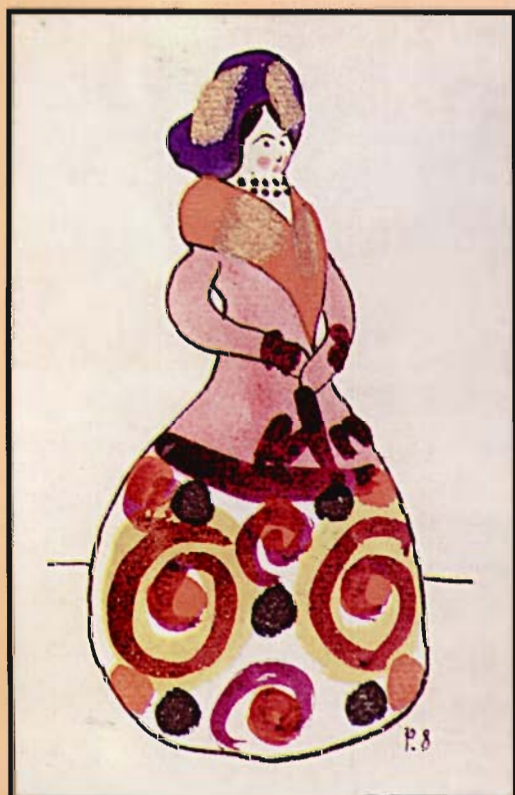
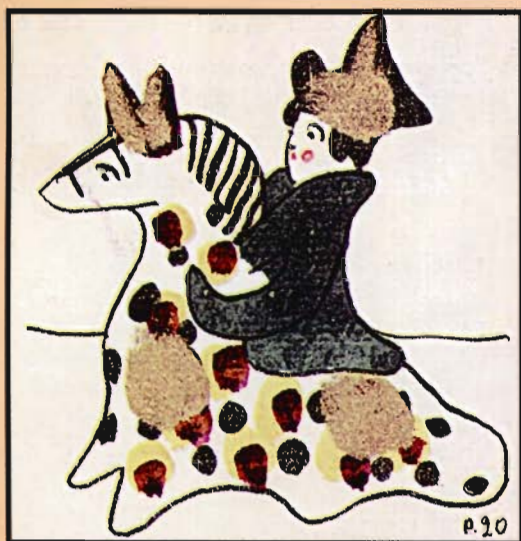


ЖИВАЯ СТАРИНА

2' 95

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





“В глубокой древности Вятский край был населен дикими инородцами... Одно из преданий рассказывает об обычае этих инородцев устраивать ежегодно зимой на реке Вятке потехи, похожие на русские кулачные бои. Потехи эти носили праздничный характер и заключались в том, что сходились две стороны и старались забрасывать друг друга глиняными шариками. Очевидно, еще летом и осенью между делом готовились к потехе – сушили шарики из глины. И эти приготовления можно считать за зарождение глиняной игрушки.

... Рассматривая дымковские игрушки, в особенности баранов, коней и утиц, невольно чувствуешь, что основа игрушек – инородческого происхождения, а разработка их занесена со стороны людом, стекавшимся со всех концов тогдашней Руси и благодаря этому вносящим массу разнообразия и свежести в местное творчество.

... Особенно много бывало игрушек на весеннем гулянии города Вятки... Полагалось на нем лишь есть сласти, пряники и главное – свистать в свистушки и плясать (символ ничегонеделания)... Игрушки были в большом спросе на этой “Свистопляске”, каждый горожанин старался купить на память о празднике несколько свистушек...”

Ал. Деньшин.
Вятская глиняная игрушка
в рисунках. М., 1917.



ЖИВАЯ СТАРИНА

2(6) '95

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

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

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Главный редактор Н.И. Толстой

СОДЕРЖАНИЕ

Редколлегия:

Л.Н. Виноградова
В.М. Гацак
А.А. Горелов
В.Е. Гусев
М.А. Енговатова
А.С. Каргин (зам. главного редактора)
С.Ю. Неклюдов
М.А. Некрасова
Б.Н. Пугилов
С.М. Толстая
А.В. Чернецов

Секретарь редколлегии С.П. Бушкевич
Научный редактор Е.Л. Чеканова
Зав. редакцией М.А. Ковалева
Макет и компьютерная верстка
И.К. Дергуновой
Фотографы Д.А. Пшеницын, Г.В. Родин

Адрес редакции: 119034
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел. 246-8417, факс 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 31.05.95. Формат 60х90 1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 571

Отпечатано в ИПК "Московская правда": 123845, Москва, ул. 1905 года, 7

Рукописи не рецензируются и не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

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

© «Живая Старина», 1995

На 1 стр. обложки — Куклы казаков-некрасовцев «женихи» и «невесты»; на фото — в традиционной одежде некрасовцев жительницы пос. Кумская Долина Ставропольского края Мария Кондратьевна Елесютникова и Анна Илларионовна Рамзаева. 1986 г. (Фото Ю.Ф. Луныкова из архива экспедиции Московской консерватории, предоставлено В.Н. Медведевой)

На 4 стр. обложки — Кукла кукуеров «ребенок» (село Михалич Свиленградского района, Болгария)

ВОЙНА В ФОЛЬКЛОРЕ

- Плач матери, потерявшей на войне третьего сына 2
Л.Н. Пушкарев (Москва). Сказка и война (Из наблюдений фольклориста-фронтовика) 2
А.В. Кулагина (Москва). Песни о войне в репертуаре села (Из записей последних лет) 4
А.В. Голубев (Москва). Образ союзников по антигитлеровской коалиции в фольклорных текстах времен войны 6
В. Вологодина (Санкт-Петербурге). Папуас, стреляющий из лука 8

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

- В.Е. Гусев (Санкт-Петербурге)*. Жив ли фольклор? 9
А.Н. Розов (Санкт-Петербурге). «Ты, ох, талант, ты мой талант...» 12
А.С. Каргин (Москва). Городской фольклор: реальность, нуждающаяся в новом прочтении 15

ИГРА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Т.А. Берништам (Санкт-Петербурге)*. «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов 17
И.А. Морозов (Москва). Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов 21
А.Т. Хроленко (Курск). Игра в эпической картине мира: сквозь призму словаря языка русского фольклора 27

ОБРЯДОВОЕ РЯЖЕНИЕ

- Л.М. Иалева (Санкт-Петербурге)*. Окрутки, хухляки, страшки... 29
И.И. Шангина (Санкт-Петербурге). Коллекция русских святочных масок в Российском этнографическом музее 31
М.Л. Лурье (Санкт-Петербурге). «Страшно, но и ничего, потому что шутки» (Персонажи ряженья Торопецкого района) 34
Г.В. Лобкова (Санкт-Петербурге). «Сдоблялись на святки кудесам» (Вологодские ряженые) 38
В.А. Ворошилин (Воронежская область). Ряжение в Воронежской области 41
А.А. Плотнокова (Москва). Ряженые у южных славян 42

ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР

- М.П. Чередникова (Ульяновск)*. «Кто остался в лодке?» (Об одном из явлений детского фольклора) 45
А.Л. Топорков (Москва). «Эне, бене, рики, факи...» 48
Е.М. Левина (Израиль). «Ехала телега мимо мужика...» (О строении детской небылицы и перевертыша) 49

ИГРУШКА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- В.Г. Смолицкий (Москва)*. А.И. Денъшин и его альбом 51

ЭКСПЕДИЦИИ

- Экспедиция в Вапшинский район Вологодской области — *И.А. Морозов* 54
Фольклорные экспедиции Российской Академии музыки им. Гнесиных — *О. Леонова (Москва)* 55
Подблюдные гадания в Вятском крае (По материалам фольклорных экспедиций МГУ) — *А.С. Сатыренко (Москва)* 56
Новые записи из Каргополя — *А.Б. Мороз, Ф. Минлос (Москва)* 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова (Москва)*. Традиционные игры и развлечения Вологодского края .. 60
С.Н. Азбелев (Санкт-Петербурге). Фольклор Сибири и Дальнего Востока 60
Н.Р. Тимонина (Москва). Новая литература по фольклору и этнографии 63

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Конференция «Фольклор и современность» — *С.Г. Айвазян, Н.Р. Тимонина* 64
Круглый стол «“Пост-фольклор” и массовые традиции» — *И.С. Веселова* 64

Сказочник И.С. Лядов (разбитой парень 1918 г. рожд., москвич, в прошлом — продавец мясного отдела) знал великое множество анекдотов и бытовых сказок, причем очень много антипоповских. Анекдоты сыпались из него, как горох из прохудившегося мешка. Лядов никогда не ждал, когда его попросят рассказать

Л.Н. ПУШКАРЕВ

Сказка и война

(Из наблюдений
фольклориста-фронтовика)

«что-нибудь этакое», а всегда сам встревал в разговор и вставлял от себя: «Это что, вот еще такой случай был...» или «А вот я еще такую историю...» — и рассказывал очередной анекдот. Бойцы любили его и часто подначивали: «А ну-ка, Илья, сбреси нам что-нибудь!» — он тут же откликался. Его сказки и даже названия к ним были густо пересыпаны нецензурщиной.

Сказки на фронте бытовали разные. Много было сатирических сказочек-анекдотов про Гитлера и других фашистских главарей. И в песнях, и в сказках у Гитлера был постоянный эпитет — «косой». Сказка помогала бойцам скрашивать долгие часы ожидания транспорта на контрольно-пропускных пунктах, их рассказывали в эшелонах-товарняках при передислокациях, во время ночных нарядов на кухню. Были случаи, когда слушатели освобождали сказочника от участия в работе наряда, лишь бы он рассказывал.

Большой популярностью пользовались сказки о солдатах и, вообще, о военной службе. Во время войны солдат занял прочное место среди сказочных персонажей. Герои фронтовых сказок, как правило, поступали на службу, быстро продвигались по служебной лестнице и дослуживались до генералов (в крайнем случае — до полковников!). Встречалась во фронтовых сказках и обратная ситуация: героя отдают в солдаты, он плохо служит, становится предметом насмешек, его наказывают, пока не появляется его невинно оклеветанная жена, которая и спасает героя от унижений. В обоих случаях описание службы героя в армии было пересыпано подробностями военного быта, детальным описанием военной субординации и поведения на фронте. М.П. Минаев, сам долгое время служивший в хозяйстве, так рассказывал сказку «Про садовника»: «Командир дивизии пишет командиру полка: Командиру полка номер такой-то. Прошу выделить мне из вашего полка садовника для разведения у меня в моем хозяйстве сада!» Приходит садовник к генералу, тот прежде всего «слугам приказал поставить его на строгий учет по питанию». Когда же в этого садовника влюбляется генеральская дочь, то «генерал, конечно, для того чтобы не опозорить себя и свои чины, заявил, что Саши твоего завтра же не будет, я его отправлю обратно в полк, он — как был солдат, так и будет!» Детальное описание службы в армии присутствует во многих сказках. В то же время мне не встретилось ни разу описание реального боя; бой сохранялся традиционный. Видимо, в сказочную ситуацию современный бой не вписывается!

А вот военный быт властно врывается в традиционную волшебную сказку, особенно в богатырскую, описывающую битвы и сражения. Показательны в этом плане сказки о Еруслане Лазаревиче и Бове Королевиче. Вот пример из сказки о Еруслане, услышанной на фронте. Царь Вахрамей говорит Еруслану: «Отдаю тебе половину царства. А Еруслан ему рапортует: Мне не нужно полцарства, а я хочу жениться на твоей дочери!..» А вот как описывалась встреча Еруслана с богатырской ратью: «... Наехал на си-

лу богатырскую побитую. Ну, не так много побито, как под Сталинградом, но все же порядочно...» Совсем в правилах воинского устава действует Еруслан, обращаясь к своим богатырям: «... Он скомандовал: По коням! — и поехал в чистое поле, в широкое раздолье, в зеленые луга разгуляться». Яркие реминисценции из настоящей жизни наполняют сказочное повествование: «... Давай договоримся о ненападности на Картаусово государство. Ну, вроде договора о ненападении сделали, как у нас с Германией было...» Царь Даниил «договор свой нарушил — ну, как Гитлер прямо! Царя Картауса пленил». Подъехал Еруслан к городу: «даже ни одного дома целого нет — ну, вот как в Гжатске или в Вязьме!» (запись делалась вскоре после того, как мы вступили в эти города). «А царь Даниил Епистимию, мать Еруслана Лазаревича, убил совсем. Вот фашист!» Эпизод боя с сыном описывался так: «Они сразу пошли в бой, без разведки, значит! Ну, сражение получилось...»

То же можно наблюдать и в других сказках. Дают Португею шашку-саморубку, а сказочник попутно замечает: «Вот бы нам в эту войну такую шашку-то, а?» Царь в сказке мобилизует войско, «оккупировал этот король все государство», героя с раненой рукой царь отправляет в санчасть. Сим-Сим в сказке об Али-Бабе был замаскирован в пещере. Предводитель разбойников командует: «Подчиняйся теперь нам, шагом марш за нами!» Донесение о том, что разбойника не удалось поймать, посылается «ну, как вот сейчас у нас в Отечественную войну информбюро сообщает, так и они сообщили». Когда герой уходит в поход, то «дали ему продуктов на дорогу сухим пайком». Не только люди, но и звери заговорили военным языком. Лиса говорит зайцу, посылая его за мертвой и живой водой: «Ты завлечи сторожа подальше, и рывком за водой, понял?» Нередко отрицательные герои сравниваются в сказке с Гитлером, Геббельсом, Муссолини или просто фашистом.

Часто фронтовой быт проникал в сказку в таких подробностях, которые были понятны только сказочнику да его слушателям. Вот Португею-прапорщику приводят лошадь, «он тянет ее через плечо, а она не хочет итти — ну, совсем, как наша батальонная кобыла Машка!».

Включение современности в ткань традиционных сказок путем, главным образом, сопоставления сказочных действий с настоящим — факт, давно уже отмеченный исследователями¹. Приведенные примеры подчеркивают жанровую органичность внедрения реалий военного времени во фронтовую фольклор, стремление сказочника осовременить сказку, прикрепить ее к войне и военному времени.

Примечания

¹ Пушкирев Л.Н. Из наблюдений над творчеством фронтовиков (репертуар и вопросы бытования) // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1952. Т. XI. №6. С. 529-531; его же. Из воспоминаний фольклориста-фронтовика // Русский фольклор Великой Отечественной войны. М.-Л., 1964. С. 325-344.

² См. исследования на эту тему: Париллов И.Г. Влияние Великой Отечественной войны на фольклор // Сибирские огни. 1946. №1; Крупянская В.Ю., Минц С.И. Материалы по истории песни Великой Отечественной войны. М., 1953; Новикова А.М. Народное творчество Тульской области в дни Великой Отечественной войны // Уч. записки Тульского ГПИ. Вып. 1. Тула, 1948.

³ Померанцева Э.В. К вопросу о современных судьбах русской традиционной сказки // Русский фольклор. Т. 6. М.-Л., 1961. С. 110-124.

А.В. КУЛАГИНА

Песни о войне в репертуаре села

(Из записей последних лет)

В фольклоре Великой Отечественной войны пелось не только о защите родной земли, о подвигах героев, но и о другом: о страданиях, ранениях и гибели, о муках военнопленных и невольников, угнанных в Германию, о возвращении калек домой, о верности и измене любимых. Наполнялись новым содержанием песни времен первой мировой и гражданской войн, перерабатывались известные песни («Раскинулось море широко», «Катюша», «Синий платочек», «Огонек» и др.). Большинство этих песен широко исполнялись на селе и в городе в послевоенное время. Некоторые из них, несмотря на несовершенство художественной формы, живут в памяти людей до сих пор.

В предлагаемой читателю подборке представлены песни и частушки, собранные фольклорными экспедициями филологического факультета Московского университета. Исполнение песен военной поры фиксировалось спустя 20, и 30, и 40 лет.

Песни записаны: №1 — от З.П. Головкиной, 58 лет, в с. Николо-Шанга Шарьинского р-на Костромской обл. в 1995 г.; №2 — от А.Л. Макалова в д. Санчур Меленковского р-на Владимирской обл. в 1964 г.; №3 — от Е.А. Рахмановой в пос. Каменка Мезенского р-на Архангельской обл. в 1975 г.; №4 — от А.А. Чашевой в д. Усть-Чуласа Лешуконского р-на Архангельской обл. в 1976 г.; №5 — от О.Ф. Бушуевой в д. Тырпасовская Велигодского р-на Архангельской обл. в 1974 г. Приуроченный к поре Великой Отечественной войны один из многих вариантов песни, восходящей к стихотворе-

№1

Горит земля, охваченная дымом,
Объята Родина войной.
Спешите, девушки, на грозно поле боя:
Красноармеец ранен молодой.

Прпев.

Родная армия послала за тобой
И назвала военною сестрой,
Спешите, девушки, на грозно поле боя,
Красноармеец ранен молодой.

Над ним летят встревоженные птицы,
Он слышит грохот грозных батарей,
Ты подползи и дай ему напиток,
Ты защити и словом обогрей.

Прпев.

Его спасет подруга боевая
И возвратит на старые места,
Он будет жить, с любовью вспоминая
О наших девушках из Красного Креста.

№2

Не пора ль, дорогая, расстаться,
Вот ударил последний звонок...
Вам желаю счастливой остаться,
А сам еду за смертью в окоп.

Спокидаю я дом свой родимый,
Спокидаю отца я и мать,
Спокидаю тебя, дорогая,
А я еду в окопы страдать.

В край далекий я еду сражаться,
Проливать свою алую кровь,
И прошу я тебя, дорогая,
Не забудь нашу прежнюю любовь.

Оторвут мне там ноги и руки,
На носилках в больницу свезут,
А за эти несчастные муки
Красный орден на грудь мне дадут.

И тогда ты, моя дорогая,
Ты уж будешь меня избегать,
А я, бедный несчастный калека,
По тебе буду долго страдать.

Соберутся друзья в день воскресный
И пойдут в сад зеленый гулять,
А я, бедный несчастный калека,
За Расаю я буду страдать.

И с другим ты пойдешь по аллее,
А я буду смотреть на тебя...
Сердце кровью мое обольется,
Вспоминая про прежние года.

Позабудешь ты прежнюю клятву.
И с другим ты пойдешь под венец,
А я, бедный несчастный калека,
Буду ждать своей жизни конец.

№3

Ночь прошла в полевом лазарете,
Где дежурили доктор с сестрой,
На весеннем и раннем рассвете
Помирает от раны герой.

Он собрал все последние силы
И диктует сестре, что писать.
Сам был близок той страшной могилы,
И не хочет родных забывать.

Вот в окошке заря догорает,
Сестра пишет и плачет сама,
Все странички промокли слезами,
Она пишет последние слова:

«Малых деточек крепко целую,
И хочу я их крепко обнять,
А еще горячо поцелую,
Дорогую родимую мать.

А жене вы моей напишите,
Что ей скуку хочу разогнать,



Открытка 1943 г. М., Изд-во «Искусство»

нию Вневитинова «Песнь грека»; №6 — от В. Долгоруковой в г. Нижний Тагил Свердловской обл. в 1952 г. Исполнялась на мелодию песни «Раскинулось море широко»; №7 — от Н.С. Кузьминой в д. Закатовка Малоярославского р-на Калужской обл. в 1970 г. Переработка песни «Темная ночь»; №8 — от А.Г. Фирсаковой в д. Алешня Козельского р-на Калужской обл. в 1969 г.; №9 (цикл частушек о войне) — от З.П. Головкиной в с. Николо-Шанга Шарьинского р-на Костромской обл. в 1995 г. Порядок частушек в цикле был установлен самой исполнительницей. Понимая, что она исполняет частушки, Головкина, судя по всему, воспринимает весь цикл как единый текст. Перед его исполнением Зоя Петровна сказала: «Всем погибшим солдатикам царство небесное, будьте благословенны!»

Уж я ранен во правую руку,
Не могу я письмо написать.

Брату вы моему напишите,
Что я честно сражался в бою,
Уж я честно и храбро сражался,
Я за власть и за землю свою.

Вот снаряд прилетел, разорвался,
Оторвало с шинелью плечо...
И на этом писать я кончаю
И целую родных горячо.

№4

Напрасно подружка ждет друга домой
В бушлате с двумя орденами,
А друг к ней вернется домой без ноги,
В протезе с двумя костылями.

Мать родная увидит сынка своего,
Увидит, слезами залется,
Подруга пройдет и руки не пожмет,
Пройдет и слегка улыбнется.

За Родину дрался он крепко, как лев,
А с жизнью своей не считался.
Надежный товарищ ведь был у меня
И тот надо мной посмеялся.

О ком эта песня, — обида берет:
За что же? За Родину дрался,
За землю родную, за подругу свою,
Навеки калеккой остался.

№5

Между гор, среди долины
Жила там бедная семья.
Отец мой был хороший пахарь,
И вместе с ним работал я.
Но вот случилось несчастье:
Напали немцы на село,

Сожгли огнем все население,
Все живое померло.
Отца убили в первой схватке,
А мать сожгли тут на костре.
Я спас сестру свою малютку
И с нею поплыл по реке.
Но вдруг в кустах зашевелилось,
Раздался выстрел боевой, —
И сердце больше уж не билось
Сестры-красавицы мойей.
Прощайте, горы и долины,
Прощай, красавица-сестра,
Тебя больше не увижу,
В донские волны брошусь я.

№6

В широких немецких песчаных горах
Бараки большие стояли.
Не сотни, а тысячи русских бойцов,
Голодных, в тифу помирали.

Лежали в бараках, в соломе сырой,
Дышали известкой вонючей,
Вокруг тех бараков в два ряда столбы
Обтянуты дротом колючим.

Ветер бушует, снег вихрем летит,
Бараки насквозь продувает,
А пленные в страшном тифозном бреду
На мокром снегу умирают.

Вдруг щелкнул замок, отворилась дверь,
И немцы пришли с автоматом:
Больных расстреляли сначала в упор,
Голодных кормили прикладом.

«Тащи за барак, — закричал офицер, —
Пусть там на снегу заночуют,
Их ночью шакалы проведать придут,
А завтра вороны учуют».

Над трупами кружатся стая ворон
И клювом щелкают кровавым,
А солнце дрожит, и бледнеют лучи
Над этой кошмарной расправой.

Напрасно их дети, жена или мать
Из плена домой ожидают:
Они не вернутся с «культурной» страны,
Их кости шакалы глотают.

Пусть крепко запомнит весь русский народ
Эти кровавы расправы,
А также погибшим положат венки
На эти могилы кровавы.

№7

Темная ночь.
Всех испортила женщин война...
И теперь вот иные слова
В этой песне поются.

Танцы, кино,
Маскировкой закрыто окно,
Но в квартире военных полно —
От сержанта и выше.

Ты меня ждешь,
А сама с капитаном живешь.
И от детской кроватки тайком
Ты в кино убегаешь.

Ты не ждала, —
Я случайно попал в Ленинград
И у детской кроватки тебя
Не застал, не увидел.

В доме застал
Я висячий замок на двери,
А кроватка, где сын мой лежал,
Опуста навеки.

Годы пройдут,
Будет тихая мирная жизнь...

Знаю встречу с любовью моей,
Но уж к ней не вернуся.

Я не вернусь,
Где бы стены встречали меня;
Больше ты не увидишь меня,
Чтоб со мной ни случилось.

№8

Тихонько поезд громыкает
Вечерней поздней зарей.
В вагонах песни раздаются
Солдаты едут все домой.

Один солдат нахмурил брови,
Поник он буйной головой;
И он запел про кари очи,
Про очи девушки одной:

«Ах очи, очи голубые,
Вы сокрушили молодца,
Зачем, зачем вы, люди злые,
Вы их разрушили сердца?»

Она меня крепко любила,
И я ухаживал за ней...
Теперь она меня забыла,
Не быть уж ей теперь моей.

Когда в солдаты провожала,
Она слезами залилась;
Теперь письмо мне прислала —
За брата замуж собралась.

Приду домой я на свиданье,
Заколет сердце, как иглой.
А брат подумает с насмешкой,
Что опоздал соперник мой.

Пройдут года, родятся дети
И будут дядей меня звать...
Они не знают, что их дядя
Любил когда-то вашу мать».

№9

Мы с миленочком расстались
У куста смородины,
А тепере он уехал
На защиту Родины.

Что пою я, что пою,
Мой миленочек в бою,
Проливает кровь горячую
За Родину свою.

Пролетели утки стаей,
Их не видно сквозь туман.
Мой миленочек на флоте,
Орденосец-капитан.

Мой миленочек в бою,
Просит карточку мою.
За любовь его горячую
Четыре подарю.

Мой миленочек убит,
Шинель на кустике висит,
Пилоточка на елочке,
Тоскую по миленочке.

Мой миленочек убит,
Убит, подружка милая,
Он убит и похоронен
У кусточка ивы.

На германскую границу
Посажу я котика.
Котик, серенькие лапки,
Выручи залетика.

А котик пищит
Мне в ответ:
— Твой залетик шибко ранен
И положен в лазарет.

Медицинские вы сестры,
В беленьких косыночках,
Осторожно выносите
Дролю на носилочках.

Девушки, вы девушки,
Не будьте гордоватые,
Любите раненных ребят,
Они не виноватые:
Они не в драке, а в бою
Сгубили молодость свою.

Дождались того время,
Дождались того дня,
Объявили нам по радио,
Что кончилась война.

Открытка 1943 г. М., Воениздат НКО СССР



А.В. ГОЛУБЕВ

Образ союзников по антигитлеровской коалиции в фольклорных текстах времен войны

Фольклор, возникший в годы Великой Отечественной войны, изучался фольклористами и литературоведами «по горячим следам». Его собирали на фронте и в партизанских отрядах; сразу после войны проводились экспедиции в освобожденные районы [см. об этом: 5; 12]. Первые публикации появились уже в 1941 году, в 1944 году вышло довольно солидное издание — «Фронтный фольклор» [14].

После войны были изданы специализированные сборники фольклора времен войны. Появились исследования на эту тему [7; 8; 12 и др.]. Однако в данных публикациях не представлена тема союзников. Даже в фундаментальной коллективной монографии проблема «внешнего мира» в военном фольклоре (не считая, естественно, «образа врага») затрагивалась лишь в связи с взаимовлиянием военного и партизанского фольклора славянских народов, да один раз (в главе о пословицах) упоминалась тема «второго фронта» [12, с. 293-309]. Позднее, в статье В.Е. Гусева, был поставлен вопрос о необходимости изучения фольклора Сопротивления [4].

Открытка 1945 г. (Без выходных данных)



Следует отметить, что, хотя в массовом сознании времен войны образ союзников, различные связанные с ними жизненно важные вопросы (например, открытие второго фронта) занимали, судя по многочисленным свидетельствам, очень большое место, в фольклоре эти темы почти не отразились. Единственным, пожалуй, исключением является вошедшее в поговорку ироническое название американской тушенки — «второй фронт». И тем не менее какое-то периферийное место образ союзника всегда занимал как в русском массовом сознании, так и в фольклоре.

Еще в XIX веке отмечалось, что русские крестьяне «к истории других народов относятся равнодушно и не любят слушать про них чтение» [1, с. 171]. Это же относилось и к современным им внешнеполитическим сюжетам. Так, А.Н. Энгельгардт в известных «Письмах из деревни» в 70-е годы XIX века писал: «Крестьяне, по крайней мере, нашей местности, до крайности невежественны в вопросах религиозных, политических, экономических, юридических...». И далее он приводит ряд курьезных представлений, бытовавших среди крестьян, об Англии или Германии: «англичанка», например, выступает, в качестве враждебной для России силы — отражение убеждений, бытовавших в это время среди российской политической элиты [16, с. 216]. В годы русско-турецкой войны 1877-1878 гг. в народном сознании в качестве союзника России (кроме славян, в частности болгар, и греков, которые тоже считались «славянами») выступает... Китай: «Китай за нас подымется. Царь Китаю не верит, боится, чтобы не обманул...» [16, с. 235]. Очевидна, при всей фантастичности этих утверждений, нотка недоверия к союзнику.

В годы первой мировой войны союзниками России являлись Англия и Франция. Традиционное недоверие к Англии в значительной степени сохранялось, к Франции же в народе отношение было лучше. В отличие от второй мировой войны, в 1914-1917 годах военные действия велись одновременно на Западном и Восточном фронте, и, хотя союзники, как водится, склонны были недооценивать усилия друг друга, все же чувство «общего дела» нашло отражение в фольклоре.

Стабилизация Восточного фронта после неудач русских в Восточной Пруссии и предотвращение взятия немцами Парижа в самом начале войны («чудо на Марне») тут же нашли отклик в частушке, записанной в 1914 году:

Немец битву начинал
И в Варшаве быть желал;
Шел обедать он в Париж —
Преподнес французик шиш. [13, с. 9]

После Октябрьской революции союзники, приняв участие в интервенции, для победителей (и для значительной части населения) оказались врагами, и это, разумеется, широко отразилось в фольклоре. Для другой же части населения они по-прежнему оставались союзниками, только теперь не против немцев, а против большевиков.

Тогда же в фольклоре появился новый, неожиданный образ союзника. Речь идет об интернационалистских настроениях, довольно широко распространенных в те годы. В одной из красноармейских песен звучала такая строфа:

К нам из Венгрии далекой,
Из баварских рудников,

Мчатся лавиной широкой
Красных тысячи полков. [6, с. 112]

В этих словах отразились реальные события — появление Венгерской и Баварской советских республик.

Произошла поляризация представлений о внешнем мире, сопоставимая с поляризацией внутриполитических позиций. Если для одних образ вчерашних союзников и Запада в целом — в соответствии с мифологией официальной — рисовался исключительно в мрачных тонах, то для других Запад представлял в виде зеркальной альтернативы всему происходящему в СССР, но уже с положительным знаком. И тот и другой образ были далеки от реальности и подчинялись всем законам мифологического сознания [См.: 2].

В предвоенный период традиционное недоверие к бывшим союзникам стало одной из причин неудачи политики коллективной безопасности. Более того, после подписания пакта Риббентропа-Молотова в 1939-1940 годах в официальной пропаганде Англия и Франция рассматривались порой как главные виновники войны, даже потенциальные противники, и это не могло не воздействовать на массовое сознание. Вместе с тем сохранялась и память о союзе в первой мировой войне; а память о германской войне вместе с антифашистской пропагандой 30-х годов вели к росту антинемецких настроений. Все это сыграло свою роль в годы Великой Отечественной войны.

В начале войны советская пропаганда пыталась в некоторой степени «сблизить» СССР с его новыми союзниками, и это отразилось в публикациях народного творчества того времени. Так, в сборнике пословиц, выпущенном в 1942 году Управлением пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), было приведено несколько пословиц с пометкой «новая», говорящих о «близости» Америки и СССР. Одна из них звучала так: «Эка благодать — от Москвы до Америки стало рукой подать» [9, вып. 1, с. 1].

Однако постепенно эта позиция меняется, и уже в 1943 году советская пропаганда получила указания относительно усиления ее «наступательного характера» — в первую очередь в отношении союзников.

Помощь союзников, их участие в войне с общим врагом явно недооценивались советской прессой и официальными лицами. Тема второго фронта, обещанного, но не открытого союзниками в 1942 году, стала одной из любимых для «официальных» сатириков. В солдатской же среде эта тема вызвала к жизни новые варианты (или новое употребление) старых пословиц: «На второй фронт надейся, а сам не плющай»; «Улита едет, когда-то будет»; «Ворон ворону глаз не выклюет» (в данном случае имелась в виду «общность классовых интересов» Германии и Запада).

И все же понимание общности с союзниками в деле борьбы с фашизмом прорывалось даже в официальных публикациях:

Гитлер мечется в тревоге:
Что мне делать? Суций ад!
Лупит русский на востоке,
Англичанин хлещет в зад! [12, с. 159]

В народе это понимание принимало порой курьезные формы. Так, мне пришлось однажды выслушать любопытный устный рассказ о том, как СССР в 1945 году потерпел поражение от Японии и, чтобы его спасти, американцы сбросили на Японию атомную бомбу...

Упоминания о некоторых эпизодах международного характера, встречающиеся в военных частушках, случайны, очень редки:

Конференция в Крыму
Решает Гитлера судьбу. [12, с. 151]

Помимо второго фронта, еще некоторые аспекты отноше-



Плакат к открытию второго фронта в Нормандии.
1944 г. Кукрыниксы

ний с союзниками были зафиксированы в частушках военного времени. Один из них — тема ленд-лиза (поставок продовольствия, снаряжения, военной техники). Вот как эта нетрадиционная тема преломляется в традиционном народном творчестве:

Ой, яблочко,
Да из Америки,
Довело ты врага
До истерики.

Ой, яблочко,
Да из Британии,
Будет помнить тебя
Вся Германия. [11, с. 112]

Из контекста очевидно, что речь идет либо о поставках боеприпасов для Красной Армии (как известно, союзники поставили примерно треть всех употребленных ею взрывчатых веществ) или же о союзных бомбежках Германии. К теме ленд-лиза примыкает широко распространенная на фронте поговорка, которую обычно приводят, когда речь идет о

единстве фронта и тыла: «С миру по нитке — Гитлеру веревка» [12, с. 250]. Если вспомнить о многозначности русского слова «мир», можно предположить, что эта поговорка иногда воспринималась и в «международном» значении.

Вместе с тем в народном сознании (и в фольклоре) образ союзника подчас уподоблен образу врага:

*Ты, Германия и Англия,
Чего наделала!
Мою буйную головушку
Без дроли сделала!*

*Ты, Германия и Англия,
Давайте делать мир!
По последнему милому
Все равно не отдадим!* [15, с. 164]

В этих частушках, записанных в 1943 году в Никольском районе Вологодской области, очевидно, отразилось как старинное предубеждение против Англии, так и воздействие предвоенной советской пропаганды.

В заключение необходимо подчеркнуть, что тема отражения внешнего мира, и в частности совместной борьбы со странами Запада против фашистов, несомненно, заслуживает дальнейшего изучения, с привлечением неопубликованного фольклорного материала. Эти заметки ставят своей целью лишь привлечь внимание к данной проблеме в общем контексте изучения массового сознания российского общества на разных этапах его истории.

Литература

1. Буганов А.В. Русская история в памяти крестьян XIX века и национальное самосознание. М., 1992.
2. Голубев А.В. Мифологическое сознание в политической истории XX века // Человек и его время. М., 1992.
3. Гончарова А.В. Устные рассказы Великой Отечественной войны. Калинин, 1974.
4. Гусев В.Е. Народное творчество в годы второй мировой войны и задачи его исследования // Советская этнография. 1980. №4. С. 3-11.
5. Колпакова Н.П. Сразу после войны // Советская этнография. 1980. № 4. С. 131-139.
6. Красноармейский фольклор. М., 1938.
7. Крупянская В.Ю., Минц С.И. Материалы по истории песни Великой Отечественной войны. М., 1953.
8. Лебедев П.Ф. Оружием меткого слова. Саратов, 1985.
9. Пословицы. Вып. 1-3. М., 1942.
10. Русская частушка. Л., 1950.
11. Русский советский фольклор: Антология. Л., 1967.
12. Русский фольклор Великой Отечественной войны. М.-Л., 1964.
13. Симаков В.И. Частушки про войну, немцев, австрийцев, Вильгельма, казаков, монополию, рекрутчину, любовные и т.д. Пг., 1915.
14. Фронтонный фольклор. М., 1944.
15. Частушки в записках советского времени. М.-Л., 1965.
16. Энгельгардт А.Н. Из деревни. 12 писем. 1872—1887. М., 1960.

Папуас, стреляющий из лука

В. ВОЛОДИНА

Рассматривая экспозиции Музея антропологии и этнографии, первого русского государственного музея, основанного Петром Великим, редкий посетитель пройдет мимо экспоната, выставленного в зале Австралии и Океании — папуаса, стреляющего из лука. Некоторых привлекает воинственный вид папуаса, других — его одяние и украшения. Эти, хотя и незатейливые на вид, одяние и украшения являются частью большого собрания этнографических коллекций, привезенных в 70-е годы прошлого столетия великим русским путешественником и исследователем Н.Н. Миклухо-Маклаем. В музей эти коллекции поступили из Императорского Русского географического общества в 1891 г.

Одеяние нашего папуаса является традиционной мужской одеждой. Пояс-«малы» изготовлен из «тапы» — коры деревьев. Процесс изготовления весьма трудоемкий. Кору деревьев обрабатывают каменными орудиями, пока она не превратится в плотный и тонкий кусок своеобразной материи длиной примерно 2 метра. На конце и в середине пояса прорезают отверстия, куда продевается связывающая пояс соломка. Поверх этого пояса из тапы на папуаса надет жесткий деревянный пояс, служащий украшением и защитой от стрел и копий. От копий и стрел должен защищать и нагрудный щит-«музыкака», имеющий сердцевидную форму. Состоит он из плетеного ротангового каркаса, в верхней части которого имеются две треугольные выемки, куда вставлены большие, загнутые кольцами, кабаньи клыки, по 9 штук в каждую. Лицевая сторона щита украшена раковинами, внизу обшита бахромой из растительных волокон. Щит прикреплен на шею веревкой. Надо отметить, что боевое украшение из кабаньих клыков высоко цени-

лось среди папуасов. В набор украшений входят: браслет из раковин, также очень ценных на южном берегу Новой Гвинеи, так как раньше они употреблялись в качестве денег; браслет из пальмового листа, украшенный кольцами из раковин и человеческими волосами; серги; палочка из обточенной раковины, вставленная в нос; деревянный гребень. Мужчины-папуасы любили украшать свои пышные прически искусно вырезанными гребнями, перьями птиц и т.п. Для сохранения прически предпочитали спать на специальных маленьких головных скамейках.

Наконец, воинское оружие папуаса — лук и стрела. Сам лук не является подлинным. Очевидно, он был сделан тогда же, когда и сам манекен папуаса, т.е. в первой четверти нашего столетия. Стрела длиной 93 см имеет бамбуковое древко. Верх и низ стрелы оббиты полосками листьев. На нижнем конце стрелы находится желобок для тетивы, а в верхний конец вставлен наконечник из плотного пальмового дерева.

Вряд ли музейные работники, давая в руки папуаса это незамысловатое оружие, могли подумать, что он когда-нибудь сможет им «воспользоваться». Тут-то и начинаются удивительные истории. Одна из этих историй случилась во время блокады Ленинграда. Все экспозиции музея во время войны были свернуты, коллекции надежно упакованы в ящики и спрятаны в подвалы или залы первого этажа. На местах оставались лишь громоздкие, неразбирающиеся предметы, музейная мебель и манекены.

Наш папуас стоял в углу галереи, над современным залом Индии. Одежды и украшений на нем уже не было, остался только лук. Очевидно, чтобы не нарушить композицию, оставили и стрелу.

Однажды, а это произошло в конце лета 1942 г., во время жесточайшего артобстрела, случилось чудо — папуас выстрелил. Вероятно, из-за сильного сотрясения здания туто натянутая тетива лука соскользнула с пальца манекена и отпустила стрелу. Стрела пролетела с галереи довольно большое расстояние вниз и вонзилась в один из фанерных щитов, прикрывавших шкафы. Сотрудник музея В.В. Федоров был очевидцем этого эпизода. Сколько разговоров и пересудов возникло по этому поводу у сотрудников, оставшихся оберегать музей! Но все сошлось в одном: даже папуас не выдержал и решил отомстить, поскольку стрела полетела в сторону, откуда фашисты вели обстрел города. Так родилась легенда о «стреляющем по врагу папуасе». Эта история не прошла мимо журналистов и писателей. Поэт Н.С. Тихонов посвятил ей свое стихотворение «Стрела папуаса».

Восстанавливая после войны экспозицию «Народы Австралии и Океании» музейные работники не забыли «воинственность» папуаса и на всякий случай поставили фигуру в стеклянный шкаф, так, чтобы стрела упиралась в деревянный угол шкафа.

И все же о папуасе заговорили еще раз. Уже в наши дни произошло одно печальное событие, предвестником которого многие сотрудники считают папуаса. За несколько дней до кончины возглавлявшего тогда музей Р.Ф. Итса папуас неожиданно, без видимых на то причин опустил свой лук.

Вот какие истории и легенды бытуют в Музее антропологии и этнографии. Приходите, посмотрите, послушайте.



В то далекое знойное лето 1939 г. пятеро студентов Московского института истории, философии и литературы отправились в самостоятельную фольклорную экспедицию на Тамбовщину. Напутствуя нас, проф. Ю.М. Соколов посоветовал не увлекаться расспросами крестьян о далеком прошлом, а зафиксировать современное состояние живой фольклорной традиции. Э.В. Померанцева, ассистент кафедры фольклора, подбадривая нас примером братьев Бориса и Юрия Соколовых, пошутила: «Как знать, быть может, вам суждено возродить традицию студенческих экспедиций». И, обращаясь к своему, а теперь и нашему общему учителю, мягко возразила ему: «Современный фольклор лучше наблюдать в сравнении с прошлым или хотя бы с недавним его бытованием». Юрий Матвеевич не стал спорить со своим ассистентом, но заметил, обращаясь к нам: «Главное — не отождествлять то, что хранится в памяти народа, с тем, что бытует, что живет».

