправились домой на Котлаксу. Приехали домой, исправили дома все, что надо им, и дожидаются девки смотреть. Вот наши Иван Прохоров, и жена его, и сын его стали собираться и породу некоторую стали звать с собою. Собрались и облоклось, коней запрягли, сели и поехали: 1. отец и 2. мать, 3. жених, 4. Александр Зайцев, 5. его жена, 6. Галина, сестра Марьи. Всего поехало 6 человек смотреть.

Приехали в дер. Котлаксу не к Федору, а к брату его Николаю. Коней на сарай, а сами в избы пошли к Николаю. Пришли в избы, богу помолились, сказали: "Ночевали здорово?" — "Добро жаловать, добро жаловать, Иван Прохоров, и всем вообще. Садитесь на лавку". Наши сели на лавки, а Николай пошел к брату, чтобы наряжали девуку. Приходит к брату Федору и говорит: "Давайте наряжайте Марью". — "Да ее и дома-то нету, на вечерине". — "Так сходите скорее по ее". Сходили и привели Марью.

А народ весь узнали, что ее приехали смотреть, девки все пришли в избу к ней, стали ее наряжать в скруту шелковую, на ноги надели полусапожки с калошам, на голову шляпку — и нарядили Марью совсем. И говорят Николаю: "Поди зови Ивана, жениха Павла и всех приезжих". Николай пошел за гостям домой.

Пришел и говорит: "Ну, готова и нарезана наша девица. Можете итти благословесь". Наши молодчики встали и пошли к Федору Иванову. И говорит мать сыну: "Ну, голубчик, смотри про себя, поглянется или нет". Говорит сын: "Хорошо, мать. Да и вы смотрите, мне стыдно будет глядеть-то на ее". Пришли **. Ее выводят и становятся против его. Постановили, поклонились друг дружке оба, и потом посмотрели недолго, и потом взяли свечи в руки бабы с невестину сторону, и подошли к жениху, посмотрели одежду на нем, потом [с] женихову сторону мать и сестра тоже посмотрели одежду на невесте и говорят ей: "Пройди-ко, не хромая ли?" Она прошла, поклонилась им. Потом жених заставил так же: "Не хромой ли, пройди-ко". Он тоже прошел и поклонился ей. И потом постановили их рядом, померяли. Со сторон люди говорят: "Славны молодцы. Немного помене она его". Потом говорят: "Насмотрелись в этой скруте, в другой покажите".

Потом ее повели в куть разболокать. Потом в другую скруту одели (кашемировой и на голове полушальчик), велели вдругоредь. И опять поставили перед него, и поклонилась. И он то же самое поклонился-ею. Посмотрели ее и говорят: "Благодарим показать нам девушки". И потом говорит Катерина, невесты мать, и Федор: "Пойдемте в горницу одежи смотреть" Он и говорит: "Пойдем". Да и пошли в горницу.

Пришли в горницу и стали смотреть. В первом сундуке, значит, пестрядные исподки. И сосчитали их 25 штук, и 3 конца пестряди,

* Широко — богато, таровато, хлебосольно.

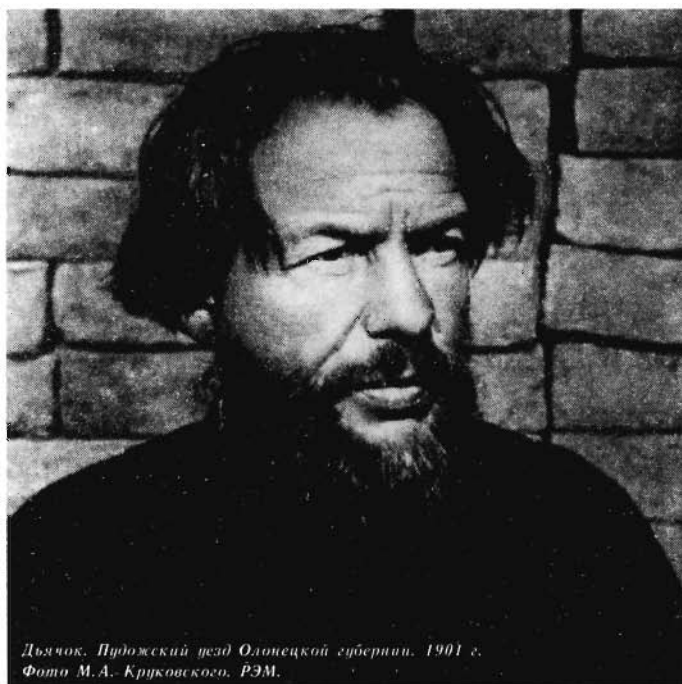
** Далее другим почерком.

и потом 9 бумажниц и льняной. Во втором сундуке шерстяные сарафаны, их было 7. В третьем сундуке платки и полушалки. Фаток и полушалок было 17 штук. В четвертом сундуке обложки, казачки, теплушки и кофты. Потом [в] пятом — платья и пары разные. Пар 13 было. Ну, посмотрели все, всего много, поглянулось. И потом стали о приданом хлопотать. Иван, значит, запрашал 39 рублей приданого: “Поезд вам не знать — я сам дарю”. Федор им посулил 20 рублей да еще корову и овцу. Они торговались и схлопотались на 25 рублей. Потом руку дали, обвернули полотенцем (ниже невестина рука, отцы руки дают). И потом Катерина и Марья обнесли хлебом кругом рук по три раз, за стол посадили женихову породу, водочкой угостили, стаканчика по два. Невеста в это время сидит в куте с девицами-подружками. Да и потом подали третий стакан Павлу, жениху. Он попотчевал Федора и Катерину, потом стал подчаривать: “Марья Федоровна, иди-ко, выкушай стаканчик от меня”. Она моучит, ответу не дает. Потом Павел во второй раз подзывает, то же самое — нет ответу. Потом в третий раз подзывает, и говорит она: “Не пойду, не хочу”. Потом Федор пошел по нее, взял ее за руку и повел. И привел ко столу и за стол посадил по левую сторону жениха. Потом голову у их сосдинили и наклонили, платком накиннули и взяли икону, свечку к ней прилепили. Стал обносить иконой Иван три раз (все из-за стола вылезли, а молодые на ногах), три раз обнес, свечку отлепил, перекрестился и поцеловал икону. Потом платок сняли, и Павел, перекрестившись, поцеловал и Марья тоже. Опять платок накиннули, стал Федор обносить образом три раза. Так же потом Марья, женихова мать, и потом Катерина. За стол залезли женихова порода, и молодые сели. И потом в это время девки запюют песню “Изменщицу”: “Ты изменщица, ты изменщица, ты какая, ты какая лицемерщица”. Из среды подружек одна девица подходит ко столу и просит за “Изменщицу” денег у жениха: “Павел, нам за “Изменщицу” денег!”. Он вынимает и подает 20 копеек, а она говорит: “Мало, надо 25”. Он еще добавляет ей. Поклонилась и ушла к подружкам и говорит: “25 дали”.

И потом стал Федор честить водкой, начиная потчевать с жениха. Дошла очередь до Галины. Она попила немножечко и отстала пить. И говорит: “Молодые, горько, послатите!”. Они встали, взяли друг дружку за ушки и поцеловались трижды в крестики. Потом обратились и поклонились Галине — кушай за их здоровье, топере сладко. Она взяла весь и выпила. Потом очередь далее пошла, и стали угощаться и подзывать Катерину, Федора и Николая. И жену Манефу стали подзывать: “Сватьяшко, выпей”. — “Сватьяшки, я не хочу, кушайте сами”. Так вот очередь шла далее и потом молодых заставляли сластить — кто вздумает, тот и заставляет. Ну, потом поугощались, молодая Марья вышла из-за стола и пошла к девицам в куть. Ну, и посидели немножечко за столом после нее и потом вылезли. Павел пошел к ней в куть, и сел рядом к ней и говорит: “Ты не плачь, я гостинца тебе пошлю и обижать тебя не стану никогда”. Посидел, поговорел кое-чего, простился, и поцеловал, и пошел из куты. Она встала, проводила немножечко до среди избы и говорит: “Пойди с богом и приходи по мне в другой раз поскорее, не забывай”. Он сказал “Ну ладно”. Отец и мать его облокачили, и вся порода, поблагодарили за угощение и домой стали сбражаться. И сели на коней и поехали. Их Федор и Николай провожали недалеко. Невеста немного поплачет без причитальщицы, поврет кое-чего и ладно. Ну, потом разболочется. Народ весь уйдет.

Приехал жених домой и говорит: “Ну, слава богу, сосватался топере”. И говорит мати: “Ну, топере надо думать про свадьбу, кода свадьбу уложить и к попам сходить”. Это сказала и стала спать ложиться. Ночевали, поутру встали, стали обиходить кое-чего, к свадьбе приготавливаться. И потом Павел встал, умылся, богу помолился, позавтрикал, сходил погулял. Сосватан — работать ничего не станет. Невеста тоже не работает, но из дому выходит мало, потому [что] “запорушена”. Косить станет ходить, так люди будут смеяться...

Ночевали и пожили день-другой. Да и приходит Павел на Котлаксу, да и подает Марье гостинчика в полушалчике. Она взяла, поблагодарила ему за гостинцы и говорит: “Больно добр купил полушалчик, даром бы и похуже”. Она подает ему кисет под табак из шелковой материи. Чаем его угостили, и он спрашивает: “Когда, батюшко, станем свадьбу укладывать?” А он говорит: “Через неделю, в понедельник”. А он говорит: “Ну ладно



Дьячок. Пруджский уезд Олонецкой губернии. 1901 г.
Фото М.А. Круковского. РЭМ.

и в понедельник. Приходите к нам в пятницу, к попам пойдем”. Простиуся и пошел домой. Приходит домой и говорит отцу-матери: “Придут в пятницу, к попам сходите”.

Дожили до пятницы. Федор пришел с Котлаксы, чаем угостили и с Иваном пошли к попу, взяли с собой денег и штоф водки. Приходят к попу, благословились. Он у их спрашивает: “Что, свадьба заводится?” — “Да, батюшко, — говорят они. — Когда нам прикажете с поездом приехать к Вашей милости?” А они говорят: “В тот понедельник можно будет?” А он говорит: “Приезжайте”. Ну, и говорит Иван: “Много ли, батюшко, возьмешь за венченье с моего жениха?”. А он говорит: “Пять рублей и штоф водки”. А Иван говорит, что будет и четыре рубля. А он говорит: “Ну ладно и четыре”. Водки принес, говорит: “Принес, вот вам, батюшко, водка”. На стол поставил. А Федор говорит: “А с моей дочери много ль, деньгами или даровьем?” — “Деньгам 2 рубля с полтиной, а даровьем 24 аршина холстины тоненькой, и попадье плат, и дьяконам по плату хорошему”. — Ну ладно, батюшко, — говорит Федор, — дарам подарим мы тебя”. И говорит священник: “Сходи, Иван, за дьяконом, за Еферей и Благовещенским”. Иван сходил и привел их обеих. Священник рюмочку принес, подал Ивану и Федору рюмочки по две. Они встали, простились и пошли домой. А остатки водки поп с дьяконами выпил всю.

Пришли домой, стали приготавливаться к свадьбе в обеих сторонах. А Павел-жених взял две узды с коней, понес к девицам наряжать. Приходит к девицам, а там девицы были в собрание, и говорит: “Девицы, нарядите мне узды, пожалуйста”. Они взяли с радостью узды наряжать и пошли за тряпичкам всяк к себе в дом, а Иван пошел домой.

Пришел домой, стали приготавливать пиво к свадьбе, в печь ставить варить. Ночевали, поутру пиво выняли из печи — уварилось уже (в обеих сторонах по 8 горшков было), и стали за пивом ходить. Выходило, его в бочки слили. А девицы узды нарядили, взяли и пошли к Павлу. К дому, т.е. к женихову, пришли, остановились у дому, песню и запели: “У Павлушка хоромы хороши, во дворе-то столбы точеные, веревочки позолоченные, подвороточка немецкого стекла. Под подвороточкой горюч камень лежит, из-под камешка быстра речка течет”. Выходит Павел, его мать и сестра Анна. Павел с водкой, Марья с гостинцам и с пирогами, Анна с пивом. Вышли, поклонились им и стали водкой подавать. Стала каждая подходить водку выпивать, гостинцев брать, пирогом закусывать и пивом запивать. По стакашку обнесли и потом стали приглашать в дом к себе. Пришли в дом, за стол посадили, а узды Павлу сдают. И говорит Павел: “Спасибо, девицы, больно хороши узды нарядили”. Водки принесли, самовар поставили и стали угощать водкой, чаем, пирогами и пивом. Поугощались и вылезли из-за стола, поблагодарили и отправились домой.



Александр Исаакиевич Никифоров, столетие которого исполнилось в прошлом году, родился в Петербурге 9(22).VI.1893 г., погиб от голода в Ленинграде 21.IV.1942 г. Он окончил в 1917 г. Петроградский университет, где был учеником академика В.Н. Перетца. С 1922 г. работал в академических учреждениях и вузах Ленинграда. Главная область деятельности А.И. Никифорова — собирание и исследование русских сказок. Записи их, произведенные в 1926—1928 гг. в Заонежье, на Пинеге и на Мезени, подготовленные к печати собирателем, но отклоненные тогда издательствами, составляют самое крупное у нас собрание, которое превосходит знаменитое собрание сказок А.Н. Афанасьева. Часть материалов издал в 1961 г. В.Я. Пропп в академической серии “Памятники русского фольклора”. Это объемистый том “Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова”.

ФОЛЬКЛОР 1920—1930-х ГОДОВ В ЗАПИСЯХ А.И. НИКИФОРОВА

Оппозиция большевистской диктатуре во всех социальных слоях русского народа отображалась фольклором как сельским, так и городским. Но вследствие репрессий, не обходивших ни исполнителей подобных произведений, ни фольклористов, письменные фиксации были малочисленны, не отвечали реальному состоянию общественного сознания. К тому же записи уничтожались. Например, немало текстов, хранившихся в фольклорных коллекциях Рукописного отдела Пушкинского дома, погибло в результате целенаправленной акции, к проведению которой были привлечены некоторые из работавших там фольклористов.

Тем большую ценность представляют материалы, уцелевшие в Архиве Академии наук. Это записи А.И. Никифорова — крупного русского филолога, одного из немногих, кто отважился не только фиксировать оппозиционный фольклор, но и сохранять потом у себя его тексты даже в период самых массовых сталинских репрессий.

Большая часть работ А.И. Никифорова остается неизданной (как и большая часть его записей). Некоторые уже были приняты к печати, но не вышли из-за начавшейся войны: монография о русском обрядовом фольклоре и сборник текстов, большая статья о стихосложении русского фольклора и несколько других. Не опубликована защищенная весной 1941 г. докторская диссертация, посвященная доказательству устного происхождения “Слова о полку Игореве” (в ней две тысячи машинописных страниц, хранится в Рукописном отделе Пушкинского дома). В Архиве Академии

наук находятся неоконченная большая монография морфологии сказки (писалась в 1920-х гг.) и ряд готовых или почти готовых для печати работ по фольклору (главным образом о сказках) и русской литературе (посвящены апокрифу о Макарии Римском. “Слову о полку Игореве” и “Молению” Даниила Заточника, литературным памятникам XV — XVI вв., творчеству Ф.И. Карпова, истории произведений Л.Н. Толстого и др.), лекционные курсы, описания древнерусских рукописей, путевые впечатления собирателя.

Среди напечатанных работ А.И. Никифорова, кроме серии статей о сказках, есть и статьи об иных жанрах русского фольклора и отображениях его в средневековой литературе, устной поэзии других народов, а также работы о западноевропейской фольклористике, этнографии, древней и новой русской литературе, палеографии, музееведению, педагогике (опубликованного перечня всех его трудов пока не существует). А.И. Никифоров выполнил основную работу по текстологической подготовке академического трехтомного издания “Онежских былин”, записанных А.Ф. Гильфердингом, участвовал в подготовке и комментировании академического издания сочинений Л.Н. Толстого.

Как собиратель фольклора, А.И. Никифоров проводил в жизнь отстаивавшийся им принцип сплошной записи встреченного учебного материала, а не выборочных фиксаций. Этим и обусловлено то, что среди его записей — тексты не только сказок, но и произведений других жанров, не только

классического фольклора, но и современного, хотя специальное изучение последнего не входило в круг научных интересов А.И. Никифорова. В его архивной коллекции есть папка, озаглавленная “Мелкие тексты и заметки по истории русского фольклора”. Здесь среди прочего находятся фиксации новейшего репертуара, в частности два комплекса записей, содержащие оппозиционные произведения.

Сложенный пополам двойной лист крупного формата представляет как бы обложку, внутри которой одинарные листы такой же бумаги, заполненные не до конца. На них собиратель фиксировал анекдоты и жанрово близкие им тексты. Судя по имеющимся здесь датам и различиям в оттенке чернил, записи произведены не единовременно и, вероятно, от разных лиц; но исполнители не указаны.

В другом листе, сложенном пополам, также находятся отдельные листы большого формата с записями от П.И. Солдаткина из Лужского района Ленинградской области. Это несколько романсов, песня о местном винокуре (полевые и перебеленные тексты), одна сказка (только в полевой записи) и отдельно — комплекс частушек: полевые записи и перебеленные тексты, снабженные особым заголовком и пояснениями собирателя; непосредственно за частушками следует лист с подробными сведениями об исполнителе, месте и времени записи.

Орфография и пунктуация публикуемых здесь текстов приближены к современным нормам. Сокращения отдельных слов раскрыты в угловых скобках. Материалы хранятся в Петербургском отделении Архива Российской Академии наук: фонд 747, опись 1, ед. хр. 16, листы 203—205 (анекдоты) и 48—51 (частушки).

С.Н. АЗБЕЛЕВ

I

Политические памфлеты и анекдоты, ходящие устно, представляют собою, несомненно, материал крупной научной значимости. Этот материал особенно важен фольклористу, потому что показывает, как зарождается зерно всяких анекдотов. Несомненно, масса анекдотов про Ал<ек>сандра, Николаев, Наполеона, Вильгельма, франц<узскую> революцию, часто теперь утративших историч<еский> колорит, ходят среди горожан в модернизированном виде. Другие созданы ad hoc*. Мне кажется, что собирать этот материал — одна из задач фольклориста. Очень жалею, что не занимался этим раньше. Попробую начать сейчас. 21.IV.29

А. Н<икифоров>

1

— Извозчик, вези к пугалу!

— К какому прикажете, к Николаевскому или Фильяньскому**

2

“Книгу в массы” — лозунг современности. Так вот, заборные книжки на хлеб-то и есть эта книга. Все читают.

3

Заборная книжка на хлеб — бесплатное приложение к журналу “Наши достижения”.

4

Еврей: Мих<аил> Ив<анович>, помогите. Пропадаем.

Калинин: Э, братец, я сам в безвыходном положении. Сделайте, чтоб доллар падал, а рубль поднимался, тогда помогу.

Еврей: Нельзя этого-с.

Калинин: Подумайте.

На следующий день, еврей: — А есть выход, Мих<аил> Ив<анович>. Хотите, доллар станет падать, а рубль подниматься?

Кал<инин>: Ну, говори.

Еврей: Вы поезжайте в Нью-Йорк, а они пусть приедут в Москву.

5

Сталин: Гм. Положение безвыходное.

Кто-то: Выход есть... Кремлевские ворота.

6

— Какое сходство между Сталиным и Моисеем?

— Моисей вывел евреев из земли Египетской, а Сталин — из Кремля.

7

— Вы слышали, собираются бить жидов и трубочистов?

— Зачем же трубочистов?

— Ха-ха-ха! А ведь вы юдофоб.

8

Победит тот, кто выносливее.

Представители разных держав решили устроить состязание в выносливости. Взяли козла в отдельную комнату и стали подсаживать к нему дипломатов.

Англичанин выбежал, зажав нос, через пять минут.

Француз просидел с козлом 20 мин(ут), но не выдержал.

Итальянец и немец просидели по полчаса.

Пришла очередь Чичерина. Проходит полчаса, из комнаты козла никто не выбегает; проходит 40 мин(ут), час. Наконец дверь распахивается, и из комнаты выбегает... козел.

9

На окраинах Ленинграда ходит след<ующий> рассказ. (Слышал <в> апреле 1929 г.)