Не мне судить, насколько последовательно удалось нам исполнить этот завет, но хорошо помню, что Сергей Лазутин и я (обычно мы работали в паре) были уверены тогда, что являемся чуть ли не последними собирателями традиционного фольклора, что он обречен на исчезновение (особенно после массовой принудительной коллективизации сельского хозяйства в условиях активной атеистической пропаганды и недавних, не прекратившихся еще репрессий). Со всем пылом юности, романтически настроенные на исполнение выпавшей на нашу долю своего рода «исторической миссии», мы, не зная отдыха, старались записать все, что можно было записать, все, что нам рассказывали и пели люди старшего и среднего поколений. Мы поражались, как нам казалось, полному равнодушию наших сельских сверстников к фольклору, их незнанию репертуара своих родителей, бабушек и дедушек (исключение составляло увлечение молодежи кашушками, а детей — загадками и играми). Но вот прошло более полувека, и те, кому было тогда 10–20 лет, ныне сами стали стариками и старухами, и современные фольклористы торопятся записать от них все еще «хранящиеся в памяти старшего и среднего поколений» произведения традиционного народного творчества. И одни радуются, что удастся найти прекрасные варианты, а другие огорчаются, что собирают «последние крохи от черствого пирога», и тревожатся, что со смертью их пожилых информаторов уйдет из жизни сам фольклор...

Но не будем торопиться с прогнозами, посмотрим и задумаемся: не отождествляем ли мы судьбу тех или иных фольклорных жанров и видов с судьбой самого фольклора? Да и что такое фольклор вообще? Ответ на вопрос «Жив ли фольклор?» во многом зависит от определения природы и объема тех явлений духовной культуры, которые объединяются этим понятием.

В современной науке сосуществуют, по меньшей мере, три основные концепции фольклора, а следовательно, и различные дефиниции термина. Им обозначаются либо устно-поэтическое народное творчество, либо комплекс словесных, словесно-музыкальных, игровых (драматических) и музыкально-хореографических

В.Е. ГУСЕВ

Жив ли фольклор?

видов народного творчества, либо народная художественная культура в целом (включая изобразительное, декоративно-прикладное искусство). Прослеживая историю термина, можно заметить две противоположные тенденции: с одной стороны, беспредельное расширение объема обозначаемых им явлений, вплоть до всех форм духовной и материальной культуры, что ведет к растворению фольклора в этнографии и в культурологии; с другой стороны, предельное ограничение предмета, сводящее его лишь к вербальным формам, толкующие фольклор как «искусство слова» и укладывающие тем самым фольклор в прокрустово ложе филологических или литературоведческих критериев¹.

Положение осложняется и тем, что одни ученые относят к фольклору лишь произведения традиционного коллективного творчества, а другие охватывают им и новообразования, произведения «новотворчества»; одни — только произведения устной традиции, а другие — и произведения письменной традиции, или «народной литературы»; наконец, одни, следуя семантике иноязычного термина, определяют его как собственно народное творчество (иногда сужая его, как в пору вульгарной социологии, до творчества «беднейшего крестьянства и пролетариата»), другие — как коллективное или групповое творчество любого социума, любой социальной, демографической или профессиональной группы. Характерным примером поисков различных определений и толкований термина были выступления Е.Г. Кагарова, Ю.М. Соколова, В.М. Жирмунского, О.М. Фрейденберг, Н.П. Андреева в 1920 — 1930-е годы. Если Кагаров определял фольклор широко, как всю «сумму произведений народного творчества», то Ю.М. Соколов, отказавшись от своего первоначального широкого определения, утверждал, что «фольклор — преимущественно устная поэзия»².

В последнее время в науке преобладает концептуальное определение фольклора как комплексного, полиэлементного и полифункционального искусства, собственно народного коллективного творчества (но в широком, конкретно-историческом смысле понятия «народ» и его изменяющейся социальной структуры), исторически развивающегося и принимающего различные конкретные видовые и жанровые формы, составляющие различные системы.

Но вернемся к основному вопросу. Парадокс заключается в том, что в русской науке и особенно журналистике рассуждения об исчезновении фольклора встречаются уже в начале XIX в. Например, в 1841 г. Н.И. Надеждин, восхищаясь сербским эпосом и его выдающимся собирателем Вуком Караджичем, писал, что исполнители

эпических песен «в старые времена бывали и у нас, но теперь год от года выводятся». «Как жаль, — восклицал автор, — что наши русские рапсодин не нашли своего Вука!»³. А между тем подлинное открытие живой эпической традиции еще предстояло, и совершенно оно было собирателями 2-й половины XIX — начала XX в.

После 1917 г. в советской России время от времени возникали дискуссии о судьбах фольклора, о соотношении в нем традиционных форм и словотворчества, старинны и новизны. Не задаваясь целью обозреть всю полемику прошлых семи десятилетий, напомним лишь, что к 1950-м годам взгляды фольклористов резко поляризовались. Одни возмущались «расцветом фольклора», другие сетовали на «кризис фольклорной формы» в целом, одни предрекали катастрофическое разрушение фольклорных традиций, другие искали признаки их возрождения. Противники в пылу полемики наделяли друг друга нелепыми эпитетами и ярлыками. В ходу были определения типа «аллэлуйчики» и «могилищники».

Особую остроту споры о современном состоянии фольклора и о новых его формах, о понятии «современный фольклор» приобрели в середине 1950-х — начале 1960-х гг. Начало первой дискуссии положили статьи в журналах «Советская этнография», «Новый мир», «Звезда». Со страниц периодических изданий она выплеснулась в аудитории многочисленных конференций 1953–1955 гг. Вторую дискуссию открыл журнал «Вопросы литературы» (1959, № 12), подхватили журналы «Русская литература» (1960, № 21) и «Народная творчество та этнография» (1960, № 3, 4; 1961, № 1, 2, 3; 1962, № 3), более широкая аудитория читателей познакомилась с ней благодаря газете «Литературная жизнь» (1961, 6 сентября; 1962, 31 января). Дискуссионные материалы появились в ежегоднике «Русский фольклор» (1961–1962, вып. V, VI), в «Фольклористических записках» Горьковского университета (1961, вып. 4), в Кратких сообщениях Бурятского комплексного института, журнале «Коммунист» (1960, № 4). В центре внимания оказалась проблема определения признаков и критериев фольклорности, проблема коллективности творческого процесса в фольклоре; была предпринята попытка определить сложную структуру современного народного творчества, соотношение фольклорных и нефольклорных зон в современной художественной культуре⁴.

Однако тогда наука еще не располагала той суммой фактов и той мерой объективности, которые позволяют теперь более полно, а во многом и по-новому взглянуть на историю русского фольклора XX века и на его современное состояние, с большей определенностью судить о процессе развития русской народной художественной культуры в целом.

В последние тридцать лет продолжалась интенсивная собирательская деятельность фольклористов, полевые исследования велись более целенаправленно, совершались повторные поездки по местам бывших экспедиций. Наряду со сплошным собиранием фактов и поисками реликвий проводились специальные наблюдения над живой фольклорной традицией, над судь-

бой отдельных видов и жанров фольклора. Из архивов извлекается недоступный ранее материал, появилась возможность свободного, непредвзятого отношения к табуированным ранее видам фольклора.

За это время, начиная с середины 1960-х гг., появились публикации и научные труды на основе новых наблюдений над современным состоянием фольклора. К сожалению, многие из них не попали в поле зрения рецензентов, не стали предметом обсуждений в фольклористической среде⁵.

Труды последних десятилетий, посвященные проблеме «Современность и фольклор», а также публикации материалов и информации о самих экспедициях и о научных конференциях по этой проблеме заслуживают специального обзора и анализа; надеюсь, такие обзоры и рецензии появятся, в том числе и на страницах журнала «Живая Старина». Пока же ограничусь некоторыми предварительными суждениями и указанием на важнейшие вопросы, которые нуждаются в ответах и которые могут вызвать дискуссию.

Более или менее ясны контуры современной структуры сохраняющегося традиционного фольклора и динамика процесса бытования его жанров: одни из них действительно безвозвратно уходят из повседневного обихода, другие сохраняют свою жизнеспособность, а некоторые — продуктивность. Наблюдения собирателей свидетельствуют о затухании таких жанров, как былины, старейшие исторические песни, духовные стихи, волшебные сказки. Впрочем, процесс этот растянулся на десятилетия и протекал неравномерно.

Так, район Русского Севера еще в 1920-е годы был «былинным краем». На Печоре А.М. Астаховой было записано свыше 50 полнотекстовых текстов от более чем 20 сказителей. Когда же экспедиция Академии наук отправилась в эти места в 1955 и 1956 гг., ей удалось застать в живых только 7 сказителей, от которых удалось записать лишь 15 текстов. Последующие поездки на Русский Север дали еще более скромные результаты. По свидетельству А. Кострова и Ю. Марченко, проводивших здесь систематически полевые исследования вплоть до начала 1990-х годов, жизнь эпической традиции в этом регионе в сущности прекратилась.

Все реже удастся услышать старейшие исторические песни; в относительно хорошей сохранности экспедициями Московского университета записаны единичные варианты песен о турецком полоне, «Соловей кукушку уговаривал», о взятии Казани, о «сынке» Степана Разина⁶.

Более сложной оказалась судьба волшебных сказок. Их сказывание пошло на убыль в послевоенные годы, а записи фольклористов свидетельствуют о деградации и разрушении самого жанра. Впрочем, процесс этот не завершился, кое-где сохраняются очаги бытования сказок (Карелия, Архангельская и Вологодская области, отчасти среднее Поволжье, русское население Башкирии, некоторых районов Сибири)⁷.

Противоречивые процессы протекают в области календарно-обрядового народного творчества. По свидетельству многих собра-

телей, этот пласт народной культуры, подвергшийся разрушению в конце 1920-х — начале 1930-х годов, пассивно хранился в памяти старшего поколения, однако в последнее время из латентного состояния он вновь в ряде мест России возрождается, а некоторые обрядовые песни переходят в разряд необрядовых, повседневных. Что касается семейно-бытовой обрядности, особенно свадебной, этот прекрасный фонд русского народного творчества сохраняется как живая часть современной художественной культуры, хотя и подвергается структурным изменениям и утрачивает некоторые обрядовые элементы и жанровые формы⁸.

Особенно жизнеспособными жанрами русского фольклора оказались устный рассказ (в частности, мемуары), анекдот, традиционная лирическая песня, народная песня литературного происхождения, городской романс, частушка.

По наблюдениям собирателей, эти жанры не только хорошо сохраняются, но в некоторых случаях творчески развиваются. Так, Н.П. Колпакова на основании конкретного сопоставления записей народных песен разных жанров в XVIII — XIX вв. и 1950-х годах пришла к выводу: «Многие из этих песен через 250 лет обнаруживаются в современных записях в лучших и более полных вариантах, а также в очень близких, но несколько иных редакциях...»⁹. Этот вывод подтвердился материалами экспедиций института этнографии АН СССР на Русском Севере в 1970-е годы¹⁰. Впрочем, выводы других фольклористов, собиравших песенный фольклор в этих же местах, менее оптимистичны. Так, Ю. Марченко и А. Костров в беседе со мною поделились своими наблюдениями, произведенными в 1980-х — нач. 1990-х годов. Они приходят к выводу о затухании традиции, отмечая неравномерность этого процесса. Их внимание привлекает не столько репертуар, сколько изменения в исполнительской манере: сохраняется мелодика, но распев сжимается, многоголосие заменяется унисонным пением, исчезает импровизационное варьирование, в целом происходит своего рода «окошение традиции». А в некоторых местах, где усиливается смешение населения (например, на Пинеге), возникает сложное взаимодействие различных певческих школ, что приводит к сокращению репертуара и усечению самих песен.

Большой интерес представляют региональные и локальные характеристики фольклорной традиции. Даже в тех регионах, где отмечена хорошая ее сохранность (например, в Вятском крае), конкретная картина представляется весьма пестрой, а само бытование фольклора неравномерным.

В связи с этим сошлюсь на многолетние систематические исследования С.А. Браз (во главе экспедиций РАМ им. Гнесиных). По моей просьбе она поделилась своими наблюдениями над состоянием фольклорной традиции в Вятском крае. В районе среднего течения р. Вятки, в верховьях Волги, Камы и в низовьях р. Вятки, по свидетельству автора письма, «традиционный фольклор сохраняется и даже «молодеет», так как передается следующим поколениям. Здесь можно и сейчас записать полностью свадебный обряд с песнями. Вся жанровая система: календарь — зимний и весенний, насколько он известен во всем севернорусском регионе, плясовые, лирические, хороводные круговые песни и, конечно, поздние жанры — городская лирика, частушки, — все это на протяжении последних двух десятилетий сохраня-

ется. Хранителями являются как родственники (дочери, внуки), так и местные аутентичные ансамбли, состоящие из пожилых людей и молодежного состава.

Наибольшая же сохранность традиции наблюдается в настоящее время в районах, расположенных в бассейне Средней Вятки, например в Сунском и Нолинском. Экспедиции в Сунской район были в 1987—1988, в Нолинский — в 1990—1992 годах. В указанных районах и сейчас можно найти коллективные плачи на фоне невестинного «вытья», не говоря о других традиционных жанрах. Полно представлен свадебный обряд, есть календарь (зимний и весенний) и проч. В исполнении песен сохраняется традиция октавного «тонкого» голоса.

И все же в большей части Вятского края традиция разрушается. Например, в Лузском районе уже в 1968 г. нельзя было полностью записать обряд свадьбы, а календарь сохранился очень отрывочно, в виде нескольких коляд (виноградья), гаданий (шуй). Поют песни всех жанров, а приуроченности не помнят, последовательность этапов свадьбы забыли, путают, плачи забыли, хотя говорят, что раньше пели. Да и фрагментарно живы другие жанры, чаще в одноголосном распеве, например лирические, плясовые, хороводные. Правда, сохранившиеся песни редки по своим художественным достоинствам (см. мой сборник «Песни реки Лузы». М., 1977, куда вошли свадебные, покосные песни и частушки-«перегудки»).

В районах, населенных русскими и марийцами-аборигенами, т. е. в Кикнурском, Яранском, а также в Афанасьевском (русские и пермяки) районах, крепче всего помнят свадебный обряд со всеми его особенностями. Его можно было записать и в 1972, и в 1983 годах, и позднее в разных вариантах. Есть там и другие жанры, но постепенно, например, лирические и хоровые песни уступают место общерусским, т. е. исчезают сугубо локальные образцы.

Есть же район в верховьях Вятки — Котельничский, который находится в центре Вятской земли, недалеко от г. Кирова, являющийся перевалочным пунктом от Центра к Уралу и Сибири, где традиционного фольклора нельзя уже давно найти. Экспедиции туда осуществлялись мною со студентами в 1962, 1963 и в 1974 годах. Там поют лишь поздний, городской фольклор, причем не в лучших вариантах, а «избитых». Что ни певец там, то приезжий. Коренного населения почти нет, а кто есть, ничего не знает.

То же и в Омутнинском районе (экспедиции туда были мои со студентами в 1958, 1960-х, 1977, 1980-х годах). Район богат заводами, потому много «пришлого» люда. Здесь ни свадьбы, ни календаря, ни маломальски интересных песен других жанров не найти было уже в 1958 году. Причина — много переселенцев. В основном здесь рабочие поселки. В деревнях еле-еле «наскребли» плясовых, хороводных да немного лирических.

Итак, тенденция к «вымиранию» традиционного фольклора в Кировской области очень сильна» (письмо отправлено 23 июня 1994 г.).

Наблюдения С.А. Браз подтверждаются и отчасти корректируются материалами, собранными в Вятском крае в 1992 г. экспедицией фонотехнического Института русской литерату-

ры РАН. А. Костров и Ю. Марченко отмечают хорошую сохранность фольклорной традиции в Лузском районе. Здесь удалось полные записи песен, причем репертуар совпадает с репертуаром песен, записанных С.Л. Браз в 1970-е годы, что свидетельствует об устойчивости локальной традиции. Кроме того, этим собирателям удалось выявить и некоторые новые произведения, не зафиксированные в прежних публикациях вятского фольклора. Вместе с тем в других районах фольклор помнят только люди старшего поколения, а песенный репертуар молодежи формируется не на основе местной традиции, а из других источников.

В цитированном письме С.Л. Браз обращает внимание на своеобразие ситуации в районах со смешанным населением. Действительно, заслуживает внимания как специальная проблема современное состояние русского фольклора в иноэтническом окружении. Считается, что оно способствует консервации исконной фольклорной традиции русских. Для некоторых регионов это действительно характерно (в особенности для старообрядческой среды). Но все же однозначное обобщение было бы поспешным. Следует более внимательно отнестись к возможному влиянию на русскую фольклорную традицию культуры тех народов, среди которых диффузно расселились русские. Важные исследования о взаимосвязях разных фольклорных традиций были проведены в Башкирии, Бурятии, Коми, Татарии, на Украине и в странах Прибалтики. Как правило, сообщается немало фактов о воздействии русской традиции на фольклор других народов. К сожалению, такое одностороннее освещение процесса редко сопровождается сведениями об обратной связи. В качестве примера стремления объективно исследовать различные тенденции в процессе взаимодействия фольклорных традиций приведу работу Н.К. Митропольской в Литве. Автор пишет об усвоении русским населением белорусских и литовских песен, «произведений белорусской, литовской и польской сказочной традиции»¹¹. К аналогичным выводам приходит Т.С. Макашина, глубоко изучившая русскую традицию в некоторых регионах Латвии. Она пишет, что «неоднородная этническая среда оказалась чрезвычайно благоприятной для взаимовлияния различных национальных традиций, для "сотворчества" в духовной культуре разнородных этнических групп»; в частности, в фольклоре поморцев «в основу возрождавшегося свадебного обряда легли традиции того населения, которое окружало старообрядцев»; в ряде сельсоветов, по материалам экспедиции Института этнографии РАН, «фольклор <...> представляет сплав нескольких местных традиций» (русской, белорусской, украинской, польской)¹². Разумеется, все эти выводы следовало бы перепроверить в связи с изменившейся политической и демографической ситуацией в Прибалтике.

Непросто обстоит дело с проблемой изучения новых пластов и видов фольклора, тем более, что именно в этой области было много «приписок» и явных фальсификаций. О том, насколько ненадежны и односторонними были наши представления о фольклоре гражданской войны, 1920—1930-х годов, свидетельствуют недавно появившиеся публикации частушек и анекдотов, в частности материалы, извлеченные из архива выдающегося фольклориста А.И. Никифорова, опубликованные в № 2 журнала «Живая Старина» за 1994 г. Не приходится сомневаться, что

нас ждут еще аналогичные «открытия» в закрытых прежде архивных фондах. Важным событием стала научная конференция в Санкт-Петербурге, посвященная фольклору ГУЛАГа (1992).

Неполным и односторонним было освещение фольклора второй мировой войны, хотя надо признать, что советскими фольклористами, в частности русскими, а также фольклористами Польши, Югославии, Болгарии, Чехии и Словакии проведена огромная исследовательская и публикаторская работа¹³. Но нам явно недостает сведений об устной прозе и песенном творчестве узников фашистских концлагерей, а также интернированных военнопленных, о фольклоре населения оккупированных регионов России, а также населения тыла и эвакуированных жителей из захваченных фашистской армией областей. Здесь предстоит еще и архивные разыскания, и полевые исследования. Остался в тени фольклор участников войны в Афганистане. Ждет своих собирателей возникающий на наших глазах разножанровый фольклор периода перестройки и устное новаторство наших дней.

Вопрос «Жив ли фольклор?» был бы поставлен неправильно, если бы мы ограничились рассуждениями о бытовании фольклора в привычном значении этого понятия — в условиях обряда, трудовой деятельности или повседневного быта, в среде, непосредственно создающей фольклор. Необходимо принять во внимание, что если сужается сфера бытования фольклора (в особенности его архаических и традиционных видов), то, напротив, расширяется сфера фольклоризма. Термин этот, пущенный в обиход с легкой руки французского фольклориста XIX в. Поля Себилье, приобрел повсеместное распространение в научной литературе с 1960-х годов. Современной наукой этим термином в широком значении обозначается социокультурное движение, охватывающее различные формы адаптации и трансформации видов фольклора в других видах современной культуры, в деятельности фольклорно-этнографических ансамблей разного типа, в современных фестивалях народного творчества, в различных формах сценического воспроизведения, тиражирования в средствах массовой коммуникации¹⁴. Явление это становится предметом самого пристального изучения во всех странах, но, к сожалению, не привлекло достаточного внимания фольклористов России, хотя в нашей стране, зародившись в 1970-е годы в деятельности ансамбля под руководством Дм. Покровского, в деятельности студенческих фольклорно-этнографических коллективов Московской и Санкт-Петербургской консерваторий, это движение приобрело поистине массовый характер в современной городской и сельской среде. Это — не стилизация фольклора, а подлинное его инобытие, вторая его жизнь, и мы вправе признать современный фольклоризм продолжением жизни фольклора в новых социокультурных условиях. При этом, по моему убеждению, сущность проблемы состоит не в альтернативе: фольклор либо фольклоризм, а в их сложном взаимодействии, не исключающем издержек, но в целом прогрессивном и перспективном.

Жизнь фольклора богаче и разнообразнее, чем это можно представить себе по публикациям. Не все учтено, не все описано, многое даже не названо. Гордясь достижениями фольклористики и отдавая должное подвижничеству труду наших предшественников и современных собирателей, все мы должны сознавать большой долг перед народом. Нива ждет своих работников.

Примечания

¹ См.: Standart dictionary of folklore, mythology and legend. N-Y, 1950. Vol. 1; Гусев В.Е. Фольклор (История термина и его современные значения) // Советская этнография. 1966. № 1; Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Вып. 4. М., 1991; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.

² См.: Казаров Е.Г. Что такое фольклор // Художественный фольклор. Т. 4-5. М., 1929; Соколов Ю.М. Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор. Т. 1. М., 1926; ср. его же: Природа фольклора и проблемы фольклористики // Литературный критик. 1934. № 12; Жирмунский В.М. Проблема фольклора // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882-1932. Сб. статей. Л., 1934; Андреев Н.П. Фольклор и литература // Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена. Т. II. Вып. I. Л., 1936.

³ Надеждин Н.И. Письмо из Вены о сербских песнях // Москвитинин. 1841. № 6.

⁴ См. подробнее: Гусев В.Е. Две дискуссии // Русская литература. 1962. № 4. С. 522.

⁵ См.: Современный русский фольклор. Сб. статей / Отв. ред. Э.В. Померанцева. М., 1966; Современность и фольклор / Отв. ред. и сост. В.Е. Гусев. М., 1977; Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984; Традиционный фольклор в современной художественной жизни / Сост. и отв. ред. И.И. Земцовский. Л., 1984; Русский фольклор. Полевые исследования. Вып. XXII. М.-Л., 1984; Народное песенное наследие и современность. Рига, 1984; Традиции и современность в фольклоре / Отв. ред. В.К. Соколова. М., 1988; Фольклор народов РСФСР. Вып. 17: Современное состояние фольклорных традиций и их взаимодействие / Отв. ред. А.Г. Бараг. Уфа, 1989; Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования / Отв. ред. В.Б. Бахтина, В.М. Гадак. М., 1991.

⁶ См.: Савишкина Н.И. О современном состоянии фольклора. Из опыта работы фольклорных экспедиций МГУ // Традиции и современность в фольклоре, с. 10.

⁷ См.: Померанцева Э.В. Судьбы русской сказки. М., 1965; Макашина Т.С. Современная севернорусская сказочница А.И. Мелехова // Современный русский фольклор, с. 78-94; Бараг А.Г. Состояние восточнославянской устной сказочной традиции и современные сказочники // Традиции и современность в фольклоре, с. 113-135.

⁸ См.: Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978; Соколова В.К. Место и функции традиционного обрядового фольклора в современности // Традиции и современность в фольклоре, с. 136-152. Там же см. др. статьи.

⁹ Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.-Л., 1962. С. 264-267, 271-272, 275.

¹⁰ См.: Дмитриева С.И. Особенности современного фольклора на Русском Севере // Традиции и современность в фольклоре, с. 38-39.

¹¹ Митропольская Н.К. Современное состояние русской фольклорной традиции в Литве // Русский фольклор в Литве. Вильнюс, 1975. С. 7, 22, 57 и др. См. также: Фольклор русского населения Прибалтики / Авторы-составители А.Ф. Белоусов, Т.С. Макашина, Н.К. Митропольская. М., 1976.

¹² Макашина Т.С. Фольклор и обряды русского населения Латвии. М., 1979. С. 4, 75, 99, 104, 154. Ср. статьи того же автора в: Фольклор русского населения Прибалтики.

¹³ См., напр.: Русский фольклор Великой Отечественной войны / Отв. ред. В.Е. Гусев. М.-Л., 1964; Гусев В.Е. Народное творчество в годы второй мировой войны и задачи его исследования // Советская этнография. 1980. № 4. С. 3-11.

¹⁴ См. статьи «Фольклоризм» в кн.: Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Вып. 4. М., 1991; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.

А.Н. РОЗОВ

"Мы, ох, талан, ты мой талан..." "

В июле 1981 года фольклорная экспедиция Института русской литературы (Пушкинский Дом) работала на Смоленщине¹. Там-то я и познакомился с Ольгой Владимировной Трушиной.

Вернуться к событиям более чем десятилетней давности мне помогут записи экспедиционного дневника, магнитофонные пленки, заметки, сделанные в рабочей тетради.

22 июля приехали в село Нетризово. На следующий день утром мы (я и мой коллега) более часа разговаривали у магазина с потенциальными певицами, уговаривая встретиться с нами. Все отнекивались, посмеивались, указывая друг на друга. Наконец все-таки договорились о встрече с одной из них — Ольгой Владимировной Трушиной. К вечеру пошли к ней.

Ольга Владимировна жила в небольшом казенном совхозном домике, разделенном на две семьи. Маленькая прихожая, кухня и одна комнатка метров в 12. Две железные кровати, тумбочка, небольшие шкаф и стол, пара стульев и табуреток, телевизор в красном углу под иконами — вот и вся предельно скромная обстановка. Комната очень чистая, на полах лежат домотканые половики. Всюду на столе, кроватях, тумбочке — различные салфетки, явно немагазинные. На новых голубеньких обоях висят обычные для русской деревни застекленные фотографии родственников и знакомых. Два окна с двойными зимними рамами, которые не вынимаются даже в жаркую летнюю погоду. Из окон виден палисадник с несколькими тщательно ухоженными грядками. Сама хозяйка, сидевшая напротив нас, под стать своей комнатке: маленькая скромно, но аккуратно одетая немолодая женщина. У нее доброе, открытое лицо почти без морщин, очень живые, глубоко запавшие глаза, натруженные, привыкшие к любой работе руки. Самая типичная русская женщина, очевидно, много испытавшая в жизни.

Завязался обычный легкий разговор для того, чтобы поближе узнать друг друга. Ведь разве будет человек петь, раскрывать свою душу перед незнакомыми людьми. Мы рассказали о том, кто мы такие и откуда, почему нас интересуют старинные песни, где до сих пор работали на Смоленщине. Попили чаю и почувствовали, что между нами установилось полное взаимопонимание. В ответ на нашу просьбу спеть самую любимую песню Ольга Владимировна немного задумалась, как-то сразу стала серьезной, крепко сцепила руки на коленях, закрыла глаза и начала петь негромким, но сильным и удивительно красивым голосом:

*Ты, ох, талан, ты мой талан,
Ох, талан да доля, ох, доля горькая.*

*И если б знала свой талан,
Ох, да если ве... ох, если б ведала,*

*И век бы в девушках, млада,
Ох, да я б про...ох, я б просидела.*

*И я в окошечко, млада,
Ох, да я б прогля... ох, я б проглядела...*



Ольга Владимировна Трушина дома

Ранее уже не раз слышали мы эту песню, но в сольном исполнении она звучала совсем по-иному: казалось, что перед нами сидит человек, только сейчас ее сочинивший и вложивший в нее всю личную боль и страдание.

Ольга Владимировна спела еще несколько столь же печальных песен, немного устала, и мы попросили ее рассказать о себе.

«Родилась я в 1919 году, — начала она, — в деревне Семехино, здесь недалеко, теперь уже этой деревни нет. Тогда ж гражданская война была, и вот с нее я в полтора года осталась без отца. И жили мы вдвоем с матерью, а потом уже позже, втроем: сын у матери родился. Ну, жили мы очень бедно: у нас и есть бывало нечего в доме. А когда я подросла, мне уже годов семь было, то взяла меня к себе баба, мамкина мать, Проской ее звали. У них было четыре коровы, их надо было пастивать. Ну вот, баба бывало меня гукает: «Погоним, Ольга, коров пастивать на росу!» (Тогда ж на росу все гоняли, рано). Ну вот, погоним, а как не хочется: сама еще ребенок была. Пригоним, она, бывало, накажет мне: «Ольга, туда коров не пускай: там чужое и туда тоже. Пастивай, ходи кругом и пей песни!» Ну, а какие я тогда умела петь? Я не знала ничего, бывало вот и хожу кругом и кричу «песни»: ля-ля-ля. Какие могут быть песни в семь лет? Потом баба придет, садится со мной и говорит: «Ну вот, внученька, теперь, вот я тебя научу песню». А я, маленька не маленька была, а песни те быстро перенимала. Бабушка моя хорошо пела. От матери у меня ничего не осталось, а от бабе, что с детства запомнила, то все и есть у меня.

Бабушкины песни все грустные были. Вот эту она меня учила, тяжелая же песня: "Ой беда ль моя бедушка, горюшко мое большое" или: "Надосело мне горе, надокучило" или: "Кто поверит моему горю, тот потужит обо мне". И, знаете, как раз прилились те песни к моей жизни. Тут-то у меня жизнь ведь не удалась.

Ольга Владимировна замолчала, вздохнула и продолжала: «В школе я училась начальной. Три года полностью кончила, а четвертый не доходила, хотя и училась хорошо, и нравилось учиться...

Деревня наша большая была: и домов много, и молодежи. Работать я рано пошла, много работали тогда, но все равно жили как-то веселее, чем сейчас. Как святки приходят, нанимаем музыкантов. По вечерам по очереди ходили друг к другу в хаты, клуба же не было. Если из соседней деревни гармонист был занят, то тогда на балалайке свои ребята играли. А святки это, как положено, две недели и каждый день вечеринки. Ну вот соберемся, мне и говорят: "Ольга, зачинай!" Я всегда зачинала, а мне подружки подводили. Даже когда замуж вышла (мне и 18 лет еще не было в 1937 году) все продолжала ходить на танцы, игры там всякие. Хотя и дробная была, маленькая, но все равно в веселье первая считалась. Все говорили: "Пока Ольга не станцует "Сербияночку" или "Казачка" с вечеринки не разойдемся!"

С мужем, с Василием, мы еще со школы дружили. Парень он был хороший, в семье у них было 8 детей. Тоже бедно семья жила. Потом мы переехали в город. Муж работал на железной дороге, а я поступила в психбольницу санитаркой и проработала там три с половиной года до войны. Когда началась война, я не стала эвакуироваться, а уехала к себе в деревню, потому что готовилась стать матерью. 18 июля Вася и еще несколько человек поехали по делам в сторону Смоленска. Подъехали к железнодорожному поезду у поселка Колодня, а там полз наш ранетый. Увидел подводу и стал просить: "Ребята, спасите вы меня!" А немцев здесь не было, но десанты уже были высажены и стрельба слышна близко. Вася мой попросил приятеля повернуть коня, сам подбежал к ранетому, пытаясь ему помочь, встал на корточки, а из-за стрелочной будки вдруг очередь из автомата, оба упали. Похоронили Васю тут на кладбище. Скоро я родила сына, но он прожил три с половиной года и в самый сенокос умер. Похоронила его на том же кладбище.

Уже когда война кончилась, в 1947 году, приняла я к себе из соседней деревни одинокого такого мужчину. Хороший он был, но только горе нажила: даже году не прожили — умер он после операции. Остался у меня сын от него месячный, весь 1948 год страшно болел, но выжил.

И зажили мы втроем с матерью. Хата у нас стала уже плохая, мать болела. Продала я уж корову, купила дом в соседней деревне. Сама все доила коров. Хорошо работала: телевизор мне в премию дали, грамот много. Одиннадцать лет назад мать похоронила, два года хотела ей справить, тут хата моя и сгорела. Я с теткой в хате, а в сених у нас уже все горит. Я так растерялась, дак ничего не схватила, только сумку старую почему-то вынесла, которая на стенке висела.

Сделала я потом глупость: купила развалюху в деревне в восьми километрах. Восемь с лишним лет прожила там с теткой. Изба гнилая, крыша течет, магазина нет, до станции 11 километров. Вообще все плохо: сын в Смоленске живет неважно, тетка умерла, брат от вина сгорел, вот и переехала сюда, а там все бросила. Восьмой год на пенсии. Пенсия чуть больше пятидесяти рублей. Ну ничего, я тут и

воду на водокачке качаю, а то и за шефами прибираю. За это мне совхоз приплачивает. Живу здесь все время на людях, не то что в Ломейково. Дом у дороги самой, так целый день бегают на работу, в магазин, с работы. Здесь веселее».

Ольга Владимировна замолчала. Рассказчицей, как и певицей, оказалась она замечательной. Долго просидели мы тогда у Ольги Владимировны. После такого исповедального рассказа как-то неудобно стало просить ее еще спеть. Тем более что давно уже пришли соседи с работы, а разделяющая домик перегородка обладала такой звукопроводящей способностью, что у нас возникло опасение, что, кроме песен, на магнитофон запишется еще и соседский разговор. Поэтому договорились о встрече на завтра в том классе местной школы, где мы остановились.

Утром к нам пришла Ольга Владимировна со своей маленькой собачонкой. Она села на стул, взяла в руки Бимку. Мы быстро приготовили все для записи, и вдруг неожиданно певица спросила: «А как вам петь: вполголоса или в полный?» Мы удивились: никто и никогда не задавал нам такой вопрос. «В полный, конечно», — ответили мы. Ольга Владимировна глубоко вдохнула воздух и начала петь таким мощным голосом, что, во-первых, мы прямо оглохли от того, что сели слишком близко, а во-вторых, резко зашкалил уровень записи у нашего магнитофона. Пришлось сразу прервать исполнительницу, перенести всю аппаратуру и самим сесть чуть ли не в самый конец просторного помещения. «Слушай, да у нее же совершенно "концертный" голос», — прошептал мне Сергей, пока мы несли стол. Через несколько минут певица вновь запела:

*Не шатайся, да ты не вайайся
Да в полюшке трав... в поле травка.*

*Не горюй-ка, да ты не печалься
По молодцу да... красная девка.*

*Стосковался солдат, сгорювался
На чужой сторо... на сторонке...*

Много, очень много пела в тот день Ольга Владимировна. Казалось, что именно сейчас к ней пришло особое исполнительское вдохновение, а к нам — вдохновение собирателей, открывших редчайший талант. Звучали не только грустные лирические песни, но и свадебные, среди которых было немало озорных припевок, календарно-



С мужем перед войной

обрядовые, веселые хороводные и плясовые. Все они были одинаково любимы певицей. Когда же она уставала, то мы либо просили ее спеть частушки, которых она знала неслучайное количество, либо расспрашивали ее о песнях, уже слышанных нами на Смоленщине. И, пожалуй, почти не было песен, которые были бы ей незнакомы.

Все лирические песни четко распределялись по четырем временам года. «Раньше у нас всегда песни разбирали: летние — в сенокос, осенние — только по осени, зимние — одни лишь в "филипповки", в пост перед Рождеством, другие, "святковские", в святки, значит, после Рождества. А сейчас поют просто, когда хочешь какую...»

Пела Ольга Владимировна с каким-то врожденным артистизмом, ни разу не сбившись с напева. Только раз или два она чуть забывала текст, замечала это: «Ой, постой, баба взбунтовалась! Выключите машину вашу!» Закрывала глаза, губы ее шевелились, и довольно быстро вспоминала забытое, тут же сама давала нам знак рукой или кивком головы, что готова петь дальше. И в этом, как и во всем стиле поведения певицы, чувствовалось и очень серьезное отношение к своему исполнительскому дару, и понимание важности нашей работы. Казалось невероятным, что человек с таким глубоким профессионализмом никогда не пел — хотя бы на сцене деревенского клуба.

Четыре оставшихся дня Ольга Владимировна безропотно приходила к нам, оставив свой дом, живность: кур, поросенка, кошку и собаку. Уставали мы, уставала и перегревалась наша техника, и только певица не уставала, она работала, занималась любимым и важным делом.

Осенью того же года Трушина была приглашена в Ленинград и участвовала в фольклорном концерте в зале консерватории. Мы очень волновались: это ведь было первое в ее жизни публичное выступление, да еще перед такой избалованной подобными концертами публикой. К тому же она — единственная сольная певица. Но и здесь сказался уникальный трушинский артистизм. Очень скромно одетая, она без всякого, казалось бы, волнения вышла на сцену и запела так же уверенно, как пела нам в нетризовской школе. Голос ее легко и свободно заполнил старинное помещение с высокими потолками. Мы приготовили

тогда программу из шести песен, но успех был такой, что пришлось тут же на сцене подобрать еще столько же песен.

Уже семь лет спустя я спросил у певицы: «Неужели Вам не страшно было тогда?» — «Нет, — ответила мудрая женщина, — народу-то я не пугалась. Я пугалась, что вас опозорю. Сама-то я побывала там, уехала — только меня и видел тот народ, а вы-то останетесь там, и будут вас по глазам стёбать: вот вызвали какую-то бабу, и не получилось у нее ничего. Вот почему я первое время пугалась, а потом, когда слышу, что у меня голос рассыпается по всему залу, что получается хорошо и всё — я уже стала в себе уверена».

В тот первый приезд в Ленинград Трушину записывали на студиях фонограммархива ИРЛИ и Дома музыки. Два часа без единого перерыва продолжалась запись на радио. Несколькими месяцами позднее, во время своего второго приезда, она выступила на телевидении. Она не только пела песни, совсем не смущаясь перед телевизионными камерами, но и остроумно отвечала на самые неожиданные вопросы сидящей в студии публики. Уже тогда Ольга Владимировна сшила себе «концертный» сарафан, красивый фартук. Этому наряду суждена была долгая артистическая жизнь. В нем она участвовала в концертах пленума Союза композиторов во Владимире и Суздале, выступала в Москве, Ленинграде, Смоленске, Кардымове.

Давно привыкли односельчане к трушинским «гастролям». Но когда вернулась она из первой поездки, то неожиданно столкнулась с суровым осуждением соседок: «Это ж надо: дом бросила и поехала песни петь!» Такое отношение постепенно сменилось уважением после того, как в 1983 году вышел альбом с двумя пластинками, на которых записано 27 песен Ольги Владимировны. Пережили соседки и то, что раз в сельсовет прислали командировку «артистке О.В. Трушиной» на съемки фильма в Ивановской области².

Трушина — дважды лауреат Всесоюзного конкурса народного творчества. У нее много грамот за выступления. Песни ее звучат по российскому и областному радио, в нескольких документальных фильмах, ее фотографии публиковались в различных газетах. Но эта слава, почет, кажется, совершенно не изменили Ольгу Владимировну. Она все так же внимательна и добра к людям, которые едут к ней из разных городов (Москвы, Ленинграда, Саратова, Оренбурга, Смоленска и Подольска) учиться песням. Живут гости в ее комнатенке по несколько дней, как, например, Т. Смылова — солистка известного фольклорного ансамбля Дм. Покровского. Тщательно ведет она огромную переписку с любителями народной песни, с участниками коллективов, с которыми вместе пела на концертах (у Ольги Владимировны удивительный талант общения: она быстро сходится с людьми). И все эти годы продолжается наша дружба с певицей.

Нет, не зря ездят фольклористы по разным уголкам России, если живут в них еще такие самородки, если за свою работу получают собиратели благодарность и признательность: «Роднее вас у меня нет никого. Вы меня прямо жить заставили. Ведь я живу по-настоящему лишь после встречи с вами!»

26 июля 1994 года Ольге Владимировне исполнилось 75 лет. Крепкого Вам здоровья и многих лет жизни!..

Примечания

¹ В 1981 году в экспедиции принимали участие фольклорист-музыковед С.В. Фролов и фольклорист-словесник А.Н. Розов.

² В короткометражном фильме «День прощения» (дипломная работа операторского факультета ВГИКа) О.В. Трушина снималась вместе с известным актером В.П. Заманским.



В Ленинграде

Городской фольклор российская наука особым расположением до последнего времени не баловала. Литературоведение, этнография, история, претендовавшие в разные периоды на роль «единственных» наук в изучении фольклора, а затем и сама фольклористика относились, а в известной степени и сегодня относятся к городскому фольклору если не с пренебрежением, то во всяком случае без должного внимания к его исследованию. Достаточно сопоставить количество и обстоятельность публикаций по проблемам городского и крестьянского фольклора, чтобы убедиться, что результаты сопоставления будут не в пользу первого. Со всей бесспорностью можно утверждать, что работ, аналогичных исследованиям М. Громыко, В. Селиванова и др., по фольклору города нет. Если же вспомнить фундаментальные труды А. Афанасьева, Е. Барсова, Ф. Буслаева, А. Веселовского, П. Сахарова, выполненные в XIX веке, В. Виноградова, В. Проппа, П. Богатырева, Ю.М. Соколова, В. Чичерова и ряда ныне здравствующих авторов, то разница будет еще более впечатляющей.

В результате городской фольклор предстает то ли Иваном, не помнящим родства, то ли эпигном, заимствующим крохи с действительно богатого яствами стола крестьянского фольклора, то ли упрощенным вариантом профессионального искусства. Объяснение этому можно отыскать, в частности, в том, что, во-первых, городской фольклор в целом нередко ассоциируется лишь с рабочим фольклором, первые записи которого были сделаны к началу XX века. Во-вторых (и это возможно самое главное), вокруг городского фольклора сложился «заговор умолчания», опирающийся на откровенные высказывания о несуществовании такого феномена. Таким образом, в глазах ряда специалистов городской фольклор — явление отрицательное, лишённое права на существование. В результате сложившегося мнения изучение, сбор, осмысление городской фольклорной культуры вплоть до 80-х годов XX века осуществлялись весьма вяло, от случая к случаю, и по частностям.

На протяжении последних пяти десятилетий регулярно вспыхивали дискуссии о советском фольклоре (его предмете, границах, истоках), которые были малопродуктивны для теории и практики. Не повезло и крестьянскому фольклору, почти целиком объявленному анахронизмом, музейным реликтом, которому не находилось места в новой пролетарской культуре, при этом он подвергался идеологической чистке. Деревня, по словам современников, в 20-х годах пересматривала старые записи, тщательно выбрасывая из фольклора «царей», «королевичей»; из песен изгонялось «божественное»¹. Идеологический цензур подвешивался и рабочий фольклор. Поэтому судить по дошедшим публикациям о его характере

А.С. КАРГИН

ГОРОДСКОЙ ФОЛЬКЛОР: реальность, нуждающаяся в новом прочтении

нужно весьма осторожно, ибо они не дают представления о всей полноте картины. Естественно, нельзя встретить упоминания о фольклоре интеллигенции, студенчества, учащейся молодежи.

Соответствующим был и подход к собиранию фольклора. Продемонстрировать это можно примером из выдержавшего несколько изданий учебного пособия фольклористов-музыковедов Н. Бачинской и Т. Поповой, по которому училось не одно поколение фольклористов. По словам авторов пособия, творчество народа (подразумевались, конечно, крестьяне) «нередко засоряется псевдонародными, антихудожественными произведениями, созданными нетрудовыми элементами общества (таковы, например, мещанские «жестокости» романсы, трактирные, кабацкие, блатные песни, песни, бытующие в уголовной среде, и другие)». Поэтому при собирании народных песен предлагалось производить тщательный отбор, «отсеивать» всякого рода антихудожественные, псевдонародные песни². В раздел таковых, естественно, попадала основная масса фольклорных текстов городского происхождения.

Дело, конечно, не в оценках, которые не всегда адекватно отражают суть явления, процесс его развития и, тем более, не могут кардинально изменить его течение. Важно другое. Многие фольклористы только в последнюю четверть XX века интуитивно почувствовали, а затем и признали, что во весь голос заявил о себе новый пласт культуры, не вписывающийся в устоявшиеся схемы традиционной фольклористики. Стало очевидно, что город сформировал своеобразную фольклорную культуру, весьма противоречивую, отличающуюся от крестьянской традиции. С известным допущением можно говорить, что процессы формирования городской и деревенской фольклорной традиции имеют немало общего. В центре деревенской традиции лежит крестьянский фольклор, в центре городской — рабочий. Вокруг них, как вокруг своеобразных полюсов, разворачивается мозаичный по форме, но взаимно детерминированный по сути процесс фольклорной жизни других социальных групп. Проследить детально этот процесс во всех взаимосвязях и аспектах — одна из задач фольклористики.

Развитие реальной городской фольклорной традиции создало предпосылки для ее трансформации, т.е. возникновения нефольклорных форм народного

творчества³ — любительского творчества и художественной самодеятельности. Эта, признаваемая с известными оговорками, теория осложняется еще мало изученной проблемой эволюции городского фольклора с момента зарождения города, городского посада.

Городской фольклор — понятие собирательное и представляет собой конгломерат различных явлений, среди которых — творчество рабочих, студентов, учащихся, интеллигенции, мещан. Одно из последних определений городского фольклора, данное А.Ф. Некрыловой, гласит, что это фольклор, «созданный и исполняемый различными слоями городского населения, в том числе ремесленниками и рабочими, а также так называемыми городскими низами — лакеями, прачками, кухарками, извозчиками, мелкими чиновниками, разносчиками и т.п.»⁴ (Можно поставить вопрос: о фольклоре какого исторического периода идет речь?). Мозаичность городского фольклора сродни мозаичности современного деревенского фольклора. Ее нельзя рассматривать как фактор заведомо негативный. В такой форме предлагается множественность явлений, объединенных единой стилевой, эстетической, социально-психологической, бытовой природой деревенской и городской жизни.

Признание городского фольклора во всем богатстве его жанровых форм, социальных видов имеет важное значение для российской фольклористики.

Во-первых, не признававшая долгое время «своими» различные проявления фольклорной культуры, не имеющие прямых аналогов или зримых связей с крестьянской или рабочей традицией, фольклористика оказалась заложницей узкопредметного подхода. И это стало ее крупным минусом. «Наша наука слишком скоро сочла вопрос об объеме и границах своего предмета решенным и — более того — утвердила принятое ею толкование понятия «фольклор» как соответствующее марксистско-ленинской теории. Оно приняло характер догмы, нарушения которой могли расцениваться как уступки буржуазной науке и идеологии»⁵. В результате из поля внимания выпали многие явления, в первую очередь городской фольклорной культуры.

Во-вторых, определения фольклора, даваемые многими зарубежными учеными и международными фольклористскими организациями и российскими специалистами, весьма различны по предметному наполнению, и это сказывается на корреляции их достижений⁶.

В-третьих, ограничение фольклора только рамками крестьянских форм сказалось и на общей оценке ситуации в фольклоре, в прогнозе его жизнеспособности и перспектив развития. Нет необходимости, вероятно, вспоминать мрачные прогнозы о будущем фольклора, громко звучавшие в 70–80-е годы.

Вопреки им становится более очевидным, что фольклор пережил в пос-

ледней четверти XX века, возможно, одну из сложнейших фаз своей эволюции и вошел в современную культуру города и деревни в значительно трансформированном виде. Когда же предсказывали исчезновение фольклора, сужение его социального поля, то имели в виду только традиционный крестьянский и «рабочий» фольклор, не учитывая новые историко-культурные реалии. Фольклор не просто сохранился, он расслоился; изменилось социальное функционирование каждого из слоев; стала видна толщина и состояние каждого из них — как крестьянского, так и городского.

Традиционный крестьянский слой народного творчества по мере разрушения деревни (в России этот процесс проходил при дополнительных, трагических обстоятельствах) и урбанизации все более истончался, но рядом с ним в деревне появился фольклор других социальных групп. Городской слой нес много противоречивого, заимствованного, бурлил, выплескивая взаимоисключающие формы, взяв из крестьянского фольклора немало внешнего, формального. Ряженный в забытые и залежалые одежды деревенских прабабушек и объявленный фольклоризмом, он стал претендовать на аутентичность, не осознавая инакости своего бытования. Другая его часть осталась в тени и стала существовать как «вещь в себе», как бытовая культура городских маргинальных групп. Быстро сложился третий слой — внерегиональный и внесоциальный: его носители плохо знали подлинные традиции, как деревенские, так и городские, но быстро уловили моду на фольклор и научились приспосабливать его к любому вкусу. Именно этот слой сомкнулся с массовой культурой и образовал особый фольклорный шлягер, кич-фольклор.

Однако, как всякий живой организм, городской фольклор имеет более богатую природу, чем может показаться на первый взгляд. Есть в нем и привлекательное, и отталкивающее, и отточенность форм, и образность, и скабрезная примитивность.

Самосознание горожанина творит в формах, которые оно способно создавать в конкретной исторической ситуации. Необходимость творческого самовыражения, уровень и масса творческого потенциала интеллигенции, обывателей, учащихся и т.д. — движущая сила фольклорного процесса. Сами по себе формы фольклорного творчества не могут быть высокими или низкими, эстетическими или неэстетическими. Они только отражают реальный творческий потенциал того слоя, который его создает.

В XX веке городской фольклор стал активно изменять свой социальный и эстетический статус, искать другие парадигмы существования. Речь идет прежде всего о его почти полной переориентации на явления художественного порядка, о превращении в своеобраз-

ную форму искусства и о редукции способности к организации народной жизни.

Фольклор, вышедший на сцену, не может не подчиняться общим законам развития искусства, а значит, принимает на себя его черты, теряя вместе с функцией свои качества. Это хорошо прослеживается на опытах властей сделать традиционный крестьянский фольклор зрелищным, злободневным, облегченным для восприятия, искусственно-оптимистическим. Эти качества в большинстве случаев переходят в свою противоположность: зрелищность — во внешнюю нарядность, злободневность — в политическую и коммерческую конъюнктуру, оптимистичность — в бодрячество, облегченность для восприятия — в выхолощенность.

Нужно ли за это осуждать традиционный фольклор или тех, кто совершает насилие на нем?

Насилие — это попытка реанимировать и возратить в жизнь явно вчерашние образцы, приемы, изделия крестьянского быта, отошедшие вместе с условиями жизни, сошедшие с магистральных путей культурного движения и сохраняющиеся в запасниках музеев, архивов и т.п. Отсюда — появление лаптей, поддевок, понев, косовороток, исполнительских приемов, имитирующих пение старых людей, и т.д.

Второй тип насилия — любой ценой модернизировать фольклор, упростить, сделать его удобным для нетребовательного люмпенизированного сознания и вкуса. Искусственная препарация фольклора, стремление сделать его актуальным, т.е. фактом современной жизни и культурной практики, приводят к изъятию из фольклорного процесса наиболее сложных форм его существования (былин, обрядового фольклора, трудовых песен и т.д.).

Третий тип насилия — превращение фольклора в искусство, показ его на сцене. Фольклор воровался на сцену за последнее десятилетие столь стремительно и в таких масштабах, что само по себе породило массу проблем.

Усиливается эксплуатация аутентичных образцов фольклора. Все чаще фольклор рассматривается как товар, что порождает новые проблемы для него самого. Формы превращения творчества в товар многообразны и по-русски неожиданны и изощренны: вчерашние любительские самодеятельные ансамбли в одночасье становятся профессиональными; руководители некоторых фольклорных организаций (в частности, Союз композиторов России, огромный фонд фольклорных записей которого в течение семи десятилетий собирали несколько поколений фольклористов) создают на базе своих фондов коммерческие структуры; складывается мощная шоу-фольклорная индустрия, функционирующая по законам рынка. Превращаясь в товар, фольклор становится разменной монетой в руках некоторых «специалистов» от фольклора, научившихся сегодня

на нем худо-бедно зарабатывать. Фольклорные формы, приобретшие популярность на сцене, становятся знаком (образцом) этого вида зрелищного искусства, а в сфере своего естественного бытования начинают восприниматься как чужеродные, по крайней мере, их связи с истинно фольклорным узусом ослабевают. В городе же популярные фольклорные формы включаются в массовую культуру, внося в ее копилку в облегченном варианте традиционную поэтику жанра и исполнения, накопленную многими поколениями.

Немногочисленные фольклорные записи, осуществленные в последние годы в городе, со всей определенностью говорят о том, что город выступает сегодня локомотивом фольклорного процесса, определяет его наиболее важные тенденции. Не случайно, город сегодня все чаще рассматривается как реаниматор фольклорной жизни деревни, как хранитель, собиратель и популяризатор ценностей крестьянского фольклора, как мощный катализатор общественного внимания к традициям. Большинство жанров фольклора, наиболее интенсивно развивающихся сегодня, — это жанры городского фольклора, порожденные условиями городского образа жизни, его нестабильностью и открытостью к изменениям: любовная лирика, романсы, частушки, анекдоты, страшилки, альбомные стихи, мемораты. Объективности ради нужно отметить, что в последнее время произошло как бы сближение фольклорного творчества в городе и в деревне. Имеется в виду унификация, идентификация жанров, исполнительских традиций. Но в этом процессе не деревня, а город определяет степень фольклоризации общественного сознания. Вопрос этот фольклористкой также обойден стороной.

Изложенное позволяет, на наш взгляд, не только признать городской фольклор за реальность, но ставит задачу по развертыванию масштабной работы по его изучению, сбору, систематизации. Организовать эту работу сегодня намного проще и дешевле, чем, скажем, экспедицию в отдаленные районы областей и краев России. Важно понять, что базовые явления городского фольклора сейчас определяют здоровье и благополучие других слоев фольклора, а в целом — народной бытовой культуры.

Примечания

¹ См: Сибирская живая старина. 1925. Вып. 3-4. С. 42.

² См: Бачинская Н., Попова Т. Русское народное музыкальное творчество: Хрестоматия. Изд. 4-е. М., 1973. С. 6.

³ См: Земцовский И. Народная музыка и современность: К проблеме определения фольклора // Современность и фольклор. Статьи и материалы. М., 1977. С. 42.

⁴ Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 382.

⁵ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 12.

⁶ См: Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура, с. 17.

Т.А. БЕРНШТАМ

«Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов

Словосочетания «молодая» и «старая» игра образованы мною, но самые понятия, их составляющие, заимствованы из крестьянской лексики восточных славян и употребляются в исходном феноменальном значении. О семантике и социообрядовом функционировании русских народных понятий и терминов с корнями *молод* (*млад*) — *стар* и слова *игра* я писала ранее¹, но в настоящей статье, развивающей один из аспектов моего исследования половозрастного феномена в восточнославянской культуре, не избежать некоторого повторения, с которого я и начну.

Оппозиции «молодой—старый» и «молодость—старость» в бытовой и символической терминологии восточных славян и неравнозначны друг другу, и внутренние неоднородны. Коротко их содержательные (смысловые) и функциональные различия в православном крестьянском социуме сводятся к следующему.

Право на термин *молодой*, обозначавший естественный и символический статус, имели только те члены коллектива, которые признавались как потенциально пригодные к деторождению и его осуществлявшие: от здоровых младенцев до взрослых в годах, продолжавших рожать детей (особенно мальчиков) и даже дождавшихся их брака. По этим нормативам к разряду молодых не причислялись (или исключались из него) люди, по разным причинам не производившие потомства: от неполноценных детей до бездетных стариков и представителей конфессиональных организаций/групп. Все они независимо от возраста назывались *старые*.

Таким образом, первое разделение коллектива на *молодую* и *старую* части определялось биосоциальным критерием *родимый—неродимый* = *плодный—неплодный*, в силу которого эти части состояли из людей разных возрастов. Старая часть представлялась совокупностью вневозрастной и внесоциальной. О ней я говорить не буду.

Молодая часть имела ряд внутренних социовозрастных градаций в диапазоне «дети—старика» и разделялась браком/родами на две крупные и основные стадийные категории: *естественную* — молодости и *полусимволическую* — старости, поскольку в ней объединялись молодые и старые по реальному возрасту люди.

Между стадийными категориями или, условно говоря, между «молодыми» и «старыми» существовала и тесная, вплоть до взаимобратимости, социально-символическая связь, и развешенность, проявлявшаяся на всех значимых уровнях: пространственно-временном, содержательно-функциональном и поведенческом. Оба плана были обусловлены представлениями о единстве и различиях космосоциальных жизненных стадий.

Старые были основой коллектива: строго упорядоченные правила их бытия и поведения соответствовали идее *миропорядка* и обозначались в терминах *обычай/порядок*. Реализация этих правил происходила посредством чередования труда—покоя в ритме «будни—праздник», что имело и *природно-правственный* (трудятся и отдыхают все зрелые космоприродные силы и существа), и *духовно-правственный* смысл. Последний оформился благодаря христианству, в центре внимания которого находилась «духовная зрелость» — возраст совершенства и праведности.

Христианский приоритет духовности обусловил игнорирование

Воззрение на мир создается не для того, чтобы подходить человеку; оно создается, чтобы подходить миру.

Г.К. Честертон.
Предисловие к Книге Иова

в церковно-бытовом православном попечительстве **физико-психических** особенностей возрастных переходов молодости и самых ее представителей. В крестьянской среде православное воспитание молодых велось по усмотрению коллектива, разработавшего свои предписания относительно христианского поведения молодежи и даже посещения церкви с такими ограничениями, чтобы они не мешали ее главной задаче — половому созреванию и вступлению в брак. Особенно пристрастным было традиционное православное мнение в отношении девушек, проявлявших религиозные наклонности. Уединение, молитвенное усердие, чтение священных книг, избегание молодежных собраний расценивались как «старые» признаки и могли обречь их на безбрачие: «женхн обегали».

Словом, возрастные процессы стадии молодости регулировались в православном крестьянском мире восточных славян мировоззренческими и социоритуальными нормами **полу- или внехристианского** происхождения, «по заветам отцов/дедов». Историко-феноменальный опыт (путь) этого «управления» отразился в мифопоэтической традиции (сказка, эпос) и обрядности (свадьба, родины и др.), где чистые (канонические) православные идеи и символы немногочисленны и носят часто «скрытый» характер.

* * *

По народным представлениям, молодые люди с рождения до брака живут под действием стихийных, неуправляемых импульсов: «Поветрие их ведает», — говорили на Смоленщине². В отличие от упорядоченного, «запрограммированного» в космосоциальном (Божественном) масштабе ритма старости «труд—покой» жизнь молодежи развивалась по непредсказуемому сценарию и сопоставлялась с непредвиденными кризисными ситуациями, называвшимися в народе *случай/случа, притча/притка*; к этому разряду общество относилось, например, свадьбу и родины. Поскольку «случай» мог нести угрозу миропорядку, постольку жизни молодых, в первую очередь, подошедших к порогу совершеннолетия, отводилось особое, переходное время — *безвременье, пора, рано*. Самый же способ жизни, ее состояния и содержание, включая труд, обозначались обобщенным понятием *игра/гра/грай*. Особенно распространен был этот термин у русских, где он был наделен Божественной сущностью. «Его Бог заиграл в дуду», — говорили про счастливого человека.

В самом расширенном смысле игра — это **стадия молодости** и все ее проявления — не только в социуме, но в космосе и природе (*играют* светила, *игрище/игрище* — спаривание животных, птиц, нерест рыб и т.д.). Игрой назывались отдельные **формы** стихийного и организованного **молодого поведения**; ее синонимами были слова *гульба/веселье* (русс.), *забавы/бавы* (укр., бел.). Этим узким «развлекательным» значением ограничивается фольклорное употребление понятия «игра». Я называю подобные формы во множественном числе, опираясь на народную традицию: *играм играть, бавы играть/бавить* и проч.; каждая такая игра имела специальное название.

В силу праздного характера **игры-молодости** и таинства происходящих в ней процессов ее «безвременью» приписывалось

отсутствие активно-полезной деятельности и движения, что отразилось в словах *гулять* и *бавить*: «ничем путным не заниматься», «мешкать, промедлять посторонним занятием»³. «Пустота» и доминирование половых инстинктов противопоставляли игру-молодость **христиански** организованной старости как стадию неморальную и бездуховную, **язычески-нечистую** (ср. *игрец* 'нечистая сила, бес').

Все опасные признаки игры вызвали к жизни необходимость введения ее на определенном возрастном этапе в социальные рамки и приурочивания ритма функционирования к ходу космоприродного мира, т.е. ритуального оформления молодого поведения. Эту ритуальную форму, обязательную для группы совершеннолетней молодежи, я и назвала *молодой игрой*. На позднем историческом этапе молодая игра, идущая «по заведенному обычаю», выглядит внешне независимым и самоуправляемым организмом. Однако в действительности ею постоянно исподволь руководят «старые», открыто и активно подключившиеся к ней в самые ответственные для миропорядка моменты — социальные переходы и календарные рубежи. Ср.: летние и святочные игрища с участием молодых и старых; *играть свадьбу* — устраивать брак, *весілля/вяселле* (укр., бел.); *игральщицы* — песенницы на свадьбе и т.д. Подобные формы поведения старых я назвала *старой игрой*, поскольку их бытовые развлечения и ритуальная раскованность словом «игра» не назывались. Старая игра была необходима потому, что космосоциальные «повороты» требовали **единого** «языка» всех участников мироустройства, а молодая игра еще не знала «старого языка».

В социоритуальном плане молодая игра исполняла функции **обрядов совершеннолетия**. Полный «курс» прохождения игры составлял один год/цикл, после чего молодые люди получали право на вступление в брак. Однако реальные сроки игры были различны, в зависимости от брачного «спроса», но не могли превышать нормативных границ конца совершеннолетия для обоих полов. Годовая динамика молодой игры развивалась в космоприродном ритме, но календарь стал и «местом» ее христианского (морально-духовного) воспитания, ибо благодаря ему она приобщалась также к преобразованиям, символизируемым Пасхалией и всеми святыми датами.

Основные периоды молодой игры располагались между двумя главными календарными рубежами: зимы—весны и весны—лета. По православному исчислению, первый период приходился на **подвижное** время — от Великого поста до св. Троицы/Пятидесятницы. В течение его молодая игра символически проживала **растущую** стадию «молодости» до пика совершеннолетия. С летнего солнцеворота (или несколько позднее) наступала взрослая стадия «старости», соответствовавшая **стабильному** времени — от Пятидесятницы до конца Рождественского мясоеда. Длительность «молодости» и «старости» была величиной **переменной** и взаимобусловленной, так как зависела от длительности Петровского поста и Рождественского мясоеда. Переход к новому годовому циклу происходил на масленице, находившейся на скрещении стабильного и подвижного счетов времени, т.е. символически, в **безвременье**, в «смертный» перерыв. Идея воз/рождения (поворота) к жизни молодой игры сосредоточивалась в символике ритуалов, связанных с молодоженами — старыми, реализовавшими космосоциальную задачу обеих игр по обеспечению непрерывности жизненного процесса как такового.

Оба периода — «молодости» и «старости» — молодой игры делились на этапы, в целом воспроизводящие переходы естественной молодости — с рождения до вступления в брак, сначала — символический, затем — реальный. Наиболее сложной и многозначной была первая стадия, на которой я останавлиюсь подробнее.

Стадия молодости

Молодость делилась на три возрастных этапа. Природно-климатические различия, этнорегиональные культурные особенности, временные сдвиги Пасхалии и проч. обусловили сильную вариативность сроков, длительности, ритуального содержания и насыщенности этапов, их совмещенность/спрессованность и перестановки. Однако наличествуют они повсеместно и имеют единую семантику, что дает основания для их выделения и интерпретаций.

Детство-отрочество. В начале Великого поста (в диапазоне начало февраля — вторая половина апреля) молодая игра «рождалась» и «росла» в условиях, приближенных к реальным для этой возрастной фазы: молодые люди были тесно связаны с ритмом и жизнью семьи, ограничены в пространственно-временном передвижении при совместных встречах (дом — светлое время), поведение молодежи носило характер половой и социальной неформальности: «постные» (без поцелуев) редкие собрания, групповая разобщенность.

Вскоре — при раннем посте с первыми признаками весеннего пробуждения — начинается деятельность девичьей группы молодой игры: «Весна пришла — игра пошла»⁴. В составе женских — неигровых — ритуалов «организации весны» девушки исполняют функцию стимулирования рождения — *заигрывания/заскакивания* новой весны или *веснянки/весняночки*, давшей название всему ранневесеннему циклу молодой игры. В первых веснянках под названиями *гуканье/гуканье/кліканье* девушки, идентифицируя свой возраст с весенним, подают первые «сигналы» о себе и вставших перед ними заботах. В Белоруссии они, приступая к этому ответственному делу, обращались за разрешением к старикам/предкам: «Ці пазволіце, старыя людзі (вар.: дзяды, Божа Матір), Нам вясну красну выгукці?»⁵. В это же время первые пробы юношеских сил выражались в редких кулачных боях и некоторых других состязаниях, имевших сугубо внутrigрупповое значение.

Начало совершеннолетия приурочивается к датам Благовещения или Пасхи. Если эти даты значительно расходились (например, в месяц при поздней Пасхе), то с Благовещения начинались первые, еще редкие выходы девушек с пением на улицу, но их встреч с парнями разрешались только за селом, недалеко от мест гуканий. Пасха повсюду служила рубежом общественного признания наступления совершеннолетия обеих групп молодой игры и ее социоритуального статуса: игре разрешалось выйти на открытое пространство своего поселения. Честь объявления об этом принадлежала девичьей группе: «Кому улицу разыграть будет? Разыграть будет красной девушке»; «Ідзе, ідзе карагод, / Ўсе дзевачкі напірод, / А хлопчыкі за намі»⁶. На Украине, по данным О. Воропая, все время гуляний молодежи на воздухе — т.е. стадия молодости молодой игры — называлось *вулиця*. После этого собственно и *заводилась* полноценная молодая игра. Вначале происходили смотры новых (и прежних) девичьих «кадров» в виде церемониальных и фигурных шествий или *стояний*; девушки (или вся молодежь) объявляли о своей *поре*, устраивая пасхальные коллективные звоны на колокольне, обращались за поддержкой к плодоносящей силе предков (хождение на погост/майдан и на кладбище). Одновременно активизировалось сближение половых групп: качели, игры в яйца/мяч и др.⁷

Послепасхальные обряды «встречи весны» (в различных образах) ритуально вводили молодую игру в космоприродное «совершеннолетие». Начиналось ее постоянное (в некоторых традициях — почти ежедневное) функционирование в форме хоровода, в рамках которого происходила подготовка к брачной «инициации», символизируемой в последовательности игровых комплексов с разнообразной «переходной» семантикой. Пространство и внутреннее



Игра в Тотемском уезде Вологодской губернии. 1910 г.

Фото М.Б. Едемского (?).

(Вологодский государственный историко-художественный музей-заповедник)

содержание хоровода как «молодого мира» выстраивала и насыщала девичья группа молодой игры различными игровыми способами: пением (ср. *грай* 'гомон птиц'; *игра/ть* 'петь' — первичное и общее значение у всех восточных славян), кинетикой (*играть/гулять* — 'ходить, скакать, плясать' и т.п.), терминологией и пластикой игр с семантикой женского «творения» предметных сущностей — прядения, плетения, вышивания, ткачества и шитья (завод хоровода с «клубка ниток», хоровод (*с*)*тан/ок* и *основа*, игры «Веревка», «Шум», «Плеть», «Дрема», «Косая огорода» и т.д.).

Помимо заботы о росте и половом созревании женского космосоциального начала, выраженных преимущественно в играх с растительной символикой⁸, девичья группа занималась «материнским» выращиванием мужского начала (ср. *матка* — руководительница русского хоровода), акцент на который был характерен для украинской и белорусской молодой игры; в русской игре доминировал женский рост. В мужской теме отразилась космосоциальная универсалия юношеских возрастных процессов полового поведения, более заторможенных и внешне менее определенных, нежели женские, а потому и вызывающих большие опасения за их последствия. Так, особое внимание к молодому мужскому началу проходит красной нитью в галицких веснянках — *гаївках*. В гаївке «Весенний дар» говорится об исходных различиях «дево́чьей» и «парубо́цкой красы»: первая сделана превосходно, вторая — «негодными средствами»; в гаївке «Жучок» насекомое старательно «преображается» в хлопца коллективными усилиями девушек (ср. с владимирским обрядом «Колосок», символизирующим рост девочки); в гаївках типа «Хлопець не має охоти йти до дівчини» звучит обида на весеннее равнодушие и отчуждение юношей и т.п.⁹ Вместе с тем эта холодность или половая чистота до полного созревания была необходимым условием его нормального процесса как залога высокой оплодотворяющей потенции. Не случайно общение молодежи в хороводе до летнего рубежа ограничивалось дневным временем и происходило при «зрителях» (нарушения сути

обычая не меняли). Универсальность юношеского взросления воплотилась в космогоническом образе полесского и белорусского *Юры/Юр'я* (укр.: *Урай*). В песнях и и обрядах белорусского «юрьевского» цикла заложена своего рода программа для молодой игры по «выращиванию» *Юр'я* с рождения до совершеннолетия: ребенок-сын становится подростком — «встань, умойся, причешись, оденься!», он незрел как «бычок-третьячок» — его «бачок не полон», ему помогают в «доспевании»: «Павядзем Юр'е да бору, / Да пасадзім Юр'е на хвою» или: «Погоним Юр'я в чисто поле»; *юрава́ньне* — половое созревание *Юр'я* — символизируется его конем: конь под ним «разгулялся» и он едет «смотреть девочек»¹⁰. Выросший *Юр'я* — носитель половой энергии для всеобщего оплодотворения (ср. плодородную магию юрьевской росы, на Юр'я «бушует вол» и др.), проверяющий также готовность к нему и качества обоих полов. См. распространенный мотив «конь *Юр'я* разбивает копытом орех/камень: если в нем есть «ядро»/огонь — это девичья «правда», если его нет — то это мальчишья «неправда». Однако до определенной поры сам *Юр'я* остается девственником: «Ой юр, юр, юр! Да юрочки мое! / Животочки мое! Да чаму ж ты, юрок, / Да не женишься?»¹¹

С семика — Троицы — молодая игра переживает **расцвет совершеннолетия**. Ее пространственно-временные и социальные границы раздвигаются до символического макрокосма: во всех природных местах за пределами селения (у воды, на лесных полянах, на горах), во всякое время суток, на порубежье с соседними селениями («между сел»), совместно с «чужими». Свобода поведения молодой игры, особенно ее девичьей группы, достигшей пика «спелости», почти безгранична: «Теперь нам воля <...> Ходити, гуляти, скакати, плясати»¹². Короткое время накануне летнего солнцеворота чрезвычайно напряженно в эмоционально-психическом отношении в основном для девушек: кончается их «вольная воля», независимость, пора девственности и красованья. Молодая игра прощается с «молодостью» в форме ритуалов «свадьба» или

«проводы-похороны» различных молодых персонажей человеческого и природного миров. Игровой фольклор насыщен драматизмом будущей женской судьбы (мотивы разлуки, измены, смерти молодой матери, ребенка, мужа/возлюбленного и проч.) и противостояния полов с ярко выраженной агрессивностью девушек; происходят заклочительные демонстрации юношеских сил в кулачных боях.

В момент космического «брака», сопровождавшегося поворотом времени к «старости» и сменой солнечной энергии на «женскую», к молодой игре присоединялась старая игра, главным образом ее женская группа. На Украине и в Белоруссии это происходило на Купалу/Купалле; в России преимущественно на Петров день (петровщина/петровка, Ярило). «Космизм» соединения обеих игр отразился в русском термине *игрище*, наиболее употребимом именно для массовых «языческих» гуляний в периоды летнего и зимнего солнцеворотов.

Включение старой игры прежде всего подводило итог предшествующему участию старого мира в рождении и воспитании молодой игры. На первых этапах ее «молодости» это участие не могло быть открытым, поскольку прямое вмешательство старости (=смерти) в молодые процессы (=жизнь) для них опасно. Поэтому роль старых выражалась опосредованно: через использование молодой игрой старых образов — предков, посредством чего и воплощалась идея непрерывного жизненного круговорота. «Практически» функции старых символов состояли в наделении молодой игры половой/плодоносящей силой и в «обучении росту». В качестве примеров можно привести следующие: один из распространенных и постоянных рефренов веснянок — «дид-ладо», который на основе его украинских звучаний «дід та/і ладо» скорее всего означает «дед-(м)ладо» — «старый-молодой»; «свадебные» игры с дихотомией выбора «молодой/ая—старый/ая»; старики, матери и др. в роли «порождающих» начал или «учителей» в играх с семантикой роста девушки («Мак», «лен», и др.). В ракурсе половозрастного круговорота символические «похороны-проводы» старых «объектов» на рубеже *налетия* можно интерпретировать в контексте временной нейтрализации всех «отживших» сил, как положительных, так и вредоносных. Ср. семантику семицких обрядов с нечистыми покойниками и троицких обрядов упокоения «всех родителей».

Итак, инициация молодой игры в зрелость совершалась с помощью дееспособной женской группы старой игры. К этой инициации на Купалу были готовы только девушки: «Дзявочая праўдачка, / Як летнія сонейка»; летом «девки — дороги, парни — дешевы»; половое обучение девушками юношей — одна из ведущих тем купальской обрядности: как различать *кудлатых* (девушек) и *бесхвостых* (замужних), как «брать девушку в танец», как *гоняться* (активизировать половую энергию) и т.п.¹³ Эротическое поведение юношей в летних игрищах не означало готовности к браку; на вопрос «Почему (имярек) не женишься?» следовали ответы: «Мои кони не идут — жениться не хочется», «Пусть мой коник нагарцуется в стаде» и т.п.¹⁴. Так что оплодотворяющая мощь Юр'я, превратившегося к летнему рубежу в зрелого Юрылу/Ярилу (ср. поволжские игрища *молодой-старый Ярило*)¹⁵, имела главным образом отношение к порождающему женскому началу в природе и социуме: «Валачыўся Ярыло/Па ўсёму свету/Полю жыгто радзів, / Людзям дзеці пладзів»¹⁶.

Стадия старости

В период всеобщего плодоношения — «родов земли» — молодая игра прекращает свою активную самостоятельную жизнь в хороводе (ср. родинные запреты для девушек); в жатве, уборке растительных культур и плодов ее роль состоит в символическом оформлении «девственности» родившей земли (см. обряды с «венком» нивы) и одновременно — в приобщении к ее плодородной

силе (обряды последнего снопа).

С наступлением осени (в диапазоне середина августа — середина сентября) молодая игра имитирует семейные отношения в форме посиделки, ограниченной замкнутым помещением. По аналогии с ритмом старости «труд—покой» посиделка функционирует в полутрудовом-полупраздном режиме с активной подготовкой к реальным брачным отношениям, так как приближается время полной брачной зрелости юношей — зимний солнцеворот: «Мальчыская праўдачка, / Як зімняе сонейка»¹⁷. Их частичная летняя инициация позволяет реализовать брак от Покрова до Рождественского поста: «придет осень — всем (парням) будет по восемь (девок)»¹⁸. Однако пик мужской зрелости наступает после Рождества Христова, который демонстрируется мужскими группами молодой и старой игры (колядный фольклор, святочное мужское ряжение и «театральные» представления с подчеркнуто сексуальной тематикой). Это — время мужского старого *гуканья*: «Гукаюць яны, мужское ўсе добра знаюць»¹⁹.

Зимний свадебный сезон с полноценным участием обеих половых групп молодой и старой игры завершал годовой круг их функционирования: «Игра-ж ты, моя игра... / Мне игра не донгрына»²⁰.

Примечания

¹ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 17-36; Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1992. С. 103-112 и др.

² Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н.Добровольский. Ч. III. Пословицы // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. XXIII. Вып. 2. СПб., 1894.

³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М., 1978. С. 35, 407, 549.

⁴ Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970. № 439 (далее — ПКП).

⁵ Барташэвіч Г.А. Белоруская народная паэзія вясновага цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985. С. 28 (далее — Барташэвіч).

⁶ Соболевский А.И. Великорусские народные песни. Т. II. СПб., 1896. № 21-23; Барташэвіч, с. 87-88; Воропай, Олекса. Звучаі нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1966. С. 51.

⁷ Бернштам Т.А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 162-171.

⁸ Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 234-257.

⁹ Гаївки/Зібрав В. Гнатюк // Матеріали до української етнології. Т. XII. Львов, 1909. С. 4-6; № 31, с. 112-115 (Вар. А-Ж) и др.

¹⁰ Белорускі фальклор. Хрэстаматыя. Мінск, 1977. С. 135-138; ПКП, № 460; Мажэйка З.Я. Песні Беларускага Паазер'я. Мінск, 1981. № 36 (1), 37 (1).

¹¹ Белорусские песни, собр. И.И. Носовичем // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 111.

¹² Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, легендах и т.п. Т. I. Вып. 1. СПб., 1898. № 1214 (далее — Шейн).

¹³ Купальскія і пятроўскія песні / Собр. и подг. Г.В. Таўлай. Мінск, 1985. № 262, 336-342, 352-360, 375-377 (далее — KiП).

¹⁴ KiП, № 513-517.

¹⁵ О связи Юр'я (Георгия) с Ярило писали П.С. Ефименко, А.Н. Афанасьев, В.В. Иванов и В.Н. Топоров.

¹⁶ См. об этой функции Ярилы также: Древянский. Белорусские народные предания // Журнал Министерства народного просвещения. 1846 г. Прибавление, кн. I. С. 20-21.

¹⁷ KiП, № 262.

¹⁸ Там же, № 513-517.

¹⁹ Земляробчы калындар (Абрады і звычай) / Уклад., класіф., сістэм. мат. і камент. А.І. Гурскага. Мінск, 1990. С. 297-298.

²⁰ Шейн, № 453.

И.А. МОРОЗОВ

Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов

Свадьба — прекрасный пример сочетания семейного, интимного, личного и общественного начала. В этой традиционной церемонии личность проходит горнило испытаний, проверку на зрелость и на соответствие общественным идеалам и ценностям. И вместе с тем ни в каком ином случае не оказываются столь важными личные качества главных героев. Их добродетели, остроумие и ум, прилежание и, наконец, ловкость, сила, напор — все подвергается испытанию, все ставится на кон. Различные формы таких испытаний описаны, например, Д. Фрезером в «Золотой ветви», В.Я. Проппом в «Исторических корнях русской волшебной сказки». Многочисленные свидетельства об этом можно обнаружить в эпосе и сказочном фольклоре. Среди испытаний, которым подвергаются жених, герой, претендующий на руку и сердце царской дочери, — поиск и игра в прятки, отгадывание загадок, рассказывание историй и сказок, чтобы рассмешить царевну Несмеяну, борьба с разного рода чудовищами и, наконец, скачки и бег наперегонки, стрельба в цель, бросание предметов на дальность, то есть чисто игровые формы ритуально-обрядовых соревнований¹.

Игровые формы свадьбы были известны практически всем возрастным группам, причем не только у русских или славян, но и у других народов Европы. Это и игры с куклами, и ролевые игры маленьких детей и подростков, и календарные молодежные обходы «свадьбой», и посиделочные игры «в свадьбу» или «в женитьбу», и имитации свадьбы в календарных обычаях и обрядах (во время первого выгона скота, при дожинках, молотбе и т.п.). При сравнении подобных обрядовых имитаций свадьбы с обрядовой и игровой лексикой (например, названия завершающего свадьбу обычая «овин тушить» с календарным обычаем «женитьба или свадьба овина») можно обнаружить, что наряду с похоронами свадьба, функционируя в рамках более общей категории «жизнь—смерть» («рождение—смерть»), представляет собой один из ключевых терминов традиционной культуры, позволяющих в сжатой, афористической форме охарактеризовать наиболее важные ритуальные и жизненные ситуации, связанные с переходом из одного состояния (возраста, социального статуса, сезона, цикла) в другое².

Игровая составляющая этих обрядов придает им существенный колорит, ведь игра и соревнование изначально связаны с бросанием жребия, слепой игрой случая, и вместе с тем выдвигают на первый план личные качества главных участников и героев. Эти две линии, определяющие всю драматургию позднейших свадебных обрядов, хорошо просматриваются в многочисленных святочных играх под названием «женитьба», «свадьбу играть», «в жены». Иногда определяющими в них являются элементы случайности, скажем, в том случае, когда выбор «жениха» или «невесты», то есть партнера по игре, совершался по жребию. Например, девушки, участвующие в игре, брались за соломинки с одного конца слегка скрученного пучка соломы, а парни — с другого, и те, кто ухватился за одну соломинку, составляли пары на весь вечер. Столь же случайным и анонимным был выбор девушками ряженых парней, поскольку выбирающим не было известно, кто скрывается под той или иной личиной. Более поздние варианты такого способа выбора пары — игры типа «солдатский или некрутский набор», имеющие явно посвященческую символику: «некрутов» — девушек или детей — нередко предварительно испытывали или тренировали (например, учили «маршировать строем», «отдавать честь» и т.п.).

Не менее широко были распространены и игры с гласным, «прилюдным» выбором партнера типа «на мосту гореть», «столбуш-

ка» или «в соседи», при которых испытывалось умение открыто выражать свои симпатии, что оказывало немалое влияние на процесс складывания устойчивых пар.

Большинство этих игр завершалось «венчанием» или «женитьбой», т.е. поцелуями. Впрочем, если подобная символика и не присутствовала явно, ее можно усмотреть в некоторых игровых действиях и трактовать величание и припевание как «сватовство»; выбор пары, сопровождающийся гулянием («проходкой») парочки по хороводу или кругу либо пляской в кругу, — как «венчание» и «свадебный пир»; завершающий игру поцелуй как «первую брачную ночь».