Молочница несет по валу Николаевской железной дороги молоко. Вдруг из куста — огромного роста человек. Она испугалась. Человек просит:

— Не бойся. Завтра пойдешь здесь, принеси мне красный платочек.

После колебаний молочница под наблюдением издала мужа и знакомого понесла красный

платочек. Незнакомец так же вылез из куста:

— Ну что, принесла?

— Принесла. Возьми!

— Нет, повяжи мне сама вокруг головы.

Молочница колеблется.

— Не бойся, мол<очница>. Да за тобой следят ведь. Я ничего не сделаю. Подойди.

Подошла, и так как незнакомец был страшно высок, он стал на колени. Она стала повязывать ему платок вокруг головы.

— Посмотри мне за правое ухо, — говорит он.

Она посмотрела и увидела массу всадников на конях.

— Посмотри за левое ухо.

Посмотрела и увидела трупы, трупы, трупы. И как повязала она незнакомца, так он и исчез. Точно не было.

Рассказчики сулят недоброе. Либо войну, либо голод.

10

— Хотите самый короткий анекдот?

— ???

— Пятилетка!

11

1932-й год. Конец пятилетки. В архангельской деревне:

— Фома, одолжи мне ероплан?

— Не, Хведор, у меня сломался. Да на кой хрен тебе?

— А слетать надо в Самару. Там, слышь, дают четверик хлеба без очереди.

II

Частушки

12

Давай, девчонка, поменяемся

Платочком носовым.

Тебе замуж, мне в солдаты —

Нам обоим на спомин.

13

Цветочек черненький,

черемненький,

Снимися на портрет.

* Для этого, для определенного случая (лат.).

** Здесь и далее см. примечания. Примечания даются в соответствии с нумерацией текстов в публикации.

Я твою любовну карточку
Поставлю на буфет.

14

Чего, курчаваа березка,
Ветру нет, а ты шумишь?
Чего, ретивое сердечко,
Дома нет, а ты болишь?

15

Хорошо на горке жить —
Тяжело вздыматься.
Хорошо дружка любить —
Трудно расставаться.

16

Така хорошая дорожка —
Все лугам да берегам.
Кака красивая девчоночка
Живет не под рукам.

17

Любила Колечку и Ванечку,
Любила обоих:
Любила Ваню за тальяночку,
А Коля — мой жених.

18

У приятки дом высокий,
Не слышать, что говорят:
За молоденьку девчоночку
Прияточку бранят.

19

Говорят, что я бойкая,
Девочка бедовая.
Хоть какая — скоко горя,
Я всегда веселая.

Этот материал был дан по выбору самого певца. Но, увидев, что идут тексты все любовные, я задал вопрос, нет ли о колхозе, о Ленине, Сталине и т.д. В ответ получил:

20

Едет Ленин на баране,
У барана один рог.
— Ты куда, товарищ, едешь?
— Еду вдоль и поперек.

21

Стоит Сталин на могиле
И ногами топает:
— Ты вставай, товарищ Ленин,
Пятилетка лопаает.

22

Сидит Ленин на заборе,
Держит серп и молоток.

А его товарищ Сталин
Удирает без порток.

Я перебил и попросил частушек с восхвалением Ленина, Сталина, колхозов. Ответ: "Таких у нас в колхозе нет. Да и вообще частушек мало. Я больше не знаю". Тогда я стал напоминать известные зачины. В ответ дано несколько следующих частушек:

23

Эх, яблочко,
Куда катишься?
Под клёш попадешь —
Не воротись.

24

Я под клёшем была
Да воротилась,
Девять месяцев жила
Да разрешилась.

25

Эх, яблык,
Да сбоку зелена.
Да не ходи ко мне, матрос,
Да я беременна.

26

Эх, яблочко,
Да на макушечки.
Да целовал меня милой,
Да на подушечки.

27

Эх, яблочко,
Да мелкорубленная.
Да не целуй меня, матрос,
Я напудренная.

28

Эх, яблочко,
Да ты катись в Москву.
Эх, жизнь моя,
Да раздерись в доску.

29

Я на бочке сижу
И гляжу на небо.
Идет ли мой матрос
И несет ли хлеба.

30

Я на бочке сижу,
А под бочкой мышка.
Скоро белые придут —
Коммунистам крышка.

31

С неба звездочка упала
Прямо на нос петуху.
Петуху неловко стало,
Он запел "ку-ку-реку".

32

С неба звездочка упала
Четырехугольная.
Ты скажи, моя приятка,
Чем ты недовольная.

33

Все пришли, моего нету,
Я его и не виню:
Дорожка дальняя, ночь темна,
Нет товарища ему.

34

Одна гора высоко,
А другая низко.
Одна мила далеко.
А другая близко.

35

Погодите, слезы, капать
На мою на белу грудь,
Погоди, девчонка, плакать —
Может быть, и не сдадут.

36

Я под меру становился,
Мерочка забрякала.
Я с девчонкой попрощался.
Девочка заплакала.

37

Полюбила я двух Ванек
На великие грехи:
Одного сдали в солдаты,
А другого в пастухи.

Записано в начале августа 1936 года в деревне Мерёво Бетковского с/с Лужского района от счетовода колхоза "8 марта" Павла Ивановича Солдаткина, 21 года. Грамотный, холост, очень развитой, ведет все колхозные дела, т<ак> к<ак> председатель слаб. Учился в Черемнце на счетоводных курсах. Работал в Луге в Семенной конторе. Сын колхозника, который долго не вступал в колхоз и был "подкулачником".

Примечания

1. Железная дорога между Москвой и Петербургом называлась Николаевской (была проложена по распоряжению Николая I), а Московский вокзал в Петербурге — Николаевским. При Николае II в центре привокзальной площади была поставлена конная статуя Александра III работы скульптура П.П. Трубецкого. После октябрьского переворота на пьедестале памятника выбили крупную надпись: "пугало". Анекдот относится к тому времени, когда памятник Александру III еще не был убран с этой площади, а перед Финляндским вокзалом уже стояла статуя Ленина на броневике. См. также № 9.

2, 3. Заборными книжками называлась ранняя разновидность продовольственных и промтоварных карточек.

6. Согласно Библии, пророк Моисей вывел из Египта плененный там древнееврейский народ в Палестину.

8. Г.В. Чичерин — народный комиссар иностранных дел в советском правительстве с 1918 по 1930 г. Был членом ВЦИК и ЦК ВКП(б).

23, 24. Имеются в виду революционные матросы, носившие брюки "клёш".

29, 30. На поле рукописи собирателя против этих двух частушек — его помета: «Реплика (исполнителя): "Эти уже отошли"». К тексту № 30 есть вариант среди записей А.И. Никифорова 1926 года в Заонежье (ф. 747, оп. 1, ед. хр. 106, л. 306), имеющий отличие в последней строке: "Комиссарам крышка".

36. Имеется в виду приспособление для измерения человеческого роста. Намек на обычные перед мобилизацией измерения роста, веса и т.п.

37. Текст, не будучи собственно оппозиционным, выражает критическое отношение к действительности. Более определенно оно представлено в нескольких частушках из скопированной А.И. Никифоровым серии их, которая хранится отдельно в особой тетради (ф. 747, оп. 1, ед. хр. 23). Она озаглавлена: "Частушки, извлеченные из записей крестьянской девушки Дуси Филипповой в дер. Ильжо Первое (ст. Фандер-Флит Варш. ж.д.)" и имеет помету А.И. Никифорова, датированную 25.VIII. 1934 г.: "Девушка — секретарь правления колхоза "Красное Ильжо". Частушки собрал от девушек для личного употребления". 37 пронумерованных листов заполнены частушками, среди которых есть следующие (указываются порядковые номера их, представленные в тетради):

8

*Комсомольцы будут свататься,
Так надо выходить:
За ними легкая работа —
По собраниям ходить.*

9

*Хоть миленок и курнос,
Да член в комсомоле.
Он теперь уж стал матрос
На Балтийском море.*

24

*Мой-то милый чернобрый —
Настоящий коммунист:
Обозвал меня буржуйкой —
Затрясаясь я словно лист.*

25

*Милый мой, моя отрада,
Стало мне не по себе:
Научи, что делать надо,
Чтоб вступить мне в ве-ка-пе.*

После чистых листов, на последнем ненумерованном листе этой тетради отдельно помещена частушка, записанная в отличие от остальных карандашом (вероятно, с голоса самим собирателем):

*Я в колхоз шла —
Юбка новая,
А с колхоза иду —
По пуп голая.*

СТАТЬИ А.И.НИКИФОРОВА ДЛЯ "СЛОВАРЯ ЛИТЕРАТУРНЫХ ТИПОВ"

В.А.БАХТИНА

В начале 1936 г. издательство "Художественная литература" приступило к подготовке двухтомного (100 п.л.) "Словаря литературных типов", рассчитанного на широкий круг читателей. К участию в выработке концепции, формировании авторского коллектива, редакции были привлечены крупные специалисты: В.П.Адрианова-Перетц, В.М.Жирмунский, Н.И.Конрад, Н.К.Гудзий и др.

В Словарь должны были войти типы "образов мировой литературы" (Дон-Кихот, Гамлет и др.) и "образы-персонажи" из произведений, хорошо известных читателю (Рудин, Базаров, Катерина и др.). Кроме того, предполагались и общие статьи, например, "Античные герои", "Лишние люди", "Свахи" и т. п. Намеченное "литературное поле" оказалось весьма обширным: античность, западноевропейские и восточные литературы, фольклор и литература народов СССР, русская литература от древности до XX в.

Среди архивных материалов братьев Соколовых сохранился подготовленный ответственными редакторами фольклорной части Словаря — Ю.М.Соколовым и М.К.Азадовским — перечень авторов и закрепленных за ними статей, а также небольшая часть уже выполненных заказов. Интересно, что персонажи подобраны из разных жанров фольклора, в том числе из "отреченных" в то время духовных стихов: рядом с Ильей Муромцем, Василием Буслаевым, Ермаком стоят Соломон-царь, Лазарь убогий, Алексей-человек божий и др.

В авторскую группу входили ведущие фольклористы того времени В.П.Адрианова-Перетц, М.К.Азадовский, Н.П.Андреев, А.М.Астахова, Г.С.Виноградов, Э.В.Гофман (Померанцева), Ю.М.Соколов, А.М.Смирнов-Кутачевский, В.И.Чичеров и др. К сожалению, успешно начатая работа над Словарем не была доведена до конца.

Публикуемые ниже статьи — "Кошей", "Макар", "Яга" — написаны А.И.Никифоровым. Статья А.И.Никифорова — это интересный опыт функционально-семантического описания фольклорных образов. Множественные параллели, которые приводит А.И.Никифоров, свидетельствуют не только о широкой известности этих образов в фольклоре, но и о загадочности их истоков.

Современная наука, несмотря на некоторые достижения в осмыслении образов Кошея, Макара и Бабы Яги, все же остается пока на уровне гипотетических представлений об их происхождении и развитии. Более всего из этой триады повезло Макару. На основании материалов, записанных в Полесье (уникальной архаической зоне), выявлена связь фольклорного Макара с обрядом вызывания дождя¹. В засуху в Полесье бросали в колодец зерна мака, приговаривая: "Макарка, сыночек, вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!" Таким образом, Макар связан с маком и одновременно символизирует утопленника².

По-прежнему загадочным остается для науки образ Бабы Яги. По мнению О.А.Черепановой (долгие годы изучавшей народные диалекты в другой заповедной зоне — на Русском Севере), в настоящее время стало очевидно, "что ни чисто лингвистический подход, ни сугубо фольклорно-мифологический подход не дадут желаемого результата" при попытке раскрыть смысл образа³. В работе О.А.Черепановой дается обзор литературы, разъясняющей этимологию элемента "Яга", приводятся параллели в разных языках, представлен перечень народных наименований Яги в регионах Севера, в фольклоре восточных и западных славян.

Придерживаясь теории о семантической и этимологической связи Яги со змееподобными существами⁴, О.А.Черепанова указывает и на иные ипостаси образа Бабы Яги: лешачиха, полудница, ведьма. Интересно, что А.И.Никифоров, подчеркивая историческую многослойность образа, выделяет в качестве древнейшей его основы две характеристики: Баба Яга — пряха и Баба Яга — людоедка, богиня леса, мать зверей. Эти смысловые акценты образа требуют дальнейших разысканий.

Генезис образа Кошея, известного фольклору многих народов, неясен. В древнерусском языке это слово имело два основных значения: пленник, раб и человек, ведающий лошадьми в дружинные князя (из тюркского)⁵. В говорах кошем называется худой, тощий человек или скряга. Встречается в говорах и древнее сопоставление Кошея со сказочным змеем (например, в Архангельской области)⁶.

Оригинал статей (ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 3436, л. 87—96) представляет собой машинопись (2-й или 3-й экз.) и находится в папке среди других материалов, относящихся к Словарю. В том же деле помещены и иные по содержанию документы.

Публикатор оставляет без изменений сокращения А.И.Никифорова, цитаты из литературных и фольклорных текстов, указания на их источники, а также постатейные списки литературы. Разрядка А.И.Никифорова сохранена, а черта под словами заменяется на полужирный шрифт. Пунктуация и орфография приближены к современной норме.

Примечания

¹ См.: Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству. 1: Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Вып. 21, 1981. С. 91.

² См.: Судник Т.М., Цивьян Т.В. Еще о растительном коде основного мифа: мак//Balcano — Balto — Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979. С. 99—103; см. также: Толстой Н.И. Блаже-Макарий // Македонски јазик. Год XXXII—XXXIII. Скопје, 1982. С. 677—687; Топоров В.Н. Др.-греч. Макар, Макариос и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balcano — Balto — Slavica. М., 1979. С. 39—46.

³ Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 100.

⁴ См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 40—42; Лаушкин К.Д. Баба-яга и одноногие боги // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 181—186.

⁵ Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". Вып. 3. Л., 1969. С. 15—18; Словарь русского языка XI—XVII вв. Т. 7. М., 1980. С. 398.

⁶ Словарь русских народных говоров. Вып. 15. Л., 1979. С. 159.

КОЩЕЙ. МАКАР. ЯГА

КОЩЕЙ БЕССМЕРТНЫЙ, кашей, кошшей, кошшуй, ковшей, кош — образ фольклорный, хорошо знакомый л-ре. Ср. А. Пушкин: "Там царь кошшей над златом чахнет" ("Руслан и Людмила") или Некрасов с подчеркнутым социально-классовым моментом: "брал с родного, брал с убогого, слыл кашеем мужиком" ("Влас"), Жуковский и др. Пушкинский Черномор в общем верно представляет этот образ.

Волшебник страшный Черномор —
Красавиц давний похититель,
Полнощных обладатель гор.

Образ К. свойственен прежде всего сказке. В русской сказке сам К. почти не характеризуется. Лишь изредка на него переносятся, по-видимому, свойства других сказочных персонажей. К. "летает", иногда "уезжает на войну", у него "кувшинец о 12 рылец с напитками, хоша он не дуж, а хитер. Кругом его огненное пламя горит, никто к нему не может поддохнуть — сгорит в огне", у него есть тулуп "летом холодно, зимой жарко", иногда К. заключен под замком на цепях или "на одной волосинке", и герой его случайно освобождает, а К. похищает красавицу, или жену, или мать героя. Это похищение красавиц — довольно стойкий признак Кашея. Но, по-видимому, все эти черты все же более новые. Нов также и перенос имени и образа К. в былинку, где в этом образе олицетворяется враждебная богатырям иноплеменная — сила, гл. обр. татары. Ср., напр., в печорской былинке об Илье:

Как приехал Ковшей да в чисто поле,
Нагонил нонь силушки премножество:
Попереди-то его да сорок тысячей,
По праву его, собаки, да сорок тысячей,
По леву руку, собаки, да сорок тысячей,
Позади его да числа-сметы нет.

Гораздо древнее и органичнее связан с К. мотив души великана, находящейся вне тела. Этот мотив один из самых древнейших фольклорных мотивов. "На море на окияне есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке заяц, в зайце утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть", "моя смерть в яйце, то яйцо в утке, та утка в кокорее, та кокоря в море плавает", или "смерть его на конце иглы, та игла в яйце" и т.д. Так К. объясняет своей жене, которая выдает тайну герою, герой добывает смерть К. и умерщвляет его. Иногда герой сказки сжигает К. на костре и пепел его пускает по ветру.

История образа К. чрезвычайно темна. Долго в науке этот образ толковался как мифологическое олицетворение метеорологических явлений природы, как демон иссушитель дождевой влаги, представитель темных туч на небе и т.п. Но в настоящее время это толкование, как произвольное, оставлено. Генезис же образа, равно как и его история, остаются невыясненными. Уже самая этимология слова К. допускает много толкований, начиная от др.-египетского названия племени КУШ и до др.-русс. Кашей — смерд, подлый раб (ср. в "Слове о полку Игореве": "ту Игорь князь высиде из седла злата, а в седло Кошинево") и до новейшего крестьянского понимания К. от кость — изможденный, худой, скряга, купец, ростовщик; кашейка-старуха. Самый мотив души вне тела очень широко распространен и известен, кроме русских сказок, еще в сказках норвежских, саксонских, кельтских, итальянских, греческих, кабилских, арабских, индусских, малайских, монгольских, татарских, мадьярских, славянских и т.д. С другой стороны, он встречается в тексте древнейшей из известных сказок — в египетской сказке "О двух братьях", т.е. за 14 веков до нашей эры. Но он известен также у народов яфетического Кавказа, напр. в мегрельской сказке о Герии, побеждающем всеокрушающего кабана: из последнего выскакивает серна или

лань, из нее ларчик, из него три ласточки, одна из них и есть душа Уа-мурицхала — мегрельского Кашея. Эти факты показывают, что образ К. очень древний и объединяет каким-то образом фольклор Афреварии. Указание же акад. Н.Я.Марра на связь яфетического К. с понятием астрономическим, с понятием мага, звездочета и с птицей грифом еще более усложняет проблему генезиса этого образа, относя его к стадии древнейших представлений человечества. По функции своей К. — злое существо, враждебное человеку, отличаясь в этом отношении от бабы-яги (см.), которая несет двойственные функции доброго или злого существа, смотря по обстоятельствам. С К. смешивают (напр., пушкинский Черномор) другой сказочный образ — старика "сам с перст — борода семь верст". Это — карлик, обладающий большой силой, но все же генетически с К., по-видимому, не связанный.

Литература

Bolte-Polivka. Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen br. Grimm III, 1918, S. 431-433; Афанасьев. Русск. нар. сказки, № 93; В.М.Викентьев. Др.-египетская повесть о двух братьях. М., 1917; Н.Мapp. Ossetica, Japhetica. (Азиатский сб.), 1918, стр. 2069-2100 и 2307-2309; Н.Бродский, Н.Гусев, Н.Сидоров. Русск. устн. словесность. Л., 1924, стр. 104; Polivka G. Doketbrada. (Збірник Заходознавства, II, стр. 89-96).

МАКАР — образ бедняги, неудачника, употребляется охотно л-рой. Ср. Некрасов: "Чу! Тройка тронулась опять!" Гремит, звенит и улетает, куда Макар телят гоняет" ("Еще тройка"), М.Салтыков (г-да Молчалины) и др. В фольклоре образу М. свойственны несколько оттенков, выраженных в пословицах и поговорках, причем все они имеют острую социальную заостренность. То М. — **МАТЕРИАЛЬНЫЙ БЕДНЯК**: "не рука Макару коров доить", "Макара дву раз не женят", "Комар да мошка, Макар да кошка". То это **БЕДНЯГА, ОБРЕЧЕННЫЙ ВСЕ ТЕРПЕТЬ**: "На бедного Макара (все) шишки валяются". То поговорке придается **РЕЛИГИОЗНЫЙ ОТТЕНОК**: "На грешного Макара шишки летят". То М. — объект явной **ИРОНИИ ВЫСШЕГО КЛАССА НАД НИЗШИМ**: "Доселева (вчера) М. гряды (огороды) пахал (копал), а ныне М. в воеводы попал". Иногда с этим образом связывается оттенок безнадежности: "Отправиться, куда (слепой) М. телят не гонял", "Я тебя к макаровым телятам спроважу", "Писано, переписано у Макара Денисова, писал Макара сухим (пустым) огарком о стол оперши, глаза запёрши". То М. — хитрый мошенник, например в сказке о победителе змея (Аф., 104) плешивый и косорукий Макарка присваивает себе победу над змеем героя сказки. Впрочем, очевидно, по закону контраста сказка знает также и Макарку Счастливого (Афанасьев. Русск. нар. сказки, № 66), но этот образ не имеет широкой популярности.