Интересно, что в некоторых играх поцелуй может рассматриваться как своеобразное игровое наказание. По-видимому, это можно сравнить с остаточными формами свадьбы или «женитьбы», сохранившимися в наказаниях некоторых детских игр, например, в виде загадывания имен или кличек на пальцах или пуговицах, до сих пор бытующего под названием «женитьба» во многочисленных разновидностях народной игры «в выклики» (современные названия «хали-хало», «в подкидного», «в имена»).

В традиционном детском и подростковом фольклоре существовали, кроме того, разнообразные ролевые игры «в женитьбу» или «в свадьбу», на которых нам хотелось бы остановиться более подробно. К сожалению, этот разряд развлечений очень плохо описан в специальной литературе. Пожалуй, единственной отечественной работой, включающей достаточно подробное описание детской ролевой игры такого рода с куклами, является статья И.М. Левиной «Кукольные игры в свадьбу и метище»³. Судя по этой статье, а также по наблюдениям (к сожалению, гораздо более лаконичным) других авторов и материалам наших собственных исследований, детские игры «в свадьбу» могут довольно точно копировать многие особенности свадебного обряда, характерного для данной местности. Детализованность и пространность игры, по-видимому, во многом зависят от степени сохранности и разветвленности реального свадебного обряда, бытовавшего на момент записи игры. Так, в пинежских деревнях, в которых сделала свои записи И.М. Левина, в 20-е годы свадебный обряд имел еще очень высокую степень сохранности, поэтому в детской игре тщательно имитировались даже такие сложные для воспроизведения его компоненты, как причеты невесты.

Впрочем, такая детализация соблюдалась довольно редко. Игра, как известно, имеет свои предпочтения: в ней выживает только то из материала внешней действительности, что внутренне присуще игре. Сравнивая разные варианты игры в свадьбу, можно вычленил то, что в них повторяется, т.е. выделяется и осознается самими участниками как важнейшие и неотъемлемые (в их глазах) признаки свадьбы. Скажем, анализ детских игр показывает, что наиболее часто встречаются такие компоненты, как «свадебный пир», «застолье» (подавляющее большинство известных нам описаний), «сватовство» и/или «венчание», «первая брачная ночь» (более половины вариантов). Все остальные компоненты свадебного обряда возникают в детской игре спонтанно, скорее всего под влиянием свежих впечатлений от недавно увиденного реального свадебного действия. Все выделенные элементы имеют ярко выраженный «переходный», «инициационный» характер.

Приведем несколько вариантов детских ролевых игр «в свадьбу». Вот, скажем, как играли в середине 30-х годов у терских казаков. «Малышня еще мы, хадилы в плащадку (т.е. в детский сад. — И.М.). Па 8 и па 9 лет нам было. И на плащадке тоже "невесту"

нарядим... Из платка сделаем фату, здесь саберем аббачку, как фату (повязывали платок, чтобы сверху он был "аббачками", а концы свисали вниз с двух сторон. — И.М.)... Тада чем занимацца? Ни игрушек, ничего не было... А мы невесту нарядим. В туалете там жениха запрем — "женихом" бывает и девчонку наряжают, мальчишки стесняяцца играть с девчонками. Он в туалете, аттуда ево выводим, к невесте ведем... Он там живеть, а мы ево аттуда будем выводить к невесте... "Стол" там не устраивали, а только невесту привадили. Ды приведем к жениху и тут и укладываем спать. Тут сделаем эти, с дасок чё-нибудь — скамейки паламающа, мы эти скамейки палажили, ложим их спать тут. А мы пашли к сватам: "Ну, вы лежите, а мы пашли к сватам!" Ага, тоже как люди, всё перехватывали. Дети, как же!...⁴.

Это одно из немногих описаний, в котором нет свадебного пира. Вместе с тем акцентирован столь сокровенный и, несомненно, очень привлекательный своей таинственностью эпизод свадьбы, как «первая ночь». Играющие хорошо осознают его важное значение, иначе он не мог бы уцелеть при полной редукции ритуально-обрядовой канвы. Это действительно кульминационный момент не только настоящей свадьбы, но и детской игры. Недаром И.М. Левина в своей статье отмечает возрастающее возбуждение и оживление играющих девочек по мере приближения к этому моменту игры, несущему на себе отпечаток сакральности.

То, что первая брачная ночь в рамках игровой версии свадьбы действительно осознается участниками как важный и торжественный момент, почти ритуальный по своей серьезности (хоть и игра), можно проиллюстрировать забавной сценкой из Сямженского р-на Вологодской обл. Здесь участник игры «в свадьбу» (воспоминание относится к началу 20-х годов, когда рассказчику было 8-10 лет) со смехом рассказал, что когда «парняшка», исполнявшего роль «жениха», повели вместе с «невестой» спать, та неожиданно взбунтовалась из-за того, что у неё якобы «грязные подштанники». Незадачному «жениху» пришлось срочно бежать домой, чтобы привести свою одежду в соответствие с торжественным моментом («побежал к матке штаны менять; прибежал в чистых — пустила»). При этом, по утверждению рассказчика, «спали» раздетыми. «Первую брачную ночь устраивали: парень на девчонку залезет — раздетые... Просто баловались», — добавляет он, снимая «серьезность» ситуации в глазах озадаченных слушателей⁵. Из рассказа ясно, что протест был вызван не столько безгласностью или «соображениями гигиены», сколько шокирующим несоответствием внешнего вида «новобрачного» значимости данной игровой ситуации.

Упоминания о «первой ночи» в детских играх «в свадьбу» можно найти у многих дореволюционных этнографов. Один из них отмечает, что дети «играют "в молодых", для чего мальчики и девочки ложатся вместе». Другой уточняет, что «молодых» укладывают «на соломе где-нибудь под сараем, в погребнице, в амбаре или сеновале»⁶. Игра, по-видимому, чаще всего не завершалась «первой ночью», а еще и имитировала беременность, роды и семейную жизнь, растягиваясь порой на несколько дней, а то и месяцев. Скажем, в Орловском уезде в конце прошлого века дети 10—12-летнего возраста во время игры «в свадьбу» укладывали «молодых» (девочку и мальчика) в саду под яблоней, накрыв их шубой, а сами прятались неподалеку, за смородиновыми кустами — «быдто ночь (на) стала». Далее, судя по словам одной из участниц, выполнявшей роль «невесты», изображалась беременность и роды: «Полежали мы с ним, и я забрюхатела», — для чего подружки намотали ей на живот тряпок и т.д.⁷

В Вологодском уезде, судя по материалам Тенишевского архива, дети, занимавшиеся выпасом скота большими разновозрастными компаниями, в игровой форме имитировали жизнь взрослых: устраивали «дома» в виде небольших шалашей с печками из дерна, а ребята постарше (12—14 лет) составляли «супружеские пары, изображая «мужа» и «жену», в то время как младшие братья и сестры представляли из себя их детей. Новоявленные супруги ревностно вели все «домашнее хозяйство», вплоть до исполнения

супружеских обязанностей⁸. Хотя свадебная церемония в данном описании не упоминается, нетрудно догадаться, что она должна была предшествовать игре «в дом» и «семейные пары» могли, по-видимому, сохраняться в течение нескольких сезонов.

Большинство психологов и этнографов, описывавших детские игры такого рода, обращают особое внимание на их значение в процессе социализации и освоения ребенком половозрастных ролей⁹. Роль игровых форм свадьбы в традиционной культуре становится более ясной при знакомстве с некоторыми подростковыми ее вариантами, у терского казачества практиковавшимися вплоть до 40-х годов. В них гораздо более выпукло проявляется другая важнейшая функция игры «в свадьбу»: при помощи «венчания» и «женихбы» происходило своеобразное посвящение новичков в круг подростков, допущенных на гуляния и вечеринки. Тем самым, по сути, отмечался этап полового созревания, готовности к браку. Конечно, к 20-м годам нашего века эти смыслы уже во многом были сглажены и забыты.

«Игры были такие вечером. Нарядуют невестой и венчают. И "свещенник" у нас тут, и всё — с мальчишками. [Они] уже побольше были, лет па пятнадцать, вот такие... Вот я, например, паменьше была — на нашей улице пастарше все дети были. И от адин мальчишка гаварить: "Давайте мы Марусю нарядим и венчать будем, са Степаном он". Ну а я маленькая, глупая еще. Ну, нарядили мне, невестой нарядили ("невесте" соорудили "фату" из тонкого белого платка, собрав его на голове в "грибашочик". Грудёй жы ни было: дивчатишки из платка груди сделают. Патом он — Ефим Степаныч венчал, он как раз от сасед наш патом был, — и гаварить: "Ну, таперча пацелуйтесь!" — А я как заривела — и ушла дамой... Игра такая была»¹⁰.

Судя по описаниям других участников, церемония «венчания» совершалась в доме или во дворе одной из девочек с ведома ее родителей. «Священник» («батьюшка»), избранный из числа мальчиков (они, как правило, были на 2-3 года старше девочек — лет по пятнадцати-шестнадцати) и наряженный в рясу из старой дедовской черески, обводил молодоженов вокруг табуретки, после чего заставлял их поцеловаться. Затем начинался свадебный пир: «На стол там хлеба, салонку, соль там — чёб есть там. Пиражки хто принесёт — мать дома пекёт. Хто с калинай, хто с тыквой — на закуску... Вадички нальём — вроде как выпивка у нас (рака или вино ли там) ...». Первой ночи при этом не устраивали¹¹.

У русских, проживающих на Тереке, летние игры «в свадьбу» тяготели к Троице. Так, в станице Екатериноградской свадьба была наиболее популярной летней забавой маленьких детей до 10—12 лет. Очень часто «в свадьбу» играли на Троицу, когда, по заведенному обычаю, праздник отмечался разными возрастными группами отдельно: детьми, молодежью и взрослыми. Этот обычай позволял детям собираться большими компаниями и предоставлял их самим себе, так как взрослые были заняты «завиванием венков», то есть гулянкой в своих компаниях. Из своей среды дети выбирали «жениха» и «невесту». Их наряжали соответствующим образом, используя цветы, платки, ленты. Каждый участник прикалывал себе на голову живой цветок, подобно тому как в настоящей свадьбе каждый прикалывал искусственный цветок. К обеду делали «вино» из *туттика* (шелковицы). Венчать «жениха» и «невесту» везли с пением свадебных песен на *арбочке*, двухколесной тележке, в которую сами же участники впрягались. «Молодых» привозили в баню, где имитировали церковный обряд «венчания». Разыгрывали и другие фрагменты обряда, заканчивавшиеся в детском исполнении «обедом» и «дарами».

В станице Луковская дети в возрасте 8—10 лет играли «в свадьбу» летом в огороде. Нарядили «невесту», делали ей фату из марли. «Женихом» наряжали тоже девочку. Из дома приносили иконы, которые снимали в святом углу, и благославляли «молодых». После благославления «жениха» и «невесту» усаживали в большие сани, и все остальные «гости», украшенные цветами, впрягшись, катали в них «молодых» под пение свадебных песен¹².

По-видимому, существовала устойчивая зависимость инициа-



Куклы для игры «в свадьбу». Село Покишеньга Пинежского р-на Архангельской обл. Подарены жительницей села Анной Карповной Шербаковой (1903-1992) фольклорно-этнографической экспедиции творческого объединения «Дом русских традиций» (Москва. Директор — Владимир Николаевич Теплов, эксперт по традиционной культуре — Анна Борисовна Конухова). Фото В.Н. Теплова.

В верхнем ряду — кукла жениха (в красной рубаше) и кукла невесты (в золотой парчевой повязке). В группе кукол — дружки жениха, «подруги-повязочницы», родственники, гости, балабачник. В центре нижнего ряда — плоская деревянная фигурка «мужичка». Такие фигурки делали на скорую руку, когда возникала необходимость ввести в игру мужской персонаж. Традиционно у детей бытовали в основном женские куклы

ционно-посвятительной формы свадьбы (в виде детской и подростковой игры) от физиологических признаков полового созревания. Так, Т.А. Бернштам приводит описание игры «в молодых» в Вязниковском уезде, приурочивавшейся к первым регулам. Игра состояла в том, что виновницу торжества («невесту») вместе с одной из старших девушек, исполнявшей роль «жениха», торжественно отводили в овин («половню»), где они должны были «молодиться», то есть провести вместе ночь¹³.

На Русском Севере разнообразные формы «венчания» и «свадьбы» практиковались во время святок. Так, в Псковской губернии в конце прошлого века: «Из среды собравшихся на вечеринку выбирают парня и девушку, которых ставят перед воображаемым аналогом как «жениха» и «невесту», надевают им на головы сплетенные из соломы венки и потом три раза обводят их вокруг ступы или корзины с пением или извращенных церковных песней, поемых при бракосочетании, или какой-либо хороводной песни. Главные же затейщики игры изображают из себя «священника» и «диакона» и, наподобие ризы и стихара, надевают на себя женский сарафан, ветхий кафтан, а то и просто рогожу. Какой-либо шустрый мальчишка изображает из себя псаломщика-певца и после обвода парня и девушки вокруг ступы выкрикивает им многие лета. Повенчанных таким образом тут же заставляют поцеловаться, и если девушка отказывается от этого, то ее бьют жгутами. Парень должен заплатить «попам» за венчание от 10 до 50 коп. Игра продолжается до тех пор, пока соберут достаточно денег или пока не найдется больше охотников принимать участие в ней. На собранные деньги парни устраивают общий кутеж». Автор заметки особо указывает на роль этого действия в формировании аналогичных развлечений у детей: «Эта неприличная игра сопровождается самыми откровенными циническими разговорами и шутками и происходит в присутствии детей-подростков, которые нередко сами,

собравшись где-нибудь особо вместе, проделывают в подражание старшим то же самое, включительно до кутежа»¹⁴.

Обращает на себя внимание вождение «новобрачных» вокруг ступы — ср. вождение хоровода вокруг ступы маленькими. 8-—9-летними девочками, желающими научиться прясть, то есть собственно стремящимися перейти в более престижную социовозрастную группу «прях»¹⁵.

Севернорусские варианты высвечивают и еще одну важную ритуально-обрядовую черту святочных вариантов «женитьбы»: очень часто она связывалась с приходом на святочное игрище группы ряженных. Так, в Архангельской области (с. Кулой), по свидетельству С.И. Дмитриевой, девушек «выдавали замуж» за ряженных, пришедших с «лошадью»: «Когда лошадь выйдет, маскированные женятся... Им песни поют; они не открываются — маски не снимут. И ты не знаешь, за кого ты замуж вышла... Иная пять раз за святки женится. Ее опевают. Бывало на Кулогоре, я видела, так очередь выстраивалась тех, кого женят. Поженят — они уедут, следующих...». В Лешуконском районе сохранились уже только воспоминания о том, что в святки в шутку «женились», причем старались сделать это так, чтобы никто не знал, на ком «жениться»¹⁶.

В 20-е годы в Кирилловском районе Вологодской области встречалось «венчание» всех присутствующих на игрище девушек с ряженым-«покойником», причем эта сценка вклинивалась в его «отпевание». Один из ряженных, переодетый «попом», надевал на голову девушкам «круглые турбшочки», говоря: «Кадило-то новое, почепка-то новая...». После этого следовала сценка «прощания» с «покойником» (девушек заставляли с ним целоваться)¹⁷. Нередко эта сценка имела ярко выраженный эротический характер, включая в себя такие действия «покойника» и сопровождавшей его свиты ряженных, как укалывание, битье, оплевывание мукой «прощающихся», целование ими половых органов или зада «мертвеца» и т.п.,

и сопровождалась пляской обнаженного «ожившего мертвеца» с подчеркнuto обозначенными различными предметами гениталиями («колокол меж ног брякат») ¹⁸.

Иногда «женитьбой» могла называться игра типа «обчинивания» или «корения», то есть расхваливания или, напротив, осмеивания потенциальных «женихов» и «невест». Эта игра, по-видимому, один из осколков сложной и многоступенчатой церемонии посвящения — «испытания на славу и честь», которую условно можно соотносить со «сватовством».

В Сямженском районе Вологодской области «обчинивание» проводили ряженые, «старика». Зайдя в избу, «старуха» влезала на печь, а «старик» обходил девушек и подвергал их тщательному досмотру, каждый раз обращаясь к «старухе»: «Как, старуха, годится эта девка в невесты нашему сыну?» — а та отвечала «годится» или «не годится», добавляя при этом разные лестные и ругательные характеристики в адрес «претендентки» ¹⁹. Комизм возникавшей при такого рода «женитьбе» ситуации мог, по-видимому, поддерживаться тем, что «старика» нередко приносили с собой «сынишку»: реденного «ребеночка» («Фобанця»), иногда настоящего ребенка лет 7—10, поросенка и т.п., причем заставляли девушек (отобранных «невест») возиться с ним или целовать его, что можно сравнить с целованием «покойника». О том, что подобное сравнение не беспочвенно, свидетельствуют факты ношения ряжеными дохлого поросенка, голого мужчины на шесте или в корзине («борова», «свиньи»), а также «украшение» ряженого «покойника» свиным пятачком ²⁰.

В Карачевском уезде Орловской губернии на святочных посиделках играли «в женихи»: большую соломенную куклу, изображавшую «жениха», взяв за «руки», вели вдоль сидящих девушек и по очереди сватались к ним. Задача «невест» заключалась в том, чтобы как можно остроумнее «раскаричь» жениха: «Не пойду за него — он сопливый, старый, табак нюхает! У него матка злая ведьма!» — и т.п. При этом, как отмечает собиратель, «старая» выставить недостатки действительных женихов и их родни ²¹.

Сноп соломы в этой игре появляется, по-видимому, не случайно. С одной стороны, скажем, в Сямженском районе Вологодской области «обчинивание» могли совершать ряженые, приводившие на игрище «сноп солом», функция которого при игре сводилась к произнесению только одной (но чрезвычайно важной) реплики: «Правда, правда, истинная правда!» ²². С другой стороны, можно вспомнить о ритуальных функциях снопа в рождественском цикле праздников и его связи с почитанием предков (ср. карпатские названия этого снопа «дід», «дідух», обычай сжигания снопа на святки под названием «родителей греть» и т.п.). Показательно, что одной из разновидностей «покойника» был сноп. В этом контексте становится более прозрачной мотивация рождественского обычая совместного кувиркания по соломе («комьякания») девушек и парней, что также можно истолковать как символический эротический контакт («женитьбу») всех участников игрища с «предком», воплощенным в снопе ²³.

Необходимо отметить, что «женитьба» в форме «обчинивания» входит в более широкий круг игр под таким названием, построенных на величании и/или припевании друг другу девушек и парней ²⁴.

С испытанием «славуности», с ее символическим очищением, а также со взаимным «угощением» («одариванием») «новобрачных», их «испытанием» на верность друг другу, входившим в состав игры «в женитьбу», генетически связаны многие забавы и сценки с участием ряженных, которые включали в себя битие, обливание водой или обсыпание сажей, снегом (например, такие сценки, как «мельница», «печенье шанег или блинов», «продажа лошадиной или медвежьей шкуры» и др.). Это видно из вариантов «женитьбы», непосредственно включающих в себя подобные забавы. Так, в Ельнинском уезде Смоленской губернии двое ряженных со жгутами («ошметками») в руках с криком: «Жениться хочу! Жениться хочу!» — сгоняли женщин и девушек с лавок и рассаживали там парней, пришедших на игрище вместе с ряжеными. Затем начиналась «женитьба»: «Парни с ошметками подходят к своим товарищам

и спрашивают каждого по очереди, на какой из баб или девушек он желает жениться. Получив ответ, они приводят к каждому требуемому девушку или бабу и сажают ее с ним рядом на скамейку. Когда каждый из парней получит себе «женку», то «молодым» подносят «угощение». Те же парни с ошметками подходят к молодым и спрашивают, чего они желают. «Каши!» — отвечает, предположим, одна пара «молодых». «Каши!» — восклицают парни с ошметками. — Вот вам каша!» И молодые получают от каждого по два удара ошметками. Бьют по коленям и при этом как следует, не щадя. Несколько раз подносится «молодым» угощение, от которого колена так и разгораются. Смех, визг, веселые крики несутся по избе во время подачи этого своеобразного «угощения». После «угощения» молодые целуются. Если кто совестится и не хочет целоваться, то пускаются в ход ошметки. После «угощения» молодым предлагают «красный товар»: муж должен как следует нарядить свою молодую жену. Является продавец товара. Он тоже в вывороченном тулупе, в руках у него сундук, который он ставит на пол посередине избы. Парни с ошметками становятся подле него. «Продавец» начинает выкликать товар и приглашает покупателей. «Молодые» подходят и начинают «куплять» — кто платок, кто ситцу, кто крали и т.д., причем «товар в виде ударов ошметками так и сыплется на спины покупателей» ²⁵.

В Касимовском р-не Рязанской области еще в 30-е годы молодые мужчины и парни, собравшись компаниями человек по десять, наряжались «стариками» («дедами калёными»). «Придя на посиделки, «деды» пляшут, забавляются с девочками (эти забавы, по-видимому, мало отличались от тех, которые устраивали «покойник» и «медведь». — И.М.). Когда это надоест, «деды» хватают девиц и выволакивают их на улицу. Поднимается неопишная свалка, так как изба обычно переполнена кроме участвующих еще наблюдающими (главным образом дети школьного возраста). Вытащив девиц на улицу на снег, «деды» задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно, замечает автор сообщения, никаких панталон шостинские девочки не носят, а может быть умышленно не надевают их в эти дни) ... Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега, произнеся: Спасибо, дедушка родимый! — и убегает обратно и избу. Натепившись здесь, деды отправляются на следующие посиделки — и так всю ночь» ²⁶.

Подобные манипуляции с девушками или молодоженами были распространены очень широко и совершались обычно в течение святков (особенно на Новый год или в канун Крещения) либо масленицы (обычно в Чистый понедельник), то есть в период наиболее активного бытования игр «в свадьбу» или «в женитьбу». Заметим, что усаживание на снег «без панталон» практиковалось во время регул, а также как магический прием при обучении прядению ²⁷. Таким образом, ритуально-посвятительный смысл игровых форм «свадьбы», их приуроченность к «переходным» точкам и в этом случае достаточно очевидны.

Ритуальные обходы дворов, приуроченные к календарным датам, началу или концу работ, сезона посиделок и т.п., вообще очень часто напрямую связываются с символикой «свадьбы» или «женитьбы». Так, во многих регионах России (Костромской, Вологодской, Владимирской, Рязанской, Пензенской, Тульской и др. губерниях) были известны святочные обходы ряженных «свадьбой» («женихом» и «невестой», «барином» и «барыней»).

В Вологодском крае святочные обходы назывались «свадьбой ходить» или «молодыми ходить», причем наиболее полные описания обычая встречаются в Тарногском районе, где, кстати, до последнего времени сохранялся и традиционный свадебный обряд. Формы названий обхода из Верховажья — «со свадьбой ходить», «свадьбу водить». Отметим, что подобные обходы нередко совершались и во время настоящих свадеб, которые по времени проведения тяготели к Рождественским праздникам и святкам.

Основной целью обхода был сбор еды или денег для устройства пирушки, поэтому в «свадьбе» обычно участвовали все, кто пришел в этот день на вечерку, или по крайней мере значительная часть ее

участников: «С вецёрк ходили. Мы так это на вецёрках-то вецеруём вецером вместе-то, да сговоримси, да пошли наредимси тамо, у ково цёво есь» (д. Великая Тарн.). При этом нередко использовались наряды своих подруг, чтобы не сразу быть узнаваемыми при приходе в дом к односельчанам. В д. Ляпинская свадебщики прикрывали лица кружевными полотенцами. «Соберемси — и пошли этим, застольём-то. В хорошу одежду наряжали, весь прибор. Нарядяцца молодые — "жоних" и "невеста". Тут "дружка", тут "божатко" и "хрёсной"... Нарядухи покрасяцца тожо, побасце штоб быть: брови наведут, шчоки красочкой красют. "Невеста" во всё хорошее: сарафан, рубаха, лицё закрыто шалью шовковой. "Жених" тожо во всем хорошом: в вышитой рубахе, черном суконном костюме, в сапогах, пояс шовковый на ём» (д. Великая Тарн.). В д. Кузьминская (Тарн.) жених подпоясывался рушником, ему наводили сажей усы и привязывали волосы из кудели. «Басота» невесты подчеркивалась особым нарядом — шелковой шалью, прикрывающей лицо, борушкой, восковыми цветами в волосах, а если лицо было открыто, то своеобразной косметикой: подкрашенными глиной губами, наведенными сажей бровями и мушками на лбу и на щеках.

Состав участников «свадьбы» был очень разнообразным: «Ковда и одни робята наредяцца да свадьбой пойдут, а когда и с девками» (д. Великая Тарн.). В других случаях все роли, включая жениха, исполняли девушки (д. Цибунинская Тарн.) или пожилые женщины (дд. Горка, Фоминская Верхов.). Компанию «свадебщиков» (10-15 человек) сопровождала ватага любопытствующих из числа стариков и детишек, пришедших поглядеть на вечерку²⁸.

Сам обход проходил следующим образом. Перед процессией нередко шли «сваты» и «дружка» — «пропахивали веничками дорогу» («нарочно в избу метет» — д. Волоцкая Тот.). Подойдя к дому, кричали: «Свадьба идет!» В доме вели себя по-разному. Чаше всего — «за стол сразу, свадьба пришла раз. Стаём перед столом, нам стол опраствают, место дают... Зайдут за стол, сядут прибором, кругом: "сваты", рядом "невеста", "жених", его "отец", дальше его родные, напротив — "дружка"» (дд. Волоцкая Тот., Цибунинская, Великая Тарн.). Хозяйка несли угощение. Иногда оно было чисто символическим: «За стов посадят, нальют бутылку воды да угощают — что-нибудь на стов поставят» (д. Малыгинская Тарн.), — а иногда и настоящим: «Хозяйка нанесут на стол вино, пирогов, супу. "Жениху" и "невесте" нальют по рюмочке. Они выпьют, поцелуются, говорят: "Спасибо!"» (дд. Куревино Тарн., Волоцкая). Вино наливали «божатко» и «дружка». Кричали «горько!» молодым.

В некоторых деревнях свадебляне пели припевки, в основном для любопытствующей публики: «Припоют припевоцку, дак за припевоцку денежки давай... На денежки те назавтре вина купим, да лёшо испеем чё-нибудь, да вецёрк сделаем» (дд. Горка Тарн., Фоминская Верхов.). Припевки пели те же, что на свадьбе: «Каты-покаты», «Веник да голик», «Укатився катышок за овсяну мучку» и др. Те, кого «припели», должны были поцеловаться и дать свадеблянам, которые теребили их, подобно ряженым-«цыганам»: «Плотите денежки! Плотите денежки!» — по 1-2 копейки.

Долго в одном доме обычно не задерживались. В конце обхода во всех деревнях заходили на вечерку, где их встречали особенно весело и где «молодые» обязательно плясали перед всеми «руско-го». В остальных домах плясали очень редко²⁹.

Очевидна цель такого рода обходов: показ достоинств потенциальных женихов и невест, чествование устоявшихся парочек.

В этой связи обращает на себя внимание возможная приуроченность обходов «свадьбой» именно к началу («засиживанию») посиделок, совпадающему в календаре с окончанием полевых работ; причем в этом случае становится более понятным обычай собирания денег или продуктов обходчиками: продукты шли на пирушку, посвященную началу сезона посиделок, а деньги — на выкупание («кортомленье») избы. Например, в д. Оносово Кирилловского района: «Ковды робята приедут на днёвки, с заговенья начнут беседы делать (в другие деревни ездили). Ковда хлеба (т.е.



Куклы для игры «в семью» (мужской персонаж изображен кукурузным початком). Село Афанасьевка Алексеевского р-на Белгородской обл. Подарены жителями села семьей Сопелкиных фольклорно-этнографической экспедиции творческого объединения «Дом русских традиций» (Москва). Фото В.Н. Теплова

угощения) нет, товда сделаем "свадьбу". Нарядим девку: цветы восковые на голову, фату из марли (уваль). "Невеста" плачет по-настоящему:

— Отдадут тогда молодёшеньку
За чужово да чужен-чуженца,
Меня на дальнюю да во сторонушку,
Там и избы-то как мекильницы,
Там и бабы-то как медведицы,
Там и полки-то да высокие,
Все корзиночки глубокие —
Не достанешь до рогушечки,
Не отломить да налетушечки!

Потом шуточные песни поет. "Дружку" приведем боевого, повяжем полотенцем, которое "невеста" вышила. "Женихам" и "невестам" тожо, кто побойчее. "Дружка" выводит их за руки, дорогу винником разметят. Они садятся в сани — три лошади запряжём — да три раза по деревне проедут. Пока они катаются, собирали "на свадьбу": стол нанесут (суп, мясо, налетушки, рогушечки), пива наварят... За стол сядут: "Горько!" — рычат. "Невеста" с "женихом" целуется, а ей деньги дарят, от трех копеек до рубля... Попируем. Что на столе останется — хозяйке³⁰. Деньги, собранные во время такой «свадьбы», использовали для выкупания избы под игрища и вечерки.

Приуроченность игровых и шуточных форм свадьбы ("жених-бы") к окончанию полевых работ становится особенно примечательной при сравнении с завершающими жатву обычаями (например, "свадьба поля" у удмуртов, или "свадьба земли" у чувашей).

Имитация свадьбы и шуточные соревнования у многих народов Европы часто разыгрывались вокруг первого или последнего снопа, первых или последних колосьев. Остаточные формы этой ритуальной практики еще совсем недавно фиксировались у русских. Скажем, в Лешуконском р-не Архангельской области обычай класть на суслон последний сноп назывался «посадить князя».

причем сделать это имела право жнея, раньше других сжавшая свою полосу. Если это была девушка, то, «сажая князя», она выкрикивала имя жениха, т.е. парня, за которого хотела выйти замуж. Замужняя женщина выкрикивала имя мужа. Там же по первому снопу гадали о женихе: «Смотрят, какой сноп получился: хороший или плохой. Если плохой, говорят: "Худа голова Ерошина (последний сноп назывался "Ерохой". — И.М.) получилась. Такой и жених будет"»³¹.

Ситуация начала и конца жатвы, несомненно, может быть отнесена к числу «переходных». Отсюда и тяготение жажнок и дожинок к игре, и обилие игровых и шуточных форм свадьбы. Не удивительно, что некоторые обрядовые ситуации, возникающие во время жатвы, очень напоминают игры, напрямую связанные с играми «в свадьбу». Скажем, на Псковщине во время дожинок исполняли песню, напоминающую известную игру «в ящера»: «Эта как у талоки... бува́ла, кашу крадут. Вот как ужо кончут жать, тады бяруць ужо кашу, идучь деўки-жнеи кругом, рождэ запáхана. Идучь де рождэ сжата. И там с'яять и песню эту паюць... Играюць, што: "Хазяин-паночык, купи ў нас вяночык"... А тады ужо хазяин выкупае»³². Ср. в игре «в ящера»: «А ящару, паночек, /Отдай же мой веночек!»³³.

В станице Терская еще в начале 30-х годов взрослые станичники, молодежь и даже старики — всей бригадой — «играли свадьбу» в степи во время уборки кукурузы. Девушку наряжали «невестой», а «женихом» — уже женатого молодого мужчину. Из кукурузных отходов, «шелушки», делали венки «невесте» и «цветки» на голову всем «гостям». Бочку воды, доставленную в степь работникам, представляли бочкой вина, которую в процессе игры выпивали до дна. Обед на поле разыгрывали как свадебный пир со всеми его атрибутами, весельем и шутками. «Свадьба» продолжалась весь рабочий день. Возвращаясь вечером в станицу, работники выдавали себя за процессию свадебных ряженных, приставая к встретившимся по пути станичникам и притворяясь пьяными³⁴.

В Вожегодском р-не Вологодской области «в свадьбу» нередко играли во время сенокоса. «Молодежь косила осоку. Там были избушки, очаг был — топили. Играли "в молодых". Портянки на землю клали — "молодых" на них поставят, потом вокруг очага поведут. Песни поют: "Исайя, ликуй!" Пели и матюкальные. "Сторож" уберет подстилку. Потом воды напьемся да плясать пойдем»³⁵. Несмотря на схематичность описания, видно, что и эта форма шуточной «свадьбы» мало отличается от описанных выше.

Понятно, что приведенных нами здесь фактов недостаточно для того, чтобы получить исчерпывающее представление о столь обширном и многообразном явлении, как игровые формы свадьбы. Среди имеющих к нашей теме непосредственное отношение обычаев можно было бы назвать хотя бы западноевропейские обходы «майской королевы», южнославянские «кукеры» и «лазарице», чувашские обычаи «обновления или свадьбы земли», удмуртские «свадьба каляги», «свадьба поля» и др. Однако приведенных примеров вполне достаточно, чтобы заключить, что игровые и шуточные формы «свадьбы» тесно связаны с «переходными» обычаями и обрядами как календарными (рождественские и «зеленые» святки) и сезонно-производственными (сенокос, жатва, молотьба), так и социополовозрастными (инициации, оформление нового статуса и вступление в брак).

Примечания

¹ Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1986. С. 154-155; Пропт В.Я. Исторические корни русской волшебной сказки. Л., 1986. С. 303-332; Смирнов Ю.И. Былина «Иван Гостинный сын» и ее южнославянские параллели // Русский фольклор. Вып. 9. М.-Л., 1968. С. 55-66; Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С. 125 и след., 239 и след.

² См. по этому поводу, например: Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 62 и след.; Еремича В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 83 и след.

³ Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Т. 2. Л., 1928. С. 201-234.

⁴ Запись сделана И.А. Морозовым от Прасковьи Тимофеевны

Семеновы (1927 г.р.) в стан. Галюгаевская Курского р-на Ставропольского края в 1991 г.

⁵ Запись сделана Е.Б. Островским и С.А. Смольниковым от Николая Андреевича Корovina (1913 г.р.) в д. Пигилинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

⁶ Неуступов А. Этнографические материалы, собранные в Кадниковском уезде Вологодской губернии // Архив Российского этнографического музея (далее — РЭМ), ф. 1, оп. 2, д. 433а, л. 143; Миронов С. [Этнографические сведения о крестьянах Саратовской губ., Хвалынского у.] // РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1497, л. 62.

⁷ Солнцева Г. [Этнографические сведения о крестьянах Орловской губ., Орловского у.] // РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1255, л. 16 об. (принято благодарностью И.С. Кызласовой, указавшей на этот факт и предоставившей выписки из личного архива).

⁸ Голубев И. [Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губ., Вологодского у., Фетининской вол.] // РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 126, л. 1.

⁹ См., например: Кон И.С. Вкус запретного плода. М., 1991. С. 183-185.

¹⁰ Запись сделана И.А. Морозовым от Марии Петровны Каюшниковой-Бычковой (1910 г.р.) в стан. Стодерева Курского р-на Ставропольского края в 1991 г.

¹¹ Запись сделана И.А. Морозовым от Анастасии Сергеевны Чирсковой (1907 г.р.) в стан. Стодерева Курского р-на в 1991 г.

¹² Сведения собраны в ст. Екатериноградская Прохладненского р-на в 1992 г. С.Ю. Мазуром от Пелагеи Устиновны Белоусовой (1917 г.р.), от Натальи Яковлевны Кесель (1912 г.р.), от Федосьи Ефимовны Кесель (1918 г.р.); Е.Л. Рязанской от Веры Егоровны Пишковой (1908 г.р.); С.П. Бушкевич от Анны Михайловны Хоменко (1913 г.р.); в ст. Луковская Моздокского р-на в 1992 г. — С.П. Бушкевич от Елены Евстафьевны Жуковой (1918 г.р.).

¹³ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. М., 1988. С. 91 (Владимирская губ.).

¹⁴ Копаневич И.К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии // Псковские губернские ведомости. 1896. № 47. С. 3; ср.: Лобанов М.А. Посиделки в Новгородской области: Песни и игры. Новгород, 1988. С. 102 (восточные р-ны Новгородской обл.).

¹⁵ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Часть 1. М., 1993. С. 29 (д. Теренская Кирилловского р-на).

¹⁶ Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 25-26.

¹⁷ Запись сделана И.А. Морозовым от Галины Гавриловны Кочериной (1908 г.р.) в д. Бережное Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

¹⁸ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура, с. 199-201; Ивлева Л.М. Ряженые в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 73, 85, 95 и др.

¹⁹ Запись сделана Е.А. Минюхиной и А.В. Федоровой от Юлии Васильевны Власовой (1906 г.р.) в д. Чижово Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

²⁰ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура, с. 194, 241.

²¹ Сахаров А.И. [Этнографические сведения о крестьянах Орловской губ., Карачевского у.] // РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1027, л. 16 об.

²² Запись сделана И.С. Кызласовой от Валентины Анатольевны Костиной (1916 г.р.) в д. Рытино Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

²³ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура, с. 149, 201.

²⁴ См.: Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков. М., 1957. С. 190-193.

²⁵ Ступнев А. Святые игрища в Ельнинском уезде (Этнографический очерк) // Смоленский вестник. 1889. № 26. С. 2-3.

²⁶ Волкович П.И. Деды каленые и другие обычаи в селе Шостье // Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник, фонд Этнологического архива Общества изучения Рязанского края (РИАМЗ, ф. ЭАОИРК), д. 520, № 313, л. 2-3.

²⁷ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни, с. 91 (Вязниковский у. Владимирской губ.); Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура, с. 29 (д. Коровино Кирилловского р-на), с. 254-256 (обсыпание снегом).

²⁸ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура, с. 186.

²⁹ Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура, с. 187.

³⁰ Запись сделана И.А. Морозовым от Александры Тимофеевны Ершовой (1914 г.р. из д. Оносово Кирилловского р-на) в д. Орлово Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

³¹ Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство, с. 40-42.

³² Мехицкова А.М. Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни. Л., 1989. С. 129, 198, 276 и др.

³³ Крачковский Ю. Очерки быта западнорусского крестьянина // Виленский сборник. Вильна, 1869. С. 206; Бессонов П.А. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка. Вып. 1. М., 1871. С. 81-81 и др.

³⁴ Сведения собраны С.П. Бушкевич от Лидии Николаевны Горбань (1918 г.р.) в стан. Терская Моздокского р-на в 1992 г.

³⁵ Запись сделана С.Н. Смольниковым от Ольги Фаустовны Коршуновой (1913 г.р. из д. Кропуфинская Пунемского с/с) в д. Борисово Липино-Каликинского с/с Вожегодского р-на в 1992 г.

А.Т. ХРОЛЕНКО

Игра в эпической картине мира: сквозь призму словаря языка русского фольклора

Системный подход к анализу любого явления давно уже доказал свою эффективность. Однако характер системности может быть различным. И мы наблюдаем, как пытливая исследовательская мысль переходит с уровня инвентарной системности в духе структурализма на уровень системности ментальной (картины мира). Современная лингвофольклористика демонстрирует эвристические возможности включения в анализ языка русского фольклора идеи языковой картины мира*.

Фольклорная картина мира требует своего теоретического осмысления и адекватного описания, что является ближайшей задачей лингвофольклористики. А пока что можно воспользоваться идеей фрагментарности этого мира и попытаться на одном примере показать, что дает эта идея для понимания феномена устной народной культуры**.

На кафедре русского языка Курского пединститута (теперь уже педуниверситета) сложилась группа исследователей, избравших фольклорное слово предметом своего научного интереса. В течение двух десятков лет обстоятельно изучалась семантическая структура народно-песенного слова, поэтическая фразаология, связи слов в фольклорном тексте и т.д.

В результате был сделан вывод о том, что народнопоэтическое слово не может быть адекватно представлено в толковых словарях обычного типа. Оно требует иных принципов лексикографического описания. Выводы курян совпали с мнением С.Е. Никитиной, систематически выступающей с публикациями о характере словаря языка фольклора.

Несколько лет тому назад теоретические размышления о словаре перешли в стадию практической реализации задуманного. Решено было начать со словаря былинных текстов, поскольку эпический жанр обладает достоинствами, особо привлекающими для лексикографа (наличие канона, обзорность материала, временная и пространственная ограниченность и др.). Первыми лексикографической обработке подверглись «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым». Был составлен словоуказатель к былинным текстам сборника, а на его основе — словник, частотный список и пробные статьи. Базой словаря эпической поэзии были определены «Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года».

Вручную была проделана колоссальная работа по составлению словоуказателя ко всем трем томам собрания. Одновременно расписывались былинные тексты из других собраний XIX и XX веков. Составляется конкорданс. С целью выявления жанровых особенностей былинной речи лексикографической обработке подверглись тексты народных лирических песен, бытовавших в Курской губернии в конце прошлого столетия. Аналогичным образом расписываются тексты из Sharp's Collection

* См., например: Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

** Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 93-06-11028).

of English Folk Songs (Vol. 1. London, 1974). Появляется возможность выявления этнических особенностей, отражающихся в народнопоэтической речи.

Параллельно ведется теоретическое исследование на тему «Проблемы фольклорной лексикографии». Результатом его стали выступления на международных научных конференциях, публикации и защищенные диссертации. Начал выходить сборник «Фольклорная лексикография». Специалисты уже получили выпуск первый. В свет выходит выпуск второй. В типографии находятся еще два выпуска. К концу 1995 года планируется завершить рукописи монографии «Проблемы фольклорной лексикографии» и подготовить часть словаря — лексикон былинных эпитетов. Объявлено, что в июне 1995 г. в Курске пройдет летняя школа по лингвофольклористике. Она будет посвящена результатам словарной работы и нерешенным проблемам языка фольклора.

С 1993 года курские лингвофольклористы были финансово поддержаны Российским фондом фундаментальных исследований. Это позволило приобрести компьютерную и множительную технику, что значительно облегчило и ускорило работу над словарем.

Главное в лексикографических поисках курян — структура словарной статьи, которая способна адекватно отразить своеобразие фольклорного слова и стать надежной базой культурологических и лингвистических исследований. Условные обозначения:

#: база фактического материала, в нашем случае — Гильф.1 (Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 2-е. Т. 1. СПб., 1894); К.Д. (Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.: Наука, 1977);

=: варианты;

II: изофункциональные слова;

S: связь с существительными;

A: связь с прилагательными;

N: связь с числительными;

V: связь с глаголами;

/.../: ассоциативные связи;

>: словообразовательные связи;

+ : дополнительная информация или комментарий.

Цифры в скобках — количество сло-

воупотреблений в исследованном корпусе текстов.

В русской эпической картине мира важное место занимает фрагмент «игра». Былинные персонажи не только матерят, совершают подвиги, состязаются, ссорятся и мирятся, защищают родину. Они еще играют «в гусли» или в «в шашки-шахматы». Обратимся к соответствующим словарным статьям нашего словаря.

#: Гильф.1

Игра (6) 1. 'Исполнение музыкального произведения' (4) *И уж как Солянушку игра та прилюбили* (Гильф.1, № 43, 169). А: умильная (1); V: игры приласлались (1), игра прилюбили (1), жаловать за И. (1), играть И. (1). 2. 'Забава, установленная по правилам' (2) *Бросим-ка Чурилушка шашочную игру* (Гильф. 1, № 27, 46). А: шашочная (1); S: игра в шашки-шахманы (1); V: бросить И. (1); >: играть (и все префиксальные формы), игрок.

Остановимся на существительном **игра** во втором значении — 'забава, установленная по правилам' (Даль), или, говоря языком современным, в значении 'настольные игры'. Обнаруживается, что существительные **шашки**, **шахматы**, **тавлеи** тяготеют друг к другу и составляют самые неожиданные комбинации, объяснить суть которых является целью настоящих заметок.

Гильф. 1

Шашки (11) 'Игра на доске...' *Нынче играют да во шашечки дубовые, / Что ли ставят да дощечки да кленовые* (Гильф. 1, № 6, 307). =: шашечки (9); А: дубовые (7); S: игра в шашки шахманы (1), доска с шашками (1); V: играть в Ш. (7), ставить Ш. (2); /.../: шашки... доски (7); >: шашечный; +: П. Калинин — 10 словоупотреблений, М. Котова — 1 (оба из Повенца).

Обратим внимание на следующие обстоятельства: во-первых, шашки определяются как **дубовые**, во-вторых, шашки устойчиво ассоциируются с существительным **доска**, в-третьих, исполнители из Повенца П. Калинин и М. Котова не употребляют существительного **шахматы**, если не считать деформированного слова **шахманки**, для них настольная игра — **шашки**. Рассмотрим словарную статью «Шахматы».

Гильф. 1

Шахматы (4) 'Игра на доске...' *Сидели они играть-то с ей во шахматы* (Гильф.1, № 35, 47). =: шахманки (1); S: доски шахматы (1), шашки шахманки (1), игра в шахматы (1); V: играть в Ш. (3); /.../: доски шахматы... тавлеи (1); >: шахматный.

Привлекает внимание тот факт, что существительное **шахматы** используется редко. В его позиции чаще всего обнаруживается прилагательное **шахматный**. Сочетание **доски шахматы** тоже можно квалифицировать как атрибутивное словосочетание, в котором **шахматы** = **шахматный**.

Гильф. 1

Шахматный (12) 'Относящийся к игре в шахматы, связанный с ней' *Игра-*

ет он в доски-ты шахматны / А в дороги тавлеи золочены (Гильф. 1, № 49, 266). =: шахматны (11); S: доски (12); >: шахматы; +: только Н. Прохоров (Пудоба).

Прилагательное **шахматный** в былинной речи связано только с существительным **доска**. Персонаж играет в **доски шахматны** (доски во множественном числе!).

Гильф. 1

Тавлеи (6) стар. 'Шашечница; игра в шашки; игра в кости, на расчерченной для сего доске' (Даль) *Поиграем-ко во доски мы шахматны, / В дороги тавлеи золочены* (Гильф. 1, № 52, 261). А: дороги золочены Т. (6); V: играть в Т. (6); /.../: доски... тавлеи (6); +: только Н. Прохоров (Пудоба).

Обратим внимание на устойчивую связь существительного **тавлеи** с существительным **доска**, также на устойчивую пару определений тавлеи — **дороги золочены** (явный намек на значительную ставку в игре).

Итак, описывая игру, один исполнитель опорным словом избирает существительное **шашки**, другой — сочетание **шахматные доски**, третий — **шахматы**, но для всех них неизменным атрибутом игры в конце концов становится **доска**.

Гильф. 1

Доска (56) 'Плоский с обеих сторон кусок дерева небольшой толщины, выпиленный или вытесанный из бревна' *Доставали тут дощечку да кленовую, / Что же ставили шашечки дубовыи* (Гильф. 1, № 6, 309). =: дощечка (40); А: дубовая (5), гробная (1), кленовая (16), шахматная (12); S: доски шахматы (1); N: две (1), пятая (1); V: бросить (3), достать (1), ездить до [гробной] (1), заснуть на (1), играть (7), играть в (4), играть на (1), наставить (3), отпустить на (1), поиграть (2), поднести (1), поиграть в (1), полагать (1), понести на (1), проиграть на (1), свалиться на (2), сделать (3), ставить (4), ставить на (11), стучать [доской] (1), сыграть (1), сыграть во (1), ухватить (1), хватить (1), ходить гулять по (2); /.../: шашки... доски (7), доски... тавлеи (6).

Существительное **доска** отличается повышенной частотой своего употребления. **Шашки, шахматы, тавлеи** суммарно составляют менее половины словоупотреблений **доска**. Существительное **доска** становится своеобразным родовым обозначением (гиперонимом) для слов **шашки, шахматы, тавлеи**, но при этом оно остается и согипонимом к этим «игровым» существительным, их квазисинонимом. Языковой уравниватель семантики рассматриваемых слов — глаголы **играть в, ставить**. Только с ними сочетаются существительные **шашки, шахматы и тавлеи**. У слова же **доска** чрезвычайно широкий спектр глагольных связей — 28, и самая устойчивая связь с глаголом **ставить**.

Игра в былинном мире — это не

забава, а состязание с очень высокой ставкой:

*А на ту дощечку кленовую
Ставил тут Михайла Потык сын Иванович,
Ставил же он своего добра коня*
(Гильф. 1, № 6, 306)

*Царь Бухарь было заморский
Ставил на дощечку на кленовую,
Ставил он же дани-выходы*
(Гильф. 1, № 6, 318)

*Проиграл же он свою да буйну голову
На той было дощечки на кленовою*
(Гильф. 1, № 6, 327)

Особый вес приобретает глагол **ставить**. От значения 'расставлять фигуры на доске для игры' намечается незаметный переход к значению 'вносить ставку в банк азартной игры':

Ставили дощечку они в пятый раз
(Гильф. 1, № 6, 387)

Доска (дощечка) приобретает значение 'жеребья':

*Тут играли да дощечку да во другой раз.
Сыграли было дощечку в другой раз*
(Гильф. 1, № 6, 349)

Одновременно доска становится ареной противоборства, в котором интеллектуальные усилия представлены как усилия атлетические. Перед нами не шахматная или шашечная игра в точном смысле этого слова, а рыцарский поединок. Сама доска становится площадкой, где соперники «ходят гулять»:

*Как тут они наставили дощечку-ту
шахматну,
Начали оны по дощечки ходить гулять.
А тут Михайлушка ступень ступил - не доступил,
А другой как ступил, сам призаступил,
А третий что ступил, его поиграл*
(Гильф. 1, № 52, 278)

Так же описывается игра и в былинных текстах, записанных в другом месте веком ранее:

*Стал с ним в шахматы играть
Золотыми тавлеями:
Первую заступь заступовали,
И ту посол поиграл;
Другую заступь заступовали,
И другую заступь посол же поиграл;
Третью заступь заступовали,
Шах да и мат да и под доску*
(К. Д., с. 75, 192)

Тавлеи рядом с **шахматами, шашками** и особенно с **доской** в своем обычном значении 'футляр или набор фигур' не воспринимаются вовсе. Со своими неизменными атрибутами **дорогой и золоченой** тавлеи становятся косвенной оценкой ставки в игре, ибо непосредственные эпитеты к доске — **шахматная** или **кленовая** — явно не могут обозначить меркантильную стоимость.

Доска, на которой состязаются и на которую ставят, может перестать быть кленовой, и в этом случае тавлеи дорогие и золотые ей не нужны. Отход **доски** от «шашек-шахмат» становится очевидным. Сохраняется только описание техники богатырского состязания:

*Они сделали дощечку на золоты.
Михайла Потык ступень ступил,
Ступень ступил да и другой ступил,
Третьей ступил да и треть земли выиграл.
Михайла Потык ступень ступил...*
(Гильф. 1, № 40, 180)

Доска — ристалище, на котором разворачивается бой за имущество — приобретает оттенок значения 'граница'. Граница между двумя состояниями соперников: богатство/проигрыш, ничего нет/полземли выигранной. Идея 'границы' актуализируется во многих фрагментах «игра». Во-первых, это граница между праздным состоянием персонажа и неожиданной бедой, которая требует немедленной реакции:

*Играешь ты во шашечки в дубовыи
Да на той же дощечки на кленовыи,
Над собой же ты невзгодушки не ведаешь*
(Гильф. 1, № 6, 398)

В «игре-границе» партнер не требуется. Игра «в дощечку» — своеобразная богатая медитация, накопление духовных и физических сил.

Оттенок значения 'граница' у существительного **доска** просматривается в эпизодах с Садко, вынужденным перейти границу между привычным земным бытием и жизнью в океан-море:

*А й полагайте вы доску дубовую на синем море,
А что мне свалиться Садку мне-ка на доску*
(Гильф. 1, № 70, 435)

И заснул Садко на той доске на дубовыи
(Гильф. 1, № 70, 449)

О том, что между доской, на которой Садко переправляется в подводный мир, и шахматной игрой-состязанием есть связь, свидетельствует пример из былинного текста Кирши Данилова о Садко:

*И берет он шахматницу дорогу
Со золоты тавлеями,
Со темя дороги вольящеты.
И спушали сходно ведь серебрену...
Садился на шахматницу золоту*
(К. Д., с. 180, 60)

Доска-граница может стать «гробной доской», которая отделяет живых от мертвых:

*И от старости да до гробной доски
Эдакого чуда не навезивал*
(Гильф. 1, № 58, 3)

Можно констатировать, что у всех существительных, входящих в лексикотематическую группу «игра», возникает дополнительное значение 'смертельный риск; граница между формами бытия'.

Итак, несколько словарных статей, описывающих фрагмент эпической картины мира «игра», демонстрируют, как нам думается, те возможности, которые предоставляет фольклорная лексикография исследователю, интересующемуся устно-поэтическим словом, стремящемуся понять его природу, его специфику, желающему увидеть жизнь слова, внешне скованного канонами и внутренне чрезвычайно свободного.

Л.М. ИВЛЕВА

Окрутки, хухляки, страшки...

Слово *ряжение* вошло в наш литературный язык подобно тому, как явление традиционной культуры, названное им, оказалось вовлеченным в русскую литературу. Не являясь единственным, термин этот фиксируется в ряду многочисленных названий, которые получил в диалектах обычай, связанный с особым типом ритуального поведения. Обычай этот состоит в перемене облика, в преображении, основанном на переряживании и маскировке.

Наиболее известна святочная его разновидность, которую отличает и наибольшая, если не повсеместная, распространенность. Вместе с тем обрядовая сфера возможных проявлений ряжения значительно шире. В отдельных регионах встречаются, к примеру, масленичные его формы. Нередко отмечается и его связь с другими ритуальными событиями календаря: ряжение то входит в систему егорьевских, пасхальных, троицких обрядов, то приурочивается к тем или иным осенним праздничным датам. А вне календарной традиции имеет отношение к свадебной и реже похоронно-поминальной обрядности.

«Словарь» ряжения, которым охватывается все это многообразие форм, дает лексические варианты для обозначения и самого явления, и группы связанных с ним действующих лиц (они мыслятся при этом как нечто целое). Среди этих названий в диалектах встречаются такие выразительные слова, как *окрутки*, *окрута*, *хухольники*, *хухляки*, *лешаки*, *шульканы*, *пугалышки*, *страшки*, *кудеса*, *фифанцы*, *халая*, *тряпосники*, *костромы*. Они несут информацию о способах ряжения, его персонажах, о поведении тех, кто *хухольничает*, *выводит кудеса*, *бегает нарядчикам*, *маскарадит*, наконец, об отношении к ним.

Хотя ряжение как живой традиции у русских уже не существует, есть все же немало людей, которые прекрасно помнят и отдельные эпизоды, и общую его атмосферу, которые *окручивались* сами или были когда-то очевидцами соответствующих событий. Связные либо фрагментарные их рассказы — наряду с десятками более ранних свидетельств — создают как бы два разных образа ряжения, а может быть, отражают два его исторических среза.

В одних случаях оно предстает чисто внешней своей стороной — как «потешное развлечение с переодеванием» (С.В. Максимов) — и оказывается очень похожим на любое другое зрелище. В этом плане чрезвычайно характерно определение С.В. Максимова, который увидел в ряжении «своего рода деревенский бал-маскарад»¹.

В таком восприятии *окрутничества* отражено представление о том, что этот фрагмент обряда не имеет особого сценария, а участники его вполне свободны в своем игровом выборе. Возникает ощущение, будто они совершенно произвольно меняют свой облик (чаще всего об этом так и говорят: «кто во что горазд», «в кого кто сумеет») и затем — подобно актерам-импровизаторам — создают тот или иной рисунок роли.

В других случаях в описаниях отчетливо проступают все признаки ряжения как бесовского, кощунственно-опасного и во многом запрограммированного действия. Это соединяется с пониманием не только его обрядовой приуроченности, но и его обрядовой природы. При этом нередко обнаруживается связь ряжения с такими специфическими аспектами обряда, как игровой и смеховой.

Во внешнем преображении, прежде всего в подмене собственного лица личиной, которая именуется то *харей* (*харюшей*), то *рожей* (в том числе *чертовой*), ряженный стремится к полной неузнаваемости. Это становится, в свою очередь, залогом принципиальной его перевоплощаемости и даже первой ступенькой в его перевоплощении. Переодевание, традиционные приемы маскировки, использование ряда поведенческих «масок» (вроде особой дики или особой пластики) — все это позволяет *окрутнику* предстать в глазах присутствующих тем или иным воображаемым героем. Ряженный словно «во плоти» являет собой такое существо, выступая в его обличье и действуя от его имени. Однако подобное поведение *окрутника* не может быть до конца отождествлено ни с театральным, ни с собственно карнавальным. Дело в том, что функционально-семантически ряжение замкнуто в довольно узком кругу специфически обрядовых идей.

Если присмотреться, свобода воплощения в нем всего спектра «наблюдаемого» мира оказывается мнимой. Она лишь постулируется собирателем (как, впрочем, и носителем культуры), но обычно не реализуется на практике. Число возможных персонажей ряжения только кажется бесконечным. На самом же деле оно ограничено традиционным сценарием и время от времени воспроизводимо: в однотипных обрядовых ситуациях появляются каждый раз одни и те же типы ряженных. В целом, при обобщенном взгляде на русскую традицию, число персонажей довольно велико. По отношению же к каждому локальному ее варианту оно резко убывает, лишь в редких случаях превышая 7-8 действующих лиц (вернее, их типов). Да и сами приемы игры, как и особая техника создания образа, включая костюм, «грим», маску, или коренятся в мифологических представлениях, или имеют определенные магические обоснования.

Поведение ряженных-окрутников — это, как правило, довольно активное действие. Они бесцеремонно и чаще всего очень шумно вторгаются в праздничную толпу. Они именно «залетают» в избу, где собралась на посиделки молодежь, как и в тот или иной хозяйский дом. Чередой кувырканий, неистовыми прыжками, стремительными плясовыми движениями завладевают они пространством, необходимым для игры, разными задиристыми репликами резко нарушают ту обстановку, которая предшествовала их появлению.

Одни ряженные «шутят, острят и возбуждают непринужденные, иногда чуть не истерические, порывы хохота»². Другие намеренно нагнетают в присутствующих чувство страха, и сам



Рис. 1*. Группа ряженных. Дер. Фыкалка Томской губ. Рубеж XIX-XX вв. (Фотоотека РЭМ)

* Описание экспонатов, изображенных на рис. 1-12, приведено в статье И.И. Шангиной (стр. 31-33).

контакт с ними облекается, естественно, в форму принудительного действия. «Бывают ряженые нарядны, а бывают страшки»³ (вариант: «морховаты страшки», т. е. ужасного вида оборвыши), — сообщается в записи, относящейся к Архангельской обл. Здесь же собиратель добавляет следующее: «...приходили "по-страшному" — строгам — страшно смотреть»⁴. Такого рода констатации для ряженья в высшей степени типичны. Мотив страха, сопряженного с появлением окрутников, фиксируется во многих описаниях: «Так войдут в избу-то испугаешься <...> Везде боялись, не узнавали»⁵; «Многие даже боялись глядеть на ряженных»⁶; «...с багом, с корзинами ходили. Маленькие их боялись, зыбкались, ревели и на печь. И девки больше боялись масок»⁷. При этом ужасными, отпугивающими оказываются не только собственно «нечистики» — страшные по своей сути персонажи, но и такие неочевидные «демоны», как «лошадь», «журавль», «гусь», «коза». Это, кстати, лишний раз напоминает о том, что подлинными лошадью, журавлем, козой не являются в данном случае объектами для подражания и копирования, но становятся поводом для символических переосмыслений. И, конечно же, обрядовое значение ряженья зооморфными фигурами состоит отнюдь не в изображении повадок отдельных животных. Об этом свидетельствует и набор действий, производимых зооморфного вида окрутниками.

Нередко в описаниях фиксируется специфическая для участников действия шкала эмоциональных состояний. В ее пределах наблюдается резкий переход от одного спектра настроений к другому, от страха к разнузданному и далеко не всегда мотивированному веселью. «Все боялись, визжат, ну, и весело»⁸; «Сперва-то испугаются, а потом смешно станет»⁹; «Общее значение ряженого в деревне состоит в том, чтобы <...> внезапным своим появлением в чужой избе возбудить всеобщий страх, а потом ловкими кривляньями, забавными рассказами и прибаутками рассмешить присутствующих до упаду»¹⁰ — таковы лишь немногие из имеющихся свидетельств этого типа.

В игровой атмосфере ряженья явственно проступает «облик чудного, непривычного (выделено мною. — Л.И.) видения» (С.Т. Коненков), вырисовывается особого рода реальность. Та действительность, которая воплощается здесь, заметно отличается от реально исторической или этнографической. Трудно назвать ее и результатом чисто эстетических проявлений народной жизни. Прежде всего аналогии этой действительности обнаруживаются в кругу мифологических, в том числе демонологических воззрений народа.

И в целом, и в деталях эта реальность наделяется качествами своего рода *антимира*. Из *антиматериалов* — рогожи, тряпья, изношенной до дыр обуви, соломы, веников, корзин, пакли, веток растений — «конструируется» костюм ряженого. По принципу «анти» (в формах травестизма, выворачивания отдельных вещей наизуток, переворачивания их снизу вверх, слева направо, обращения к архаическим видам наряда) используется здесь и костюм как таковой. Такой же эффект достигается и за счет функционально-возрастного сдвига в традиционной предназначении одежды: девушки облачаются, к примеру, в женский костюм и наоборот. Мотивы *антиповедения* вскрываются в серии характерных для окрутника поступков, и не случайно «публика с ряженных не разыскивает: ряженным все позволительно»¹¹. К числу такого рода действий относятся и «намеренные толчки, сопровождаемые синяками, ссадинами и ушибами в общей толкотне»¹², и «откровенные циничные разговоры и шутки»¹³, и элементы «несомненного кошунства»¹⁴, и ритуальное воровство, и иные «пришаливания» и «вольности» окрутников.

Как *антимир* ряженые предстают и в системе своих персонажей. Многие из них — подчеркнуто демонической природы. Одна их разновидность — всевозможные *бельки*, *белухи* и другие *умруны* (в том числе наделенные собственными именами) с присыпанным мукой лицом, с приделанной безобразной челюстью из репы или картошки; уродливые старики и беременные старухи, которые становятся героями эротических диалогов, под общий свист и смех пляшут до упаду, куврыкаются до смерти. Другая разнолика группа — это всех мастей нечистая сила: страшные *букушки*, остроглавые *шуликоны*, высокие, с задрапированной корзиной на голове *кикиморы*; *ведьмы*, *колдуньи*, *домовые*; горбатые, на ходулях, с удлинненными руками *руслики*; в шубе на выворот, рогатые, хвостатые, «огнезрачные» и огнедышащие (с тлеющим угольком во рту) *черти*, с ног до головы «изукрашенные» сажей.

В облике и действиях некоторых персонажей воспроизводится набор характеристик, знакомых по устным рассказам о соответствующих мифологических героях (косматость, изодранность одежды, цветовая доминанта в их облике). Вместе с тем соответствие это не является абсолютным, так как в драматургии ряженья для этих существ предусмотрена специфическая полоса сюжетного спектра.

К числу их ярких поведенческих атрибутов относится хореографическая пластика, в основе своей чаще всего противопоставленная пляске и танцу, как бы деструктурирующая их. Кроме того, их отличает молчаливое поведение или неестественная, можно сказать, нечеловеческая темброво-высотная окраска речи: они «гудят», «рычат», почти утробными голосами басыят или, наоборот, «пищат», «верещат», что есть силы «визжат». Их речь бывает к тому же лишена достаточной членораздельности: ряженный помещает во рту гребень, пуговицу или камешек, и они расщепляют его голос, делают дикий необычный, сазанный.

Но в число демонических попадают (по целому ряду характеристик) и многие «животные», и те герои, кто так или иначе несет на себе печать чужого (в том числе социально, профессионально, этнически чужого) мира. Кроме *медведя*, *лошади*, *козы* сюда примыкает и целая галерея *инородцев* (от *цыган* до *китайцев*), и ряд профессиональных типов вроде *мельника*, *котовала*, *пекаря*, *кузнеца*.

На фоне персонажей, у которых есть соответствия либо в реальной, либо в мифологической действительности, в ряженые выделяется также группа действующих лиц, которые в принципе безымянны. У них нет какого-либо определенного названия, а по внешнему виду их трудно соотносить с тем или иным конкретным образом. При всей своей изобразительной аморфности они достаточно отчетливо удерживают идею неузнаваемости ряженого. При этом, конечно, речи не может быть о том, что этот неузнанный (в некотором роде оставшийся чужим), с непременным «паспортом» участник ряженья вообще не знает, что он представляет, кого изображает. Безусловно и то, что способ частичной его паспортизации весьма специфичен: принципиальная неузнаваемость, страх и смех как диапазон вызываемых им реакций — вот главные характеристики, в которых зашифрован его демонизм.

Не случайно ядром мифологических представлений о самом обычае рядиться (и прежде всего о маскировке) стала мысль о переряживании как «бесовщине» и потакании черту. Не удивительно, что маска получила в народном суеверии значение опасного предмета, с ритуальным применением которого связана в быту определенная система запретов, предписаний, оберегов. «Крестьяне уверяют, — свидетельствует, например, А. Дебрский, — что надевший маску уподобляется черту»¹⁵.

Используя специфический язык общения с нечистым миром, ряженые, в котором он воплощается, не только берет готовые мифологические образы и повествовательные схемы, но и создает свои, собственно игровые.

Примечания

¹ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 293.

² Селиванов В.В. Год русского земледельца // Селиванов В.В. Сочинения. Т. 2. Владимир, 1902. С. 129-130.

³ Архив кафедры фольклора МГУ (далее — АКФ МГУ), ФЭ-05, 6683.

⁴ Там же.

⁵ АКФ МГУ, ФЭ-05, 9066 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Хачала).

⁶ [Архангельский А.] Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда / Публ. священника А. Архангельского // Этнографический сборник. Вып. 2. СПб., 1854. С. 37.

⁷ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3484 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Мальцевская).

⁸ АКФ МГУ, ФЭ-06, 6538 (Вологодская обл., Верховатский р-н, д. Байсайлово).

⁹ АКФ МГУ, ФЭ-11, 1803 (Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Палощелье).

¹⁰ Добрынкин Н. Жизнь, нравы и обычаи крестьян в Меленковском у. Владимирской губ. (рукопись. С. 71) (Цит. по изд.: Носова Г.А. Язычество в православии. М., 1975. С. 47).

¹¹ Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963-1969 гг.) / Отв. ред. Э.В. Померанцева. М., 1972. С. 71.

¹² Копаневич И.К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губ. Псков, 1896. С. 14.

¹³ Там же, с. 15-16.

¹⁴ Максимов С.В. Цит. соч. С.300.

¹⁵ Рукописный архив РЭМ, ф. 7, оп. I, ед. хр. 15 (рукопись А. Дебрского).

И.И. ШАНГИНА

Коллекция русских святочных масок в Российском этнографическом музее

Маски русских ряженных — редкий для музеев экспонат. В исторических, историко-краеведческих музеях они почти не встречаются. Этнографические музеи, специально занимающиеся комплектованием памятников традиционной культуры русского народа, также не могут порадовать исследователей и зрителей обилием экспонатов такого рода. Так, например, в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого, русские коллекции которого стали формироваться еще в 80-е годы XIX в., нет ни одной святочной маски. Старейший этнографический музей Москвы — Музей народов СССР (быв. Дашковский этнографический музей), расформированный в 1948 г., за период с 1867 по 1948 г. приобрел только одну русскую святочную маску. Из всех этнографических музеев России, как старых, так и вновь созданных, лучшей коллекцией масок обладает Российский этнографический музей (далее — РЭМ) — преемник организованного в 1902 г. Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. Она насчитывает двенадцать масок, поступивших в музей в первой трети XX века.

Малочисленность русских масок в собраниях этнографических музеев, славящихся богатством своих коллекций и тщательностью подбора памятников предметного мира русской деревни, объясняется рядом обстоятельств. В первой четверти XX века, когда комплектование русского собрания этнографических музеев проходило особенно активно, а святочные представления в деревнях были в полном разгаре, маски не включались в коллекции потому, что мало соответствовали представлениям этнографов об этнически выразительном предмете — главном объекте комплектования. Они считали, что вещи этнически выразительные (национально-самобытные, национально-русские) — это вещи, обладающие особой, отличной от вещей других народов формой, орнаментом, цветовой гаммой и т. п. Большая же часть русских масок представляла собой вещи безликие: тряпка с прорезями для глаз и носа, кусок меха, старый платок, обрывок кисеи, пучок соломы и т. п. Масками они становились лишь в определенной обрядовой ситуации. Попадая в музейное хранилище, утрачивая тем самым непосредственную связь с обрядом, они превращались в то, чем были на самом деле, — изъятые из употребления утилем. Естественно, что этнографы, зафиксировав особенности масок ряженных в полевых дневниках, не стремились к их приобретению.

С точки зрения этнографов, понятию «этнически выразительный предмет» больше соответствовали маски, специально изготовленные для святочного ряжения. Приобретенные в музейное собрание, они оставались масками, атрибутами обрядов. Однако интерес к ним как к объектам музейного комплектования был снижен: русские маски не обладали художественной ценностью, подобно маскам других народов. Этнографы считали приобретение одинаковых, с их точки зрения, масок личин нецелесообразным. Для общего представления о русских масках, считали они, достаточно нескольких экземпляров.

Немногочисленность масок, приобретенных в первой четверти XX века, объяснялась также и чисто субъективными причинами. Ко времени приезда этнографов (что обычно случалось летом) святочные маски оказывались в большинстве своем уничтоженными, особенно те, которые были рассчитаны на одноразовое использование. Остальные маски, на изготовление которых затрачивалось много времени, оказывались непроданными: они могли пригодиться для ряжения на следующий год.

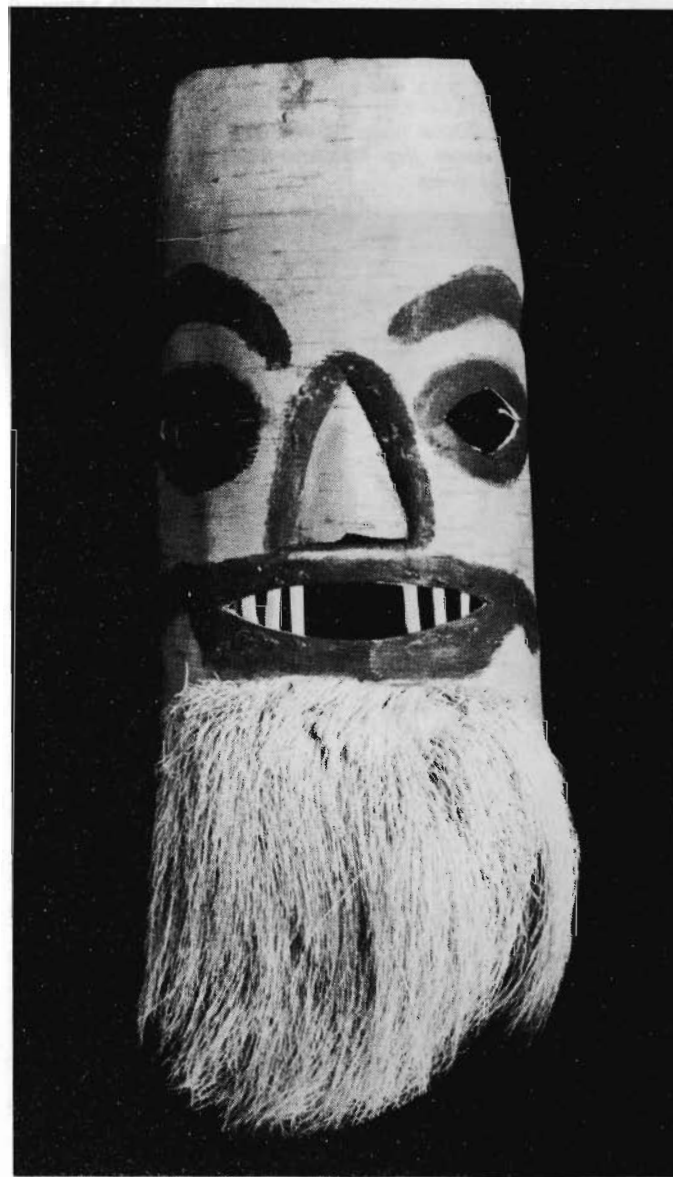
В 30—50-е годы XX в. маски в музей также приобретались очень редко. Вся работа по комплектованию музейных собраний в эти годы была направлена на сбор памятников, характе-

ризующих социалистический образ жизни русской деревни. Святочное же ряжение, а вместе с ним и маски ряженных, рассматривалось как пережиток прошлого, знак косности деревенской жизни. Маски оказались для этнографических музеев предметами не столь нужными, как, например, доска почета колхоза или знамя, врученное стахановской бригаде, и т. п.

Масками ряженных этнографические музеи активно интересовались лишь в последние три десятилетия. Однако для музейного комплектования масок время было уже утрачено. Традиция святочного ряжения и изготовления специальных масок уже угасла. Маски же, изготовленные в более раннее время, в 20—30-е годы XX в., не говоря уже о начале этого века, до наших дней не дожили.

Теми же обстоятельствами можно объяснить и малочисленность коллекции фотографий русских ряженных. В РЭМ

Рис. 2. Святочная маска. Дер. Кежемская Заимка Енисейской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 681-72)



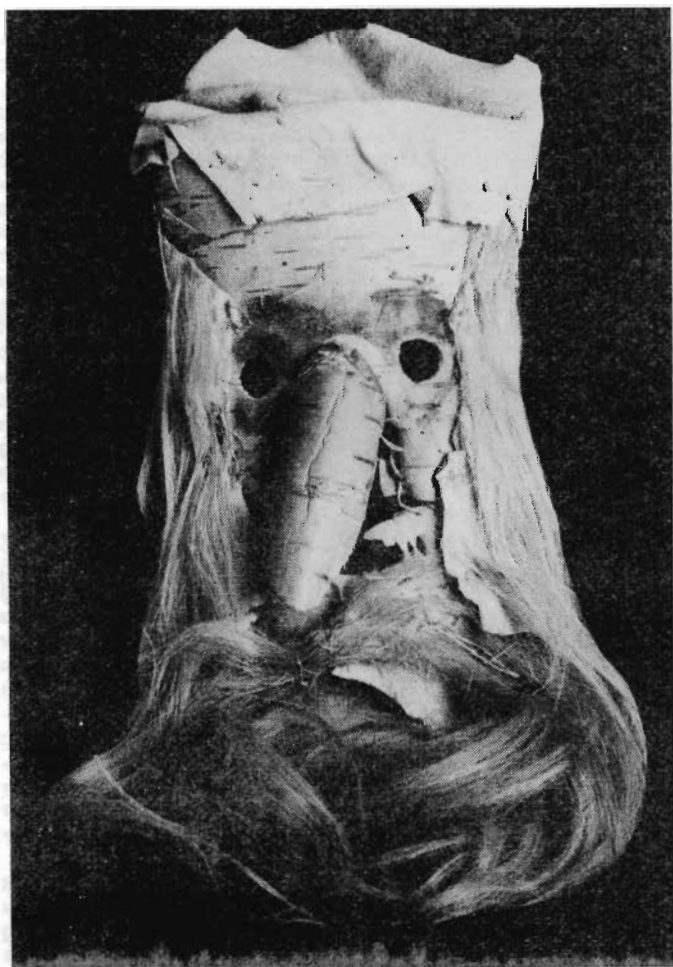
имеются только два негатива с изображением ряженых. Оба были сделаны, вероятно, в 1913-1915 гг. в деревне старообрядцев - «каменщиков» Фыкалке Змеиногорского уезда Томской губернии художником и коллекционером А.Н. Белослюдовым (рис. 1). В музей негативы поступили только в 1925 году.

Таким образом, хранящаяся в РЭМ сравнительно небольшая коллекция святочных масок является большой ценностью, так как фактически только она позволяет нам увидеть те маски, о которых много писали этнографы XIX — начала XX в. Все входящие в состав коллекции памятники хорошо аннотированы по месту бытования и времени поступления в музейное хранилище.

В коллекцию входят маски из Архангельской, Енисейской, Томской губерний. Архангельские маски преобладают: шесть масок-личин, одна голова козы — деталь для костюма ряженого, одна заготовка маски и один шаблон для изготовления маски.

Голова козы (рис. 12) была приобретена для музея в 1910 г. в д. Эндогуба Кемского уезда Архангельской губернии Л. В. Костиковым. Он был корреспондентом Этнографического отдела Русского музея, собиравшим памятники русской культуры под руководством хранителя отдела Н.М. Могиланского на основе «Программы для собирания этнографических предметов», разработанной музеем. В аннотации, составленной собирателем, эта маска называется «рога». Она представляет собой хорошо известную по архивным материалам и публикациям XIX в. голову козы из неокрашенного дерева на длинной палке. Форма головы очень условна, на ее принадлежность этому животному указывают только длинные тонкие загнутые вперед деревянные рога. Нижняя, подвижная часть головы

Рис. 3. Святочная маска. Дер. Фыкалка Томской губ. Конец XIX в. (Коллекция РЭМ 5158-40)



скреплена с верхней двумя тонкими кожаными ремешками, прибитыми гвоздиками. Соединение нижней и верхней части головы козы, дающее характерный звук, происходит с помощью пеньковой веревки, пропущенной через них.

Маски-личины поступили в музей в 1923, 1924 гг. от Д. Д. Травина и в 1934 г. от Г.А. Никитина. Д. Д. Травин передал музею пять масок из с. Усть-Цильма Печорского уезда. В 1921-1925 гг. Усть-Цильма была главной базой Печорского отряда Обско-Печорской этнографической экспедиции, организованной В.Г. Богоразом и Л.Я. Штернбергом. Начальником этого отряда был Дмитрий Дмитриевич Травин, студент Этнологического отделения Географического института Петрограда. В Усть-Цильме и окрестных деревнях собирались основные коллекции по этнографии русского населения Печорского края для Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого и Этнографического отдела Русского музея. Маски ряженых, которые Д. Д. Травин мог наблюдать в те годы еще в живом народном быту, казались ему «осколками уходящего мира». «Совершенно необходимо, — писал он, — приобретать эти вещи навсегда уходящего мира»*.

Среди масок, поступивших от Д. Д. Травина, три деревянные маски, одна берестяная и одна из картона. Три деревянные маски выдолблены, вероятно, из сосны. Они тонкие, легкие, плотно примыкают к лицу. К голове привязывались веревочками, продетыми в отверстия, расположенные по сторонам масок. Облик масок различен. Одна маска (рис. 4) представляет собой личину, широкую сверху (в районе лба), зауживающуюся к подбородку. Лоб, подбородок, щеки не моделированы, образуют одну сплошную плоскость, на которой вырезаны маленькие круглые отверстия-глаза, грушевидное отверстие для носа и ровная черта, изображающая рот. В коллекционной описи музея, составленной в год поступления маски в музей, указывается, что она расписана лиловой краской. В настоящее время следов лиловой краски обнаружить не удалось. Однако явно видны следы белой бумаги, которой маска была оклеена. Вторая маска овальной формы (рис. 5), с четко моделированным лбом и мягким, хорошо очерченным подбородком. Глаза — маленькие круглые отверстия, нос длинный, высокий, с двумя отверстиями вместо ноздрей, рот большой, прямоугольный, прорезан насквозь. Маска окрашена в черный цвет. Третья маска (рис. 6) также овальной формы, с высоким крючковатым носом, глазами овальной формы, широко открытым ртом и длинным отверстием под носом. Широкие брови, длинные усы и борода, нарисованные черной краской, резко выделяются на неокрашенном фоне дерева.

Берестяная маска (рис. 7), купленная Д. Д. Травиным для музея в д. Гареве, расположенной недалеко от Усть-Цильмы, резко отличается от трех предыдущих масок. Береста, образующая остов маски, окрашена в темно-коричневый цвет, который первоначально, вероятно, был черным. На ней прорезаны маленькие круглые глазки и широкий прямоугольный рот. Вокруг глаз и рта нашиты длинные тонкие пучки льняной кудели, имитирующие ресницы, брови и усы. Крупный нос из согнутого неокрашенного куска бересты пришит льняными нитками. Сверху личина украшена черным куском меха собаки. Снизу пришита длинная борода из беличьего меха, меха оленя и черной собаки. По бокам маски — бакенбарды из кудели.

Маска из картона (рис. 8) по своему облику напоминает деревянные маски. Маска сделана из прямоугольного проклеенного в несколько рядов серого картона, сшитого в нижней части нитками таким образом, что получается узкий подбородок. Глаза — маленькие круглые отверстия, рот — овальное отверстие. Нос представляет собой треугольную выемку, в которую вставлен треугольный кусок картона. Первоначально маска была оклеена черной бумагой, следы которой явно видны поверх картона. После того как черная бумага износилась, картон был раскрашен красным и черным карандашом,

* Травин Дм. Опись коллекций, собранных Печорским этнографическим отрядом в 1921 году на Печоре. Архангельск, 1922. С. 1.

а также лиловыми чернилами. Черным карандашом были нарисованы усы, брови и ресницы, красным — румянец на щеках, фиолетовыми чернилами были проведены беспорядочные полосы на лбу и боковых сторонах маски.

Д.Д. Травин вместе с масками доставил в музей также заготовку маски — сосновое полено с грубо намеченными топором чертами человеческого лица. В коллекционной описи она по ошибке была зарегистрирована как маска. Интересным приобретением Д.Д. Травина для музея можно считать также деревянную форму для изготовления картонных масок (рис. 9). Она представляет собой сосновое полено, стесанное на одну треть с одной стороны. На другой стороне грубо вырезаны черты человеческого лица — глубокие выемки вместо глаз и рта. Высокий горбатый нос прибит к личине гвоздями. Листы бумаги накладывались на форму, промазывались клеем и проглаживались рукой. Глаза и рот вырезались на форме.