Происхождение образа М. неясно. По Далю, М. — прозвище рязанцев, особенно кадомцев. Макарами назывались откупщики, плуты, лицемеры, в Сибири — простаки: "Подпустить Макарку" — сплутовать; Макарыга, Макарьевский нищий (Псковск., Тверск.) — наглый, неотвязчивый попрошайка. Существуют и сюжетные рассказы о М., напр., будто Петр I встретил однажды среди рязанцев сразу несколько Макаров и шутя сказал: "Будьте вы все Макарами!" Возможно, что имя М. стало популярным не без влияния др.-русской письменности, в которой существовало несколько рассказов о разных Макариях, пустыльниках, блаженных, путешествующих в земной рай и т.п. Большинство этих древних Макариев (от XIII и XIV вв. и позднее) — бедные пустынники и бродяги.

Литература

В.Даль. Толковый словарь. Т. II.

ЯГА, ега, баба-яга, Ягишна, Ягинишна, Егонишна, Ягиница, Ягабова, Егабова, Егибова, баба-каргота (польск. *jeżdza*, словац. *jenzi*, чеш. *jezibaba*, санскр. *ahi*, греч.-лат. *lanu*, немец. *Bertha, Hulda, Holle, Eisenbertha*, восточн. Шамус-баба, финск. *cielfmer*) — действующее лицо сказок разных народов, весьма хорошо знакомое и л-ре. См.: А.Пушкин: "Там ступа с бабою-ягой идет-бредет сама собой" ("Руслан и Людмила"), Жуковский ("Сказка о Иване царевиче"), Островский: "Я — баба-яга, а ты как думаешь" ("Сердце не камень"). Действ. 3), Писарев: "такие беспардонные буяны — не что иное как баба-яга, выдуманная катковскими и скарятинскими журналами" ("Посмотрим", гл. 5), Гладков: "Впереди старуха облика бабы-яги, а две позади молодые босяцкого вида" ("Цемент") и др. Древность образа яги засвидетельствована памятником XII в., по которому в 1200 г. был в Новгороде посадник, прозвищем "Ягиниц". Наиболее част этот образ в сказках типа "Ивашка и ведьма", "Мачеха и падчерица", "Василиса прекрасная", "Чудесное бегство", "Солнцева сестрица", "Бычок спаситель" и др.

Исторический образ яги очень сложный. Самый верхний, новый культурно-исторический слой образа яги в фольклоре знает несколько разновидностей: это или красавица-чертовка, обладающая соблазнительной силой (нем. Гольда, рус. Яга), или сатирический персонаж русских лубочных картин XVIII-XIX вв., связанный с шутивными темами женской хитрости, изворотливости и проказ, или баба-яга — эквивалент былинного змея, с которым в былине борется Добрыня Никитич, и залесная баба, предсказывающая Васке Буслаеву гибель, или это ведьма — продукт насыщения средневековых суеверно-религиозных представлений, или, напр. в Приуралье, русские до революции в виде яги олицетворяли своих финно-угорских соседей, или, наконец, это литературно-художественный портрет новой немецкой детской сказки, портрет, выписанный детально. Яга здесь — старая безобразная сухотелая старуха с трясущейся головой, красными глубокими глазами, длинным кривым носом до самого подбородка, часто с очками на носу, с желтой или коричневой сморщенной кожей, с ковыляющей походкой и костью в руке. Живет она в избушке, подпертой блинами, крытой пирогами и построенной из сладостей.

За этим верхним, более новым слоем и его многочисленными разновидностями скрываются более древние периоды жизни яги. Русские сказки дают менее детальный и потому именно более древний образ яги-п-р-я-х-и. Старуха "лежит в избушке из угла в угол, нос в потолок" или "через грядку", впереди голова, в одном углу нога, в другом другая, или "на печи лежит баба-яга, ноги раскорячила из угла в угол, зубы на полку положила, а уши по земле волочатся", "голова на лавке — ноги в трубе". При этом у нее костяная нога. Внешний облик описывается очень редко: "сама смугла, а глаза как угли". Живет она всегда в лесу: "Стоит избушка на курьих ножках, об одном окошке на сыром говешки и вокруг вертится". Когда яга встает, то садится в ступу и на ней едет, "толчком подгоняет, помелом следы заметает". Главное ее занятие — "лен прядет, а нитки на воронцы держит", или "сидит и таит", "шоуновый кужель мечет, а нитки через грядки бросает", "прядет шолковый кружель на золотое веретенцо", она поповещ к ней героине дарит "золотую прялочку, серебряно веретешечко", или задает "пряжи в короб", а также привестн в порядок ее домашнее хозяйство. И функция этой яги двойственна. Она зла и страшна тем, кто ее не почитает, а добра и верный помощник обрашающихся к ней почтительно. Как злая сила, яга преследует героя, умерщвляет красавицу, сосет ее груди, пытается погубить братьев и т.д. Как добрая сила, она поит, кормит героя, дает ему приют, ищет в голове, указывает путь, научает, как действовать, снабжает при бегстве конями и т.д. Этот древний пласт вскрывает перед нами старуху-пряху, существо могучее, но стоящее на такой стадии хозяйственной культуры, которая приближается к натуральному хозяйству, когда имеется дом,

домашнее хозяйство, домашний порядок, который должна наводить у яги героиня, и домашнее производство. По подчеркнутому моменту прядения или ткачества наша яга стоит в стадильной связи с греческими мойрами-парками, тем более что в русской сказке весьма обычно именно три яги.

Под этим древним пластом типа яги имеется возможность вскрыть еще более древнюю его стадию. По словачкой и русской сказкам яга живет в темной пещере в лесу, по белорусской — "в лесу на северной стороне, среди лютых морозов". Она может вызывать дождь или заставить солнце светить. В белорусской сказке "когда она несется — земля трясется", она погоняет огненной метлой воздушные силы, которые приводят в движение ее ступу; когда она едет — земля стонет и ветры свищут. Она людоедка, похищает детей и пожирает всех попадающих к ней, поэтому натачивает зубы или язык. Яга-людоедка живет иначе, чем яга-пряха. У ней "забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские с глазами, вместо дверей, у ворот — ноги человеечь, вместо запоров — руки, вместо замка — рот с острыми зубами". По некоторым вариантам она пожирательница душ умерших. С этим стихийно мощным характером ее связывается обладание чудесными предметами. Она — владычица волшебных лесных кобылиц, мышей, лягушек, кота, собачки; у нее в распоряжении три магических всадника — белый (день), красный (солнце), черный (ночь); она стережет источник живой воды (лесную влагу) и прячет в кладовых медь, серебро и золото (металлы земных недр); она обладает волшебным прутом, превращающим все живое в камень, сапогами-скороходами, ковром-самолетом, гусями-самогудами, мечом-самосеком, волшебным клубочком — указчиком пути. Она мастерица загадывать и разрешать загадки и т.п. Функция этой древней яги также двойственна: она и добрая и злая, смотря по обстоятельствам. Трудно сомневаться, что в образе яги-людоедки мы имеем следы верований в мифически божественный космический образ. Последний стадильно вполне аналогичен, например, такому еще в настоящее время живому образу, как эскимосская владычица моря — богиня Седна. Древняя яга, следовательно, есть богиня леса, мать зверей, которую как "лесную хозяйку" знают еще др.-индийские религиозные гимны Ригведы.

Наконец, тот факт, что баба-яга на всем протяжении своего развития выступает как безмужняя, не имеющая даже понятия о мужчине, позволяет предположить, что за слоем древней божественно-космической персонализации яги мы вправе видеть еще один наидревнейший, уже вполне реально-бытовой образ матриархальной владычицы-старухи, матери примитивного родового человеческого общества. За это говорят и такие реликты в сказке, как указание на полное непонимание ягой родственных связей, ибо она гонится за братом, чтобы его съест, и тот спасается у Солнцовой сестры (Аф., № 50).

Историческая многосложность образа бабы-яги породила о ней большой разнобой научных мнений. Во всяком случае старое мифологическое толкование (Афанасьев, Потебня) яги как символа зимы или небесных явлений в науке давно оставлено. В.Ф.Миллер видит в сказках о яге пережитки каннибализма. Не следует смешивать образ яги со сказочным образом злой мачехи, на которую переносятся часто черты яги.

Литература

Hans Vördemfelde, Die Hehe im deutschen Volksmärchen (Festschrift Eugen. Modk, Halle, 1924, 558-574); J. Polivka. Du surnaturel dans les contes slovaques (Revue des études slaves, II. 1992, 256-271); Bolte-Polivka. Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen Br. Grimm, I, 1913, 207-227; Handwörterbuch des Märchens; А. Афанасьев. Русск. нар. сказки, № 58, А.Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий (чтения общ. Ист. и др. Росс., 1865, кн. III); Н.Бродский, Н.Гусев, Р.Сидоров. Русск. устн. словесность, Л. 1924, стр. 104.

ПО РЕКЕ ВАШКЕ



М.А. ЕНГОВАТОВА, О.А. ПАШИНА

Добраться до деревни Кеба, расположенной в верховьях русской Вашки (притока Мезени), непросто: час самолетом от Архангельска до районного центра Лешуконского, далее — пересадка на другой самолет и еще около получаса до сельсовета Олема, а там — лодкой-зырянкой вверх по реке. Есть и другая возможность: «плыть лететь» от Лешуконского на почтовой амфибии. И то, и другое проблематично, так как водитель амфибии может вас просто не взять, да и нанять лодку не так-то легко: бензин здесь — дефицит. Но уж если вам удалось преодолеть все эти трудности (как правило, благодаря умению находить общий язык с людьми), то вы будете с лихвой вознаграждены. Прежде всего впечатлениями, полученными в дороге, когда перед вами в необычной для жителя средней полосы чистоте и яркости красок предстанет строгая и удивительно одухотворенная северная природа.

Каждый из многочисленных поворотов реки таит в себе неожиданности: то глазу открывается невиданный доселе пейзаж, то вдруг на высоком берегу вырастает «оветный» (обветный) крест, то деревня с непреклонной деревянной церковью или часовней. Небольшие по числу жителей деревни производят тем не менее почти монументальное впечатление благодаря огромным, как корабли двухэтажным бревенчатым домам старинной постройки, увенчанным охлупнями с резными коньками. Традиционный уклад жизни ощущается сразу и во всем: начиная с похожего на чайник медного умывальника для мытья рук и кончая «штинницей могучей» (мучной похлебкой с зеленым луком), которую вам предлагают на «павжну» (ужин).

В северных деревнях поражает чрезвычайно хорошая сохранность многочисленных предметов старого быта: одежды (сарафанов — «синяков» и «пестрядников», «лопотин» — праздничных платьев из шелковых тканей, «рипсовых» шалей, шитых золотыми и серебряными нитями повойников и т.п.), домашней утвари и орудий труда («лопотух» для просеивания зерна, кос-«горбуш», жерновов, ступ, берестяных коробов, деревянных расписных прялок, жестяных коробов, привезенных когда-то с Макарьевской яр-

марки и пр.), которыми до сих пор еще пользуются, предпочитая их современным.

Легко представить, с каким энтузиазмом приступили мы к экспедиционной работе в этих местах, представших перед нами как настоящий заповедник традиционной культуры. Наш энтузиазм подогревался еще и тем, что в предыдущих поездках по Мезени мы часто слышали от местных жителей о том, что на Вашке «бабы такоее», т.е. лучше знают песни и старинные обычаи.

В прошлом все села, расположенные на Вашке, входили в одну волость — Олемскую — и были объединены не только хозяйственными и семейными связями, но и очень важной для здешних мест традицией так называемых съезжих праздников, просуществовавших вплоть до Великой Отечественной войны и хорошо сохранившихся в памяти старшего поколения. Именно благодаря столь тесным контактам на Вашке сложилась единая, несколько отличная от других групп сел мезенского бассейна традиционная культура. Об одной из ее сторон, связанной с календарными обрядами, обычаями и представлениями, мы и хотим рассказать.

Принято считать, что Русский Север безен календарными обрядами по сравнению с такими территориями как, например, западно-русские. Вместе с тем экспедиции на Вашку показали, что они и здесь чрезвычайно развиты и имеют ярко выраженную специфику, обусловленную природой и особенностями местного хозяйственного уклада.

Как и на других славянских территориях, здесь в календарном цикле выделяются три периода: зимний — с того момента, когда холостая молодежь начинала собираться на «вечереньки-сутемьки» (т.е. с начала долгих зимних вечеров); весенний — со дня св. Евдокии (Авдокеи) до Иван-дня или Петрова дня, когда начинали косить; летний — с начала уборочных работ до того времени, как «поставят зароды» (традиционное название стогов сена особой местной формы).

Основная зимняя обрядность приурочена к периоду святок. Под Рождество здесь, как и везде у восточных славян, ходили колядовать — дети, девушки и парни отдельно. Это называлось «славить Христа» или «выпевать деньги». Каждая группа имела свой репертуар: дети пели коротенькие колядки,

девушки — рождественский тропарь «Христос рождается, славится» и колядки (если кто попросит), парни ходили со звездой и пели «Рождество твое Христе Боже наш». За это они получали подарки: девушкам давали пироги и шаньги (разновидность ватрушек, выпекавшихся из ржаной муки с начинкой из различных каш и ягод), детям — «козульки» (обрядовое печенье в форме либо фигурок домашних животных, либо орнаментально свернутых колбасок из теста). После колядования в складчину устраивалось рождественское гулянье — «вечеренька», на которой девушки пели ребятам и мужчинам за вознаграждение «виноградья» — холостое и женатое. Примечательно, что в данной местности в отличие от других северных традиций при колядовании «виноградья» не исполнялись.

Кульминационной точкой святок было «Васильевское игрище» — праздничная вечеринка холостой молодежи в капун старого Нового года (в Васильев вечер). На этом игрище «опевались» или «жопили парней»:

Что со вечера Васильевского,
Со полуночи Рождественского
Тут сидели красны девицы,
Они полоти злачены перетни.
Кому выпадает злачен перстень —
Та и делица за тем женихом,
Свет Афи́мья Васильевна
За Иваном Егоровичем.

Под эту песню парень выдергивал девушку, которую ему припели, к порогу избы. Девушка кланялась юноше, и они сидели рядом. С этого момента молодые люди считались «припетыми» друг к другу. Срок, на который их прилевали, определялся по-разному: в одних селах — до Крещения, в других — до следующего Нового года. В течение всего срока парень должен был проявлять к девушке внимание: приглашать танцевать на «игрищах», провожать домой и т.п.

В продолжение святок молодежь на Вашке ходила «наряжёными»: в вывороченных шубах, незатейливых масках. Вошли ряженого медведем, гусем (в вывороченной шубе, из которой торчит голова «гуся» на длинной палке). Парни «кудесили», т.е. совершали ритуальные бесчинства, — рассыпали «костры» дров, затыкали трубы домов елками,

* Экспедиции ГМПИ им. Гнесиных, участниками которых мы являлись, проходили на Вашке в 1985–1992 гг. Запись проводилась во всех населенных пунктах, начиная с Кебы — последнего русского села в верховьях (далее начинаются коми-угорские села) и кончая самым нижним селом — Едомой, находящимся прямо напротив Лендунского, старое название которого Усть-Вашка.

забрасывали ведра на журавли колодцев, а также посыпали пеплом дорожки от дома парня к дому девушки, за которой он ухаживал. Ну и, конечно же, время святок – время гаданий. Способы гаданий многообразны: можно было “завечаться”, “смотреться”, “чертиться”. Так, “чертились” всегда на перекрестке дорог: девушки садились на корточки и ножом проводили вокруг себя черту по снегу со словами:

Черти, ходите, мутите,
К нам в круг не заходите! –

после чего слушали: откуда донесутся звуки – туда замуж выйдешь. Многие гадания связаны со снами: девушки пекли маленькие сильно соленые колобки, ели их перед сном и приговаривали:

Солоно ела, пить захотела,
Суженый, приди, мне пить принеси!

Самым страшным гаданием считалось “смотреться в хомут”, что требовало определенных приготовлений: следовало открыть дверь, печную трубу, отвязать пояс, распутать волосы. Одна из участниц гадания садилась на порог, другая – к печному столбу, третья – в святой угол, а четвертая с хомутом на шее сидела за столом и глядела в зеркало, в котором должен был появиться образ суженого.

Второй большой зимний праздник – масленица. В это время катались с гор на санках и ледянках, на конях вокруг деревни, пели на “горке” (высоком берегу реки) лирические песни. Кроме этих, широко известных на всей русской территории действий, здесь совершались и другие: на масленицу устраивали “братчину-складню” – варили “канун” (пиво), которым обносили всех в ковше-братчине. То же самое делали и во время “оветных праздников”, которые обычно отмечались в память о прошлых крупных пожарах, массовом падеже скота и других несчастьях, чтобы в будущем они не повторялись.

Начало весны связывалось с днем св. Евдокии (14 марта). Существовали приметы, относящиеся к этой дате: “Авдокея – пороша, к Егорию дорожка”, “На Авдокею куры напьются – на Миколу корова наестся”. Вместе с тем о действительном наступлении весны судили по природным явлениям, чаще всего по началу ледохода. Чтобы ускорить приход тепла, если лед плохо шел, носили воду в реку из колодцев.

Очень важным весенним праздником, как и везде, считалось Благовещение. Здесь это своеобразный девичий праздник, поскольку на Благовещение девушки “чествовались”: устраивали совместную трапезу с непременными кулебяками, играли в разные игры. С Благовещенья до Пасхи девушки скакали на досках: перед домами клали широкую длинную доску на опрокинутый чурбан, две девушки вставали по краям доски и по очереди прыгали на ней. При этом одну из них сильно подбрасывало вверх (“Раньше до окон прыгали!” – т.е. до второго этажа), и она махала руками, изображая, как можно предположить, полет птицы. На Пасху скакать на досках уже запрещалось – “Христа затопчешь”.

На Вербное воскресенье святили вербу в церкви и хлестали ею друг друга:

Верба секи, не я секу,
Вербщик на ящик,
От вербы на здоровье.

Много представлений связано на Вашке и с Чистым четвергом, который бывает на Страстной неделе. В этот день до восхода

солнца необходимо считать деньги, мерять хлеб, “ворочать лопоть” (перебирать одежду), чтобы во всем этом была прибыль. Кроме того, в Чистый четверг запрещалось давать что-либо в долг из дома, иначе “уйдет молоко от коровы”. Овец полагалось кормить хлебом с углем, чтобы шерсть была черная. Отдельные предметы в Страстной четверг приобретали, по мнению местных жителей, особые свойства: так, если домелом, которым “падут” печь, “почапать” детей, то они будут лучше спать; солью, поставленной на божницу, впоследствии можно лечить скотину; испеченные в этот день “коровашки”, которые давали скотине, когда первый раз гнали в поле, охраняли ее от лесных зверей и т.п.

Пышно праздновали в этих местах Пасху. Повсеместно ставили качели (местное название – “катило”) – на горке, на поветях (хозяйственная часть дома), детям – в избе. На “катилах” колыхались до тех пор, “пока не засеются”, поскольку с этого момента “нельзя землю топтать”.

Особые действия совершались и в выбираемый обычно по погоде день первого выгона скота. При выгоне скотины из хлева хозяйка клала на порог коромысло и свой пояс, приговаривая:

Один конец на воле, другой – в доме,
Часу, не часуйте, ночи не ночуйте,
Дом почитайте, хозяйку знайте!

Пограничным праздником между весной и летом считался Иван-день, о котором говорили: “Иваньские дожди лучше золотой горы”. Накануне Иванова дня ходили в поле и с “росяночек сливали воду в бутылочки”. Это связано с представлениями о том, что такая вода лучше всякого лекарства. На “Ивань-день” обязательно топили баню, мылись в ней и гадали на свежесготовленных венниках. Украшенный цветами веник бросали в реку и плыли за ним, догонишь – будешь жить, не доgonишь – умрешь. У реки жгли костры и прыгали через них. Так же, как и в святки, на Иван-день девушки “завечались”: сидели во ржи и слушали, откуда донесется звук; завязывали глаза коню или козе, смотрели, куда пойдет – туда замуж выйдешь.