Маска-личина (рис. 10), приобретенная в Архангельской губернии в 1934 г. сотрудником музея Г.А. Никитиным, была сделана в 1901-1902 гг. в д. Верхняя Золотица Кемского уезда. Она выдолблена из дерева, легкая, изящная. Лицо хорошо моделировано: легкие надбровья, круглые щеки, мягкий, хорошо очерченный подбородок, высокий нос, вырезанный вместе с маской. Глаза — маленькие круглые отверстия, рот — неширокая щель с хорошо очерченными губами. Обращает на себя внимание, что в маску вбито множество мелких деревянных гвоздиков, которые располагаются на лбу, на щеках, под носом, на подбородке. Вероятно, первоначально маска была покрыта мехом, или льняной куделью, шерстью, имитировавшими усы, бороду, брови или прибитыми просто для устрашения.

Сибирские маски поступили в музей в 1910 г. от сотрудника Этнографического отдела А.А. Макаренко и в 1925 году от наследников коллекционеров братьев Белослюдовых.

А.А. Макаренко в 1909-1910 гг. работал в селах русского старожильского населения Кежемской волости Енисейского уезда Енисейской губернии. Его интересы были довольно широки. Он собирал материалы, характеризующие основные занятия русских: их ремесла, промыслы, одежду. Маски привлекли его внимание в связи с изучением народного календаря русских старожилов. В музей поступила лишь одна маска из д. Кежемская Заимка Кежемской волости (рис. 2). Это маска-личина (местное название «рожа»), надевавшаяся на лицо. Она изготовлена из неокрашенного куска бересты, привязывавшегося к голове веревочками. Глаза маски — крупные овальные отверстия, нос — треугольный кусок бересты, вшитый в треугольное отверстие на маске, рот — широкое овальное отверстие с шестью палочками-распорками, имитацией зубов. К маске пришита борода из шкуры лося. Вокруг глаз, носа, рта — обводка черной краской. Черной краской нарисованы также широкие брови.

Маска-личина (рис. 3) из коллекции братьев Белослюдовых, поступившая в музей в 1925 году, была приобретена в 1910-1914 гг. в д. Фыкалка Змеиногорского уезда Томской губернии. Эта деревня считалась вплоть до начала 30-х годов XX в. главным оплотом русского старообрядчества на Алтае. Там жило «самое кержачье», старообрядцы-«каменщики», крепко сохранявшие старинный бытовой уклад.

Маска изготовлена из неокрашенной бересты и вытертой оленьей шкуры, полностью утратившей мех. Береста прикрывает лицо, шкура — темя и заднюю часть головы. В бересте вырезаны небольшие круглые отверстия для глаз, отверстие для носа, к которому пришит нос из бересты. Справа и слева вдоль лица на бересту нашиты куски оленьей шкуры с приклеенными к ним пучками конского белого волоса. Над ртом пришит кусок белой оленьей шкуры с приклеенным к нему рыжим конским волосом, имитирующим пышные усы.

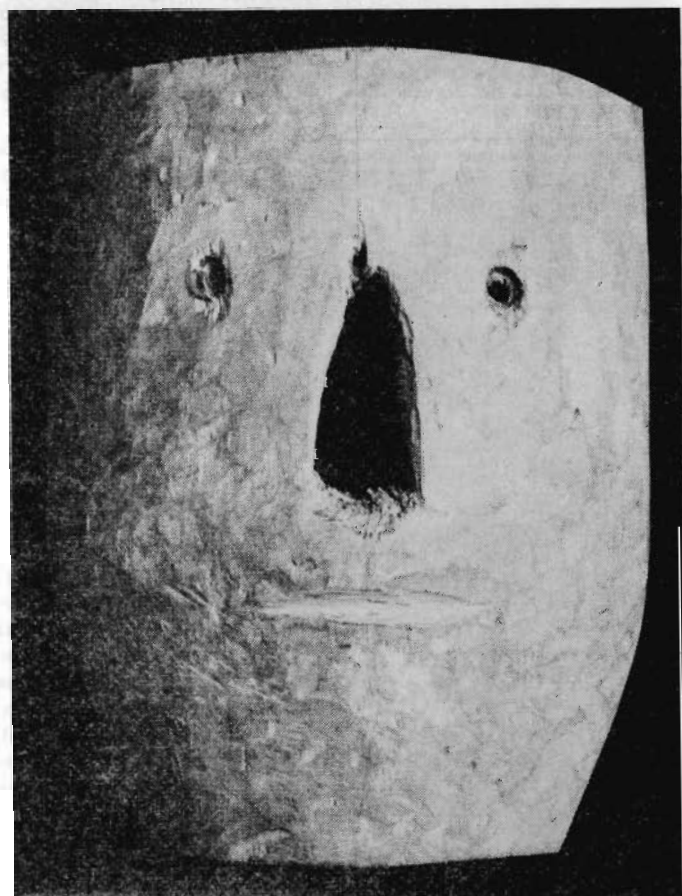
Кроме описанных выше масок, в собрании музея имеется одна маска, которая точно не документирована. Она поступила в музей в 1948 г. из собрания расформированного в Москве Государственного музея народов СССР без каких-либо аннотаций. Маска представляет собой деталь к костюму ряженого:

деревянная конская голова с уздечкой на широкой прямоугольной плахе-рукоятке (рис. 11). К неокрашенной поверхности головы коня прикреплен черный конский волос, имитирующий гриву. Нижняя часть головы скрепляется с верхней с помощью металлической дверной петли, что делает ее подвижной.

Коллекция масок Российского этнографического музея, несмотря на ее малочисленность, подтверждает выводы этнографов о том, что русские святочные маски не обладали конкретными индивидуализированными чертами того или иного персонажа ряженных: черта, цыгана, старика, старухи, покойника. Они были рассчитаны не столько на точность внешней характеристики, сколько на создание впечатления чужого, страшного, не лица, а «рожи», «хари», но и одновременно смешного. В то же время коллекция позволяет усомниться в утверждении этнографов о преобладании белого и черного цвета на русских масках. Из десяти масок музея только две имеют следы белой и черной краски. Остальные имеют цвет натурального, неокрашенного дерева или бересты. Черный цвет употребляется как дополнительный для обводки глаз, рта, носа, изображения бровей. Добавочные детали, нашитые, наклеенные на маску (мех, шерсть, кудель и т. п.), могут иметь разный цвет, не только черный или белый, но и красный, лиловый, розовый, желтый, рыжий.

Образцы масок Российского этнографического музея, история их поступления в музей свидетельствуют о том, что маски сохранялись на протяжении нескольких лет. Это могло происходить, возможно, потому, что в первые десятилетия XX в. представления о вредности маски, ее нечистоте, связи с иным, потусторонним миром ослабли. Маска воспринималась уже несколько иначе, чем в XVIII — первой половине XIX в. Она рассматривалась как необходимая часть веселых святочных развлечений.

Рис. 4. Святочная маска. Село Усть-Цильма Архангельской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 4050-244)



М.Л. ПУРЬЕ

"Страшно, но и ничего, потому что шутки" (Персонажи ряженья Торопецкого района)

Материал, который мы хотим предложить вниманию читателей, записан в 1987-1989 гг. в Торопецком районе Тверской области (в прошлом — уезд Псковской губернии) группой преподавателей и студентов в ходе фольклорно-этнографических экспедиций РГПУ им. А.И. Герцена¹. Это небольшая подборка рассказов-воспоминаний о святочной игре в покойника и во многом близких последнему другим «нездешних» персонажей святочного ряженья². Рассказы представляют локальную традицию и повествуют об обычаях, относящихся к 1920-1950 гг.

Скажем несколько слов о святочном «умруне». Этот персонаж и связанная с ним разновидность игр ряженных, одна из самых популярных и распространенных в русской традиции, более других привлекали внимание исследователей новогодней обрядности. О покойнических играх писали В.И. Чичеров, В.Я. Пропп, В.Е. Гусев, Н.И. Савушкина, Л.М. Ивлева, Н.В. Понырко и др., причем подчас высказывались полемические взгляды на происхождение и ритуальное значение этого действа. Так, В.Я. Пропп возводил игру в покойника к ритуалу в честь умирающего и возрождающегося

божества плодородия, отказывая ей в какой-либо связи с культом предков³. В.Е. Гусев, вслед за В.И. Чичеровым, напротив, считал последнюю «основным в святочных покойнических играх»⁴, произошедших, по его мнению, из обрядов при мертвецах. Самого покойника причисляли как к антропоморфным, так и к «фантастическим» персонажам ряженья.

Отметим: независимо от того, соглашаемся ли мы с В.И. Чичеровым, что святочные обряды восходят к основному годовому ритуально-праздничному циклу дохристианского времени⁵, покойнические игры представляются центральным элементом святочного ряженья, если воспринимать последнее как единый обрядовый комплекс.

Различные подходы к осмыслению игры в покойника не столько исключают, сколько дополняют друг друга. И что самое, на наш взгляд, интересное: покойнические игрища дают возможность допустить разные интерпретации. Причем дело здесь не в отличии региональных вариантов (многие ученые пользовались в своих работах одними и теми же материалами), а в особенностях и характере этой игры.

Игра в покойника в своем наиболее развернутом варианте включает внос покойника; отпевание его ряженым «попом»; оплакивание его маскированными плакальщицами или девушками из зрителей; прощание с ним девушек, подводимых (нередко — насильственно) ряжеными, и целование ими покойника; оживание покойника; обегание им зрителей (иногда — хватание девушек). В таком виде игра как бы дублирует (иначе говоря, концентрирует в себе) элементы формы и семантики целого ряда других игрищ, относящихся, очевидно, к различным функционально-типологическим группам. «Оживление» покойника поцелуями «прощающихся» девушек стоит в одном ряду с «оживлением» «коня» (девушки должны целовать ряженных под пологом, которым те накрыты), с «починкой» (тоже посредством поцелуев) «мельницы», «кузницы» и т.п. Все эти игры содержат, по-видимому, идею оживления через совокупление, эвфемистически обозначаемое поцелуем⁶. Еще очевиднее данный мотив в таких вариантах игры, где, кроме поцелуя, от девушки требуется «поддержаться» за половой член «покойника», а также в тех случаях, когда (как бы в ответ на поцелуй) покойник обрызгивает девушку или колет ее иголкой. Эта разновидность контакта с «покойником» делает игру синонимичной ряду фаллических игр ряженных, в которых тоже разыгрывается сюжет *починки*, приведения в действие какого-либо механизма («починка» «мель-

ницы», цежение «кваса» из «квасника», установка упавшего «межевого столба») — иначе говоря, оживления, отождествляемого в этом случае с возобновлением сексуальной активности, возрождением к половой жизни.

Тексты отпеваний и причитаний при покойнике позволяют обозначить те же мотивы на вербальном уровне. Кроме того, эти тексты — в особенности отпеваний — содержат идею поминовения умерших, что делает «покойника» не просто «фантастическим существом», очевидно, лиминальной природы, не абстрактным образом-символом какого-то забытого умирающего и воскресающего божества в едином ряду с Костромой, Масленицей и проч., а именно предком, как бы конкретно умершим, тем более, что в причитаниях и отпеваниях нередко упоминаются определенные люди, называется то или иное имя «покойника», иногда принадлежащее исполнителю, если он известен.

Вскакивающий и бегающий «по народу» покойник однороден персонажам типа «смерти», не имеющим, как правило, столь несомненной антропоморфной природы. Они обычно содержат много общих черт с покойником во внешнем облике, так же ходят «по народу», иногда при этом заставляя девушек обнимать и целовать себя. Характерно, что рассказчики нередко сами пугают или сравнивают этих персонажей с «покойником» («Расщепиха равно покойник...», «Смертью страшной наряжались покойник»). Как и святочный мертвец, они не произносят слов (что манифестируется в варианте «имени» одного такого персонажа — «немой»), нередко их костюм предполагает сексуальные атрибуты (ср. толкушку «покойника» и песты «гоготуна» — оба предмета выступают в фольклоре как фаллический символ).

Это не значит, однако, что между «умруном» и «смертью» со всем сонмом подобных им фигур можно поставить знак полного тождества. Что касается самого состава, сценического протекания игрища, игра в «покойника» наиболее «вместительная» и сюжетно-развернутая. В плане мифологической семантики, учитывая, что оба эти типа игр, очевидно, выражают идею контакта «представителя» потустороннего мира с человеком (это связано и с характером самих персонажей, и с их действиями), мы также не можем говорить о полной их синонимичности. «Покойник» связан как с «тем светом», так и с миром живых, и связь эта постоянно подчеркивается в действиях и репликах участников игры; он — и чело-

Рис. 5. Святочная маска. Село Усть-Цильма Архангельской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 5261-85)



век, и нечеловек одновременно, что и реализуется в сюжете его «оживания». «Фантастические» же персонажи лишены человеческого обличья, какой бы то ни было связи с земным, связанное с ними действо никак не затрагивает реалий человеческой жизни. Даже эротический контакт такого персонажа с девушками из «зрителей» носит всегда сугубо условный, символический характер, тогда как в забавах с «мертвецом» заставляют не только целовать в губы, но в некоторых случаях держать за фаллос, целовать в него. Пляска и обегание присутствующих, насаживание на них, битье, «косьба» — основные действия этих фигур ряженья; они суть проявления агрессии демонического мира в чистом виде.

В предлагаемой публикации игра в «покойника» представлена в большом количестве вариантов, с разной полнотой и яркостью демонстрирующих ее сценические компоненты и пласты мифологического содержания. Завершающие подборку описания других «потусторонних» персонажей, известных торопецкой традиции ряженья («смерть», «черт», «расщепиха», «гоготун», «немой», «куколка», «пугало», «посланец») расширяют возможности интерпретации материала.

А покойника, бывало, принесут, вот настоящего (похожего. — М.Л.) покойника принесут, скамейку посередине избы поставят, положат яво. Белым накроют, глаза закрыты. Еще тут (лицо. — М.Л.) напудрят или мукой, или чем там, или пудрой, что там попадет под руку им. Вот. Ну, и ляжет — что ж, мертвый. Ну, и подводят всех девчонок плакать по нему. Еще чтобы и хорошо поплакала, так что-то причитала по нему. (Ряженные говорят девушке. — М.Л.) «А если не будешь, так ведь тебе еще заставим, будешь мучиться до тех пор, пока ты там что-нибудь поговоришь над ним». Вот. Все было.

(Зап. Д. Филиппова и А. Аспель в одной из деревень Пожнинского сельсовета. Данных об исполнителе нет)

Покойником рядились. Да, нарядится, подберёт себе что-нибудь такое, как и поп. И принесут два человека, это, на доске. Ставят два стула, на скамейку ставят. Накрывают, зубы сделаны из картошки большие. (Страшные? — соб.) Страшные. Ну, и подводят целовать девок. (А они сопротивляются? — соб.) Конечно, сопротивляются — стыдно. А он-то с-под простыни хватается ее. Рукой хватается — но страшно ж, правда. (Потом он убежал или его уносили? — соб.) Потом уносили его.

(Зап. М.С. Лурье, М. Муратова, И. Полинская в с. Грядцы от А.П. Семеновой)

Наряжались и покойником. Бывало, покойником наряжали, положить на

скамейку, из картошки зубы сделают белые, чтобы видны были, и вот, подводили молодежь, и чтобы этого покойника целовали, а он ловит рукой. (Когда ловил? — соб.) А когда лежал. (А кого ловил? — соб.) Молодых девушек подводили, а он ловит рукой. (А если девушки не хотели? — соб.) Даже под койку прятались, а тащили.

(Зап. М.С. Лурье, М. Муратова, И. Полинская в д. Костино от Е.Н. Фирсовой)

Покойником. Скамейку поставят, лягет малец. Накроют простыней белой, чтоб не видать, кто под лавкой (там еще один человек. — М.Л.) <...> Подводят девку — целуй этого покойника. А этот, кто из-под лавки — хват под юбку.

(Зап. И. Петрова, Р. Литищ в д. Костино от Е.Н. Фирсовой. Запись от руки)

Покойником наряжались. Нарядуют в белую одежду мужика, и он нарастяжку лежит вот так на руках (его держат двое других. — М.Л.), накрывает белым. И подводят его целовать. Подымят так полотно — он накрытый. Иная упирается, ее стябают. А еты щас мужики: один к себе, — он (покойник. — М.Л.) шлеп в жопу ртом, другой к себе голову тянет, опять к этой жопы. Нашлепали, заморили этого мужика, рад вырвавши от них. Затягали они его. Качают от одного к другому, потом из стороны в сторону, качают один туда, другой сюда.

А бывало еще покойник на лавку положенный, к нему подводят целоваться. Покойник и все: белым накроют...

(Зап. Н. Тимошина в д. Малое Кислово от П.Л. Леоновой)

Покойника приносят в корыте, накрывши простыней. А у него забрана спринцовка. Кто простыню откроет, он — раз! — обольет.

(Зап. Д. Филиппова в д. Жуково от А.В. Шатровой)

Покойником (рядились. — М.Л.). Принесут во всем белом, накрытый: «Ой ты мой родной, на кого ж ты меня бросил?» У него иголка во рту, чтоб, когда целует, девушек колоть.

(Зап. Р. Литищ, И. Петрова в д. Высокое от Е.Д. Дмитриевой. Запись от руки)

Покойника делали. Возьмут, положить, зубы с картошки делали, и сюда высоко так зубы торчат из картошки. Ай, страшно, некрасиво. Простыню накроют, ещё толкушка поставлена, шавелится — чтобы «х.. стоял». Вот эта толкушка там шавелится, а её (девушку. — М.Л.) вьдуют целовать, хоть меня, хоть кого, девку другую какую. На гулянке девок ведь было, господи, сколько! Вьдуют её целовать: «Ты ж подяжисся вот!» А он там шавелится на простыне. И

целовать эту картошку. Возьмут лапоть, лапти ж носили раньше, в лапоть уголек положить, чтоб он там дымился, как кадило. Молитвы читали: «Господи, господи...» (Из кадила. — М.Л.) дымок идет. Только девкам делали, чтоб они за толкушку за эту подержались и чтоб зубы целовали, а зубы ж с картошки, страшные, большие такие.

(Зап. Е. Кардаш, С. Шварцман в д. Покровское от А.В. Филипповой)

Покойник был. А покойником у нас все одна рядилась. Шурочка. Красивая она была. Так муж и не хотел ее отпускать, так мы, помню, её даже у мужа выкупали. Ну, и положить её на скамейку, зубы картофельные делают, лицо, бывало, мукой обсыплют. А уж дьячки да молодухи причитывают по ней, платки черные повяжут. «Куда ты улеташь, моя милая Шурочка?» Поп был, да. Он такой с бородой делается, кадило у яво... ну, как кадило — банка просто, конечно, железная такая на цепочке, а в ней угольки. А сам он в желтую блестящую занавеску закутается и ходить, приговаривает: «Господи, помолитесь. Новопреставленную...» Пел по всем правилам. Это попом старики рядились.

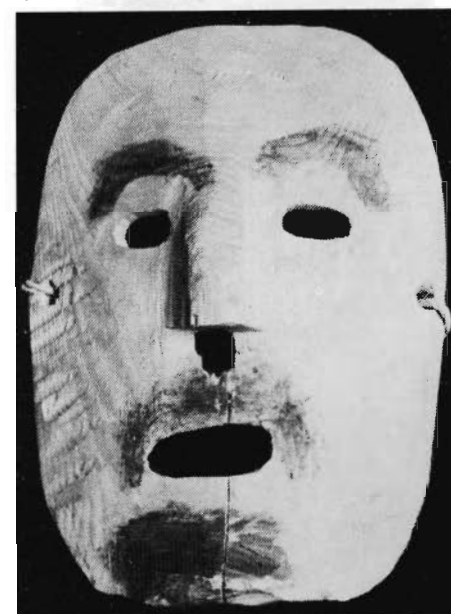
(Зап. Н. Тимошина, С. Куликова, В. Леонов в г. Торопец от Л. Павловой, родом из д. Чистое)

Покойником (рядились. — М.Л.). Принесут в дом. Голосили: «Такой молодешенький, пойдешь ты в сыру землюшку, не будешь ходить на гулянушки...»

(Зап. Р. Литищ, И. Петрова в д. Высокое от А.М. Михайловой. Запись от руки)

Рядились. Покойником. На танцах рядились. Значит, никто не знает, что

Рис. 6. Святочная маска. Село Усть-Цильма Архангельской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 5261-84)



шас принесли покойника. Все делается в тайне <...> Его, значит, заносят на лавке, на доске, ну и сразу разбегается молодежь. Его заносят белого, и он такой страшный-страшный <...> (А подводили прощаться? — соб.) Да, парни начинают девчонок ловить и подводить прощаться. (И говорить заставляют? — соб.) И говорить, целовать заставляют. (А что говорить? — соб.) Ну, что ты там говорить можешь? Тут уже говорить — шутки всякие, мол, «ты жил, вот такой-то был... жил-был, шевелил, помер — позабыл» — такое вот выражение. (А кто это говорил? — соб.) Это девушка говорит. Она с ним прощается и так говорит, такую присказку, какая смешней. (А какую еще присказку говорили? — соб.) Начинают даже говорить... если парень девушке изменил, обидел, она начинает высказывать это ему («покойнику». — М.Л.). «Ну вот, я тебя любила, а ты уже уходишь от меня, сложил свои рученьки белые, на кого ж ты меня покидаешь?...» (А целовала когда? — соб.) Тогда, если значит вот, например, хозяин этого всего, если ему понравилось, то он заставляет её, как он считает, что «вот, ты хорошо его жалелась, переживаешь по нём, то ты должна его поцеловать». Ну и тогда уже как хочешь, а поцеловать надо, потому что они тебя все равно к нему прижмут. Ну вот, это такое с покойником. (И страшно было? —

Рис. 7. Святочная маска. Дер. Гарёво Архангельской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 4050-246)



соб.) Страшно это передать. Страшно, но и ничего, потому что шутки.

(Зап. М.С. Лурье, М. Муратова, И. Полинская в д. Воробьи от З.Г. Сармоновой)

Покойником наряжались. Намажут его мукой, оденут во всё белое, простыней накроют, а в рот картошину вставят: и ему не посмеяться, и страшнее делается. До гулянки идет пешком, а в хату его вносят уже на скамейке, и девки подводят голосить:

*Сложил ты свои ручушки,
Закрыв ты свои глазыньки...*

А поп отпевал. Тому, кто попом был, лён к голове привяжут, бороду с льна сделают, халат какой-нибудь оденут и отпоп (старый лапотъ. — М.Л.) в руку вместо кадила. А покойник поляжить, да и прыгнет на народ. Попрыгает и из хаты выскочит.

(Зап. в д. Малые Изори от А.М. Виноградовой)

Покойника несут. Вносили с улицы, народ полбохается. Подводят девок целовать, а они нейдут, хохочут, упираются <...> Подводили прощаться девок. Священник переодевался. С бородой. Из мочалы. С чашей вроде кадилы — запах неприятный.

*Царство тебе небесное,
Вечный покой,
Сволочь такой...*

Все белое наденут (на покойника. — М.Л.) и колпак белый. И цветы положат.

(Зап. Ю. Тодоров в д. Подгороднее от О.И. Ивтиной. Запись от руки)

Покойник ляжет на лавке, сам в белом, в зубах — картошка. Все кричат: «Покойник, покойник, помер во вторник. Стали хоронить, а он из окошка глядит». И разбегаются все. Покойник догоняет.

(Зап. в д. Некрашево от М.Р. Иванюги)

Покойник лежит и каток, которым чугуны закрывают, держит. Он смеется, а каток торкается (т.е. дергается. — М.Л.). Приходят две женщины и голосом плачут по покойнику. По покойнику-то плачут у головы, а они у ширинки:

*Дорогие мои подруженьки,
Возьмите меня под рученьки,
Подведите меня к слочке,
Выкопайте живой смолочки,
Залепите тую дырочку,
Куда лезли с дубиночкой.*

Тут покойник захохочет, а девки говорят: «Подружка, погляди, он уже дыхает!» — а другая: «Подружка, погляди, он уже пихает!»

(Зап. Д. Филиппова в д. Головки от Л.Н. Ильиной)

Покойник лежит в белом, а поп сделается (т.е. вырядится. — М.Л.) как-нибудь. Риза какая цветная, шапку вывернет, не такую, чтоб ушанку, а другую. Потом возьмет ну хоть рукомоиник, из глины такие были. Набросаешь туда уголья, ходишь, кадишь и поешь:

*Сидела на межи, копала коренья.
Раскололась п..., вылилось варенье.
Сиделась барыня на коня буланого,
Не боялась езды, боялась тряски,
Расцетилась п... на две плашки.
Приехала к елке,
Накопала смолки,
Приехала домой,
Залила п... смолой.
Удивительно, усмешительно.
Помяни, Бог,
Трех Матрех,
Лисицу-девицу,
Зайца-младенца,
Покойного Тихона,
Которые со свету (вар.: с п...) спиханы.*

Плакальщицы, плача над покойником, поют:

*Жил-был — шевелил,
И помер — не забыл.*

(Зап. М.С. Лурье, М. Муратова, И. Полинская в д. Пятницкое от П.Т. Бодуновой)

Проводили покойника. Человек ложился на скамейку, глаза закрыты, во рту картошка. Накрыт простыней. Девки подводят целовать. Читали над покойником всякую чушь:

*Помер Максим,
И х... с ним.
Жиза был — шевелил,
А помер позабыл.
Помяни, Бог, Зуевскую Марину
И Андрейцевскую Акулину,
Лужницкого, Ежова
И Саиху Корняшова,
Помяни, Бог, Мишку Курчана
И Гришку Двожана,
Помяни, Бог, Ваську Сабинского
Курчавого*

*И Егора Шуркавского Чалого.
Помяни, Бог,
Трех Матрех,
Зайца-скакуна
И Гришку Двожана.*

(Поминали и мертвых, и живых. Причем живые на это обижались. — М.Л.).

Поп (поет. — М.Л.):
*Поп благочинный
Пропил тулуп овчинный.*

*Дьячок:
Это разорительно, разорительно,
Владыко, владыко,
Посмотри на лыко,
Тебе достанется
И мне останется.
Поддай, Господи!*

(Зап. М. Кириллова в д. Суходол от В.Т. Безунова)

Покойником делались, покойником. Ну, покойник... Нясут этого покойника, как покойник. Идётся поп, кадиллом махает. Бабы плачут, голосяты. Покойник ляжить. Было, покойник был. Он сначала ляжить, а потом как побяжить по народу.

(Зап. Е. Кардаш, С. Шварцман в д. Плотино от Е.В. Кудрявцевой)

Покойник еще был. Он на лавке ляжить — мужик женатый — так и сам он почти голый, так, прикрыт чем белым. Ну, а к яму девок целовать подводили. А он ляжить, страшный такой, хоть и знаешь, что он не настоящий, конечно, покойник, а только так, для шутки, а все равно страшно. Девки-то подводят к нему целовать, а он как на них кинется, тут такой крик поднимается. А он по кругу бегаёт и всех пугает. Ну, а потом, конечно, переоденется пойдёт и уже нормальный просто на гулянку приходиться.

(Зап. в г. Горопце от А.И. Ивановой, родом из д. Лучки)

Немым делались. Немой лежит на полу. Ноги (ему. — М.Л.) сложат — руки растопырит. Ноги растопырят — руки сложит. Иголку во рту держит. Девка поцеловать хочет, а немой (ей в губы. — М.Л.) иголкой — торк!

(Зап. Е. Шарко, Я. Гуляева в д. Змейкино от А.Л. Лукиной. Запись от руки)

Наряжалась и смерть. Да, картошку в зубы, рубашку белую. Ай, бабы, бывало, рубашку наденут, и идет смерть с серпом. Серп в руке, босиком, ноги белые. В избу входить. Вот и ходить с серпом. Он косить так страшно!

(Зап. М.Л. Лурье в д. Старое от М.И. Бобровой)

Ну, смерть. Подходит смерть. Тоже в белом. Два сярпа у няво <...> Два сярпа. Подходить и обнимает девок. А они боятся... Два сярпа, представляете <...> Не в белом, ну вроде, простыни, застегнувши, простыни... Да, мушшина, ну, с етым, с сярпами. Ну, видишь, он подходить — девушка-то боится... Он яе сярпами... он яе серпами тихонечко обнимет, обнимает, да... (А лицо белым мазали? — соб.) А ня знаю чем, мукой? Ну, конечно, человека знали. Чем он там-то, сажай (вымазан. — М.Л.). (Зубы, говорят, делали картофельные? — соб.) Зубы картофельные, правильно, делали. Ну, усы, там, или бороду там пристроить. В лицо ня знаешь...

(Зап. О. Николаев, А. Минасян в д. Манушкино от И.А. Алексеева)

Бывало нарядился (расщепихой. — М.Л.), набелился чем там, пудрой ли, мукой. Глаза сделаешь большими угольями. Губы сделаешь красные-красные,

да побольше. Зубы сделаешь с картошканы, так в рот вставишь. Халат белый или платье белое. Страшно. И кидаясь на народ, пугаешь. Выскакиваешь босиком или в белых чулках. Заскакиваешь, визжишь на народ.

(Зап. М.С. Лурье, М. Муратова, И. Полинская в д. Пятницкое от П.Т. Бодуновой)

Расщепиха была: волоса распустишь, как захочешь. Вся в тряпье, побяжала по народу. Все бегаешь, кидается на народ. А волоса у её белые, длинные-длинные — это она лен тряпленый в волоса, вот они такие и были.

(Зап. Н. Тимошина, С. Куликова, В. Леонов в г. Горопце от Л. Павловой, родом из д. Чистое)

Надели белую рубашу женскую (расщепихой рядились. — М.Л.). По народу бросается. Муки набрал в рот и харкает по народу.

(Зап. Е. Шарко, Я. Гуляева в д. Змейкино от А.Л. Лукиной. Запись от руки)

Чертом обряжались. В белом чем-нибудь оденутся, как халат или что, и роги такие приделают, и по девкам прыгают. Ну, а девкам надо же бегать. Это черт. Было однажды: кофту на ноги одел, на руки что-то тонкое было: ну черт, и все. А сам вот, понимаешь, раком ползает, на четвереньках, и вот трясётся весь — ну нарошно, ты ж понимаешь, что творят. А мы ж вот так все живот надорвали. В женскую одежду оделся.

(Зап. О. Николаев, Л. Гинзбургская в д. Пчелино от А.А. Алексеева)

Гоготун бывал. Наденет женскую рубашу, в рукавы ноги — это раньше шили старухи, с длинными рукавами, а сверху другую, и тут подпоясается, встанет на колена, яму не пойти — рукавы мяшают. Два пяста в руки (возьмет. — М.Л.), зубы вставят сильные такие <...> И вот у яво слыны тякуть, ня разжать яму (зубов. — М.Л.), и вот ползает, какая чтоб поцеловала. Ну, не поцеловала, а попригнулась хоть. Так вот и ползает кругом. Если только пригнешься — обязательно пригнешься, все равно не отойдет! — захлопает этими пятами: «Ха-ха-ха-ха».

(Зап. Н. Тимошина в д. Княжово от А.П. Петровой)

Ну, это что, ну просто человек, мушшина, одяёт рубашу женскую ночную, понимаешь? <...> Здесь (лицо. — М.Л.) намазывают вроде крахмалом или чем, как пудрой, белое, и в рот что-то забирает, наподобие картошину сырую. И вот два пяста в руках (ну, пята, знаешь, что крупы толкут). Ну вот, подбьют к народу, прыгнет, ударит так пестом по этому, по полу. А они боятся.

Вот это Пугало называли, пугало народ.

(Зап. М.Л. Лурье в д. Старое от И.В. Кузнецова)

Мужики куколкам наряжались, и мы бывало: «Пойдемте наряжаться!» Лукно или ряшето на голову, простынь белая, тут повяжемся, сюда шубу завяжем. Попляшем, попляшем и пойдём.

(Зап. М.Л. Лурье в д. Старое от М.И. Бобровой)

Посланцом рядились. В простыню заворачивались. Крест из лалок большой такой. Горб на спине. Из простыни торчит только крест. На кресте сделана голова из шкурки или из тряпок. Говорили: «Посланец — с того света гонец». Этот посланец наклоняется девок целовать. Девки пугаются, убегают.

(Зап. М. Кириллова в с. Мартисово от К.М. Исаевой)

Примечания

¹ См. Лурье М.Л., Тарабукина А. Фольклорно-этнографические экспедиции РГПУ им. А.И. Герцена (СПб.) // Живая Старина. 1994. № 4. С. 63-64.

² Автор выражает искреннюю благодарность О.Р. Николаеву, подсказавшему идею такой публикации.

³ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 70.

⁴ Гусев В.Е. От обряда к народному театру: Эволюция святочных игр в покойника // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 50.

⁵ См.: Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

⁶ Об эротическом содержании покойничьих игр см.: Ивлева Л.М. Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 128.

Рис. 8. Святочная маска. Село Усть-Цильма Архангельской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 4050-243)



Г.В. ЛОБКОВА

"Сдоблялись на святки кудесам"

(Вологодские ряженые)

Экспедиционная деятельность Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской консерватории в последнее десятилетие приобрела особый характер. Стремление к целостному познанию и освоению культурной традиции ведет фольклористов-музыковедов в ранее не затрагиваемые ими области этнографии, мифологии, диалектологии. Предметом полевых исследований становятся не только музыкально-поэтические жанры фольклора, но и старинные обряды, местные поверья, обычаи, рассказы о прежнем хозяйственном укладе и многое другое. Обширный документальный материал в звукозаписи, а также зафиксированные на видеопленку фрагменты традиционной народной культуры составляют основную часть современных экспедиционных коллекций Санкт-Петербургской консерватории.

Рис. 9. Деревянная форма для изготовления масок из бумаги. Село Усть-Цильма Архангельской губ. Конец XIX в. (Коллекция РЭМ 4050-242)



Сопоставление результатов экспедиционной работы 1965, 1983 и 1992 гг. в Бабаевском районе Вологодской области наглядно иллюстрирует эффективность новых подходов. Материалы последней экспедиции убедительно свидетельствуют о целостности, исторической глубине и славянских этнических корнях культурной традиции, распространенной в верховьях реки Суды. В качестве одного из ключевых архаических пластов на отмеченной территории выступают обряды и другие фольклорные тексты, связанные с культом предков, верованиями в действенность потусторонних сил, духов, населяющих окружающее человека пространство (так называемых *Хозяев*). Задача данной статьи — обозначить, как в эту сложную систему включается обычай святочного ряженья.

Местное название ряженных *кудеса* (сбир.) встречается в сходном значении в Толковом словаре В. Даля: *кудес* (нвг.) 'окрутник, человек в личине, переряженный' — производное от *куд* 'злой дух, бес, сатана; волхование, чернокнижие'; *кудесить* 'волховать, колдовать, заниматься чарами, ворожбой, заговорами, чернокнижием <...> проказить, куролесить'. В отдельных случаях рассказчики дают дополнительные характеристики ряженным: *кудеса́, чуделки, чудо, чучело, пугало*. Эти наименования, с одной стороны, указывают на странность поведения и вида ряженных, с другой — через восприятие раскрывают их необычную природу: то, что чудится, мерещится, кажется, мнится. Глаголы, обозначающие действия, производимые ряженными (*кудеса дика́рили, дику́зили, де́ковались, проку́дили, чуди́ли, куде́сничали*), имеют общий смысл 'дурить, проказить, творить пакости, блажить, насмехаться над кем-либо' (ср. у Даля: «Леший декуется над нами, сбивает, заманивает»).

Жители деревень разделяют многочисленные персонажи ряженья на *Нарядные Кудеса, Смешные Кудеса, Цыган и Страшные Кудеса*. Такое членение обусловлено основной направленностью действия ряженого, которая в свою очередь соотносится с той или иной обрядовой ситуацией и составом участников.

Нарядные Кудеса (Ба́ские, Хорошие, Красивые): *Девушки, Парни, Барыни, Кавалеры, Жених и Невеста*.

Наряжались Ба́ским <...> и Барышня наряджена, и Кавалер нарядженный. Там кто нарядитце: девка ли, парень ли? Это дело ихно. Наредитце-то всяково можно — одежи-то наладить <...> А лица закрытоси, закрытоси. Ну, такую тряпку закрывали, што я видеть-то вижу, а лица-то моево не видят <...> Приходят дак, в гармонь играют, дак пляшут (Тиняково).

Смешные Кудеса (Рваные, Грязные, Тряпичные): *Оборвники, Голые, Мужчины, Женщины, Старуха, Дёдо*.

Рва́но наденёшь, вот тут ну и тело видно. Тело видно — эдакое всё-то рва́ное! Да лапти на босу ногу наденут, там безо всёво. [Лицо] — платком закроютцы, платком <...> Возьмут, плясать пойдут (Артемово).

Всё наденем на себя, чё хуже. А потом мешок мелкой соломы такой зашьём всё, а тут кончик оставим, в краё. Пляшем, у нас немножко и сыплетце тут из мешочка да из этого. Переже смеютца. А потом: «Гле-ко — насорили! Дьяволы! Убирайтесь!» (Никольское).

Кудеса́ так голые приходили конечно. Мы повели мужину голову в Слатинску вон, а мороз-от был! Вот привязали бубенец такой вот большой <...> Да веник. Да юбку одели. Кальсоны сняли и штаны <...> А ён ста́нёт, ишо берётце там и зазвонит! Да веник-от шаркает-то эдак! «Дак погледите в чём пришёл-то?» Скинул этот — го́лой-то, ногой! Столько там смеху дали, што до сих пор вспоминают! Себя показывал, плясал. Выговариват там бубенец у ево под юбкой-то (Никольское).

Цыгане (Пожирушники, Милостыню просят): Цыган, Цыган и Лошадь, Цыганка с ребенком, Оборваники.

[Накануне Нового года] просто насдоббишься цыганам, пойдёшь в чужие деревни, там вина дадут и напоят вином, и мяса, и всячины нададут (Ракуново).

Странные Кудеса:

Медведь, Волки (Собаки), Лошадь, Козёл, Бык, Кот, Журав, Дятел, Курица (Петух).

Медведём были, медведём. Шуб навяжут тут, наладят, наладят шуб, эдак понавывартят. И-и-и потом девок катая-а-ёт! — этот Медвиль. Вбдят, а ён катает. У ёво сажки наклáдены на рукавицы, так тут уж! — всё в саже... (Артемово).

Лошадь с подгáркам. Шубу овчинную выворачивали наверх. Лошадь бегает в подгáркам, только — ш-ш-ш-ш! На всех людей-то розаётце, а люди-то которые в сторону, которые куда! Визготуни тут было! (Артемово).

Козёл — Козла одевают — тоже шубу переворачивают наизнанку, берут дугу, к одному концу дуги привязывают мочёный веник, обмазанный в сажу, а другой конец — у головы — тут сделаны с соломой, жгутом такие рога <...> Хозяин ведёт ево, этот Козёл подойдёт посреди полу, крутенько развернётце, чтоб у ево веник этот махнул по всем этим сидящим... (Гора).

Журав придёт, шуба одета, клюшка (картошку копать) в руках запёхана. Нос чистит — подойдёт к кужлю и начнёт кужель трепать у тебя, только держись! (Клюшово).

Голая Баба, Черти, Покойник, Белая Баба (Баба Сивая), Рожьба, Старуха и Дедко, Старуха с прялкой, Пахарь, «Солнышко роспекло».

Голая пришла женщина. Углем вот так натерлась <...> Ой! Испугались! Девки все убежали! Голая! <...> Зубы вставлены эдакие белые да, репные али какие! Ну и эдак и ходит по рядку по беседе <...> Садитце! Садитце к парням да тут и на колени да! (Янишево).

А Черти сдобеносе тожо <...> Все робята и сдоблялись. Это место голо — рубаху снимут <...> [В портах] в белых, в точёных. Этак-от опоясались соломой, а там — хвосты сплетёны долгу-у-ушние! И от головы хвост <...> Соломенная шапка и тут тожо хвостик небольшой у шапки <...> И вот тоже забегают в избу. Тожо огонь в роте, забирают <...> И забегают! По лавкам начнут прыгать! Это Черти <...> Лицо в саже, чтобы огонёк-от видно было (Клюшово).

Белая Баба обует лапти, наденут всё белое, намажут лицо мукой, зубы вставят жупенные. Сюды берёт спичку, зажёгёт и идёт, где сборишко <...> Которые маленькие, дак все дурным матом заревят! С ума сойдут! Ак большиё, которые боятце, к тому эта Бела Баба пристанет да захватыват! (Клюшово).

Мужики ходили, придут и Пахарём, и всяким-всяким! <...> Лошадью сдобят мужика, мужик — за Лошадью, и Пахарь с сохой, приведут <...> Ездят, пашут, кричат, матюгаютце! По избе проедут, повернутце, опять... (Неверово).

Кузнецы, Котовалы, Пастухи, Пьяницы, Гадáло, Блины пекут, Паритья придут, Верётна точат, Мясо продают, Поп и Дьякон (отпевают, венчают).

Кузнецы приходили, подкавывали ноги у девок... Кудеса! ногу поднимут у девки, а девки-та без штанов! (Янишево).

Ходили сажой-то ужо мазали <...> Паритья придут. Веник! И давай всех парить! Давай всех хобзнить да парить! Котораа девушка провинитца — ей первой! (Кийно).

При достаточно развернутом диапазоне форм и функций обрядового ряжения даже беглый обзор позволяет установить типологические характеристики общего вида и деталей поведения ряженных. Во всем обнаруживаются признаки, свидетельствующие об особом статусе персонажей, их нечеловеческой природе. На это указывают и многочисленные параллели, возникающие при сопоставлении сведений о ряженных с персонажами быличек, с описаниями *Чертей, Хозяев, Святых, Кикиморы* и других «представителей» нечистой силы.

Внешний вид.

Изменение, сокрытие лица: сажа, мука; «личина» (маска); платок-завеса (набрасывается на голову, задние концы

завязываются под бородой); зубы из репы, рот расширят, во рту горящая лучина, уголь. Волосы распущены (*Голая Баба*). Необычное одяние: оголение, тело покрыто сажей; тряпье, кудель; шуба навыворот; белая домотканая рубаха (*Баба Белая, Покойник*) или наоборот — слишком красивая, нарядная одежда, подпоясаны полотенцем (*Бдские Кудеса*). Наногах — лапти на босу ногу и тому подобное. Уподобление животным, птицам.

Для сравнения приведем фрагменты быличек.

О Хозяйке Дворовой: «... Там сидит Баба. Чёрная-чёрная!!! Волосье эдакое по всю по плечам вот так распущено, и сидит эдак: "Ишь, — говорит (грубым низким голосом), — когды сдумала в скóтную-то прийти!!! Вовремя ты пришла?!"» (Н.Конев). В материалах экспедиции встречаются сходные описания Баенницы, Бабы Водяной.

О Покойнике: «...Выходит с риги, с риги — ёто на овин-то. До потолка, весь в шерсте — Васенька-та!»; «... Погледела, а у ёво во какá шерсты — коневьи ноги-то и круглыи копыта!» (Клюшово).

О Баеннике: «... Вдруг Кот из-под полка вылезает чёрной и на меня глядит. Я говорю: "Кыс-кыс-кыс-кыс-кыс" <...> А он тожо на меня глядит да: "Кыс-кыс-кыс-кыс-кыс!"» (Подберезка).

Атрибуты ряжения «заимствованы» из мест обитания духов: баенные клещи, веники; крюк для загребания жара, ухват, мутовка, хлебная лопата; сажа, зола; снег; мороженый навоз; шкуры животных и др.

Особого внимания заслуживает использование соломы: мелкую солому трясут по полу *Оборваники*, из соломы делают голову *Лошади*, рога *Козлу*, соломенные колпаки и хвосты *Чертей*. Во время святок в Васильев вечер связывали большой тукач соломы, «наверьху какую-то голову выделают» и сжигают у овина (Борисово). Солома как атрибут святочных обрядовых действий подчеркивает общность от-

Рис. 10. Маска для «шиликунов». Дер. Верхняя Золотица Архангельской губ. Рубеж XIX-XX вв. (Коллекция РЭМ 5741-9)



меченных персонажей с мифологическими представлениями о духах, населяющих житные поля, овины, амбары и т.д. Связь обнаруживается и при сопоставлении с деталями и образным строем поминальных обрядов: из последней пьетки ржи на корню заплетали косу, пригнетали ее к земле «на полдень», клали кусочек хлеба и приговаривали:

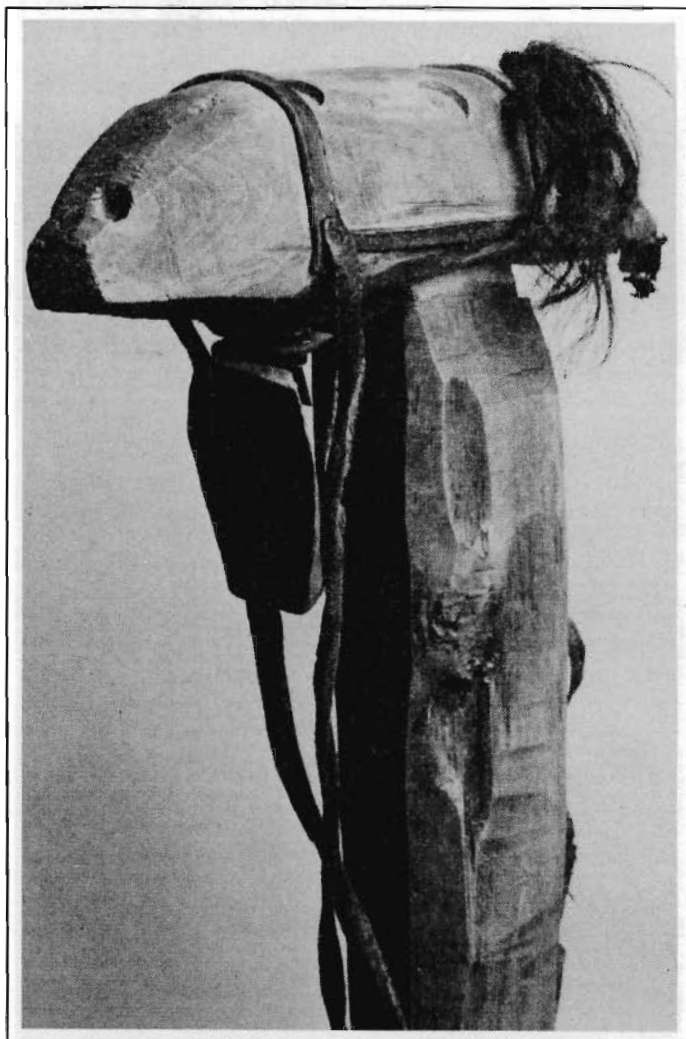
*Коню — голова,
Богу — борода,
А нам — дбброй здоровья* (Клюшово).

Не менее значимо употребление кудели, орудий прядения: веретен, прялки. Льяную бороду делают *Деду, Голая Баба* вещает распущенную кудель на поясе. Старуха «сдобитце Кудесом. Шубу перевернёт на другую сторону да платок навяжет куликом каким-нибудь да <...> Возьмёт прялку под ж..., кужель. И сядет как на пол и прядёт! Ну и дадут ей ишэ куклу. Возьмёт — как с робёнком» (Заельник). Характерный облик *Голой Бабы* (вся в саже, кудель по поясу) или *Старухи с прялкой* ассоциируется с распространенными в Бабаевском районе представлениями о Кикиморе: ночью в простенке «Кикимёра прядёт в святки, если не благословёшь кладёшь прялку <...> Прялка-та трещит! <...> Авертёно-то урчит: вж-ж-жы! <...> Дак этот кужель солёной весь» (Подберезка). С будущим урожаем льна, по мнению жителей д.Янголохта, связан и сам обычай ряженья: «Кудесами ходили, штобы лён хороший рос».

Поведение ряженных.

Изменение голоса или молчание (немота): «И говорят-то не по-нашему: "О-о-о-о! Кудясá, кудясá, кудясá! (говорит

Рис. 11. «Конь» — деталь костюма ряженных. Место изготовления неизвестно (Коллекция РЭМ 3463Д, поступила в музей в 1948 г.)



сороговоркой, одновременно вдыхая воздух, т.е. на вдохе) Кудясá, кудясá, кудясá! Идём, идём, идём, кудясá! Как живётё, как живётё?!» (Фенчикуво). «По-кудесему говорели — не по-русскому» (Н.Конеч); «Кудеса не говорят по-настоящему» (Янишево). Записан развернутый монолог *Цыганки*, полностью произносимый на вдохе: «Здрастуйте! Гостей не ждали? Розрешите поплясать? Погадаю! Дайте вашу ручку! Положите на эту ручку какую-нибудь штучку. В этой штучке есть изъян, я её кладу в карман! Дорога-та у тебя — дальная!» (Н.Деревня).

Неординарны и способности кудеса «фёркать» изо рта огнем, мукой, водой; рвать одежду (Волки) и др.

Пляска — основная форма действия Кудес при обходе дворов: пляшут ряженные дети, *Оборваники, Голые, Нарядные Кудеса, Цыгане, Старик и Старуха*. «И топаешь. Уж не эдак пляшешь, как настоящо-то пляшут, а топаешь эдак — ково дубиной чуть тыкнешь дак, ково тибя тыкнул да» (Пяжелка). Большой удачей экспедиции 1992 г. были видеосъемки плясок «по-кудеси», в которых неожиданно обнаружилось нарочитое неумение Кудеса плясать: негибкие ноги, угловатые подскоки, резкие перемены и повороты, маховые движения обеими руками. При этом Кудес заставляет хозяина дома играть на заслонке, стремится вытащить из числа зрителей себе напарницу, «закруживает» ее в пляске.

Способностями к пляске, по местным поверьям, отличаются Черти и Святухи:

«А дед [колдун] играет — возьмёт из печки заслонку-та, вот берёт ложку ли там железину, ну и говорит там: "Сенька ли, Витька ли — плещи!" — говорит. А я нико-во не вижу!» (Плоское). «Вот в святки-то пойдёшь, в овине-то пляшут Святухи в шелковых красивых сарафанах. Невпопад попадёшь, худо будет, могут худо сделать с тобой <...> Святухи как цыганы одеты» (Марково).

Более открыто, в активной форме проявляют свою сущность *Страшные Кудеса* (в основном — ряженные мужчины и парни) при посещении *больших бесед*, святочных собраний молодежи. Им дозволяется недопустимое в другое время нарушение поведенческих канонов, полное бесчинство. В этот момент обнаруживает себя особое агрессивное, а иногда и вредоносное начало в Кудесах по отношению к девушкам и женщинам, которые в страхе бросаются из избы, под кровать, в подпол, вскакивают на лавки. Чтобы защитить от ряженных своих девушек, парни садятся им на колени. Кудеса нападают, хватают, щиплют, рвут платье, катают по грязному полу, бросают снегом, мажут сажой (нечистым), ругаются «матюжкой» и т.д.

При этом собственно персонаж ряженья — Кузнец, Котовал, Медведь, Дятел и др. — зачастую оказывается лишь прикрытием основных «пакостных» намерений Кудеса, в котором кроется образ Черта-работника, выполняющего задание (ролевую установку) не по-человечески, вопреки здравому смыслу. Непосредственное воплощение агрессивно действующего мифологического персонажа представляют собой *Бабка Белая, Покойник, Черти, Пахарь, Старуха с прялкой, Дедко*.

Буйное проявление деятельности сил нечистой, «нечистиков», демонов в виде обрядовых персонажей связано с особым значением святочного периода — времени пробуждения неведомых сил, «гостевания духов». С окончанием святок, в Крещение, мужики, рядившиеся *Страшными Кудесами*, окунались в прорубь в одежде Кудеса (Н.Конеч); на перекрестках дорог жгли солому, дрова — «проводжали святки» (Афанасово); остальные жители закрепщивали двери, окна, колодцы, проруби, преграждая места прохождения духов в мир живых.

В статье использованы экспедиционные звукозаписи сотрудников и студентов консерватории: А.М. Мехнецова, И.Б. Тепловой, О.В. Смирновой, А.Н. Захарова, Г.В. Лобковой, а также принимавших участие в экспедиции преподавателей Вологодского пединститута: Г.П. Парадовской, Л.Е. Розовой. Большинство расшифровок выполнено автором работы, а также студентами консерватории А. Поляковой, О. Быковой, К. Мехнецовой. Из-за ограничений в объеме указывается только деревня Бабаевского района, в которой произведена запись.

В.А. ВОРОШИЛИН

Ряжение в Воронежской области

В настоящей публикации будут представлены описания типов ряженья, зафиксированных нами в Воронежской области (было обследовано пятьдесят сел).

Наиболее распространенный тип ряженья — ряжение козой на Новый год и масленицу, встречающееся в юго-восточных, южных и западных районах Воронежской области.

В селе Семеновка Калачеевского р-на ряжение на масленицу называли *гонять козла*. Накануне масленицы, сговорившись, молодежь выбирала «цыбатого»² парня, надевала на него полотняную женскую рубаху, из соломы ему делали горб, рога. Вооружившись двухметровой хворостиной, козел выходил на улицу. Козла узнавали издали и начинали дразнить, козел гнался за обидчиком, хлестая его хворостиной. Старожил села Семеновка Г.А. Ракитянский (1902 г.р.) вспоминал: «В один из таких вечеров поп Яков возвращался под хмельком из гостей и попал под хворостину козла. Поп простил его и читал закливание "Сгинь, сгинь в преисподнюю!"; но, поняв, что молитвы не помогут, задрал ряску, стал убежать». За проказы козла не наказывал даже урядник. Возникновение обычая Г.А. Ракитянский объясняет следующим образом: «Был у древних евреев обряд, когда, возложив все грехи на козла отпущения, его угоняли в пустыню, где его съедали звери вместе с грехами. Другого козла резали и съедали сами». По свидетельству М.И. Медведевой (1912 г.р.), жительницы этого же села, козла подпоясывали соломой.

В селе Морозовка Калачеевского р-на, по сообщению Т.Ф. Неберкутиной (1912 г.р.), на масленицу гоняли козла: «Мужчины одевали козлу, который выворачивали, подпоясывали веревкой, свитой из соломы, приделывали рога, в руках палка...».

В селе Мамоновка Верхнемамонского р-на ряжение козой выглядит таким образом. Мужчину одевают в козла или козу, затем идут на улицу. С козой идут еще мужчин семь: цыган, врач, полицейский (милиционер), хозяин козы, покупатель и сопровождающие. Заходят к знатному человеку и у него в доме разыгрывают сценку: хозяин козы приветствует хозяев дома, после чего козе становится плохо, она падает на пол и почти подыхает. Хозяин зовет врача, врач делает укол, она оживает. Врач советует хозяину: «Продай козу». Покупа-

тель и цыган просят продать им. Хозяин не соглашается. Цыган с покупателем начинают спорить, хозяин окончательно им отказывает. Цыганы покупатель уходят, коза выздоравливает. Затем хозяин и коза идут на базар. Коза подходит к каждому продавцу и требует товар. После этого все начинают петь песни. В конце обряда хозяин показывает, кто был в роли козы (записано от Е. Костюченко, 1976 г.р.).

В селе Назаровка Ольховатского р-на ряжение козой называется *выгонять козла*. По сообщению А. Гончаренко (1963 г.р.), ряжутся в козла не мужчины, а женщины. Обходы совершаются вечером, перед масленицей. Делается это так: приходят к дому хозяина, стучат в дверь, заводят козла и передают хозяйке, чтобы она его выгнала; некоторые хозяйки сами выгоняют козла, другие, сославшись на здоровье и возраст, просят выгнать козла кого-нибудь из сопровождающих; тот, кто выгонял козла, получает подарки. Козел во время обходов привязан за шею или руку веревкой, на нем маска, рога, борода. Собранные во время обходов продукты съедались.

В городе Новохоперске ряжутся козлом на Новый год: юноши одевают маски козы или гримируют лицо и под старый Новый год приходят поздравлять знакомых девушек.

Мы располагаем единичными сообщениями о ряжении на другие праздники.

В селе Русская Буйловка Павловского р-на на Миколу и Ягория женщины, ребята и девки кукушку водят. Кукушку наряжают в широкую юбку (занавеску с кружевами), кисейную рубаху (с кружавчатыми рукавами), на голове — красный платок. Концы платка связывают на лбу, а кончики «разлоштовывают», кончики платка, как бабочки летят. Кукушка наряжают: «хуражка с пером, пряжка (ремень) подвязан. Косу берут и песни причитывают, идут по улице в два ряда по 10-12 человек. Идут до центра села (улицы), песни играют, кричат, в косу стучат. Поводят, сойдутся где-нибудь в один двор и сносят яйца, когда по два, когда по три. Яичницу жарили в хате, на дворе они (кукушка и кукуш) разнаряживались и шли домой» (записано от О.Ф. Петряевой, 1924 г.р.). Наряжать кукушку и кукуша могли на каждой улице.

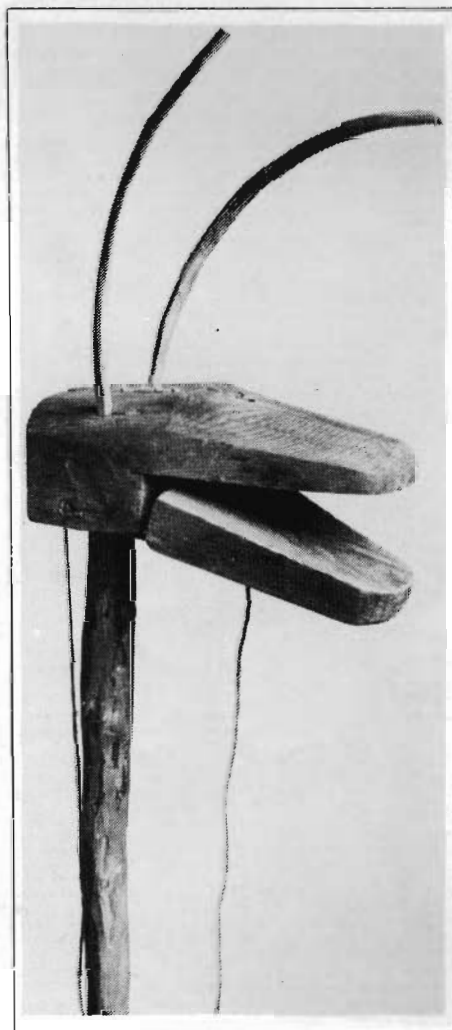
Ряжение во время осенних обходов дворов было отмечено в селах Панинского р-на, в частности в селе Сергеевка. Обходы совершались только женщинами, в сопровождении гармониста. Женщины переодевались мужчинами, цыганами; надевали вывернутые полушубки, некоторые — традиционную старинную одежду. Обязательным был головной убор — *капор*. Он изготовлялся из куска холста, по краям которого продергивалась тесьма. Во время обходов исполнялись песни, за которые женщин одаривали.

Примечания

¹ Село Семеновка Калачеевского р-на Воронежской обл. основано переселенцами из Украины (черкасами) в первой четверти XVII в.

² Цыбатый — «высокий, худощавый, нескладный».

Рис. 12. «Роза» — деталь костюма ряженого. Дер. Эндогуба Архангельской губ. Начало XX в. (Коллекция РЭМ 2345-65)



А.А. ПЛОТНИКОВА

Ряженные у южных славян

У южных славян обходы дружин ряженных совершаются, как правило, на святки и масленицу, когда происходит смена времен года и совершается переход к новому периоду хозяйственной деятельности человека. На святки (называемые у сербов: *некрштени дани* — «некрещеные» дни, *глуви дани* — «глухие» дни; у болгар: *погани дни* — «поганые» дни и др.) и на масленицу, по народным представлениям, значительно активизируется нечистая сила, что требует особой защиты человека от вредоносных демонов.

Ряженные у южных славян совершают в основном те же действия, что и в других славянских традициях: обходят дома с песнями и пожеланиями благополучия, собирают подарки. В самом характере ряженья также много общего: это и вывернутая наизнанку одежда, в частности, одетый мехом наружу кожан, и уродливые или смешные маски, и переодевание в лиц противоположного пола или инородцев, ряжение животными (козой, медведем, конем, аистом и т. д.). Впрочем, разные регионы на Балканах имеют свои особенности святочного и масленичного ряженья.

Так, на севере Сербии, в Воеводине, в Сочельник или на Рождество ходили ряженные с конем. Маска коня — *клоцалица* (от серб. *клоцати* — «щелкать, хлопать») — грубой формы голова животного, сделанная из дерева и покрытая шерстью или цветной бумагой, с рогами и

открывающейся нижней челюстью. Маску насаживали на палку, которую держал человек, покрытый кожаном или одеялом. «Коня» сопровождали несколько мальчиков, переодетых в лохмотья, с вымазанными сажей лицами, длинными бородами и усами; они несли крышки, кастрюли, ложки, били в них, создавая шум в такт песне, а *клоцалица* хлопала челюстью.

На северо-востоке Сербии ряженные (*коринџаши*) рядились в вывернутые шубы, меховые шапки, мазали лицо сажей и обязательно носили с собой палку и колокольчик. За исполнение песен их одаривали (иногда — специально испеченным хлебцем в виде бублика) и говорили: «Это еда для моры (злого духа) на весь год»¹.

Интересный тип колядования встречается в западной Болгарии, юго-восточной Сербии, Македонии, отчасти — в Боснии. Там для колядующей дружины характерна ролевая структура с четко выраженными иерархическими признаками. Во время обхода участники дружины разыгрывают свадьбу. Например, в западной Болгарии с Нового года до Богоявления ходит группа ряженных в костюмах из козьих шкур, вывернутых наизнанку кожухах или в лохмотьях. На голове у них — зооморфные (иногда — фантастические) маски из картона, дерева или шкур. В руках — дубовая или кизилловая палка. Предводительствует дружиной *старец* (*дедо, дедица*) с деревянным фаллосом в руках. В дружине есть еще *невеста* (*баба*), *младоженец* (же-

них), *деверь*, *поп*. «Невеста» несет прялку и «прядет» пряжу. Иногда в этой процессии встречается «медведь» с поводырем, «цыгане» или «цыганка» с ребенком», «верблюд» с погонщиком и другие персонажи. В дом входит только группа с «невестой», творящая там различные бесчинства: обычно «поп» «венчает» молодых, «старец» имитирует половой акт с «невестой». Во дворе остальные участники дружины танцуют; «верблюд» исполняет различные пантомимы, затем падает, притворяясь мертвым, и «оживает» только в момент одаривания ряженных².

Обрядам подобного рода, помимо продуцирующей функции, нередко свойственна профилактически-защитная. В некоторых селах юго-востока Сербии колядующие ведут борьбу с демонами и сами уподобляются им: размахивают саблей или дубинкой, обследуют все закоулки двора, изображают бой с невидимым противником, битву друг с другом, устраивают в доме беспорядок. Требуя подарки, они угрожают хозяину, намекая на приближение демона³. Названия таких ряженных часто связаны с наименованием демонов, например, серб. *алосници* (от *ала* — «змея, вызывающий бурю»); *караконцуле* (название бесчинствующих во время святок злых духов); болг. *вампири* и др.

Наибольшую известность получил тип ряженья, распространенного в Восточной Фракии, а также в отдельных местностях



Кукеры из свиты главного Кукера (Болгария).

Слева — из Карювского р-на, в центре — из Казанлыкского р-на, справа — из г. Хисаря

Обрядовое запахивание в «Кукеров ден» в с. Бояново Ямболовского округа.

Запахивание — кульминационный момент обряда. Оно совершается на сельской площади. В плуг впрягают или главного Кукера, или Царя, или Бабу (иногда — двух персонажей дружины, которые называются Волы). Они прокладывают три борозды по кругу площади справа налево. Затем один из участников обряда таким же порядком засеивает вспаханные борозды. В с. Индже Войвода Бургасского округа между засеивателем и остальными ряжеными в это время происходит диалог: «Что сеешь, чорбаджи (букв.: «богач, собственник земли»)? — Жито. — Гюрый! — восклицают все. — Что сеешь, чорбаджи? — Яровое жито. — Гюрый! — Что сеешь, чорбаджи? — Ячмень. — Гюрый!» После сева сумку (корзинку), из которой засеивали площадь, бросают высоко в сторону востока и говорят: «Пусть таким высоким вырастет жито». Потом смотрят, как она упала: если дном кверху, то лучше уродится озимая рожь, если — не дном, то яровая. В других местах считают, что если — дном вверх, то год будет неурожайный. Свита Кукера после засеивания ложится на борозды, чтобы в этом году хлеб полег от тяжести зерна в колосьях. Женщины и дети собирают с зяби зерно, так как оно способствует несучести кур. — С.Б.



Зооморфные персонажи новогоднего ряженья — сирвакари — из Перникского р-на (Западная Болгария).

Такие же костюмы встречаются у кукеров на масленицу (в «Кукеров ден») на юго-западе Болгарии. Готовятся они в тайне от односельчан. Во многих селениях зооморфный вид имеет главный Кукер. Его костюм шьют конопляной ниткой, как правило, из семи овечьих (или козых) шкур, которые собраны со всего села. Обрядуют его в корчме старейшие, наиболее уважаемые жители села при полном молчании. Шапка из шкуры с рогами или ушами часто бывает украшена перцем, луком, чесноком, бобами, перьями и пр. На Кукере обязательно висит большой бубенец (один или среди прочих бубенцов), который в другое время привязан на шее сельского быка. Звон бубенцов и колокольчиков — единственный шум, который производят подобные ряженые. Кукер же жителями воспринимается как немой, иногда его роль исполняет немой от рождения человек. После окончания обряда шкуры выбрасывают за границу села или бросают собакам. — С.Б.



Поп — персонаж дружины кукеров. В правой руке он держит куклу монаха с напряженным фаллосом, в левой — деревянный фаллос (атрибут главного персонажа обряда — Кукера). Фото сделано в с. Пидже Войвода Бургасского округа (Болгария) в 1985 г.

Поп (как и кукла монаха) олицетворяет в дружине ряженых идею «мира, который — наоборот», отсюда самые непристойные и не соответствующие священнику атрибуты. Деревянный фаллос, выкрашенный обычно в красный цвет, носит Кукер. С ним он совершает обход домов, ставит крест на доме. Во время переходов от дома к дому Кукер имитирует совокупление с Бабой (женским персонажем ряженых), а потом точит фаллос на колесе перевернутой повозки. Свита и присутствующие жители в это время кричат: «Х...!» Фаллос показывают встречным на пути женщинам. Иногда Кукер ударяет им женщин (особенно бездетных) и девушек, стимулируя рождаемость.

После обрядового убийства Кукера его свита спрашивает у Бабы: «Баба, голова умерла? — Умерла, — отвечает Баба. — Ноги умерли? — Умерли. — Руки умерли? — Умерли. — Инструмент умер? — Умер: вот поэтому я и плачу». Последними словами Баба приподнимает деревянный фаллос, привязанный спереди у Кукера, и Кукер оживает (Визенский округ). В других местах Баба оживает Кукера, пригибая его голову к фаллосу или ложась на него. Символика плодородия и воспроизводства проявляется и в утилизации этого обрядового предмета. По окончании обряда деревянный фаллос забрасывают на поле или незаметно опускают в сумку бездетного семьянина, чтобы он обнаружил его вечером, когда будет ее вытряхивать. — С.Б.

восточной и юго-восточной Болгарии. Обряд под названием кукеры исполняется исключительно мужчинами, в основном холостыми, в течение масленичной недели и в следующий за ней понеделник. В дружине кукеров строго распределены роли. Предводителем является кукер или хаджия, другие участники шествия — «баба» или «кукерица» («невеста»), «царь», два или четыре «сборщика налогов», «парикмахер» и др. В наряде кукеров преобладает одежда из шкур, вывернутая мехом наружу. Их маски причудливо украшены разноцветными шерстяными нитками, монистами, зеркалачками, перьями. Все участники увешаны различной величины колокольчиками, а в руках несут деревянные сабли. «Баба» одета в старые похотья, в руках у нее — корзинка с прялкой и пряжей, «ребенок» из дерева и тряпок. Во многих селах «баба» при обходе домов имитирует роды (выпускает котенка) или же выкрадывает настоящего ребенка. «Сборщики подати» несут цепь, которой ловят окружающих, собирая «невывплаченные» долги. «Парикмахер» «бреет» деревянной саблей зазевавшихся прохожих⁴.

Варианты кукерских персонажей и их ритуальные действия достаточно многообразны⁵, однако можно отметить некоторые общие моменты в структуре обряда. Помимо традиционных действий (пожелание благополучия и сбор подарков), кукеры представляют комические сценки, их обходы сопровождаются шумом и буйными танцами, во время которых участники звонят колокольчиками и бубенцами, размахивают деревянными фаллосами. С теми же «инструментами» они преследуют бездетных женщин, чтобы «оплодотворить» их. Кульминация кукерских игр — обрядовое «запахивание и засеивание», а главный персонаж этого обряда — «царь». Для него на сельской площади устраивается трапеза, во время которой он провозглашает тосты за здоровье, урожай и плодovitость всего живого. Затем он начинает погонять кукеров, запряженных вместо коней в плуг. На сельской площади «царь» распахивает три борозды и засеивает их. После этого кукеры символически убивают «царя» своими саблями, а тот через некоторое время «воскресает».

Обрядовым играм кукеров присущи и некоторые защитные (апотропейные) функции. Надевая на себя личину демонов, участники процессии тем самым получают возможность успешно с ними сражаться, впрочем игра-битва с демоническими силами приобретает порой по-настоящему драматический характер. В прошлом, как и в случае с процессиями колядующих, две столкнувшиеся на пути дружины кукеров вступали в настоящий, реальный бой; убитых хоронили на месте битвы.

Заканчивая этот краткий обзор основных особенностей южнославянского ряженья, хочется заметить, что в самом типе ряженья, обрядовых действиях и не менее интересной терминологии персонажей-участников отчетливо обнаруживаются признаки отождествления их со сверхъестественными силами, которые способны оделить окружающих благосостоянием и здоровьем, а также защитить от зла и несчастья.

Примечания

⁴ Босић М. Божићни обичаји у Војводини. Београд — Нови Сад, 1985. С. 116.

⁵ Етнография на България. София, 1985. С. 104.

³ Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Књ. 70. Београд, 1958. С. 330-334.

⁴ Етнография на България, с. 112-113.

⁵ См. достаточно полную библиографию по этой теме: Райчевски С., Фол В. Кукерът без маска. София, 1993. Наиболее известна работа: Арнаудов М. Кукери и русалии. София, 1920 (Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 36).

Фольклористы, работающие с детьми, хорошо знают, что устная культура детства — по преимуществу смеховая культура. Так называемые «серьезные» жанры детского фольклора («страшные» рассказы, письменные фольклорные формы) по сравнению со «смеховым миром» детства составляют относительно небольшую часть творчества. К тому же каждое серьезное явление непременно сопровождается пародией, снижающей, травмирующей его суть. Дети смеются над собой, над своими промахами и недостатками, над своими страхами, увлечениями и заблуждениями, они весело смеются над взрослыми людьми, родителями и учителями, героями кинофильмов и эстрады, политическими деятелями и экстрасенсами, над всей иерархией ценностей, привычных для взрослых, над всем, что для взрослых — истина в последней инстанции.

Чувство юмора проявляется у ребенка значительно раньше связанной речи. Еще не говоря ни слова, он с готовностью отзывается на шутки взрослых и шутит (без слов!) сам. Самым распространенным комическим приемом, к которому прибегает ребенок полутора-двух лет, является выражение желаний, которых в данный момент он не испытывает. Привычная мгновенная реакция взрослых вызывает у ребенка смех. Понимая, что они «одурочены», с удовольствием смеются и взрослые. Так, еще не умея говорить, ребенок с помощью шутки взрывает автоматизм привычной бытовой ситуации.

Следующий шаг в овладении юмором — словесная шутка. Множество примеров таких шуток приводит К. Чуковский в известной книге «От двух до пяти». Это — нарочитая, осознанная замена одного слова другим вопреки ответу, ожидаемому взрослым человеком.

Первые шутки возникают в речи ребенка случайно. Они — результат определенно-го уровня сознания, при котором связи и законы окружающего мира еще не осознаны, а потому «перевертыши» возникают как попытка изобразить мир таким, каким его знает в данный момент ребенок. К примеру, психологи неоднократно описывали постепенный процесс осознания половой идентичности, в котором различаются несколько этапов. «К трем-четырем годам, — пишет И.С. Кон, — он (ребенок. — М.Ч) ясно различает пол окружающих его людей, но часто ассоциирует его со случайными внешними признаками, вроде одежды, и допускает принципиальную обратимость, возможность изменения пола»¹.

Леночке Симоновой скоро 3 года. В игре с братом она воображает себя мальчиком. Тот разочаровывает ее:

— Знаешь, чем мальчик отличается от девочки?

—?

— Видишь, какая у меня майка длинная!

На следующий день Леночка требует, чтобы мама купила ей «длинную майку». Заполучив возжеланный предмет с самокатом в придачу, она удовлетворенно (и убежденно!) произносит: «Теперь я мальчик!»

М.П. ЧЕРЕДНИКОВА

"Кто остался в лодке?"

(Об одном из явлений детского фольклора)

Путаница, происходящая на фоне этих еще не устоявшихся представлений, вызывает смех взрослых людей. Для ребенка этот смех — неожиданность. Однако он уже усвоил из предыдущего опыта, что смех связан с удовольствием (от игры, родительской ласки и т.п.). Не понимая до конца сути комической ситуации, ребенок подхватывает смех взрослых людей и повторяет свой невольный каламбур, радуясь смеху окружающих.

Трехлетняя Сашенька Шавергина во время прогулки по парку услышала, что мама боится кататься на аттракционе. В ответ сказала, взглянув на папу: «А мы с папой не боимся. Мы же мужчины». Услышав, что взрослые засмеялись, подхватила свою нечаянную шутку и стала ее повторять.

Неожиданно открывшийся комический эффект, закрепленный в памяти, способствует процессу познания больше, чем обстоятельные многословные объяснения взрослых. Окончательное понимание необратимости половой принадлежности происходит к 6—7 годам. А несколько позже закрепляется в смеховом фольклоре.

Двенадцатилетний Роберт Снегирев из Ульяновска увлеченно рассказывает анекдоты. И вдруг, лукаво глядя на меня, спрашивает: «А самый короткий анекдот Вы знаете?» Услышав отрицательный ответ, торжественно восклицает:

«Родил!»

Обнаружив радостную логику «перевертышей», вызывающих смех, ребенок умело использует этот прием в общении со взрослыми.

Родители приучают Сашу запоминать имя и фамилию поэта, стихи которого ей читают. Прочитав дочке отрывок из поэмы «Саша», мама спрашивает:

— Кто написал? — И подсказывает:

— Николай Алексеевич...

Саша знает, что любимые ею стихи написаны Некрасовым, но при этом, лукаво глядя на маму, говорит:

— Рубцов! — Обесмеются.

Так ребенку открывается комический эффект обманутого ожидания. Отсюда — прямой шаг к миниатюрному жанру детского фольклора, известному в фольклористике как «поддевки». По определению Г.С. Виноградова, «поддевка представляет собою или искусственный диалог, где следует ожидать возможности

быть пойманным («поддетым») на слове <...> или диалог естественный, в котором человек ловится на слове совершенно неожиданно для себя»². Современные дети охотнее определяют это явление как «заманки», имея в виду игровую ситуацию, при которой собеседника можно «заманить» в словесную «ловушку» и посмеяться над ним.

«Заманки» рано входят в детский фольклорный репертуар. Уже 4—5-летние дети приходят из детского сада домой с готовностью испытать взрослых с помощью внешне невинной просьбы:

— Скажи «подушка».

Собеседник с готовностью повторяет:

— Подушка.

И слышит в ответ:

— У тебя в носу лягушка!³

Взрослый человек обескуражен, а ребенок весело смеется.

Фольклористы записывают великое множество таких диалогов. Они возникают мгновенно, быстро запоминаются и охотно повторяются детьми от 4 до 7—8 лет. Структурообразующим элементом диалога «заманки» является рифма к повторяемому слову, преобразующая диалогическую ситуацию, переводящая его в новое качество. Интересно, что сам по себе текст не всегда обладает комическим смыслом. Если в процитированном диалоге явно заметно гротесковое начало («У тебя в носу лягушка!»), то многие «заманки» его лишены:

— Скажи «редиска».

— Редиска.

— У тебя во рту ириска!⁴

Или:

— Скажи «фровать».

— Кровать.

— У тебя в тетрадке пять.⁵

Изыгный из функционального контекста или ложно понятый, такой микродиалог вообще кажется лишенным всякого смысла. Не случайно озадаченные родители спрашивают, как им реагировать на такой разговор с четырехлетним сыном:

— Скажи «клеп».

— Клеп.

— Выпей баночку соплей!⁶

Замечательство взрослых определяется тем, что они акцентируют внимание на последней строке текста, не воспринимая его в целом. Смысл игры, понятный ребенку, ускользает от взрослого собеседника, а потому он не всегда способен выступить равноправным партнером.

«Заманки» зафиксированы фольклористами конца XIX — начала XX в.⁷ Их сохранность в детском фольклоре, устойчивое бытование в среде детей разного возраста свидетельствует о том, что диалоги «заманки» выполняют важную, необходимую роль в развитии ребенка.

Ж. Пиаже, ссылаясь на исследования Клапареда, пишет: «Мы осознаем отношения, которые наша деятельность устанавливает между вещами в той мере, в какой прекращается автоматическое пользование ими и когда становится необходимым новое приравнивание»; автоматический акт не требует никакого сознания; напротив, опыт неавтоматический влечет за собой известное сознание»⁸.

Важно то, что впервые «заманки» появляются в устном репертуаре ребенка примерно четырех лет. Это возраст, когда взрослые еще активно помогают ребенку в сложном процессе овладения речью, исправляя ошибки произношения или неправильного использования слова. «Заманка» использует известный всем народам мира прием обучения речи путем повторения определенного слова: *скажи «пароход»; скажи «банка»; скажи «полотенце»*.

Когда ребенок учится говорить, такое повторение доставляет ему удовольствие (известно, что многие детские ритмические созвучия — результат многократных повторений слов или слогов). В общении со взрослыми повторение становится привычным и не таит в себе ни опасности, ни подвоха. Неожиданность «заманки» заключается в том, что повторение («автоматический акт») влечет за собой продолжение диалога и «взрывает» привычную ситуацию, открывая ее непредсказуемые возможности. Таким образом, ребенок воспринимает словесную ситуацию в ее статике (повтор) и в динамике (неожиданный поворот в общении).

В исследованиях, посвященных детскому фольклору, бытование «заманок» часто объясняется тем, что дети не любят медлительных, несообразительных сверстников и высмеивают их⁹. Это не совсем верно. Дело в том, что каждый ребенок сначала сам оказывается невольной жертвой «заманки», а затем с удовольствием использует ее в общении с другими детьми или взрослыми. Неожиданность ставит ребенка в тупик, но, осмысленная им, используется в дальнейшем для преодоления тупиковой ситуации (что и приносит соответствующее удовлетворение).

Выше уже говорилось о том, что возрастная граница бытования диалогов «заманок» — 8—9 лет. У детей более старшего возраста потребность в этом жанре, помогающем преодолевать инерцию речи, проходит. Однако опыт, приобретенный в процессе его использования, не исчезает, а своеобразно трансформируется в другие формы детского творчества. Память о курьезных ошибках, вызывавших улыбку взрослых, теперь самими детьми осознается как курьез, и становится основой анекдота, бытующего в репертуаре первоклассников:

Крокодил Гена и Чебурашка идут через стройку. Чебурашка говорит: «А вон чело-веки работают». Крокодил Гена говорит: «Не человеки, а люди». Чебурашка говорит: «А вон один люд в яму упал»¹⁰.

Механическое, бездумное повторение чужого слова в этом возрасте получает однозначную оценку в повсеместно распространенной драматике: «Повторюшка — тетя хрюшка!» А диалог, основанный на таких повторениях, уже не только ставит в тупик и таит в себе неожиданность, но и безжалостно высмеивает простака, который легко попадает на уловку. Формально этот диалог напоминает простейшие «заманки». Его основу составляет условие, выраженное формулой: «повторяй» или «говори за мной» (далее следуют слова, которые должны повторяться). Однако инициатор словесной игры не просто произносит слово, а в игро-

вом диалоге создает микросюжет, развязкой которого становится осмеяние незадачливо-го собеседника:

Я буду рассказывать, а ты говори: «И я тоже...» — «Ладно». «Пошли мы в лес». — «И я тоже». — «Вырубили корыто». — «И я тоже». — «Налили помои». — «И я тоже». — «Свиньи стали есть». — «И я тоже». — «А ты разве свинья?»¹¹.

Так незатейливая словесная игра приучает ребенка к тому, что, произнося чужое слово, необходимо не повторять его автоматически, а думать, следить за смыслом сказанного. Чем старше человек, тем смешнее его готовность повторять сказанное другим, не размышляя. Комизм, который создается на основе этого противоречия, определяет смысл анекдота, записанного в среде старшеклассников:

Подходит бабушка к парню и спрашивает:

— Скажи, сынок, как пройти на улицу Ленина?

— Во-первых, не сынок, а хиппи. Во-вторых, не пройти, а прогнать костями. В-третьих, не на улице Ленина, а на хипп-штрассе Ленина.

Идет бабушка дальше, подходит к другому парню и говорит:

— Слушай, хиппи, как прогнать костями на хипп-штрассе Ленина?

— Что, хиппуешь, плесень?»¹²

В этом анекдоте осмеиваются все участники диалога: бабушка, послушно воспроизводящая жаргон хиппи, и они сами, создающие нелепую тарабарщину из русско-иноязычной смеси¹³.

Другой тип диалогов «заманок» обычно содержит вопрос. Многочисленные записи таких вопросов с подробным описанием функционального контекста приводит Г.С. Виноградов, например: «Проньча, сто да сто сколько?» — «Двести». — «Сиди дурак на месте!»¹⁴.

Очевидно, что в данном случае текст обращен не к малышам, неискусным в игровом общении, а к детям, которые начинают учиться. Вопрос предполагает необходимость определенного знания. Однако «заманка» заключается в том, что для участников диалога сам по себе вопрос уже заведомый трюизм. Ответ на него не требует ни ума, ни интеллектуального напряжения. Задача слишком проста, чтобы ее стоило решать. Не понимающий ловушки получает соответствующую оценку.