Летняя обрядность связана с хозяйственными и полевыми работами и тесно переплетается с семейной. Так, определенные ритуалы совершались, когда всей деревней “горродили осека” (загораживали от скота “пожни” – сенокосные луга). Парни при этом купали девушек в реке, бабы “налаживали девкам повойники”, т.е. надевали им женские головные уборы, чтобы быстрее замуж пошли. Здесь же чествовали молодых (первый год состоящих в браке) – “трясли шапки”; у молодого мужа отнимали шапку, поднимали ее высоко на палку и трясли. Шапку не отдавали до тех пор, пока жена не поцелует мужа.

Косьба занимала особое место в жизни северян. Скота держали много, поскольку пойма Вашки богата заливными лугами. Косят здесь до настоящего времени старинной разновидностью косы – “горбушей”, представляющей собой нечто среднее между косой и серпом. Косьба обставлялась как некий ритуал. Специально для нее женщины шли особые рубахи с красными рукавами. Когда на лугу появлялась молодка, выходившая косить первый раз со своими новыми родственниками, делали “залозы” и устраивали “нависню”: кто-нибудь из мужчин залезал на ель и обтесывал ее так, чтобы верхушка была похожа на человека – с

головой и расставленными руками. При этом молодка произносила:

Ешь нависню, делай залозы
На горку, на пригорку,
На прекрасное место.
Чтобы не мыло ее, не рыло,
Частым дождичком поливало,
Красным солнышком пригревало.

После чего она раздавала всем присутствующим специально испеченные для этого пироги. До сих пор по обоим берегам Вашки можно увидеть эти “залозы” – обтесанные ели.

Другая часть летних обрядов связана с жатвой, в которой особыми действиями отмечались начало и конец. Так, приступая к жатве, произносили ритуальный приговор:

Кышь, поле, на конец,
Как татарский жеребец!

Первый сноп здесь именовался “елохой”. Жница, сжавшая его первой, “пихала” им остальных женщин под зад. Это называлось “елошиться”. Чтобы не болела спина во время жатвы, первой горсткой колосков гладили спину или “купышались” (кувыркались по земле), услышав первый гром.

Когда кончали жать – “имали (ловили) зайку”: женщины окружали небольшой оставшийся необранным “остров” хлеба и начинали жать его к центру, говоря: “Имай-те зайку-то, он де ли в острову!” Женщина, которая “захватывала” последний сноп, падала на него и кричала: “Мой зайка-то, мой!” Остальные наваливались на нее, как бы помогая ей удержать “зайку” и образуя при этом “кучу малу”. Мы наблюдали этот обряд в живом исполнении летом 1992 г. в деревне Едома и были поражены атмосферой искреннего, неподдельного веселья, царившей на поле. “Зайку имали” обычно, когда убирали рожь. В конце жатвы ячменя делали “бороду”: “Повыше выжнешь, перевяжешь, наверх земли насыпешь (как в вазочку), посеешь сюда зернышки. Конец боле – борода!” А тому, у кого оставалось недовожное поле, ставили “килу” – втыкали в землю палку: “Топи поле и парь килу!” (килой здесь называют также грыжу).

После окончания уборки урожая нужно было залезть на изгородь и громко крикнуть на восток:

Рано не вставали,
Поздно не жинали,
Выжали, выжали!

Или:

Тебе, поле, красота, мне – маята,
Отдай мою силушку назад!

Как и во время сенокоса, особые обряды в период жатвы совершались в тех семьях, где была молодка. На “дожин” приглашались все родственники, которых угощали “филой” – специальным кушаньем в виде сдобных колобов, измельченных в растопленном масле.

В заключение остановимся на традиции “съезжих праздников”, которые в значительной степени обусловили единство традиционной культуры жителей Вашки. “Съезжие праздники” (они известны не только на Мезени, но и в других северных регионах, особенно в бассейнах крупных рек Пинеги, Северной Двины, Печоры и др.) представляли специфический феномен в культуре Русского Севера. Если на большей территории России деревни объединялись в один приход вокруг села, где находилась церковь, то на Севере села, как правило, расположены далеко друг от друга, и в

каждом из них существовала своя церковь или в крайнем случае часовня, с которой связывались престольные праздники. На Ваше во всех деревнях было по два престольных праздника: один — осенне-зимний, другой — весенне-летний (часто в качестве святых, кому посвящалась церковь, выбирались такие, чьи имена в церковном календаре повторялись: св. Николай: св. Егорий и др.). Внутри одной волости престольные праздники были разведены в году, они не повторялись ни в одном селе. На праздник в ту или иную деревню съезжались жители всей волости на три дня, останавливаясь в домах родственников. Летом сплавлялись на плотах и лодках, зимой приезжали на лошадах. Девушки и молодки привозили с собой по несколько перемен праздничной одежды. Более пышно обставлялись летние “съезжие праздники”, что объясняется природными условиями: длинные летние дни с белыми ночами позволяют долго гулять на воздухе.

Каждый день состоял из трех гуляний: до обеда, после обеда и после “павжны” (ужина). При этом девушки и молодки меняли костюмы. Гулянье начиналось после утреннего посещения церкви ритуализованными хороводами, представляющими собой своеобразную ярмарку невест. Именно во время этих хороводов родители приглаждали будущих жен своим сыновьям.

Открывалось гулянье хождением “в расхожу”, т.е. хороводом-шествием по деревне (по “мостам” — деревянным тротуарам). Девушки и молодки собирались в одно место, вставали рядами друг против друга, и молодки поклоном приглашали девушек в пару. Затем они шеренгами с лением лирических песен гуляли по селу. Кульминационной точкой в ярмарке невест было хождение их “в кругу”: круг образовывали все жители и гости деревни, а внутри него изогнутой дугой под звуки специальных хороводных песен ходили девушки, взявшись за руки. При этом зрители “передергивали” их, т.е. выстраивали по достоинству. Главными критериями в оценке невесты были: богатство ее костюма, умение петь песни и вести себя в хороводе.

Затем гулянье принимало более общий характер: “водили круги” (ходили кругом), в которых могли принимать участие все желающие, кроме самых пожилых. Темп все убыстрялся. Медленные круговые хороводы сменялись более быстрыми игровыми и фигурными. Каждый из них имел местное название: “бегать о платах”, “ходить с пережажинками”, “ходить кривульками”, “ходить утушкой” и т.п. Завершалось гулянье общей пляской с использованием различных фигур кадрили под песни или под гармошку. “Съезжие праздники” были по существу одной из главных форм культурного общения на Русском Севере.

Все то, о чем мы рассказали, удалось зафиксировать только благодаря бескорыстности и отзывчивости наших певцов, которые, несмотря на свою занятость, не жалея сил и времени, часами повествовали нам про старую жизнь и пели старинные песни. У них мы находили приют и в нашей кочевой жизни.

Провожали нас как родных, навязав в узелки пирогов и шанег, подолгу стояли на берегу реки и махали руками вслед отъезжающей лодке. А вот в последней деревне мы жили в огромном нежилом доме, который с трудом смогли натопить (при этом чуть не угорели). И таких домов на Ваше становится все больше и больше...

Помните?

Велели выкопать сохой
Могилу короли,
Чтоб славный Джон, боец лихой,
Не вышел из земли.
Травой покрылся горный склон,
В ручьях воды полно,

А из земли выходит Джон
Ячменное Зерно.

...
Его свалил горбатый нож,
Одним ударом с ног,
И, как бродягу на правез,
Везут его на ток.

Ну, конечно же, это знакомое с детства стихотворение Роберта Бернса “Джон Ячменное Зерно” в превосходном переводе С.Я.Маршака. Каждый легко обнаружит в публикуемых русских песнях о хмеле как параллели к этим строчкам, так и фабульную общность самих произведений — наглядная иллюстрация международного характера данного сюжета. В его основе лежит древнейший мифологический мотив “умирающего и воскресающего божества”, известный земледельческим культурам Средиземноморья начиная с Древнего Египта.

Мы не будем останавливаться на его воплощениях, чрезвычайно многообразных в обрядовых, фольклорных и литературных традициях, отметим лишь, что в представленных текстах есть еще один мотив, распространенный в устной словесности народов мира, — мотив “силы хмеля”, который часто бывает представлен и совершенно самостоятельно от предыдущего. Согласно фольклорным побасенкам и анекдотам, пьянящий напиток заставляет калек (слепого, безногого, безрукого) забыть о своих увечьях: слепой обнаруживает способность видеть, безногий — бежать, безрукий — драться. В шотландской балладе Джон Ячменное Зерно вселяет отвагу в людские сердца, гонит заботы, веселит сердце вдовы. В монгольском предании Чингисхан (которому и приписывается изобретение хмельного напитка), будучи пьян, принимает красный опорный столб в юрте за свою жену, обнимает и целует его. В русских песнях своего мучителя (“мужичину”, “мужика”) хмель ударяет “в тын головой”, сажает “в грязь и навоз бородой”. Здесь оба мотива, связанных с темой хмеля, соединены весьма органично, причем без дидактического налета, часто присущего народным повествованиям на данную тему.

С.Ю. НЕКЛУДОВ

ХМЕЛЬ — ВСЕМУ ГОЛОВА

ПЕСНЯ О ХМЕЛЕ И ТРАДИЦИИ
ПИВНЫХ ПРАЗДНИКОВ

Т.А. НОВИЧКОВА



Мед, пиво и квас относятся к древнейшим русским напиткам. Квас был широко распространен в быту: в X в. им пользовались в банях как водой. В отличие от будничного кваса мед и пиво — “олуй” — употребляли по праздникам и в дни поминовения усопших. Великая княгиня Ольга приказала древлянам наварить медов для трапезы, устроенной ею на могиле мужа (“Повесть временных лет”, год 945 годом). В XIX в. пиво варили к свадьбе, поминкам, крупным календарным праздникам: Николе вежнему (9 мая), к “Казанской” (22 октября, праздник Казанской иконы Пресвятой Богородицы, установленный по случаю избавления Москвы от Литвы в 1612 г.), к Петрову дню (29 июня), к Успению (15 августа, Успение Пресвятой Богородицы), в канун Нового года (в Васильев вечер), к масленице и Пасхе.

В честь освящения храма на новоселье варили общественное пиво, им угощали всех, пришедших после окончания службы. Здесь же заранее готовили общественную похлебку. В Череповецком уезде Новгородской губернии к такому дню пиво варила для продажи церковь: в Шенкурском уезде Архангельской губернии крестьяне варили пиво ко всем храмовым праздникам, давшимся четыре-пять дней. Еду со столов не убирали, все ходило друг к другу в гости, на пирах исполняли былины, баллады, исторические песни.

Пиво варили к так называемым заветным праздникам, установленным по поводу некоего происшедшего бедствия: эпидемий, падежа скота, холода, неурожая и пожаров. Заветные праздники, близкие по значению к поминательным дням, называли также пивными, о каждом из них сохранялось местное предание — в связи с какими событиями он возник. Новгородцы начинали торжество с разжигания живого огня

(трением двух бревен друг о друга), от этого огня зажигали печи во всех домах селения. Пива варили много: бедные крестьяне – 10–15 ведер, богатые – 30–40³. Тех, кто не варил пива к заветным праздникам, жестоко наказывали (вплоть до избиений), даже если они ходили в церковь и служили молебны. Участие в приготовлении пива считали залогом от возможных бедствий в будущем.

Пивные праздники могли отмечать сразу несколько деревень, устраивая общественные пиры после обедни, на берегу реки, в традиционном используемом с этой целью месте. Для таких дней пиво варили заранее по деревням, затем свозили ведрами к условленному часу и обносили всех с большой чашей.

Сваренное к празднику или в память об усопших пиво (иногда подслащенное медом) называлось кануном, его ставили к иконам, освящали в церкви. М.Чудков упоминает об обычаях накануне праздника Николая чудотворца свозить к каждой церкви бочонки с пивом. Хозяйка, черпая из бочонков по кружке, подавала часть напитка в церковь, священники сливали его в ушаты – “сие-то пиво называется каноном”⁴.

Обычай устраивать канун в честь местного святого – покровителя того или иного селения или в память усопших был широко распространен в Сибири еще в начале XX в. Ко дню кануна съезжались родственники и знакомые в одну деревню со всей округи, человек до двухсот и более. Пиво варили на общественные средства, выбирая специальных “трудников”, “желательных мужиков”, которые загодя собирали по дворам муку, хмель. Выбирали пивовара и помощников. В Енисейской губернии можно было встретить общественные мирские повари. Когда пиво было готово, звонили в часовенный колокол и рассылали “зватаев”, скликавших под окнами народ на пиво⁵.

Особенно важную роль играло пиво в похоронных и поминальных обрядах. В сороковой день, провожая душу на тот свет, выносили стол на улицу и ставили на него чашку с пивом; если в это время присутствовал священник, то он служил литию. “Угостив” таким образом покойного, прощались с ним навсегда: по направлению к погосту с причитаниями шли женщины, за ними мужчины, посреди дороги делали земной поклон и возвращались домой.

В связи с ритуальной отмеченностью пива заблуждением выглядит его противопоставление меду как обыденного напитка сакральному, как “мертвой” и “живой” воды. В статье “Мед – пиво народной сказки” Л.С.Клейн пишет: «Обыденность пива, его постоянная доступность смертным, аттестует его как “мертвую” воду» (в отличие от “живой”, божественной – меда)⁶. Дело вовсе не в доступности пива. Доступностью и гораздо меньшей закрепленностью за определенными праздниками обладала скорее водка, нежели пиво. Она появилась на Руси в конце XIV в. и лишь поначалу употреблялась в качестве лекарства. До времени правления Ивана III ее производство и продажа были свободными. Иван III совершенно запретил ее вследствие неумеренного потребления; в XVI в. Иван IV учредил для опричников первый кабац, позволив им пить сколько угодно, но остальным людям было разрешено потреблять водку только на Пасху, Рождество и в Дмитровскую субботу. Думая о государственных доходах, Борис Годунов приказал отдать крепкие напитки на откуп, и в начале XVII в. во всех городах и селах появилось множество кабаков, или “кружечных дворов”, где употребление спиртного не было ничем ограничено⁷.

Пиво оказалось в более выгодном положении по сравнению с поздней водкой и постепенно вытесняемыми с праздничного стола медами, которые заменяли привозные вина. Оставаясь традиционным напитком, необходимым в самых разнообразных семейных и календарно приуроченных обрядах, оно сохранило ритуальную чистоту изготовления и употребления. Символика хмеля сближалась с символикой хлеба: хмелем и зерном обсыпали молодых для счастья, богатства и здоровья. Хмель, положенный в сапог, предохранял от порчи⁸. Пивом тушили божественный огонь – пожары, происшедшие от удара молнии (напавшие с молоком от черной коровы)⁹. Пиво как “живая вода”, сообщающая силу и здоровье, присутствует в эпических песнях и преданиях об Илье Муромце: «И прилучилося в день святителя Христова Николая чудотворца, пошли отец и мати в церковь Николая чудотворца молебное пение совершати. А без них явился ему святитель Христов Николай чудотворец и рече ему: “Илия! Имаши ли что пити?” Он же рече: “Имам! Отец и мати варили пиво для праздника Господня Николая чудотворца”. Он же рече ему: “Давай мне, Илия, пити!” Илия рече ему: “Не могу, отче мои, востати на нози”. Он же даде ему пити и рече ему: “Востани и ходи!” А сам невидим бысть. И от того часа встал, аки ни в чем не



бывал». В старинных побывальщинах об Илье исцеление сидня может произойти также благодаря Ильинскому кануну, то есть пиву, сваренному к празднику Ильи пророка¹⁰.

Чудодейственность, сакральность пиву придавала ритуальная обусловленность и связанная с нею регламентация поведения при изготовлении и употреблении этого напитка. Несоблюдение множества тонкостей варки и испития пива могло повлечь за собой несчастья: болезни, порчу молодых на свадьбе и т.д. Так, например, угощая пивом, нельзя наливать его через руку (то есть чтобы бутылка или иная емкость прикасалась к руке разливающего напиток): знающий человек, видя это, не станет пить, сочтя напиток “порченым”¹¹.

В роли оберега выступало свадебное пиво, таким оно предстает в приговорах дружки: “У нашего князя нареченного, у твоего сына любезного варено пиво пьяное, вожена вода с Соловецкого ключа”, дровни были заопежские, солода ростовские¹². Когда хозяин варил пиво к свадьбе, то, “как будет запарить солод, кто-нибудь из домашних уходит на улицу и потом, возвратясь в избу, говорит: “С медом едут!” – “С медом и нужно! Милости просим! Сусло слаще будет”, – отвечает хозяин. Лучше, если это скажет чужой человек. Когда в сусло кладут хмель, говорят: “Ну-ко, хмельюшко, принимайся за сусло”. Приплывшая, хозяйка трижды обходит чан, приговаривая: “Будь пиво пьяно, будь гости веселы!” Сваренное пиво берегли от слеза и порчи. Проникнув в пиво, порча могла уязвить молодых, даже если они пива не пили. Когда невеста уезжала в дом жениха, ее родители садились за стол, наливали по стакану пива и накрывали их ладонями: отец правой, а мать левой. В таком положении они оставались до тех пор, пока дружка, проводив свадебный поезд до перекрестка, не возвращалась назад, чтобы “поднять их с места”. Тогда родители будущих супругов выпивали пиво. Весь ритуал объясняли тем, что “стариками дотеле заведено так”¹³. Дома невесту поили пивом из колокольчика, чтобы ей весело жилось дальше. Перед свадьбой жених с дружкой, подружьем и товарищами отправлялись в баню; после мытья товарищи поздравляли жениха “с княжеским телом и с княжеским саном”, жених благодарил и угощал всех пивом и водкой. С этого момента его именovali князем. И для невесты устраивали баню, после выхода из которой угощали пивом и поздравляли с “княжеским саном”¹⁴.

Семантика многочисленных процедур, связанных с приготовлением и питьем пива, проявилась в создании особой песни, посвященной хмелю. Это своего рода гимн духу хмельного напитка, заключенному в растении. Божество – Хмель – вначале покоряется земледельцу, но в “пивной день”, в праздник, берет реванш и бросает человека на землю, откуда когда-то сам он, Хмель, начал жизненный путь. Сюжет “Песни о хмеле” международный, у русских он встречается в разных жанровых формах: песенно-игровой (игра “Пивушком”, “В чернеца” – “Варил чернец пиво”, с изображением всего того, о чем поется в песне, включая пивную драку и заключительное примирение), песенно-эпической (например, в качестве застольной песни, исполняемой для развлечения пирующих), обрядовой (поющей во время варки пива). Известны также прозаические варианты сюжета, главным образом книжные: но “Питча о хмеле” (не в нравоучительной, осуждающей пьянство части, а в сюжетной, описывающей встречу человека с травой – хмелем – и их разговор друг с другом) явно тяготеет к фольклору. Фольклорен и сам образ Хмеля, наделенного чертами несдущего пророка и внешностью всемогущего исполина: “Аз бо есмь силен, боле всех плодов земных, от корени есмь сильного и многоплодного, и племяи великого, а мати моя сотворена Богом, а имею у себя ноги комки, а утробу не ожерчиву, а главу есмь имею высокую, а язык многоглаголив, а ум розной, а очи обе имею мрачнии, завидлив, а сам яз спесив велии и богат, а руке мои держат землю всю”¹⁵. Утверждение Д.М.Балашова, что “Песня о хмеле” восходит к XVII в.¹⁶ не выглядит обоснованным уже в силу широких контекстуальных связей этого сюжета с разнообразными явлениями народной, прежде всего праздничной, культуры; можно предполагать более раннее формирование песни.

В заключение приведем два текста “Песни о хмеле” из архива Русского географического общества (РГО). Их ценность заключается не только в хорошей разработанности всех основных мотивов песни, но и в обстоятельном комментарии, позволяющем довольно живо представить себе особенности бытования этого своеобразного произведения народной словесности.

Владо Николаевич в статье “Остатки языческих жертвоприношений в Тихвинском уезде Новгородской губернии”



(Архив РГО, разряд 24, дело № 36) писал, что во время своего пребывания в деревне Большая Будогоща, лежащей в лесах, в стороне от дорог, на берегу реки Пчѣвжи, ему случилось быть свидетелем и участником празднования дня Успения Пресвятой Богородицы. Года своего посещения автор не называет, но по косвенным данным можно сделать вывод, что все описанное им относится к концу XIX в. За два-три дня до Успения крестьяне начинают варить пиво, разложив костры на крутом берегу Пчѣвжи. Всю ночь население деревни не спит, и берег оглашается веселыми криками, песнями. Старики хозяева хлопчут каждый возле своего чана. Молодежь поет песни, несмотря на то что еще не кончился пост. Одну из таких песен записал В. Николаевич от женщины-исполнительницы:



Зародился хмель в чистом поле,
В чистом поле, в косогоре.
Никто про меня, хмеля, не знает.
Как узнал деревенский мужичина-простячина,
Он повыкопал хмелёвой кореньё,
Посадил меня, хмеля, в огороде,
Засыпал сверху землею.
Лежал я, лежал я целу зиму.
Как настала весна красна, лето тёпло,
Распустил я хмелёвой кореньё.
Как пришел мужичина с топоринкой,
Навострил мужичина-то тычину,
Потопнул тычину в сыру землю.
Тут-то я, хмелюшко, срадовался —
По тычинушке подымался.
Как приходит первой праздник
— Успенёв день,
Пришел мужичина с ножичиной,
Подрезал хмелёвы долги ноги,
Тут я, хмелюшко, испужался,
От тычинушки опушался.
Захватили меня, хмелюшка, в охалпку,
Принесли меня, хмеля, в черну избу.
Ощипали меня, хмеля, в корзинку.
Наварил мужичина сладко сусло,
Положили меня, хмеля, в сладко сусло —
Тут-то я, хмелюшко, срадовался,
За сладко сусельцо принимался.
Пришел мужичина со ставчиной,
Выпил мужичина ставчину —
Начало мужичину поносить.
Поносило, поносило мужичину —
Он ударил в тын головою,
Утряпил в грязь бороною.
"Ты, — говорит, —
Деревенской мужичина-простячина!
Не тебе со мной, хмелюшом, водиться.
Как купцы-то, бояра меня знают,
Крылошана-й тыи почитают,
Все по рюмочке выпивают,
По стаканчику наливают".

Во время варки пива поют и другие песни. При свете костров женщины и ребяташки пробуют сусло. Веселые неопишное. Рано утром в Успение режут баранов, бедняки жертвуют одного барана от нескольких дворов. Заклание совершается за деревней на горе, где под обрывом на берегу реки стоит старая часовня в честь Успения Божьей Матери. После обедни из соседних сел жители стекаются "хлебать барана". У часовни ставят столы, сколоченные из простых досок, для духовенства и почетных гостей. Прочая публика устраивается возле костров. После обедни приходит священник с причтом, служит молебен в часовне, благословляет трапезу и первым принимает за вареного барана. Пиво пьют после съедения барана, хотя иные успеют хлебнуть его и раньше. Затем расходятся по домам, веселье продолжается в течение трех дней.

Иначе исполнялась "Песня о хмеле" в городских условиях. Н. Головин в статье "Этнографическое описание города Белозерска, составленное учителем Белозерского уездного училища Николаем Головиным. 1853 года декабря 18" (Архив РГО, разряд 24, дело № 25, л. 114–116) писал: "Есть между горожанами краснобай или балагуры, которые зимою иногда забавляют собравшийся около них где-либо в доме дружный кружок. В числе малозначительных рассказов я записал следующие, по моему мнению, заслуживающие замечания:



Что не хмелюшко по высадкам гуляет,
Что про хмелюшко Государь-царь знает.
Все князья и бояре его почитают,
Все священники-попы благословляют.
Без хмелюшка свадьбы не играют,
Без хмелюшка крестин не поднимают.
Кто подерется, поборанится,
И тот ведь без хмеля не мирится!
Право, лих на меня мужик-садовник,
Право, лих на меня вор сиволапой!
По частёшеньку в зеленый сад гуляет,
Он глубокие борозды копает.
Меня, хмелюшко, в сыру землю зарывает,
Застилает мои глазоньки соломкой,
Вотыкает в ретиво сердцо тычинку.
Тут-то я, хмель, ведь догадался,
По тычинке я кверху извивался,
Я отостил бумажное своё листё,
Отпустил свои яровы шишки.
Только лих на меня мужик-садовник,
Только лих на меня вор сиволапой!
Почастёшеньку в зеленой сад гуляет,
Из кармана вострый ножик вынимает,
Он подрезывает мои резвые ножки,
Опущает бумажное мое листё,
Обивает мои яровые шишки
И коптит меня, хмелюшка, во дыме.
Набивает меня, хмелюшка, во кипы
И возит меня, хмеля,
По торгам да по базарам.
Идя, всяк меня, хмелюшка, смотрит,
Всяк меня, хмеля, ковыряет.
А дождусь ли поры-время,
Того ли Петрова говинья?
Наварит мужик пьяного пива,
И я ударю его в тын головою,
Посажу в грязь и в навоз бороною.

Популярность этого "стихотворения" объясняет Н. Головин тем, что вблизи Белозерска "многие разводят хмель в большом количестве", хотя, возможно, текст был усвоен из какого-нибудь песенника. В песенниках XVIII – начала XIX в. подобные тексты встречаются в очень похожих разработках, возникших, быть может, не без участия веселых людей – скоморохов, которых заменили на пирах и в застольях XIX в. местные "балагуры" и "краснобай".

Примечания

¹ Архив Российского этнографического музея, ф. 7 (князя В.Н.Тенишева), оп. 1, № 694, л. 12–13; № 803, л. 2–3. Далее сокращенно: РЭМ.

² См.: Молчанов С.К. Описание Архангельской губернии. СПб., 1813. С. 192.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 833, л. 2 об. –3.

⁴ Чулков М.Д. Абевера русских суеверий... СПб., 1786. С. 217–218.

⁵ См.: Макаренко А. Канун по сибирским селениям // Живая старина, 1907. Вып. 4. С. 181–193.

⁶ Цит. по: Конференция "Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд": Тезисы докладов. М., 1985. С. 47.

⁷ См.: Терещенко А.В. Быт русского народа Ч. 1. СПб., 1848. С. 201–222.

⁸ См.: Даль В.И. Пословицы русского народа. Т. 2. М., 1984. С. 346.

⁹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 378.

¹⁰ Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Изд. подгот. А.М.Астахова, В.В.Митрофанова, М.О.Скрипицы. М.; Л., 1960. С. 101, 104, 107.

¹¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 780, л. 2.

¹² Архив Русского географического общества, разряд 24, № 33, л. 58, 62. Далее сокращенно: РГО.

¹³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 840, л. 8–9 об.

¹⁴ РГО, разряд 24, № 33, л. 65, 55, 62.

¹⁵ Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н.И.Костомарова. Вып. 2. СПб., 1869. С. 447.

¹⁶ См.: Народные баллады / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Д.М.Балашова, М.; Л., 1963.

* Ставчина – деревянная чашка, подставляемая под край чана во время брожения пива. (Прим. собирателя.)



НОВИЦКАЯ МАРИНА ЮРЬЕВНА, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института общего образования Министерства образования Российской Федерации.

Ядро программы "Мир народной культуры" сложилось в процессе создания Детской школы народных искусств музея-клуба "Кунцево" (Москва). Затем был разработан вариант для общеобразовательной школы. По программе с 1991 г. работают в малокомплектной школе с. Нинорова Угличского района Ярославской области, в средней школе с. Трубино Щелковского района Московской области, в лицеях для одаренных детей Челябинска и Краснодара, а также в экспериментальных классах шестилеток на базе московских детских садов № 289 и 1404.

ПРОГРАММА "МИР НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ" В НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЕ

М.Ю. НОВИЦКАЯ

Для всех очевидна необходимость восстановить преемственность в духовном развитии народа, возродить его культурные традиции. Глубина духовного падения настолько велика, разрыв преемственности настолько резок и беспощаден, что за восстановление национальной культуры следует бороться всем миром и с разных сторон.

Самым крепким звеном, соединяющим оборванную цепь времен и традиций, должна и может стать российская школа. Сейчас, на исходе века, вместе со всем обществом, ее породившим и порожденным ею, школа искупает свой грех сознательного воспитания беспамятства, насаждения квазикальтуры. Освобожденная от стягивавших ее идеологических и методических обручей, она ищет возрождения в выработке способов истинно творческого сотрудничества педагогов и детей — объединенных общей целью — освоить подлинную человеческую культуру, целостную во всем конкретно-историческом и национальном многообразии своих форм.

Отсюда стремление к наполнению качественно новым содержанием школьных (лицейских, гимназических и пр.) программ; открытие новых и извлечение из забвения старых педагогических технологий; разные варианты решения одной из важнейших задач воспитания целостного мировосприятия ребенка — построение интегративных программ по дисциплинам гуманитарно-эстетического и естественно-научного циклов. Прочным

фундаментом при этом может и должна стать как можно более раннее освоение детьми народной культуры.

Исходное общее условие курса "Мир народной культуры" состоит в том, чтобы выявить системность и цельность народной культуры как выработанного веками способа миропонимания. Миропонимания, интересного для современного человека не в силу экзотичности, а по своей глубокой жизнеутверждающей сути, способности формировать внутренний мир личности, крепко стоящей на земле и ощущающей свою ответственность перед жизнью на ней.

В процессе образования и воспитания в данном случае счастливо встречаются друг с другом предмет преподавания, синкретичный по своему происхождению и функциям в народной жизни, и универсальная по своим интересам и цельная еще личность ребенка, пришедшего в начальную школу. Поэтому есть возможность естественно объединить общим тематическим и проблемным стержнем занятия как бы "теоретические", на которых учитель и дети размышляют над смыслом тех или иных сторон народного мирозерцания, и "практические", на которых дети учатся сами воплощать этот смысл (участвуют в народных играх, обрядах, исполняют хороводные и игровые, плясовые песни, мастерят игровую и обрядовую атрибутику и элементы народной одежды, утвари, дома; готовят традиционное повседневное или обрядово-праздничное кушанье, постигают азы народного изобразительно-прикладного искусства

и т.д.). В реальном учебном процессе (классном и внеклассном, во вторую половину дня) складывается тем самым на единой смысловой основе естественное межпредметное объединение доселе разрозненных дисциплин: родноведение (краеведение с постижением народной философии и психологии), природоведение, пение, хореография, трудовое обучение и физическое воспитание, занятия изобразительно-прикладным искусством.

Курс рассчитан на три года. В течение этих лет перед ребенком в живом фольклорном и этнографическом материале раскрывается система миропонимания, вырабатываемая его предками по тем основным направлениям человеческой жизни, которые хозяйственно-практически, бытийно, нравственно и эстетически являются стержневыми для любого народа и для любой эпохи, в том числе и для нашей, нестабильной и смутной: "Человек и его взаимоотношения с природой", "Человек и его семья", "Человек и история его народа". Соответственно этим трем проблемам распределяется и основной материал, представляющий собой народное их решение: календарно-обрядовая культура; семейно-обрядовая культура; культурное наследие, отражающее исторические этапы жизни народа и их своеобразие.

Этот материал должен **деятельно** осваиваться детьми и педагогами, **проживать** ими в зависимости от конкретных условий более полноценно в виде реальных, лично важных и

интересных для ребенка **ситуаций, событий** или в условно-игровой, смоделированной форме. В результате чего в классе, группе классов, параллельно работающих по программе, а затем — и в школе само собой, естественно складывается особый тип духовного общения. Освоение народной культуры происходит согласно логике и последовательности реального ежегодного круговорота природы и равноправного участия в нем человека (первый год обучения); круга событий человеческой жизни от рождения до кончины и вечного ее продолжения в потомках (второй год обучения); мощного течения исторической жизни, включающей в себя отдельного человека и осмысленной народным сознанием (третий год обучения).

При этом радостная, благотворно тревожащая воображение ребенка естественно-ритмичная череда календарно-обрядовых праздников, их трепетное ожидание, которое проходит в полноценной, осмысленной и разносторонней подготовке к ним, чтобы затем разрядиться в эмоционально, эстетически, нравственно значимом **со-участии**, станет канвой, организующей обрядово-праздничную жизнь в классе на протяжении всех трех лет освоения программы, а для школы в целом — устойчивой традицией, украшающей, облагораживающей жизнь и старших, и младших.

Отбор фольклорно-этнографического материала и внутренняя его организация в каждые из трех лет обучения подчиняются необходимости решения двуединой задачи. С одной стороны, требуется показать самообытность и неповторимое своеобразие русской народной культуры во всей ее вещно-материальной конкретике и научить понимать тот художественный язык, с помощью которого в обряде, сказке, хороводе, костюме, утвари, архитектуре и т.д. воплощен глубинный идеальный смысл, отражающий суть народного мировоззрения. С другой — необходимо подготовить ребенка к дальнейшему освоению разных типов культуры: **своей**, национальной, и иных форм составных частей мирового культурно-исторического процесса. Другими словами, нужно уже в начальном звене подготовить основу для выстраивания дальнейшего содержания гуманитарного образования (в среднем и старшем звеньях школы) как диалога разных национальных и исторически обусловленных форм культуры. Это возможно опять-таки только тогда, когда на материале **своей** народной культуры глубоко освоены единый в своих сущностных, архетипических смыслах художественный язык человечества, дающий способы понимания и общения между собой для людей разных национальностей и разных исторических эпох.

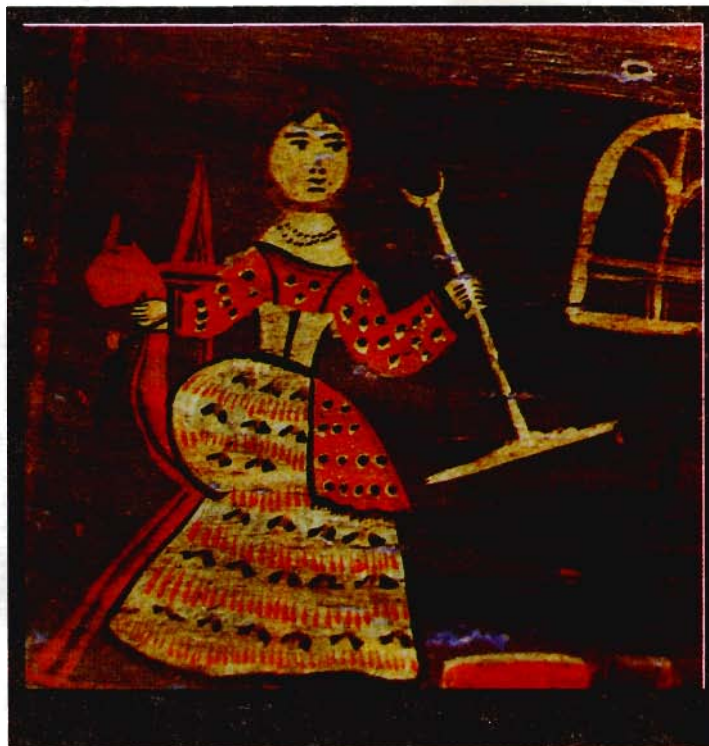
Занятия первого года обучения построены на освоении мировоззренческой проблемы “Единство годового круга жизни природы и человека”. Календарно-обрядовая деятельность народа предстает перед детьми как способ, которым люди раньше выстраивали

свои взаимоотношения с природой, со всем огромным миром. Дети узнают, как космогонические представления народа выявляются через стройную систему загадок, через архитектуру и поэтику сказок, какое место во Вселенной, по народным воззрениям, занимал человек на протяжении своей жизни и позднее, как эти воззрения отражаются в структуре календарных обрядов, в символике народного костюма и жилища. Внутреннее единство человека и Вселенной, микро- и макрокосмоса явятся детям, как и их далеким предкам, в образах Мирового древа и Терема. Терем как образ мироздания и Дом как материальная и духовная основа семьи — понятия в народном мировоззрении взаимосвязанные. Они возникают в ходе работы по программе первого года одновременно, с тем, чтобы понятие Дома стало доминирующим на втором году обучения.

Сквозная тема занятий следующего года построена на освоении философской проблемы “Единство мироздания и круга человеческой жизни от рождения до смерти”. Вся та природная и вещная среда, в которой проходила жизнь крестьянской семьи и с которой дети знакомились на первом году преимущественно в идеализированном и обобщенном виде, здесь предстает двояко: и мифологизированно, в соответствии с народными воззрениями на ее внутренний смысл и устройство; и конкретно-функционально, в хозяйственном, сугубо практическом плане.

Третий год посвящен освоению проблемы “История страны и храм души человеческой”. Она решается на материале исторических жанров фольклора (былины, исторические песни, предания, легенды), духовных стихов и традиционных лирических песен. При этом выявляется роль каждого региона в истории страны, в становлении национального характера и культуры (Киевская Русь, Древний Новгород, Москва, Владимир, Суздаль, Тверь, Псков и т.д.; северорусская, среднерусская, южнорусская, сибирская и другие певческие традиции; характерные особенности локальных традиций в изобразительно-прикладном народном творчестве).

В ходе работы над освоением календарно-обрядового цикла уже на первом году дети знакомятся с важнейшими годовыми христианскими праздниками, их глубоким духовным смыслом, с тем, как менялись под их влиянием дохристианские представления и складывался своеобразный народный месяцеслов.



На втором году, когда внимание будет сосредоточено на биосоциальных связях человека, дети закрепляют представление о храме как духовном и композиционном центре того культурного пространства, в котором существовали Дом, семья, человек от рождения до кончины. В программе третьего года храм, с одной стороны, предстает как знак определенного этапа истории страны, возникший в процессе развития культурных центров, отражающий собой конкретные эпоху и регион, особенности их культуры, в том числе народной. С другой — как зримая память о событиях Священной истории и святых, в честь которых храмы были заложены и которые высоким примером определяли смысл духовной жизни людей, результатом чего становился “храм не в бревнах, а в ребрах”. Проблема Дома как естественно-биологического и духовного сообщества людей, вставшая перед детьми на втором году обучения, на третьем переводится из семейно-бытовой в другую — эстетическую, нравственную и интеллектуальную плоскость, открывая им совершенно новые аспекты общения человека с другим человеком и со своей внутренней сущностью.

При реализации программы обязательна ее корректировка, учитывающая местные особенности народного творчества: наличие собственных певческой и хореографической традиций, характерных ремесел и промыслов, специфики в народном костюме, утвари, архитектуре, своеобразие исторической судьбы края, сказывающееся в отличительных чертах жанровой системы фольклора — стилистических, образных, сюжетно-тематических. Особенно это необходимо в тех регионах, где русская народная культура соседствует с культурой других народов.

Даже небольшой опыт практической работы по программе с такой коррек-

тировкой убедительно показывает, насколько глубже в этом случае становится восприятие детьми явлений культуры. Так, в краснодарской школе при подготовке к сценкам дети вместе с педагогом обратились к новогодним обрядам, включающим драматические сценки с характерным для казачьего региона персонажем — Маланкой. Вместе разыскивали материал, выясняли подробности о костюме, манере держаться и говорить, а потом с большим удовольствием для себя и к радостному удивлению школы разыграли эти сценки в новогодние каникулы.

В Ниноровской малокомплектной сельской школе Угличского района Ярославской области педагоги, работая по программе, во многих случаях опираются на местный материал, собранный и записанный краеведом А. Мухиным. Большая помощь для них — сборник И. И. Земцовского "Угличские песни", к сожалению, изданный более двадцати лет назад небольшим тиражом. Постепенно вокруг школы формируется

культурная среда, которая, надеемся, поможет восстановлению народных традиций края.

Высветлилась в течение года работы по программе в Ниноровской школе и другая проблема, тесно связанная с социально-политическими событиями нашего времени. В школе учатся дети из азербайджанских семей, недавно переселившиеся в Ярославский край. Они очень искренно вместе с русскими детьми принимали участие в колядовании и гадании на святах, в веселых обрядах масленицы — с чучелом, ряженым, играми и блинами, вместе со всеми "будили землю" в Егорьев день. Но перед педагогами встала задача обратиться к календарным обрядовым традициям азербайджанского народа, типологически сходным в ключевых, существенных моментах с календарными традициями любого другого народа, в том числе и русского. Задача тем более трудная, что и азербайджанские дети, и русские, так же, как их родители (а недавно — и сами педагоги), традиций этих практически не

знают. Однако важно, что желание знать пробуждено, так же, как и понимание внутренней общности между людьми, несмотря на различные языки, обычаи и обрядов.

Свой поворот в корректировке программы "Мир народной культуры" обнаружилась при адаптации ее в Челябинском лицее для одаренных детей. Здесь необходимо было обратиться к особенностям развития русской культуры в Уральском регионе, показать взаимодействие языческих финно-угорских и славянских традиций, воздействие на них традиции христианской. Это дает богатейшие возможности для наглядной демонстрации детям того, как складываются многослойные пласты народной культуры, как близки по внутренней структуре мифологические системы коми и славян. Об этом говорят ряды сопоставлений: в мифологии коми — Ён (бог плодородия, грома и молнии), в мифологии славян — бог-громовержец Перун, а затем — Илья Пророк, представленный в народных легендах и притчах как грозный повелитель гроз, грома и молний; богиня, окруженная лосиными головами, — Хозяйка мира у народов коми и Параскева-Пятница, почитаемая всюду у русских и т.д. По-новому начинают воспринимать дети и работы уральских мастеров, когда они уже знают, что древние национальные черты искусства коми, восходящие к пермскому звериному стилю, обогатили русское народное прикладное искусство.

Выполнение указанных условий при реализации программы позволяет избежать унылой школьной стандартизации и унификации материала — тех извечных бед, которые могут загубить любое благое начинание. В раннем возрасте, когда складывается комплекс устойчивых мотивировок к учению, происходит глубоко личностное восприятие явлений народной культуры, взятых в контексте живой, современной жизни и реальных условий, в которых находится конкретная школа. Это дает возможность для развития такого типа личности, которой требуется непрерывное обогащение эмоционального и интеллектуального опыта, которая привыкает к жизни в системе подлинной культуры, а не вне ее либо в мире "видеоклиповой" масскультуры. В результате русская народная культура предстанет со временем как основание национальной культуры, понимаемой в свою очередь как часть мировой, состоящей из множества равновеликих составляющих. Уже в пределах факультатива возможно наметить глубинные связи народной культуры с разными видами профессионального искусства: литературой, музыкой, живописью. Означенные определению и системно, в дисциплинах средней и старшей школы эти связи будут актуализированы при работе на ином материале (литературном, художественном, музыкальном, философском), что позволит детям воспринимать каждое культурное явление многомерно и более адекватно его глубине и сложности.



Фото Ю. В. МАКСИМОВА

НОВЫЕ СЕРИЙНЫЕ ИЗДАНИЯ

В последние годы увидели свет несколько серьезных серийных изданий русского фольклора. К сожалению, в нынешней ситуации перспективы продолжения этих серий не вполне ясны. Тем более своевременно оглянуться назад и напомнить о тех книгах, по которым наши потомки будут судить не только об уровне нашей фольклористики, но и в целом о нашей духовной культуре.

С 1986 по 1990 г. издательство "Современник" выпустило серию "Сокровища русского фольклора" из одиннадцати сборников¹, которые были моментально раскуплены, и сейчас издательство приступило к повторению серии в малом формате (в 1991 г. вышли "Былины" и "Исторические песни. Баллады").

Оригинально задуманная в издательстве "Художественная литература" десятилетняя серия "Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре" уже порадовала читателей первым выпуском "Младенчество. Детство", в котором охватываются родильный и крестильный обряды, колыбельные песни, пестушки, потешки, приговорки, заклички, дразнилки, поддевки, остроты, скороговорки и другие жанры фольклора (составитель В.П.Аникин, 1991). Уже подготовлены и ждут выхода в свет тома: "Детство. Отрочество" (загадки и сказки), "Девичество" (посиделки, хороводы, лирические песни и частушки), "Свадьба" (свадебный обряд, величальные и корильные песни, лирические свадебные песни и причитания и др.), "Календарный год" (земледельческая обрядовая поэзия и календарные обряды).

В издательстве "Пресса" ждут выхода в свет подготовленные еще в книжной редакции издательства "Правда" замечательные сборники, оформленные лучшими художниками Москвы в цветном и черно-белом вариантах: "Русские частушки", "Городские песни, баллады, романсы", "Русские заговоры", "Небыльщины да неслыхальщины". Пока вышла лишь первая книга "Круглый год" (составитель А.Ф.Некрылова, 1989), в которой материал подается исходя из народного понимания года как круга с точкой отсчета — началом зимы (декабрь). К каждому месяцу подобраны приметы, пословицы, загадки, описания гуляний и праздников. Для многих людей, интересующихся народными традициями, в том числе для клубных работников, эта книга стала настольной.

Особое место среди фольклорных изданий занимает подписная серия "Библиотека русского фольклора", выпускаемая издательством "Советская Россия" (ныне — "Русская книга"). Это наиболее полное собрание лучших образцов всех жанров русского фольклора. Уже изданные пять томов (семь книг, каждая объемом 30 печатных листов) охватывают стихотворную и прозаическую эпiku ("Былины", "Сказки", "Народная проза"), лирику ("Частушки") и драму ("Народный театр").

Охватывая в основном одни и те же жанры русского фольклора, эти серии тем не менее не дублируют друг друга, а взаимно дополняют и обогащают введением новых вариантов, использованием разных принципов текстологии, разных подходов в систематизации и подаче материала, его осмыслении, композиции сборников и пр. Серия "Современника" подготовлена в основном ленинградскими учеными из Пушкинского дома и отражает академическую школу публикации (в числе других особо хотелось бы отметить основательные, с большим вкусом подготовленные сборники "Обрядовая поэзия" (составители В.И.Жекулина и А.Н.Розов) и "Лирические песни" (составитель П.С.Выходцев). Серию "Библиотека русского фольклора" готовят преимущественно преподаватели московских вузов, в том числе представители кафедр русского народного поэтического творчества филологического факультета МГУ.

Открывает серию том былин, составленный известным знатоком эпоса Ф.М.Селивановым. В него включены былины, записанные в XVIII — начале XX в. от лучших сказителей (из сборника Кириши Данилова, П.В. Киреевского, П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга и др.). Небольшая по объему, но емкая по содержанию вступительная статья глубоко характеризует эпос русского народа (терминология, форма исполнения, среда бытования, сказительная манера, идейное содержание, проблематика и тематика былин, их циклы, основные герои, художественный мир и др.). Очень ценны и комментарии составителя, которые расширяют представление о публикуемых вариантах и поясняют непонятные для широкого читателя места былинных текстов.

Не менее добротной подготовлен Ф.М.Селивановым и другой том серии — "Частушки", вобравший в себя золотой фонд русских частушек, в том числе и те, которые составитель сам исполнял в молодости в родной деревне Пермской области.

Том сказок из трех книг, составленный Ю.Г. Кругловым, — самое полное после трехтомника А.Н. Афанасьева собрание, вызвал необыкновенный интерес читателей и уже выдержал переиздание. Том охватывает большую часть известных ранее сказочных сюжетов из классических сборников А.Н. Афанасьева, Д.К. Зеленина, Д.Н. Садовникова и др., а также из современных изданий. Во вступительной статье автор дает достаточно полную характеристику сказочной прозы (сказки о животных, волшебные, социально-бытовые и докучные).

Том "Народный театр", со вкусом и знанием материала составленный А.Ф. Некрыловой и Н.И. Савушкиной, весьма широко охватывает все виды и жанры фольклорного театра: игры и сценки ряженых, сатирические драмы ("Барин", "Мнимый барин", "Маврух", "Пахомушка"), героико-романтические и

бытовые драмы ("Лодка", "Царь Максимилиан" и др.), пьесы кукольного театра, вертепные представления, раек, прибаутки балаганных и карусельных дедов и многое другое. Ценно в этой антологии и то, что составители вводят архивные материалы. Н.И. Савушкина и А.Ф. Некрылова — составители аналогичного сборника "Фольклорный театр" в серии "Современника". Сравнивая их, нельзя не отметить, что материал в них не продублирован, а дан в вариантах с повторением лишь "классического костяка" таких драм, как "Царь Максимилиан", "Лодка" и др. В "Народный театр" введен раздел "Писатели и деятели культуры о народном театре", добавлены "Игры и сценки ряженых". Составители избрали также иную структуру сборника и систему комментирования текстов. Несомненно, читатели, интересующиеся народным театром, постараются приобрести обе эти книги.

Названные издания уже получили положительную оценку рецензентов и читателей, поэтому более детально остановимся на недавно вышедшем томе "Народная проза", составленном С.Н. Азбелевым. Это самая значительная по объему и самая богатая по составу антология русской "несказочной" прозы. Единственный пример, который можно привести для сравнения, — антология, выпущенная "Современником". Но она в два с лишним раза меньше и весьма существенно уступает как по разнообразию и надежности источников, так и по тематической полноте. В антологии С.Н. Азбелева 384 текста, извлеченных более чем из 80 разнообразных источников, хронологический диапазон которых составляет около тысячи лет. Тексты объединены в 32 группы или четыре раздела сборника: "Исторические предания и легенды", "Суеверные рассказы", "Этиологические рассказы и басни" и "Христианские легенды". В итоге достаточно полно и в соответствии с фактической распространенностью устных рассказов различного типа представлен весь известный науке массив русской "несказочной" прозы.

Напечатать в антологии хотя бы по одному варианту каждого из записанных сюжетов было, конечно, невозможно: это потребовало бы увеличения в несколько раз объема книги. Составитель отобрал самые характерные и, как правило, достаточно распространенные произведения, взяв для антологии наиболее полные и наиболее доброкачественные (по исполнению и по фиксации) варианты из числа записанных. Составитель не привлекал тексты, фольклористическая подлинность которых может быть поставлена под сомнение (а содержащих такие тексты сборников было немало в последние десятилетия). Не пользовался он и чужими перепечатками записей, опубликованных сначала в малодоступных ныне изданиях. Это существенно, так как во многих случаях прежние перепечатки содержат

РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА



“НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО”

недопустимые редакционные поправки и неогороженные пропуски.

Сама задача адекватной орфографической передачи текстов ставила порой перед составителем непростые вопросы. Дореволюционные собиратели, преследовавшие в своей работе не только фольклористические, но и диалектические цели, нередко публиковали записанные ими тексты с полной фиксацией всех диалектных особенностей местного говора. Включая подобные тексты в антологию, составитель снял буквальную фиксацию тех особенностей речи, которые представляют интерес только для лингвиста и затрудняют восприятие произведения широким кругом читателей. Однако С.Н. Азбелев правильно поступил, сохранив основные приметы того или иного говора. Благодаря этому до читателя донесен “аромат” народного языка, что очень важно не только с эстетической точки зрения, но и для верного понимания самой фольклорной природы материала, печатаемого в книге: не имеющие устойчивого текста легенды и предания неизбежно несут на себе отпечаток языка той среды, к которой принадлежит рассказчик.

“Несказочная” устная проза бытовала во всех слоях общества, а не только среди крестьян. Закономерно, что кроме основной массы произведений, записанных от крестьян, в антологию вошли и тексты, наиболее характерные для прозаического фольклора других социальных групп.

Составитель бережно сохранил стилистический облик так называемых героических сказаний. Эти произведения, исследованию которых посвящен ряд специальных работ С.Н. Азбелева², записаны в небольшом числе и представляют собой, согласно его выводам, остатки жанра, довольно распространенного в Древней Руси. Составитель проявляет максимальную терпимость к мнению тех своих научных оппонентов, которые считают, что часть этих сказаний — плод литературного творчества, а не устной традиции. Составитель правильно поступил, не включив в книгу так называемые мемораты — воспоминания непосредственных очевидцев и участников описываемых событий. Хотя некоторые фольклористы склонны относить этот зыбкий и недолговечный материал к фольклорным произведениям, избранный С.Н. Азбелевым и научно обоснованный им в специальных работах критерий принадлежности к фольклору только того, что вошло в устную традицию, себя в данном случае практически оправдал³.

Во вступительной статье основное внимание уделяется историческим преданиям и легендам. Это наиболее ценная, думается, наиболее интересная для читателя часть сборника, по праву составляющая основу его и по количеству текстов, и по значению их в общем массиве так называемой несказочной прозы. Статья С.Н. Азбелева помогает читателю понять специфику средневекового “синкретического” творчества и характер-

ное для него совмещение художественной и исторической правды.

Комментарии, как видно, основательно продуманны и даются в соответствии с общим замыслом антологии. Каждая из 32 групп текстов в комментариях снабжена краткой общей характеристикой. Во всех случаях, когда источники позволяли это сделать, составитель указал (помимо отсылки к самому источнику), от кого, когда и где произведена запись. Эти сведения существенны, так как позволяют видеть географию и хронологию фиксаций (и соответственно уяснить ареалы и “возраст” произведений), обратить внимание и на исполнителей-мастеров, от которых подчас сохранилось немало антологических текстов.

Специальных пояснений требовали по преимуществу исторические предания и легенды. Составитель дает эти пояснения экономно и лаконично — только в тех случаях, когда они необходимы даже для читателя, осведомленного об истории России.

Антология, составленная С.Н. Азбелевым, как и все вышедшие ранее в этой серии, великолепно иллюстрирована. В этом заслуга составителей иллюстративной части М.А. Мухлынина и Т.А. Исаченко, а также художников Б.А. Диодорова и Е.В. Бекетова. Нельзя не отметить, что книги серии “Библиотека русского фольклора” удивительным образом сочетают черты научной и популярной литературы и это значительно расширяет круг читателей, которым предстоит еще ознакомиться с готовящимися к печати тремя книгами тома “Обрядовая поэзия”, а также с балладами, духовными стихами, загадками, пословицами, лирическими песнями, рабочим фольклором, современным фольклором, песнями литературного происхождения и детским фольклором. Коллективу авторов-составителей и издателей предстоит тяжелый, но благодарный труд, ибо готовы они не книги-однодневки, а классическую серию, золотой фонд духовного опыта нашего народа.

А.В. КУЛАГИНА

Примечания

¹ Былины (составитель В.И. Калугин, 1986); Исторические песни. Баллады (составитель С.Н. Азбелев, 1986); Пословицы, Поговорки. Загадки (составитель А.Н. Мартынова и В.В. Митрофанова, 1986); Частушки (составитель Л.А. Астафьева, 1987); Сказки: В двух томах — 1-й том — волшебные, 2-й том — бытовые, новеллистические и о животных (составитель О.Б. Алексеева, 1987); Фольклорный театр (составители А.Ф. Некрылова, Н.И. Савушкина, 1988); Легенды. Предания. Быльщины (составитель Н.А. Кричинная, 1989); Потешки. Считалки. Небылицы (составитель А.Н. Мартынова, 1989); Обрядовая поэзия (составители В.И. Жекулина, А.Н. Розов, 1989); Лирические песни (составитель П.С. Выходцев, 1990).

² Азбелев С.Н. Устные героические сказания о Куликовской битве // Современные проблемы фольклора. Вологда, 1971. С. 35-48; Азбелев С.Н. Изобразительные средства героических сказаний // Русский фольклор. Т. 14. Л., 1974. С. 144-165 и другие работы.

³ Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5-25; Азбелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. Т.10. М.-Л., 1966. С.176-195; и другие работы.

Это журнал для тех, кому не безразлична судьба народной культуры, кому дорого бесценное достояние, оставленное нашими предками и сохраняемое посильными трудами наших соотечественников.

Журнал поднимает острые проблемы, переживаемые народной культурой, мастерами, коллективами народного творчества в наше непростое время. В нем публикуются материалы, раскрывающие обычаи и обряды, традиции русского и других народов России, фольклорно-этнографические записи из архивов, подчас недоступные любителям фольклора.

Заочные уроки мастерства помогут читателям собственными руками сделать украшения из бисера, кожи, смальты, лозы, научат работать с пухом и лоскутами, резьбе по дереву и еще очень многому, что поможет украсить ваш дом, а то и станет дополнительным заработком.

Журнал протягивает руку помощи мастерам: помогает в реализации продукции, обеспечении необходимыми материалами. С его помощью мастера смогут принять участие в выставках-продажах, найти коллег по увлечению, познакомиться со многими известными коллекциями традиционного искусства.

Народная культура, воплощенная в песнях и сказаниях, врачевании и трапезе, труде и веселье, в заветах и верованиях — это основа нашей жизни, точка опоры, на которой мир держался испокон века и держится поныне. Обо всем этом рассказывается на страницах “Народного творчества”.

Журнал выходит один раз в два месяца (6 номеров в год).

Индекс издания — 70643.

Адрес редакции:

119034, Москва, Крпоткинский пер., 10

Тел. редакции: 246-02-33.

АМЕРИКАНСКИЙ УЧЕНЫЙ О СОВЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Miller F. Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era. Armonk, New York, 1990. 192 p.

Фрэнк Миллер принадлежит к молодому поколению американских славистов. В настоящее время он работает в Колумбийском университете, где является координатором Русской филологической программы. Диссертация Ф.Миллера "Фольклор для Сталина: фольклор и псевдофольклор сталинской эпохи" была выполнена в Индианском университете под руководством известного филолога, специалиста по русскому фольклору и балто-славянским языкам, Ф.Ойнаса.

"Фольклор для Сталина" — это исследование таких искусственных фольклорных жанров, как новины и сказки советской тематики, некогда (в 1930–1940-е гг.) в обилии создававшиеся на базе традиционных устно-поэтических форм (былины, похоронные причитания, сказки). Новины и советские сказки долгое время были в центре внимания нашей фольклористики. Они широко публиковались в разных сборниках и периодических изданиях; сказители — создатели новин — были окружены вниманием общественности; новины активно изучались и восхвалялись фольклористами. После смерти Сталина, когда в значительной степени ослаб тот жесткий идеологический прессинг, под гнетом которого развивались в 1930–1940-е гг. практически все научные дисциплины в Советском Союзе, фольклористы отвернулись от этих жанров. Редкие републикации новин и советских сказок, осуществляемые время от времени в 1960–1980-е гг., уже никак не влияли на развитие русской фольклористики и ощущались большинством ученых как анахронизм.

Наука давно осознала, что новины и советские сказки не имеют никакого отношения к истории устной народной культуры. Это жанры искусственные, инспирированные собирателями. Однако если новины как факт фольклора, по мнению большинства ученых, должны быть исключены из круга явлений, изучаемых фольклористикой, то как определенная страница в развитии самой советской фольклористики они, без сомнения, представляют определенный интерес. Именно с этих позиций как к одной из граней развития фольклористики в нашей стране и обращается к новинам Ф.Миллер.

В первой главе "Происхождение фольклора для Сталина" исследователь демонстрирует хорошее знание литературы вопроса. Анализируя истоки возникновения искусственных форм "фольклора для Сталина", Ф.Миллер абсолютно точно расставляет акценты в осмыслении развития советской фольклористики. В 1920-е гг., отражая объ-

ективную картину состояния устно-поэтической традиции, собиратели говорили о естественном отмирании великих жанров русского фольклора. В 1930-е гг. их заявления приобрели прямо противоположный характер. Политические установки требовали, чтобы в стране победившего социализма расцветали не только индустриализация, колхозный строй, но и древняя фольклорная культура. Тезис о расцвете устной поэзии стал ведущим в теоретических положениях советской науки и предопределил появление новин и сказок с новой тематикой. Исполняя социальный заказ, собиратели ринулись в деревню в поисках жанров, восхвалявших социализм, и, не найдя их, искусственно стимулировали появление произведений, посвященных героям советской эпохи. Они подсказывали сказителям сюжеты, редактировали написанные ими тексты, всячески поощряли создателей советского фольклора. Обо всем этом очень весомо и полно говорится в книге американского фольклориста. Одновременно Ф.Миллер указывает на другие теоретические положения советской науки, которые послужили основой для создания новых жанров. Он верно подмечает, что советские фольклористы 1930–1940-х гг., опираясь на тенденцию, заложенную еще в науке предоктябрьской эпохи, подходили к личности сказителя с теми же мерками, что и к автору индивидуального профессионального творчества, то есть практически как к писателю. Из этого теоретического тезиса и рождалась практика общения собирателей с творцами новин.

Во второй главе, пользуясь традиционным исследовательским инструментарием, Ф.Миллер анализирует новины М.Крюковой, П.И.Рябинина-Андреева, Н.В.Кигачева, Е.С.Журавлевой, А.М.Пашковой, М.К.Рябинина, М.Р.Голубковой и других сказителей. Исследователь показывает, как новины ориентируются на традиционные жанры. В новинах используется поэтика былин (стихотворный размер, типические места, формулы). В то же время попытки втиснуть советскую идеологию в рамки традиционных образов вели к стилистическим диссонансам. И если опыты таких выдающихся сказителей, как М.Крюкова, увенчались относительным успехом, то произведения других исполнителей становились ритмизованным переложением газетных статей.

В отдельном разделе Ф.Миллер рассматривает новины, созданные по канонам поэтики причитаний. Автор тонко подмечает, что плачи, посвященные смерти Ленина, Кирова, Горького,

Чкалова, "выражают скорее радость, чем горе. Их создатели не оплакивают усопших, а желают, чтобы умерший ожил, чтобы увидеть, как прекрасно все живут под руководством Сталина" (с.67). Причитания, подчеркивает исследователь, стали панегириком Сталину и партии.

В третьей главе рассматриваются советские сказки И.Ф.Ковалева, Г.И.Сорокиной-Магая и других. Основные акценты в исследовании здесь те же: идеологическая тенденциозность создаваемых произведений, использование традиционной сказочной поэтики, лексические и стилистические диссонансы.

Последняя, четвертая глава исследования названа "Судьбы псевдофольклора". Здесь автор освещает дискуссию, развернувшуюся в нашей фольклористике по поводу так называемого советского фольклора вскоре после смерти Сталина. В конце главы Ф.Миллер касается политических анекдотов — подлинных устных произведений, не испытывавших на себе давления официальной идеологии.

Завершается книга рядом приложений: краткие пересказы новин и советских сказок; переводы отдельных текстов на английский язык. Монография Ф.Миллера — добросовестное исследование, впервые знакомящее западного читателя с явлением, которое принято называть "советский фольклор". Работа американского фольклориста представляет интерес и для наших ученых. Здесь с почти исчерпывающей полнотой собран воедино материал, относящийся к одной из самых непростых страниц отечественной фольклористики.

Однако некоторые положения автора, на наш взгляд, нуждаются в уточнении. Ф.Миллер утверждает, что первые "произведения нового фольклора" появились в середине 1930-х гг. По его мнению, это были новина А.В.Морозовой "Про лестницу-чудесницу" (Правда. 1935. 25 дек.) и "Плач о Кирове" Е.П.Кривошеевой (Правда. 1936. 1 дек.). Исследователь в данном случае ошибся, по крайней мере, более чем на десятилетие. Уже в 1920-е гг. создавались произведения, в которых традиционная фольклорная форма использовалась для воплощения новой идеологии. Так, в 1924 г. в Иркутской области было записано причитание, посвященное смерти Ленина¹. Содержание его следующее: Владимир Ильич "распрогневался" — ушел от нас; кто же теперь будет "исполнять у нас" — руководить нами; "исполнять" будет Лев Давидович (Троцкий); пригорюнил он головушку — его не станут слушаться войска советские; "раскричим", разбудим мы Владимира Ильича, чтобы "наставил он нам порядочек"; но никак его не "забудить"; склоним мы свою головушку на сторону Льва Давидовича, будем одного его знать, "станем слушаться".

Голошение записано от молодой девушки. По ее словам, плач создан коллективно на посиделках в момент,

когда до села дошла весть о смерти Ленина. Инициаторами его сочинения были комсомольцы. Это произведение ничем не отличается от плачей, проанализированных Ф.Миллером. Сибирский "покойнишний вой", как и плачи 1930-х гг., целиком основан на поэтике традиционного жанра и создан носителями фольклора (от исполнительницы записан также традиционный плач невесты-сироты на могиле матери). Однако создано причитание по социальному заказу. Местные комсомольцы в данном случае выполняли функцию фольклористов 1930-х гг.: подсказывали носителям фольклорной традиции тему для сочинения и корректировали идеологическое содержание. И, наконец, в этом плаче, как и в произведениях 1930-х гг., помимо фигуры усопшего возникает образ его заместителя. Если в 1930-е гг. надежду и защитника, согласно официальной идеологии, полагалось видеть в Сталине, то в 1924 г. на эту роль многие выдвигали Троцкого. Однако 1924 г. и 1935 г. — это совершенно разные эпохи в развитии советского общества. Думаю, с этим никто спорить не станет. Если 1930 годы — это время жесточайшего идеологического прессинга, контролирующего все сферы духовной жизни страны, то в 1924 г. новая идеология еще не довела столь явно над обществом. Наивные сельские комсомольцы отнюдь не равнозначны собирателям 1930-х гг., с пером в руках правившим новые творения носителей фольклора. И все-таки уже в 1920-е гг. рождались произведения монументальных форм, отражающие советскую тематику.

Мы полагаем, что появление новин и новых сказок обусловлено не только идеологическими установками сталинской эпохи. Причины лежат глубже. В фольклорной традиции всегда существовали произведения, созданные как отклик на современные им политические события. Подобные песни и сказки были недолговечны. Потеряв свою актуальность, они очень скоро исчезали из устно-поэтического обихода. Произведения такого рода довольно редко попадали в поле зрения собирателей. И тем не менее наша фольклористика знает примеры таких новаций.

Например, один из газетных очерков сохранил для нас солдатскую сказку о Бисмарке¹. Бисмарк заполучил от нечистой силы четыре кувшина, с помощью которых Германия может покорить все четыре стороны света. Русский солдат, жертвуя собой, открывает один из кувшинов. Бисмарк, боясь гнева короля, скрывает, что кувшин потерял свою силу. Долгое время он уговаривает короля не воевать с Россией. Но после смерти Бисмарка король, надеясь на чудодейственную силу кувшина, все же идет на нее войной.

Приведенный пример наглядно показывает, что произведения с определенными политическими мотивами (а самое главное, новации по содержанию и сюжету) рождались в русском фоль-

клоре задолго до сталинской эпохи. Таким образом, возможность появления новин и советских сказок, как это ни покажется парадоксальным, заложена в самой природе устно-поэтической традиции. И тем не менее мы несколько не отвергаем тезиса об искусственности тех текстов, которые проанализировал Ф.Миллер. Но искусственность их заключается не в советской тематике, а в том, что данные произведения отражали определенные, навязанные извне идеологические позиции. Рискнем предположить, что в те же 1920–1930-е гг. в народе ходили рассказы, где Ленин, Сталин, Троцкий выступали совсем в ином облике, чем в известных нам новинах и советских сказках, например, в облике антихриста. Если бы не существовало репрессивного аппарата, то вполне возможно, что фольклористы смогли бы в свое время записать как просоветские, так и антисоветские прозаические и стихотворные произведения о Ленине, Сталине, Троцком и т.д. В народе всегда существовал плюрализм мнений по поводу того или иного исторического лица. Так, Степан Разин в преданиях выступает и как народный заступник, и как великий грешник, которого не принимает земля. Петр I в устных рассказах предстает и царем-демократом, заботящимся о солдатах и трудовом людье, и антихристом, подмененным царем.

К сожалению, сейчас время уже упущено. Подлинные, не инспирированные собирателями, сказки, легенды, плачи, новины с советской тематикой, отжив свой короткий век, канули в лету. Недолговечность названных произведений была обусловлена не только тем, что большинство из них вступали в противоречие с официальной идеологией и были запретными, крамольным фольклором (крамольными еще недавно были и политические анекдоты, но тем не менее эти произведения выжили в условиях прессинга властей). Главная причина заключалась в том, что ко второй половине XX века окончательно ушли из устной культуры традиционные классические сказки, былины и причитания. Произведения советской эпохи, созданные по их канонам, быстро потеряли ту почву, которая их питала. К несчастью для отечественной фольклористики, собиратели зафиксировали лишь жалкие подделки под подлинный народный репертуар. Механизм же их создания очень верно и ярко показан в книге нашего американского коллеги.

Т.Г.ИВАНОВА

Примечания

¹ См.: Хандзинский Н. "Покойнишний вой" по Ленине // Сибирская живая старина. Вып. 3-4. Иркутск, 1925. С. 53-64.

² См.: Арзубьев П. Солдатская легенда о Бисмарке // Нижегородский листок. 1915. 20 апр. № 105.

ФОЛЬКЛОР. ЭТНОГРАФИЯ.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. СПб.: Наука, 1993. 240 с. Библиогр.: С.224-238.

Бардина П. Сибирские обычаи: Поверья, заговоры, обереги. Томск: Кн. изд-во, 1992. 31 с.

Вятский фольклор. Традиции и новации в детском фольклоре: Тезисы научно-практической конференции. Май 1993/Обл. дом нар. творчества. Киров, 1993. 84 с.

Девяткина Т.П. Мокшанские свадебные обряды и песни (в прошлом и настоящем). Саранск: Морд. кн. изд-во, 1992. 192 с.

Конка У.С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи / Карел. ИЦ РАН. Ин-т яз., лит. и истории. Петрозаводск, 1992. 293 с.

Локальная специфика и жанровые формы фольклора: Материалы Всесоюзной научной конференции "Говоры и разговорная речь" (март 1991). Кемерово: Изд-во Кемеров. ун-та, 1992. 194 с.

Содерж.: Смирнов Ю.И. Местные традиции. Уроки опознания местного. С. 3-8; Семантика образа Богородицы в трагедии А.С.Пушкина "Борис Годунов". С.110-124; Амроян И.Ф. Краткий экскурс в историю изучения кумулятивных сказок. С.9-20; Лутовинова Е.И. Сказки о мачехе и падчерице в русской фольклорной традиции. С.21-35; Козлова Н.И. Мотив "полёт мифического существа" в быличках и поверьях об огненном змее. С.36-53; Якуцева Т.Н. К вопросу об эволюции нравственного сознания личности в фольклорной песне. С.54-66; Ито Инчиро. История одного заговора у славян. С.67-73; Астахова А.А. Интонация в восточно-славянских заговорах. С.74-84; Райкова И.Н. Повесть о царе и солдате (К проблеме фольклорно-лубочного взаимодействия). С.85-98; Липатов В.И. Из истории уральской фольклористики. Сборник И.Я.Стажкина "Народная литература Камышловского уезда". С.99-109; Петерс А. Фольклоризм в произведении И.С.Тургенева "Записки охотника". С.125-132; Ходанен Л.А. Традиции русского фольклора в сборнике М.Ю.Лермонтова "Стихотворения" 1840 г. С.133-152; Голоснова Т.Б. К вопросу о статике и динамике формульной структуры лирических песен (на материале фольклора донских казаков). С.153-171; Капица Ф.С. Детский фольклор (материалы архива О.И.Капицы). С.172-193.

Некрылова А.Ф., Головин В.В. Уроки воспитания сквозь призму истории: (Традиционные формы воспитания у русских крестьян в XIX-нач. XX в.) / СПб. орг. о-ва "Знание" России. СПб., 1992. 32 с.

Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени: Сб. статей / Ин-т рос. истории. М., 1992. 172 с.

Из содерж.: Агеева О.Г. Новые явления в общественной жизни и быту Петербурга первой четверти XVIII в.: на примере царских свадеб. С.89-120.

Саранин В.П., Чулкова С.И. Песенный фольклор Тамбовской области: проблема изучения и преподавания. Вып. 2. Тамбов: Гос. ун-т культуры, 1992. 111 с.: нот.

Сказка и несказочная проза: Межвузовский сборник научных трудов / Моск. гос. пед. ун-т им. В.И.Ленина. М.: Прометей, 1992. — 160 с.

Из содерж.: Зуева Т.В. О жанровом выделении волшебных сказок в восточно-славянском повествовательном

фольклоре. С.24-52; *Ефимова Е.С.* Основные мотивы русских быличек (опыт классификации). С.52-63; *Юдин Ю.И.* Об эстетической природе русского народно-поэтического творчества в связи с вопросами изучения народной поэмы. С.110-117; *Анцкин В.П.* О научной полемике и фольклоре как искусстве. С.117-125; *Капица О.И.* Русские детские сказки А.Н.Афанасьева. С.125-136.

Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. Воронеж. Изд-во ВГУ, 1992. 140 с.

IV Соловецкий общественно-политический форум "Человек и общество, психическое здоровье и экология культуры": Тезисы докладов международной научной конференции /Арх. гос. мед. ин-т. Помор. гос. пед. ун-т им. М.В.Ломоносова. Архангельск-Соловки, 1992. 160 с.

Из содерж.: *Анучина Л.В., Грицаненко В.Г.* Возрождение национальной культуры как проблема. С.85-87; *Прокорева Г.О.* Концепция игры в европейской культуре. С.135-138.

ТЕКСТЫ

Великорусские заклинания: Сборник Л.Н.Майкова/Послел., примеч. и подготовка текста А.К.Байбурина. СПб.: Изд-во Европ. Дома, 1992. 207 с.

Встану я благословясь...! Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской обл. /Изд. подгот. Ю.И.Смирнов и В.Н.Ильинская; Вступ. ст. Ю.И.Смирнова. М.: Русский мир, 1992. 80 с.

Гиларова Н.Н. Детский фольклор Рязанской области /Обл. науч.-метод. центр нар. творчества. Рязань, 1992. 119 с: нот. — Сер. "Рязан. этногр. вестник" /Гл. ред. В.В.Корошелев.

Гиларова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Обл. науч.-метод. центр нар. творчества. Рязань, 1992. 141 с: нот. — Сер. "Рязан. этногр. вестник".

Молитвы, заговоры и заклинания на все случаи жизни /Сост. Г.Чагин и др. Пермь: Янус, 1992. 95 с. (Лубок. Век XX. Вып. 1).

Не на небе — на земле...! Русские сказки Вост. Сибири в 3 т. /Сост., подгот. текстов, предисл. и коммент. Е.И.Шастиной. Иркутск, Ин-т информации и рекламы, 1992. Т.1. 432 с.; Т.2. 368 с.

Пословица век не сломится: Пословицы, поговорки и другие меткие народные изречения, записанные журналистом Б.М.Золотаревым в 40-80 гг. в Киров., Свердлов., Читин. обл. и Бурятской АССР. Североуральск (Киров. обл.), 1992. 64 с. — Сер. "Копилка нар. мудрости".

Разрешите вас потешить: Частушки: В 2 вып. /Сост., предисл. Н.Старшинова. М.: Столица, 1992. Вып. 1. 157 с. Вып. 2. 191 с.

Русские народные игры. Игры в обрядах Нижегородской области /Обл. науч.-метод. центр нар. творчества и культ.-просвет. работы. Нижегород. дом фольклора/ Подгот. Л.Н.Мячева, Н.Д.Бордюг. Н.Новгород, 1992. 23 с.

Савельева Н.М. Календарные и свадебные песни села Верещаки Брянской области в многомикрофонной записи /Обл. науч.-метод. центр объединения нар. творчества и культ.-просвет. работы. Брянск, 1993. Вып. 1. 71 с. На обл. загл.: Истоки.

Сказки народов Сибири /Сост., предисл., Г.А.Смирновой. Красноярск: Витал, 1992. 207 с. На рус., англ. яз. Подарочное изд.

Смирнов В.А., Щербинина Н.Б. Песни села Высоково. Иваново: Талка, 1992. 76 с.: нот.

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО

Деревянное зодчество: Толковый словарь терминов и понятий /Авт.-сост. С.Я.Шинаев. М.: Спецпроект-реставрация, 1992. 66 с.

Мезенская роспись: Метод. рекомендации по программе "Художественная роспись по дереву на основе традиций народного искусства русского Севера" /Арх. обл. ин-т переподготовки и повышения квалификации работников образования. Архангельск, 1992. 13 с.

Панкова Т. Рязанский традиционный народный костюм /Обл. науч.-метод. центр нар. творчества. Рязань, 1992. 123 с. — Сер. "Рязан. этногр. вестник".

Федотов Г.Я. Забытые ремесла. М.: А.П.О., 1992. — 157 с.

Эстетические основы народного искусства и художественных промыслов: Сб. научных трудов /НИИ худож. пром. Сост. Т.М.Разина. М., 1992. 227 с.

Из содерж.: *Ч. I: Вопросы теории. Разина Т.М.* О художественных системах в искусстве традиционных промыслов. С.11-30; *Черкасова Н.В.* Эстетическое и утилитарное в изделиях народных промыслов и художественной промышленности. С.31-43; *Ведерникова Н.М.* Значение материала в народном искусстве. С.44-59; *Ч. II: Из материалов экспедиций. Мамонтова Н.Н.* Народные ремесла и промыслы Псковской земли. С.100-121; *Дайн Г.Л.* Народное искусство Воронежской области.

ИЗДАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО РЕСПУБЛИКАНСКОГО ЦЕНТРА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Каргин А.С., Хренов Н.А. Фольклор и кризис общества. М., 1993. 164 с. Музыкальный фольклор и дети: Науч.-метод. пособие /Сост. и общ. ред. Л.В.Шаминой. М., 1992. 100 с.

Музыкальный фольклор на грампластинках: Опыт дискографии /Сост. И.И.Земцовский. М., 1992. 52 с.

Первый Всероссийский съезд по внешкольному образованию. 6-19 мая 1919 г.: Документы и материалы: В 2-х кн., 3-х ч. М., 1992. 400 с. (Из истории традиционной культуры).

Русская частушка /Авт. вступ. ст. и сост. А.В.Кулагина. М., 1992. 240 с.

Смолицкий В.Г. Русь избяная. М., 1993. 104 с.

Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. I. М., 1990. 256 с. (Сб. науч. тр. /НИИ культуры. Респ. центр рус. фольклора).

Песни свадебного обряда, записанные в русских селах Татарии: Нот. прилож. к сб. тр. НИИ культуры "Сохранение и возрождение фольклорных традиций". М., 1990. 36 с.: нот.

Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Традиционные формы досуга: история и современность. М., 1993. 200 с.

Из содерж.: *Каргин А.С., Хренов Н.А.* Функциональный аспект досуга в истории цивилизации. С.11-50; *Кашеева Е.В.* Крестьянские посиделки (XVIII — нач. XX в.). С.82-95; *Смолицкий В.Г.* Традиция подарка в России. С.146-163; *Тульцева Л.А.* Ритуально-праздничная культура в современном досуге. С.164-185; *Бойко Ю.Е.* Фольклорный пятачок в городском парке. С.186-199.

Материал подготовила
Н.Р.ТИМОНИНА

Научная конференция под таким названием проходила с 4 по 9 октября 1992 г. в подмосковном Доме творчества композиторов "Руза". Она была организована

Комиссией музыковедения и фольклора Союза композиторов России (КМФ СКР), Российской академией музыки (РАМ) и сектором этнолингвистики Института славяноведения и балканистики (ИСБ) РАН. Прошедшая конференция явилась первым плодом сотрудничества трех названных учреждений.

В задачи конференции входило рассмотреть не столько отдельные категории, обозначенные в ее названии, сколько их соотношения, взаимосвязи и взаимобусловленность при анализе и интерпретации текстов, функционирующих в рамках традиционной культуры. Под текстами (в семиотическом значении этого слова) могли подразумевать обряд, музыкальное и словесное произведение, костюм и т.п. Кроме того, участникам предлагалось сосредоточиться на вопросах, связанных с прагматикой текстов, и потому уделить особое внимание понятию функций и текстов традиционной культуры, выделению и соотношению видов функций, способам их выражения и т.д. Проблематике конференции отвечала большая часть из 26 прозвучавших выступлений.

Открыли ее два доклада, в которых категория функций рассматривалась в общетеоретическом аспекте. **С.Е.Никитина** (Москва, Институт языкознания РАН) ознакомила слушателей с толкованиями понятий "структура" и "функция" в современной лингвистике, изложила различные классификации функций культурных текстов. В докладе "К понятию функции в языке культуры" **С.М.Толстая** (Москва, ИСБ) указала на специфический, по сравнению с языком, характер знаков культуры, их вторичную знаковую функцию, подробно остановилась на определении носителей функции, в связи с чем проанализировала концепцию польской лингвистики Ренаты Гжегорчиковой и классификацию словесных ритуалов по функциональному признаку Анны Энгелькинг.

В остальных сообщениях заявленная проблематика разрабатывалась на конкретном материале. **Л.Н.Виноградова** (Москва, ИСБ) и **С.М.Толстая** на основе анализа одной обрядовой реалии — венка (метлы) — показали механизмы формирования ритуальных функций предметов в традиционной славянской культуре, раскрыли причины синонимии и омонимии символов. Выступление **П.Р.Гамзатовой** (Москва, Российский институт искусствознания — РИИ) также было посвящено функционированию и символике ритуального предмета — молитвенного ковра — в культуре ислама; особо выделила автор "мироустроительную" функцию предметов прикладного искусства.

О.А.Пашина (Москва, РИИ) изложила свой взгляд на роль напевов в календарном цикле восточных славян. Согласно ее концепции главной их функцией является

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ "КУЛЬТУРНЫЙ ТЕКСТ: СТРУКТУРА, ФУНКЦИЯ, ЖАНР"

обозначение особых переходных периодов календаря, благодаря чему происходит структурирование календарного цикла. Докладчик высказала гипотезу о некогда имевшей место в календаре регламентации периодов пения и молчания.

В выступлении **Б.Б.Ефименковой** (Москва, РАМ) были проанализированы реакции структурных и функциональных характеристик традиционных восточнославянских песен на смену ритуального контекста. **Е.А.Дорохова** (Москва, КМФ СКР) рассмотрела различные случаи распределения функциональные нагрузки между компонентами песенной системы: напевом и словесным текстом, звуковысотной и ритмической организациями напева.

М.А.Енговатова (Москва, РАМ) представила опыт исследования локальной песенной традиции Симбирского Заволжья как системного объекта. В нескольких сообщениях были затронуты более частные вопросы, возникающие в связи с функциями традиционных музыкальных текстов того или иного жанра. **О.А.Пашина** в выступлении "Функции напевов в ареальном аспекте" на примере белорусских песен жатвенного цикла проследила изменение жанровой атрибуции текстов одного типа в рамках разных локальных традиций Поозерья и объяснила причины этого явления. **Н.И.Жуланова** (Москва, КМФ СКР) выделила два типа функций флейт в традиционной культуре коми-пермяков: одни, направленные на социум (также, как рекреативная, эстетическая, функция репрезентации социального статуса исполнителя), и другие, выводящие за его пределы, ориентированные на контакт с "тем" миром.

Характеризуя западнорусские хороводы как своеобразный вид магической практики, имеющий ряд аналогов в календарно-обрядовой культуре, **Л.М.Винарчик** (Москва, РАМ) высказала мнение о наличии в корпусе хороводных напевов особого "календарного" пласта, отличающегося структурной, семантической и функциональной несамостоятельностью. **Т.И.Калужникова** (Екатеринбург, Консерватория) выделила в русском песенном фольклоре группу жанров, несущих "смеховую" функцию, и поместила их в контекст игровой культуры традиционного общества.

Обсуждение вопросов, связанных с функциями фольклорных текстов, продолжилось на заседании круглого стола под председательством **Л.Н.Виноградовой**. Основными задачами, которые поставили перед собой его участники, были выявление инвентаря функций, оснований для их выделения и объединения в группы. Однако весьма проблематичным оказалась даже определение списка функций, так как было замечено, что в большей части сообщений, прозвучавших к тому времени на конференции, говорилось не столько о функциях как таковых, сколько об условиях исполнения текстов, их временных, пространственных и прочих характеристиках. В этой связи был

выдвинут тезис о наличии особой функции текстов, условно названной ситуативной. Эти идеи получили определенный резонанс в докладах, прочитанных в рамках еще одного круглого стола, проведенного в заключительный день конференции, его тема — "Определение функции: народная и исследовательская терминология".

Открывая это заседание **С.Е.Никитина** в докладе "Культурное самосознание народа и народная терминология" определила народный терминологический словарь как язык своеобразной метакультуры (состоящей из текстов о текстах), проанализировала ситуации, в которых происходит обострение самосознания культуры, и классифицировала типы высказываний о текстах.

В сообщении **Е.С.Новик** (Москва, Институт высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета), посвященном народной терминологии повествовательного фольклора малых народов Сибири, говорилось о традиционном жанровом членении сибирской прозы. Выступавшая обратила внимание на огромный вес не функциональных, а генетических признаков текстов.

М.А.Енговатова в своем выступлении продемонстрировала, как изучение народной терминологии, относящейся к жанру лирических песен Закамья, способствовало их научному осмыслению и построению адекватной исследовательской модели. **Т.С.Рудиченко** (Ростов-на-Дону, Консерватория) рассказала о "словаре" терминов казачьего песенного фольклора, в котором терминологически выделяются не только отдельные жанры, но и целые репертуарные группы песен: "казачьи", составляющие центр этой традиции, и "домашние".

В возникшей затем дискуссии ее участники вновь вернулись к обсуждению "ситуативной" функции. Поводом для этого послужили выступления **Е.А.Дороховой** и **О.А.Пашиной**, предложивших обзор признаков, которые кладутся в основу традиционных терминов, относящихся к восточнославянскому песенному фольклору.

Завершая заседание круглого стола, **С.Е.Никитина** высказала мысль о возможности и необходимости создания словаря традиционной песенной терминологии.

Еще один блок сообщений был связан с разработкой проблем жанра. **Е.М.Шишкина** (Астрахань, Консерватория) в сообщении "Соотношение структуры, функции и жанра в свадебном ритуале Нижнего Поволжья" выделила тембротонацию как один из специфически жанровых признаков свадебных песен. **Е.Б.Артемюк** (Воронеж, Пединститут) вскрыла некоторые закономерности народно-песенного текстообразования и показала его специфику в русских былинах.

С.Небжеговска (Люблин, Университет им.М.Скłodовской-Кюри) рассказала об одном из жанров польского фольклора —

устном соннике, его конститутивных элементах и формах соотношения двух главных из них — образа (сновидения) и его словесного толкования. В докладе "Вербальный обег и его жанровая природа" **Е.Е.Левкиевская** (Москва, ИСБ) подробно остановилась на семантических разновидностях вербальных апотропейных текстов. **Е.А.Самоделова** (Москва, Институт мировой литературы РАН) проследила функционирование одного сюжетного мотива, связанного с образом сокола, в свадебных песнях, обрядах и предметах декоративно-прикладного искусства Рязанской области. **И.Д.Назина** (Минск, Консерватория) познакомила слушателей со святочной игрой-обрядом "Женитьба Терешки", распространенном в белорусском Поозерье, который в трагическом виде воспроизводит драматургию традиционной свадьбы. Докладчик особо подчеркнула значение этого обряда как источника рождения танцевальных форм.

Конференцию в целом отличало единство методологических установок, базирующихся на понимании исследуемого объекта как семиотического явления. Однако была высказана и альтернативная точка зрения, принадлежащая **Э.Е.Алексееву** (Москва, РИИ): он оспорил правомерность рассмотрения феноменов традиционной культуры, в частности, музыкально-фольклорных фактов, с позиций коммуникативного акта и выразил сомнение в возможности строго научного подхода к подобному материалу в силу его иррациональной природы.

Следует упомянуть доклад **С.С.Гончаренко** (Новосибирск, Консерватория), который был показательным примером того, как неожиданно могут пересекаться интересы представителей академического музыковедения и этномузыковедов. Рассматривая концертные структуры в музыке композиторов европейской школы, автор связала их со свойствами народного мышления, с представлениями об обратимости времени и пространства, исследовала причины активного использования таких композиций в литературе и музыке XIX-XX вв.

Подводя итоги прошедшей конференции, ее участники отметили атмосферу высокой профессиональной культуры и искренней заинтересованности всех ее участников, что располагало к продуктивной работе. Говорилось также о несомненной полезности такого рода обсуждений, стимулирующих дальнейшее исследование. Выступавшие высказали пожелание создать постоянно действующий междисциплинарный семинар по проблемам традиционной духовной культуры.

Особенно теплые слова благодарности прозвучали в адрес Комиссии музыковедения и фольклора Союза композиторов России и ее руководителя **Т.М.Павловой**, сумевшим в наше нелегкое время создать условия для работы конференции.



Публикуемые образцы специфического жанра детского фольклора-толкований были – записаны в 1989-1990 гг. от московских школьников 11-13 лет студентами Московского гос. заочного пединститута.

Бой в раздевалке – восстание декабристов
Буфет – центр нападения
Буфетчица – кому на Руси жить хорошо; сорока-воровка

Вызов родителей – вечный зов

География – по морям, по волнам, нынче здесь, завтра там!

Двоечник, получивший пять – я помню чудное мгновенье!

Девочки – спящие красавицы

Девочки перед контрольной – птичий базар

Дежурный – без вины виноватый

Директор – Иван Грозный; кому на Руси жить хорошо; собака на сене

Директриса – Марфа-Посадница

Директор и завуч – братья-разбойники; два сапога пара

Директор и учителя – братья-разбойники; Али-баба и сорок разбойников

Директор входит в класс – незваный гость

Директор в классе – волк на псарне

Дневник – книга жалоб и предложений

Дорога в школу – звериная тропа; идти на гибель; дорога на каторгу

Дорога из школы – светлый путь

Дорога к директору – путь на эшафот

Единица за подсказку – горе от ума

Завуч – пиковая дама

Завуч кричит – Фантомас разбушевался

Завхоз – скупой рыцарь

Замена урока – хрен редьки не слаще

Заместитель директора – ретивый поросенок

Звонок на урок – Бухенвальдский набат; похоронный марш; вперед, друзья, а я за вами!

Звонок с урока – словами на объяснишь; золотая симфония

Злой учитель – дикая собака динго

Зоология – наука о сотворении мира

Зубной врач – эсэсовец

Зубной кабинет – гестапо

Идти в школу или нет – размышления у парадного подъезда

Каникулы – луч света в темном царстве

Классная комната – комната пыток

Классный журнал – сказание о правде; голубиная книга; привилегия старосты; слово о полку Игореве; лебединое озеро

Классный руководитель – укротитель тигров

Классный час – укрощение строптивых

Коллективный уход с урока – смело, товарищи, в ногу!

Культоход – цыганский табор

Конец учебного года – отмена крепостного права

Контрольная работа – гром среди ясного неба

Контрольный диктант – ЯК-истребитель

Мальчики – утомленные рыцари

Мальчики перед контрольной – тридцать три богатыря

На контрольной – не имей сто рублей, а имей сто друзей

Не задали урок – привет, гулянка!

Нянечка – спящая красавица

Ответ у доски – репортаж с петлей на шее

Отец после родительского собрания – Фантомас разбушевался

Отличник в классе – белеет парус одинокий

Отличник, получивший два – не все коту масленица! горе от ума

Очередь в буфет – остаться в живых!

Парта – альбом для рисования

Парта со шпаргалкой – остров сокровищ

Педсовет – совет богов

Пение – хрюканье поросенка на задах школы

Перемена – бледный луч во тьме глухой; луч света в темном царстве; бой быков

Подняла руку – вызываю огонь на себя!

Подсказка при директоре – подвиг разведчика

После уроков – нас в живых осталось только семь из тридцати семи ребят!

Проверка дневника – ясное небо перед грозой

Профориентация – не мешайте мне жить! не учите меня жить!

Пять в дневнике – белеет парус одинокий

Раздевалка – ледовое побоище

Рассказ об ученике, выгнанном из школы – повесть о настоящем человеке

Собрание – много шума из ничего!

Совет дружины – ушли в глубокое подполье; следствие ведут знатоки

Сочинение – записки сумасшедшего; откровения на куске бумаги

Списывание – правда хорошо, а счастье лучше!

Спуск в раздевалку – ураган

Старшеклассники в буфете – комсомольцы на фронте

Стул – верный конь

Точки в журнале – быть или не быть?

Троечники – веселые ребята

Труд – кто работает, тот не ест; кашу маслом не испортишь

Туалет – зал заседаний; помещение для самоподготовки

Туалет девочек – салон красоты

Туалет мальчиков – Москва, спаленная пожаром; Николай, давай покурим!

Уборка в классе – на графских развалинах

Указка – дубинка XX века

Урок – тихая каторга

Урок географии – широка страна моя родная!

Урок литературы – во глубине сибирских руд храните гордое молчанье!

Урок музыки – игра на нервах; вопль утопающих; хор голодных

Урок физкультуры – психи на воле; сила есть – ума не надо

Урок физики – Сорочинская ярмарка

Урок химии – мертвые души; сиди и жди, пока взорвется; спасайся, кто может!

сорок пять минут на бочке с порохом; нас в живых осталось только семь молодых ребят

Утро в автобусе – о дайте, дайте мне свободу! (дали ему свободу – что он с ней делать будет?!)

Учебный год – хождение по мукам

Ученик без шпаргалки – всадник без головы

Ученик в буфете – истребитель

Ученик в углу – вдали от Родины

Ученик на педсовете – Али-баба и сорок разбойников

Ученик на перемене – всадник без головы

Ученик, не дающий списывать – собака на сене

Ученик, посланный за мелом – пропавший без вести

Ученик разговаривает с директором – война и мир

Ученик со шпорой – человек с ружьем

Ученик у доски – репортаж с петлей на шее

Ученики в раздевалке – Бородинская битва; Куликовская битва

Ученики на контрольной – друзья-товарищи; мертвые души

Ученица в учительской – Баба Яга в тылу врага

Учитель заболел – ястреб издох

Учитель, замещающий больного – незваный гость хуже татарина

Учитель, обнаруживающий шпаргалку – грабеж среди бела дня

Учитель и ученик – ястреб над цыпленком

Учителя и ученики – волки и овцы

Учитель после болезни – ни себе, ни людям!

Учитель физкультуры – сила есть – ума не надо! укротитель тигров

Учительница географии – лягушка-пу-тешественница

Учительница зоологии – царевна-лягушка; всю жизнь в зоопарке

Учительская – Софийский собор; печальный рой

Физзарядка в классе – кулачные бои; психи на воле

Физик – вечный двигатель

Физичка – колбочка на ножках

Футбол с ластиком – драка дураков из-за куса резины

Школа – дом с привидениями; храм сатаны

Школьная жизнь – война и мир

Шпаргалка – это всё!

Экзамены – хождение по мукам.



НАРОДНАЯ ИНВЕСТИЦИОННАЯ СТРОИТЕЛЬНАЯ КОМПАНИЯ- ВАШ ВЫБОР !

Сообщение в печати о создании в середине прошлого года **Народной инвестиционной строительной компании** стало событием неординарным. С одной стороны – бросающим вызов потенциальным конкурентам, с другой – привлекательным для будущих клиентов.

У тех и других были веские основания обратить внимание на программу компании – спектр предлагаемых услуг, а также пути защиты интересов клиентов.

Проценты от прибыли, сроки получения доходов – впечатляли.

При этом были представлены убедительные гарантии выполнения компанией своих обязательств перед клиентами.

Это выглядело особенно привлекательно на фоне ставших привычными призывов сдавать ваучеры, покупать акции и одновременно участвовавших сообщений о десятках и сотнях тысяч обманутых и разорившихся доверчивых держателей ценных бумаг.

**Народная инвестиционная строительная компания –
имя собственное и одновременно собирательное.**

В это понятие заложено неременное условие заботы о каждом отдельном человеке и об обществе в целом, которое нуждается в стабильности, социальных, материальных гарантиях.

Руководители Народной инвестиционной компании предложили в своей программе надежные пути обеспечения этой стабильности: вложение средств в недвижимость, землю, в реализацию наиболее нужных сегодня России строительных проектов и программ.

Каждому предлагается выбрать дело по душе: строить ли собственный дом, или спокойно раз в три месяца получать доход на вложенные средства, приобрести ли возделанный участок земли для сада-огорода, или получить поистине “золотой” вексель и увеличить через год его стоимость! – выбирайте сами.

Для любого клиента предусмотрены свои нюансы сделок, немало способов их реализации.

Одним словом, Народная инвестиционная строительная компания создана в первую очередь для того, чтобы любой человек, независимо от суммы его накоплений или оборотных средств, мог выбрать для себя способ участия в ее работе.

**Народная инвестиционная строительная компания принимает
и выплачивает денежные вклады до 870% годовых в рублях.**

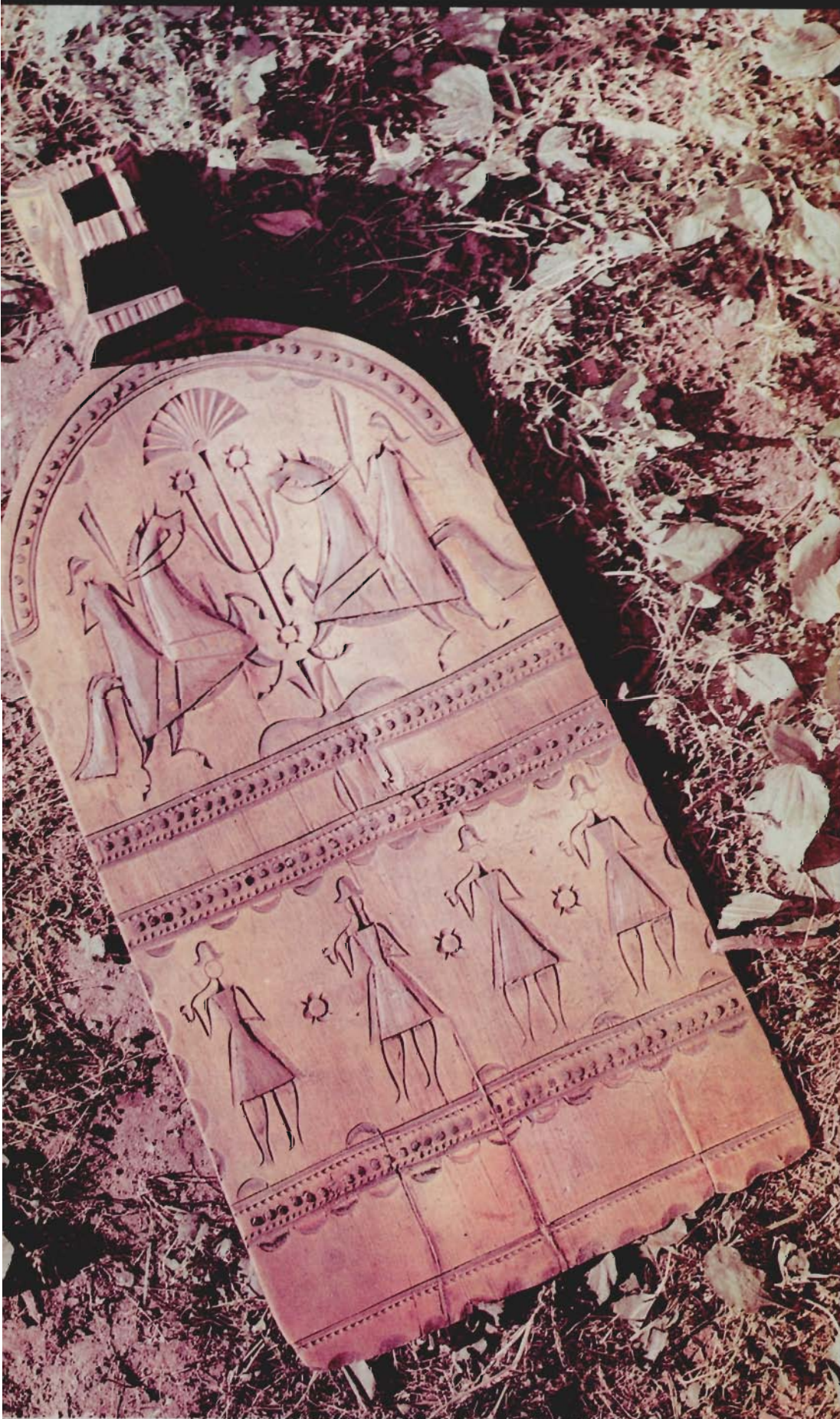
Выплаты по векселям, начавшиеся в марте 1994 года, подтвердили гарантии, данные первым клиентам Народной инвестиционной строительной компанией. Многие из них предпочли вложить полученные доходы в новые, предложенные компанией проекты.

Аккумулируя свободную массу народных средств, компания не только защищает их от инфляции, но и трансформирует в услуги, недвижимость, материальные и духовные ценности.

Богатеет клиент – становится богаче государство – одна из золотых заповедей Народной инвестиционной строительной компании.

Сегодня компания направляет часть заработанных средств, вкладывая их в поддержку культуры, искусства, народных мастеров, исполнителей, в печатные издания, ратующие за духовность и нравственность. Тем самым народные средства помогают возрождению и защите непреходящих культурных ценностей народной жизни, государственных интересов России.

Выбор за Вами. Об остальном Народная строительная компания уже позаботилась. Интересующую Вас информацию можно получить по телефонам:



Читайте в № 3
“Живой старины”

М.М.ГРОМЫКО. Православие в жизни русского крестьянина

Т.А.ВОРОНИНА. Русский религиозный дубок

И.А.КРЕМЛЕВА. Обеты в народной жизни

Т.С.МАКАШИНА. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре

Л.Н.ВИНОГРАДОВА,
С.М.ТОЛСТАЯ. Обычай Андреева дня у славян

Ю.Н.НОВИКОВ. Духовные стихи русских старожилов Литвы

О.В.БЕЛОВА. Народное православие Полесья

Ю.В.МАКСИМОВ. “...Тебя там встретит златогривый лев”