По структуре этот текст близок к простейшим «заманкам», основанным на повторениях и легко может быть видоизменен и обращен к дошкольнику. Достаточно вместо вопроса произнести знакомую формулу: *скажи «двести»*. Однако вопрос, с которого начинается игровой диалог, создает качественно новую ситуацию.

К простейшим «заманкам», содержащим такие вопросы, относятся тексты, хорошо знакомые нескольким поколениям наших современников:

*Таня, Маня, Лизавета
Ехали на лодке.*

*Таня, Маня утонули,
Кто остался в лодке?*

— Лизавета.

— Хлоп тебя за это!

*Немец-персц, Поцитай
ехали на лодке.*

*Немец-персц потонул.
Кто остался в лодке?*

— Поцитай. (Предложивший вопрос щиплет ответившего.)¹⁵

Так словесная игра предостерегает ребенка от искушения радоваться банальному решению вопроса.

«Заманки», основу которых составляет вопрос, часто связаны с действиями. Г.С. Виноградов так описывает характер их бытования:

Один мальчуган схватывает другого за нос и настойчиво спрашивает: «Дуб или вяз?» — «Дуб»... — «Тяни до губ!»... — лезет поддевичик и тянет нос к низу. Третий товарищ неожиданно хватается за нос и вопрошает: «Дуб или вяз?» — «Вяз»... — «Тяни до глаз!»... — и тянет чужой нос вверх.¹⁶

Вне общего контекста детского фольклора эта забава вообще мало понятна. Казалось бы, сама форма вопроса — свидетельство того, что «пойманный» за нос оказывается перед выбором. Но выбор в любом случае не сулит освобождения. Дело в том, что в данном случае используется вербальная формула традиционной жеребьевки известного жанра игрового фольклора. С помощью жеребьевки обычно определялись команды играющих и право первыми начинать игру. Ведущие договаривались об условном названии для каждой из команд и участники должны были выбрать одно из этих символических названий: *«Польвики или репейника? Цветочка или листочка? Клямки или черепочка? Соловья или воробья?»¹⁷*

В данном случае наблюдается «явление паремнологической трансформации» (заимопереход вербальной формулы из одной игровой ситуации в другую), характерное для бытования малых жанров фольклора у всех народов мира¹⁸. Функция текста при этом резко меняется. Если в жеребьевке предлагаемый вопрос имеет ритуальное значение (ответ влечет за собой определенное действие, необходимое для начала игры), то в «заманке» он утрачивает традиционный смысл и ответ на него оказывается бессмысленным. Таким образом, из конфликтной ситуации, в которой используется традиционная постановка вопроса, нужно искать нетрадиционный выход.

К «заманкам» можно отнести и многочисленные «каверзные вопросы», которые обычно относят к загадкам, и публикуют, как правило, в конце соответствующих сборников¹⁹. Суть этих вопросов, как и других «заманок», не в том, чтобы дождаться ответа, а в том, чтобы самим вопросом сбить с толку, поставить отвечающего в тупик. «Каверзные вопросы» входят в репертуар школьников, уже умеющих отличить устную и письменную форму слова. Каламбуры этих вопросов-шутки, известных всем народам мира, создаются за счет того, что в омонимичной паре слов сталкиваются лексемы разных классов (паречие и существительное с предлогом, глагол и существительное и т.п.): *«Ехал король. Ел огурец соленьи. С кем он ел огурец?» — С Аленой»²⁰.*

Эту игру слов дети очень любят. В среде

подростков 14—16 лет большой популярностью пользуются анекдоты о Штирлице, основанные на каламбурах.

В разговоре о каверных детских вопросах, следует также упомянуть необычное, нетрадиционное использование хрестоматийных загадок. Как известно, народные метафорические загадки не столько отгадываются, сколько запоминаются слушателями. Часть таких загадок с детства входит в сознание каждого человека и потому их отгадывание не представляет никаких трудностей. Дети с удовольствием преобразуют эти тексты, давая им свои, нетрадиционные отгадки.

Десятилетняя Наташа Матросова несколько раз обращалась к студентам, записывающим детский фольклор, с вопросом, как отгадать загадку: «Сто одежек и все без застежек». Неопытные собиратели оставляли вопрос без ответа, считая, что загадка Наташи не таит в себе никакой неожиданности. Наконец, когда девочка в очередной раз повторила загадку, кто-то из студентов сказал: «Да капуста это, капуста!» — «А вот и нет, — послышалось в ответ. — Это — брак на швейной фабрике»²¹.

К аналогичным явлениям относятся и популярные в среде 10—12-летних школьников расшифровки известных аббревиатур: «РСФСР — ребята, смотрите, Федька сопли распустил!», «СССР — старуха стирала старику рейгузы». Иногда в качестве аббревиатуры может быть употреблено какое-то слово: «Студент — Срочно требуется уйма денег. Есть нечего. Точка»²². Все паремии такого рода создаются на основании «игры с установленными границами». Нарушения этих границ вызывают интеллектуальное удовольствие.

В репертуаре детей раннего подросткового возраста (10—12 лет) бытуют тексты, которые называются ими «двухсерийными анекдотами». Они сохраняют диалогическую форму повествования, характерную для «заманки», но при этом характеризуются некоторыми признаками эпического повествования и тяготеют к микросюжету.

Ренат Ибрагимов рассказывает: «Бежим мы с Вами от бандитов. И впереди большая стена (до неба!). Бежать некуда. Но перед стеной стоят две бочки: одна — с медом, другая — с г...м. Вы в какую полезете? (Слушатель: «С медом»). А я — с г...м. Ну, вылезли мы. Вы меня облизали, а я Вас облизал. Бежим опять. Опять две бочки стоят. Одна с медом, другая о г...м. Вы в какую полезете? (Слушатель: «Опять с медом»). А я дальше побегу. Ведь стены-то нет!»²³.

Этот текст, названный детьми «анекдотом» явно восходит к «заманкам». Дети не случайно называют его «двухсерийным анекдотом», подчеркивая своеобразие его композиционной структуры. Комический эффект повествования определяется нарушением закона «экономии внимания»²⁴. Параллелизм действий приходит в столкновение с внешне едва заметным изменением смысла (во второй части нет упоминания стены, что существенно изменяет характер повторяющегося вопроса). Ритмическое повторение «экономит» внимание и направляет

мысль по ложному пути, заставляя в подобном видеть подобное и не замечать различий. Так в детском фольклоре создаются тексты, которые приходят на смену простейшим диалогам «заманкам» и помогают ребенку преодолеть не только инерцию речи, но и инерцию мысли.

Инерция мысли, основанная на внешних аналогиях, как известно, определила «дурацкую логику» многочисленных народных сказок о дураках. В современном фольклорном репертуаре эта же логика характеризует поведение героев анекдота:

Курят, значит, два наркомана. Вернее, один курит, жадно-жадно, а другой смотрит на него, трясется весь. Ну тот думает, как бы у него бычок отнять, говорит:

— Смотри, смотри, бегемоты летят!

Не обращает внимания.

— Смотри, смотри, крокодилы летят!

Опять молчание.

— Смотри, инопланетяне летят!

Тот докурил, затушил ногой бычок и говорит:

— Осень, вот и летят...²⁵

Своеобразными «заманками» оказываются и известные всем фольклористам пародии на «страшные истории». Они, как правило, воспроизводят структуру пародируемого текста и только развязка, лишенная привычного драматизма, переводит повествование в будничные бытовые планы. Механизм «заманки» в данном случае определяется тем, что характер исполнения и структура рассказа вызывают острые психологические переживания, которые обычно испытываются во время исполнения «страшных историй». Неожиданный конец нарушает логику жанра, создавая комический эффект:

У мальчика и сестры отец ушел в ванную и не вернулся. Пошла мать в ванную и не вернулась. Пошла сестра. Тоже не вернулась. А мальчик пошел в ванную — а там вся семья краш чинит»²⁶.

В этом рассказе пародийное начало очевидно, но комический эффект еще не определил нового качества повествования. Дальнейшее развитие этого процесса приводит к тому, что анекдотическая ситуация становится структурообразующей основой текста. Не случайно эти пародии самими детьми определяются как анекдоты:

Однажды девочка купила темный ковер. Постелила его на пол, а оттуда высунулась черная рука и говорит: «Дай банан!» Девочка дала. Во второй раз тоже черная рука: «Дай банан!» Она дала. Когда в третий раз черная рука спросила ее, она говорит: «Не дам!» А оттуда обезьяна высовывает голову и говорит: «А что, бананы уже кончились?»²⁷

Анализ показывает, что тексты детского фольклора, восходящие к «заманкам», основываются на принципе преодоления автоматизма (речевого, мыслительного, поведенческого) и способствуют сложному процессу саморазвития личности. Стереотипный образ мышления в «заманках» взрывается, становясь объектом иронии и насмешки. На смену уверенности в авторитетности «вчерашнего» знания приходит понимание его ограниченности, открывающее новые горизонты сознания.

Примечания

¹ Кон И.С. В поисках себя. Личность и ее самосознание. М., 1984. С. 183.

² Виноградов Г.С. Детский фольклор // Из истории русской фольклористики. Л., 1978. С. 175. Наряду с термином «подденки» исследователи и собиратели употребляют также такие определения, как «уловки» или «обманки». См., напр.: Детский фольклор. Тексты по рукописям В.И. Симаква. Публ. В.А. Василенко и В.Г. Шоминной // В.К. Симаква и народное творчество. Калинин, 1987. С. 130, № 27-29.

³ Зап. 30.10.1990 г. С.А. Архиповой от Оли Рачиткиной (1981 г.р.) в г. Ульяновске (Фольклорный архив Ульяновского государственного педагогического университета. Далее — ФА УГПУ).

⁴ Зап. 9.12.1990 г. автором от Кати Ахметовой (1985 г.р.) — личный архив автора. (Далее — ЛА).

⁵ Там же.

⁶ Сообщила М.Л. Маслюченко (1959 г.р.).

⁷ См.: Виноградов Г.С. Детская сатирическая лирика. Иркутск, 1925. С. 22-26.

⁸ Пижае Ж. Речь и мышление ребенка. М., 1932. С. 330.

⁹ См. напр.: Аникин В.П. Детский фольклор // Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С. 120.

¹⁰ Зап. 3.08.1991 г. От Жени Елиной (1983 г.р.) в г. Ульяновске (ЛА).

¹¹ Потешки, считалки, небылицы / Сост. А.Н. Мартынова. М., 1989. С.260. № 933.

¹² Зап. 10.07.1987 г. Е.Н. Емельяновой от Ларисы Ефремовой (1971 г.р.) в г. Баку (ФА УГПУ).

¹³ Этот комический прием широко известен в литературе со времен русской комедии XVIII века, в которой высмеивались русские вертопрахи, повторяющие иностранные слова без всякого смысла и толку.

¹⁴ Цит. по кн.: Потешки, считалки, небылицы, с. 259, № 931.

¹⁵ Там же, с. 261, № 935, 936.

¹⁶ Там же, с. 259, № 931.

¹⁷ Там же, с. 143, № 372.

¹⁸ См. напр.: Мазурин В.П. Японская загадка: общее и специфическое // Паремнологическое исследование: Сборник статей. М., 1984. С. 75.

¹⁹ См. напр.: Вопросы и ответы // Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д.Н. Саловников. М., 1959. С. 247-251; Вопросы-шутки // Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофанова. Л., 1968. С. 159-164.

²⁰ Зап. 2.07.1991 г. О.В. Ковалевой от Кати Волковой (1981 г.р.) в г. Ульяновске (ФА УГПУ). Вар.: Загадки русского народа, с. 252, № 2442.

²¹ Зап. 2.07.1991 г. О.В. Ковалевой от Наташи Матросовой (1981 г.р.) в г. Ульяновске (ФА УГПУ). Ср.: «Зимой и летом одним цветом» (крокодил; нос пьяницы); «Кто без крыльев летает?» (Карлсон) (Методические рекомендации для студентов педвузов и фольклорного кружка в школе на тему: Методика собирания и изучения современного фольклора детей / Сост. И.Н. Бартокова. Орехово-Зуево, 1990. С. 14, № 11, 14).

²² Зап. 2.07.1991 г. О.В. Ковалевой от Наташи Матросовой (1981 г.р.) в г. Ульяновске (ФА УГПУ).

²³ Зап. 3.07.1991 г. О.В. Ковалевой от Ренаты Ибрагимовой (1979 г.р.) в г. Ульяновске (ФА УГПУ). Ср.: Методические рекомендации для студентов педвузов, с. 15, № 21.

²⁴ См. об этом: Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 356.

²⁵ Зап. 17.10.1990 г. Т.В. Ворониной от В.В. Лукьянова (1954 г.р.) в с. Палуды Вешкаймского района Ульяновской области (ФА УГПУ).

²⁶ Зап. 11.07.1987 г. И.Н. Кузнецовой от Жени Подольяка (1976 г.р.) в г. Ульяновске (ФА УГПУ).

²⁷ Зап. 20.07.1989 г. Н.И. Соловьевой от Оксаны Бавсунской (1982 г.р.) в г. Ульяновске (ФА УГПУ).



Дети из
Касимовского у.
Рязанской губ.
Начало XX в.
(Фотоотека
РЭМ,
коллекция
4591-2)

А.Л. ТОПОРКОВ

«Эне, бене, рики, факи...»

В 1980-1983 гг. мне довелось работать учителем русского языка и литературы в одной из ленинградских школ. Тогда-то и составила моя коллекция детского фольклора. Большая ее часть уже опубликована в сборнике «Школьный быт и фольклор» (Таллин, 1992. Ч. I-II).

Хочется познакомить читателей «Живой Старины» еще с одним небольшим, но весьма любопытным фрагментом моей коллекции — считалками с набором непонятных слов¹. Вот некоторые из них.

- № 1. Аш, тар, дами,
Рики, пики, дами,
У-у, ритата,
Аш, тар, да.
- № 2. Цокоты, мокоты, бэ,
Абэр, фабэр, куманэ,
Ики, пики, граматики,
Ин, клин.
- № 3. Чук-чук, чуманэ,
Абуль-фабуль, думанэ,
Ики-пики, драматики,
Ин-блин, спрячь один.

Многие считалки начинаются со слов «эне бене» или «эники беники»:

- № 4. Эники, бэники
Ели вареники,
Эники, бэники, бац.
- № 5. Эники-бэники
Ели вареники.
Эники-бэники —
Клэс!
Выйди,
Пузатый матрос.
- № 6. Эне, бэни, рэс,
Квинтер, финтер, жэс.
Эне, бени, ряба,
Квинтер, финтер, жаба.
- № 7. Эне, бэне, рики, факи,
Буль, буль, буль, каляки, шмаки,
Дэу, дэу, краснодэу, бац.

Особенно популярна считалка, опубликованная нами под № 7. Приведем два ее варианта, один из которых записан в Ленинграде, а другой — в белорусской деревне:

- № 8. Эни, бэни, рики, факи,
Турба, урба, синтибрияки,
Дэу, дэу, краснодэу,
Бац.
- № 9. Эни-бэни, рики-таки.
Шорба-урба, сентябрияки.
Дэус, дэус, шахмадэус —
Бац.

Считалка может целиком состоять из непонятных слов, а иногда включает наряду с ними и осмысленные фрагменты текста. В некоторых случаях введение «тарабарщины» мотивируется «сюжетом» считалки:

- № 10. Шел крокодил, трубку курил,
Трубка упала и написала:
Эни, бэни, рики, факи,
Турба, урба, синтибрияки,
Дэу, дэу, краснодэу, бац.

Тарабарщина осмысляется подчас как имитация речи на чужом языке. Вот как в считалках передается разговор «по-турецки»:

- № 11. Шла по полю апельсина,
По-турецки говорила:
Лябича, лябича,
Ляби, ляби, ляби.
Мы набрали в рот воды
И сказали всем «замри»,
А кто первый отомрет,
Тот получит шишку в лоб.

- № 12. Сим-сим-фонки,
Мы сидели на балконе,
Чай пили, чашки били,
По-турецки говорили:
Николай, Дурбай,
Цоп, цу,
Николай ду.

Словотворчество в считалках подчиняется определенным закономерностям. Особенно характерны для них парные рифмованные слова: рики-пики, цокоты-мокоты, абэр-фабэр и др. Есть и сочетания звуков, формально совпадающие с обычными словами: пики, клин, блин, ряба, жаба. Трудно сказать, когда они осмысляются просто как набор звуков, а когда — как полноточные слова. В некоторых «тарабарских» словах угадываются слова общепринятые, но искаженные: граматики, драматики, сентябрияки. Как правило, искажению подвергаются заимствованные слова, чужеродный облик которых, по-видимому, ощущается и самими детьми.

Считалка может и целиком состоять из более или менее искаженных слов другого языка. Например, девочка из английской школы сообщила такой текст:

- № 13. Мада, фада, сyster, брада,
Хэндэ, хэндэ,
Ван, ту, фри.

Несмотря на то что считалки производят подчас впечатление импровизаций, многие из них имеют давнюю историю. Так, в наиболее

полном сборнике детских считалок помещено 10 вариантов нашей считалки №6² и 14 вариантов — №7—9³.

Некоторые считалки с непонятными словами имеют международное распространение. Приятельница из Польши сообщила мне считалку, которая очень близка нашим текстам:

- № 14. Ene, due, like, fake,
Tobre, bobre, usme, smake,
Enus, deus, kosmateus,
Like, fake, baks.

Особенно интересно близкое соответствие строке «Enus, deus, kosmateus» в польской считалке и «Дэу, дэу, краснодэу» — в русской. Ясно, что слово *deus* (бог) попало в наши считалки из латыни. Исследователи установили, что некоторые непонятные на первый взгляд слова и словосочетания в западноевропейских считалках (например, во французских) являются комическими переделками слов и формул латинских молитв.

Лингвист В.Э. Орел указал на то, что зачин считалки «эне бене» или «эники беники» имеет близкие параллели в немецких считалках, они тоже начинаются со слов: «Enige benige», «Enpege, benpege» и т.д. В средневековой Германии тексты, близкие современным считалкам, произносили ландскнехты при игре в кости. Зачины типа «*enig benig*» могут восходить к средневековому немецкому «*eines sein(e) doppelte*», т.е. «одна (единственная) кость удвоилась». Из Западной Европы в Россию считалка могла попасть или через Польшу, или с немецкими либо еврейскими переселенцами (аналогичные формы есть и в идише)⁴.

Вот, оказывается, какой дальний путь проделали наши считалки, прежде чем попали к ленинградским школьникам!

Примечания

¹ Тексты № 4, 6, 7, 8, 10, 12 записаны А.Л. Топорковым от ленинградских школьников, № 1 и 13 записаны в пос. Мурино Ленинградской области. № 2 — от девушки, которая слышала считалку от своей мамы, родом из Краснодарского края (из кубанских казаков), № 11 — от девочки из Снастополя. Тексты № 3, 5, 9 записала Е.Б. Владимирова в дер. Присно Ветковского района Гомельской области.

² См.: Виноградов Г. Русский детский фольклор. Кн. I. Иркутск, 1930. С. 163. № 191 (9 вариантов); с. 184, № 331.

³ Там же, с. 159, № 167; с. 160, № 172 (4 варианта); с. 165, № 214, 215, 220; с. 166, № 225 (4 варианта); с. 185, № 334, 334а.

⁴ Орел В.Э. К объяснению некоторых «вырожденных» славянских текстов // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 319.

В классическом «взрослом» фольклоре небылицы, «изображающие действительность с преднамеренным нарушением хронологической последовательности, причинно-следственных связей и т.д. и создающие полную несообразность художественную картину мира» (Восточнославянский фольклор, с. 167-168) встречаются как самостоятельное произведение и как часть сказки, былички, былины, скоморошины и т.п. В фольклоре, исполняемом для детей или детьми, небылица принимает форму песенки, рифмованной приговорки (считалки), молчанки, дразнилки, пестушки и т.д. Прозаические небылицы не характерны для детской аудитории. Все известные детские небылицы — рифмованные.

Круг образов и тем традиционной детской небылицы ограничен так же, как и у взрослой. Здесь фигурируют только известные крестьянскому ребенку с детства животные, птицы, насекомые. Антропоморфизм детской небылицы сродни сказочному: животные, насекомые, птицы наделяются человеческими свойствами, добродетелями, пороками; они полностью перенесены в условия человеческого существования, действуют в пределах крестьянского быта.

Близки взрослая и детская небылицы и композиционным строением. Небылица может быть краткой сюжетной зарисовкой, состоящей из одного развернутого поданного мотива, без зачина и концовки:

*Курочка ряба
Овес толкла,
Просо селяла,
Горох веяла.*

(Шейн, 1898, № 79)

Но может быть и бесфабульной, строиться путем нанизывания мотивов, то есть кумулятивным способом, очень характерным для взрослой небылицы:

*Курочка в сережках,
Кочеток в сапожках,
Корова в рогоже,
Нет ее дорожке.*

(Капица, № 92)

В детском фольклоре примеры таких небылиц крайне редки. Как правило, детские небылицы отличаются законченной фабулой.

Обычно в них обходятся без специальной концовки:

*Блоха парьлася,
З полки ударьлася,
Клоп доктарам быў,
Ен ей ножку лячыў.*

(Дзцячы фальклор, № 430)

Встречающиеся иногда концовки не влияют на смысловую специфику небылицы и осознаются как четкие рифмованные резюмы:

*Гнида щелок щелочила,
Вошка париться ходила,
Со угару-то упала,*

Е.М. ЛЕВИНА

«Ехала телега мимо мужика...» (О строении детской небылицы и перевертыша)

*На лохань ребром попала.
Слава богу околела,
Все му миру надоела.*

(Аникин, № 40)

*Кошка на лукошке
Ширинку шьет,
Кот на полатях
Указывает:
Не так, кошка,
Не так, плошка,
Не так, черепец —
Наш Иван молодец.*

(Шейн, 1898, № 81)

Зачин детской небылицы по функции аналогичен зачину стихотворной взрослой небылицы и отличается тем, что ему придан более конкретный и обыденный смысл. Ср.:

*Старина сказать стародавняя,
Стародавняя да небывалая...*
(Гильфердинг, № 238)

*Долгоногий журавель
На мельницу ездил,
Диковинку видел...*

(Шейн, 1898, № 82)

В обоих случаях зачин несет важную семантическую нагрузку: в нем сразу подчеркивается, что речь идет о чепухе, небыли, в которую не верят.

Во взрослой стихотворной небылице повествование ведется обязательно от третьего лица, в прозаической — от первого. Детская небылица явных регламентаций подобного типа не знает. У детей на равных бытуют небылицы, повествующие от первого лица и от третьего. Иногда это обнаруживается в зачине:

*Был я на меленке,
Видел я диковинку...*
(Шейн, 1898, № 83)

*У нашего Данилы
Разыгралася скотина...*
(Аникин, с. 22)

Чаще в самом сюжете:

*Жил я у матушки
В сосновой избушке.
Спал на подушке,
На перинушке...*

(Капица, № 93)

*Да паставіў верабейка
На сметніку хатку
Да палажыў на парозе
Хававу кладку...*
(Дзцячы фальклор, № 442)

Тексты детских небылиц со своеобразным зачином, построенные путем свободного сцепления небыличных мотивов, воспринимаются как трансформации «взрослой» стихотворной небылицы. В то же время тексты, где сюжет разворачивается как необычная история, приключившаяся с самим героем-участником событий, построены по принципам прозаической небылицы.

Вообще же все детские небылицы, как говорилось выше, рифмованные. При этом характер рифмы весьма разнообразен. Наиболее часты рифмы смежные:

*А хозяин на печи обувається,
А медведь на дворе повивається,
А свинья под мостом овес толкет,
А лягушка на дворе песенки поет.*
(Шейн, 1870, № 64)

Характерны и перекрестные рифмы в сочетании с внутренней:

*Козел муку сеет,
Коза подсеивает,
А барашки крутоторожки
В дудочку играют,
А сороки-белобоки
Ножками топ, топ,
А свища из уличца
Глазами-то хлоп-хлоп.*
(Акимова, № 216)

Внутренние рифмы в сочетании с парными вообще довольно часты:

*Скок-поскок.
Молодой дроздок...*
(Шейн, 1898, № 55)

Даже в тех случаях, когда дети используют мотивы прозаической небылицы, они ритмически их организуют. Стихотворная организация у детей коренится в их психологической потребности к четким осязаемым повторам. К.И. Чуковский, внимательно изучавший это явление, отмечает: «Детское стихотворчество — <...> явление того же порядка, как кувыркание или маханье руками» (Чуковский, с. 294). Сравним текст «былинной» небылицы с близким ему по тематике и образам текстом, исполняемым в детской аудитории:

*...Да не курица на ступы соягнилася,
Корова на лыжах прокатилася,
Да свинья в ели-то ведь гнездо свила.
Да гнездо свила да детей вывела.
Малых деточек да поросяточек.
Поросяточка всё по сучьям вися,
По сучьям вися и полететь хотя.*
(Гильфердинг, № 238)

*Облоухая свинья
На дубу гнездо свила,
Поросила поросят
Ровным счетом шестьдесят.
Рпустила поросят
Все по маленьким сучкам.*

*Поросята визжат,
Полететь яны хоцяць.*
(Шейн, 1898, № 962)

В первом тексте — эмбриональная рифма, второй построен по принципам силлабо-тонического стихосложения. Второй текст динамичнее, лапидарнее, резче.

Аналогичные различия можно наблюдать и при анализе особого вида небылиц — перевертышей. Сравним традиционный перевертыш с неточной рифмой и его «детский» вариант:

*Лыко мужиком подпоясано.
Ехала деревня середь мужика.
Глядь из-под собаки лают ворота;
Ворота-то пестры, собака-то нова,
Мужик схватил собаку
И давай бить палку.
Собака амбар-то поджала.
Да под хвост и убежала.
Изба пришла в мужика,
Там квашня бабу месит.*

(Аникин, с. 24)

*Ехала деревня
Мимо мужика.
Вдруг из-под собаки
Лают ворота.
Выхватил телегу
Конь из-под кнута,
И давай дубасить
Ею ворота.*

(Мельников, с. 150)

В детской небылице нередко внутреннего рифма, созданная метафорическими сравнениями, помогает более ярко подчеркнуть антропоморфизм:

*Сер медведь, старый дед
Сапог подбивает.
А лисичка, ремесничка
Платок подшивает.
Косой зайчик, наш уланчик
В дудочку играет.*

(Капица, № 95)

Небылицу отличает антропоморфизм действующих лиц, который комичен сам по себе, так как он-то и создает логическое смещение (звери, выполняющие человеческую работу; звери, имеющие человеческие имена, степени родства; птицы, насекомые, чьи бедствия изображаются как мировая катастрофа; необычный способ передвижения героев — на баране, на корове и т. д.).

В перевертыше же все нарочито наоборот: переставляются целые предложения, слова, части слов, то есть все алогично, во всем обратная связь, обратная координация. Причем перевертыши перевертышей касаются как действующих лиц (напр., звери, выполняющие человеческую работу, но немислимым способом — косят сено молотками, кафтан зашивают метлой), так и пространственных и временных характеристик сюжета (напр., косят сено на печи; плывут на корабле по полю, а в решете — по морю; путаница времен года и сезонов).

Однако несмотря на смысловые различия эти формы детского творчества имеют ряд общих черт. Как и небылицы, перевертыши, бытующие среди детей, всегда рифмованные. В обеих формах, наряду с текстами, где нет «саморазоблачения», прямого указания на перевертыш, зафиксированы тексты, где эта оценка явна и формируется сразу зачином-разоблачением. Ср.:

*Где же это видано,
Где же это слыхано,
Чтобы курочка бычка родила,
Поросенок яичко снес...*

*Чепуха, чепуха,
Это просто враки,
Сено косят на печи
молотками раки.*

(Мельников, с. 149)

В отличие от «взрослых» небылиц и перевертышей детские оказались гораздо более жизнеспособными. На протяжении последнего столетия идет их трансформация, наполнение старой формы новым содержанием. Старые перевертыши, оперирующие лексикой XIX века, стремительно вытесняются из детского репертуара. Пожалуй, самым распространенным и излюбленным остался повсеместно бытовавший перевертыш «Ехала деревня мимо мужика...». В основном же у детей пользуются успехом перевертыши книжного происхождения: «Плыл по морю чемадан...», «Шла изба по мосту...», «Дело было в январе, первого апреля...» (См.: Мельников, с. 150).

В некоторых перевертышах сквозь оболочку современных деталей просвечивает костяк традиционных мотивов. Такая песня-перевертыш записана мною не так давно в Беломорье:

*По прямой извилистой дороге
Ехал бесколесный грузовик,
Ехали калеси на поминки
Без дороги прямо напрямик.
За рулем сидел у них безрукий,
А безногий жал на тормоза,
А слепой указывал дорогу,
А немой сигналы подавал...*

А вот так выглядит ее прототип — известный в фольклоре классический перевертыш:

*А безрукий яйцо украл,
Голопузому за пазуху пихал.
А слепой стал высматривати,
А глухой стал выслушивати,
А безногий во полицию побежал,
А немой караул закричал.*

(Соколов—Чичеров, № 236)

В том же районе Поморья мною записаны от детей перевертыши, исполнявшиеся как частушки:

*На вокзале в темном зале
Долгоногого искали.
Пока голову нащали,
Ноги встали и ушли.*

*На Урале есть гора
Низенького роста,
Там гуляет детвора
Лет по девяносто.*

Здесь наблюдается не только экзотизация современной популярной формы, но и современная лексика. А принцип тот же — совмещение несовместимого.

По своей природе (особенно функции) небылицам и перевертышам близки детские пародии на популярные песни. Они наполнены живым, грубоватым юмором, смешными искажениями, всевозможными нелепостями:

*У леса на опушке
Жила зима в избушке.
Она людей варила
(В песне: Она снежки солила)
В березовой кадлушке...*

Моменты устрашения, небыличность органично вплетаются в структуру этого жанра и роднят песни-пародии с таким интересным и пока малоизученным явлением детского фольклора, как страшные истории или «страшилки».

По-видимому, новые записи, более углубленное изучение эволюции жанра, его современного состояния позволят понять и оценить особенности детских небылиц и перевертышей. Но и сегодня очевидно, что они не утратили популярности в детской среде и, трансформируясь и видоизменяясь, демонстрируют большие возможности жанра.

Список сокращений:

Акимов — Фольклор Саратовской области / Сост. Т.М. Акимов. Саратов, 1946.

Аникин — Русский фольклор: Песни, сказки, былины, прибаутки, загадки, игры, гадания, сценки, причитания, пословицы и присловья / Сост. и прим. В. Аникина. М., 1985.

Восточнославянский фольклор — Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.
Гильфердинг — Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. Т. 3. М.—Л., 1951.

Дзцячы фальклор — Дзцячы фальклор / Сост. Г.А. Барташевич, сост. муз. части В.И. Ялатаў. Минск, 1972.

Капица — Детский быт и фольклор / Сб. под ред. О.И. Капицы. Л., 1930.

Мельников — Мельников М.И. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970.

Соколов—Чичеров — Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова. Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В.И. Чичерова. М., 1948 (Летописи гос. лит. музея, кн. 13).

Чуковский — Чуковский К.И. От двух до пяти. М., 1963.

Шейн, 1870 — Русские народные песни, собранные П.В. Шейном. Ч. I. М., 1870.

Шейн, 1898 — Шейн П.В. Великорусские песни, обряды, обычаи, верования, сказки, легенды и т. п. Т. I. Вып. I. СПб., 1898.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

А.И. Деньшин и его альбом

Многие ли сейчас знают о роли Алексея Ивановича Деньшина в возрождении дымковской народной глиняной игрушки? Его личная инициатива, талант организатора, образованность и культура специалиста-профессионала оказались решающими в судьбе ныне всемирно знаменитого промысла.

К 1917 г. ручное производство игрушки из глины, некогда процветавшее в Дымкове, оказалось на грани полного исчезновения. Еще в 1880-е годы «технический прогресс» вытеснил на рынке рукодельную глиняную игрушку. Ее сменила гипсовая отливка, изготовление которой было намного быстрее, проще и поэтому выгоднее. Причем изменения коснулись не только технологии производства, но и содержания изделий. Местная газета «Вятская речь» с сожалением отмечала, что среди дымковских гипсовых изделий нет ничего «действительно оригинального, не скопированного с иностранных образцов»¹. Мастерницы, лепившие игрушки руками, не могли утнаться за темпами поточной отливки. Не выдерживая конкуренции, многие из них, изменив своему искусству, уходили работать на близлежащую спичечную фабрику (в просторечии: на «спичку»), другие, что, возможно, еще хуже, принимались создавать игрушки новым способом, из гипса. К концу 1910 — началу 1920-х годов осталась только одна мастерница, сохранившая древние традиции, — А.А. Мезрина, жившая «из милости» у И.П. Караваева, самого богатого в Дымкове изготовителя гипсовых отливок. К этому времени местный промысел был достаточно известен статистикам, этнографам, краеведам. Однако статистики и этнографы, не будучи специалистами в области искусства, неоднократно подчеркивали грубость и примитивность глиняной игрушки. В искусствоведческих же статьях и брошюрах, вышедших в начале XX в., о дымковской игрушке нет ни слова.

Приход А.И. Деньшина к А.А. Мезриной был не случаен: в стране возрастал интерес к игрушке. В момент их знакомства мастернице шел шестой десяток; Деньшину было 15 лет, он учился в Вятском Александровском реальном училище.

А.И. Деньшин родился в 1893 году в Вятке в семье служащего губернского земства. Интерес к дымковской игрушке возник у него почти одновременно с интересом к рисованию и живописи. Вероятно, на яркую расписную народную игрушку обратил внимание Деньшина один из первых его учителей рисования — преподаватель воскресных курсов рисования и живописи И.Ф. Федоров, который часто использовал для учебных постановок яркие и сочные по цвету произведения вятского народного искусства: набойчатые ткани, цветистые шали, расписные бураки, пестрядь и глиняную игрушку.

С 1913 по 1917 г. А.И. Деньшин — студент Московской школы живописи, ваяния и зодчества; его учитель А.М. Васнецов, знаток, собиратель и исследователь русского народного искусства, укрепил и развил фольклорные интересы молодого художника. Годы учения прошли успешно. Почти на всех студенческих выставках его работы отмечались премиями. Учителя и старшие товарищи возлагали на Деньшина большие надежды. «Мне очень понравились работы летние Деньшина, — писал вятский художник Н.Н. Хохряков А.М. Васнецову, — так много света, солнца, я прямо в восторге. Он далеко пойдет, если так будет работать. И, главное, искренне так. Любит природу»². Это жизнеутверждающее начало, отмеченное у молодого художника его другом, — характерная черта всего творческого мироощущения А.И. Деньшина. Здесь, несомненно, сказались и ранние детские впечатления, связанные с годами, проведенными в богатой лесами Вятской губернии, и демократизм, и, конечно, не последнюю роль в формировании художника Деньшина сыграла дымковская игрушка.

Талантливый пейзажист-конструктор игрушки, педагог А.И. Деньшин войдет в историю русской культуры прежде всего благодаря своей деятельности по возрождению промысла, известного ныне всему миру.

Вначале игрушки лепила одна А.А. Мезрина с помощью своих дочерей: Александры, рано скончавшейся, и Ольги (по мужу — Коноваловой), которой предстояла долгая и интересная жизнь в промысле. Они создавали произведения, приобретающиеся крупнейшими музеями страны и частными коллекционерами. Под влиянием уговоров художника в конце 1920 — начале 1930-х годов на промысел вернулись Е.А. Кошкина и Е.И. Пенкина. Занялась традиционной лепкой и жена художника — Е.И. Косс-Деньшина. Мастерницы старшего поколения вспоминают, с каким воодушевлением и убежденностью Деньшин агитировал их возобновить изготовление игрушек.

К концу 30-х годов дымковский коллектив насчитывал пять человек. Деньшин был и художественным руководителем, и «коммерческим директором». В эти годы вся продукция мастерниц умещалась в двух чемоданах, которые он привозил в Москву, Ленинград и другие крупные города. Только в 1940 г. производство дымки выделилось в самостоятельную мастерскую, которую возглавил Деньшин. Промысел начал развиваться.

Еще в начале своей деятельности, в 1917 г., Деньшин выпустил альбом-монографию «Вятская глиняная игрушка в рисунках» — своеобразный художнический подвиг. Альбом содержит деньшинские зарисовки дымковских игрушек. Художник собственноручно литографировал написанную им текстовую часть альбома и рисунки, которые потом были им же самим раскрашены от руки яичными красками. Всего таким образом было изготовлено 300 экземпляров. На это ушло несколько месяцев кропотливого труда.

Книга очень скоро разошлась и сделалась библиографической редкостью. В 1919 г. в Москве он издает новый альбом «Вятская глиняная игрушка» (издание «Уникум»). И снова рисунки раскрашены от руки — всего 120 экземпляров. В отличие от альбома 1917 г., включавшего изображения барынь, нянек, всадников, зверей и сюжетные композиции, альбом 1919 г. был посвящен только «куклам народным» (т.е. барыням, барышням и няням), обозначался выпуском 1-м, за которым, видимо, должны были последовать другие выпуски. Текстовая часть была изменена пол-



Титульный лист альбома А.И. Деньшина

ностью. В ней главный упор был сделан на технологию изготовления игрушек, их художественные особенности, на условия бытования в недавнем прошлом (конец XIX — нач. XX в.). Деньшинские зарисовки вятских глиняных игрушек воспроизводились еще дважды: «Вятские старинные глиняные игрушки» (Изд. автора. Вятка, 1926) и «Русская народная игрушка». Вып. 1. Вятская лепная глиняная. (Московское худ. изд., 1929; с предисловием А.В. Бакушинского). Рисунки во всех четырех изданиях в значительной степени повторялись; текстовая часть каждый раз была новая.

Художественная интеллигенция приняла альбом с восторгом: «... от этой книжки веет забавной детскостью и чем-то таким, что бы я назвал совершенством подлинности», — писал А. Бенуа. В.М. Васнецов обратил внимание на то, что в рисунках игрушек «много сказочного, яркого и поучительного — старина оживает в новом виде»³.

После книги Деньшина «дымка» очень быстро становится в один ряд с крупнейшими феноменами русского народного искусства.

В первом издании альбома автор сетовал, что промысел гибнет. В 1919 г. у него уже появляется оптимизм: «... все-таки есть еще уверенность в том, что рано или поздно эти живые родники искусства опять забьют на волю...»

В текстовой части альбома давались исторические, этнографические и искусствоведческие сведения. Теперь, через 75 лет после выхода первого издания, многие экскурсы художника в историю покажутся наивными, неглубокими, в ином неверными. Но ими положено начало исследованию дымокской игрушки.

В рисунках художника прежде всего обращает на себя внимание пластичность «глиняных расписных». Деньшин как бы поворачивает

перед зрителем красочные фигурки, меняя постоянно ракурсы: рис. 1 — в три четверти спереди, рис. 2 — в три четверти сзади. Он «учит» рассматривать эти образцы народного искусства. Часто он изображает их сбоку или вполборота, что придает рисункам особую динамичность, подчеркивает осанку, характер персонажа. В тех же сравнительно редких случаях, когда игрушка расположена на листе фронтально, он умело подчеркивает точно выбранными деталями движение. На рис. 6 нянька с двумя детьми смотрит прямо на нас. Сама она в длинной «до земли» юбке, ее ног не видно, но впереди нее, несколько сбоку, шагающий мальчик, который сообщает динамику всей композиции, и нянька с девочкой на руках величаво «плывет» на зрителя. Как ребенок в игре передвигает фигурку, преодолевая своей фантазией ее статичность, так и Деньшин «играет» своими рисунками, выявляя тем самым выразительные возможности «дымки». На рис. 16 барыня стоит в задумчивости; на рис. 15 барышня с собачкой в нерешительности переминается с ноги на ногу; на рис. 13 другая барыня «гордо» удаляется от нас; на рис. 38 медленно едет наездник на своем в яблоках коне. Изображая игрушки-композиции «катание на лодке» (рис. 36) «пляска» (рис. 49), «возвращение охотника домой» (рис. 51), где движение заложено в самом сюжете, Деньшин не скрывает, скорее подчеркивает, статику отдельных фигурок, как бы напоминая об их «игрушечности».

Все фигурки игрушек даны вне изобразительного фона, на белой бумаге, что подчеркивает их вырванность из среды, которую должен домыслить играющий. Разглядывая этот альбом, зритель сам невольно втягивается в игру, дополняя уже своей фантазией недосказанное художником, давшим живительный импульс нашему воображению. Вот эта няня с детьми (рис. 1) гуляет по бульвару, и вокруг, надо полагать, много таких же нянь. А эта с ребятами (рис. 6) куда-то спешит по улице «по делам». Барыня с зонтиком (рис. 12) медленно, в задумчивости, ничего не замечая, идет по заросшему саду.

Дымковская игрушка — всегда расписная. Цвет, яркий и красочный, составляет ее специфику, дополняет ее выразительность. «... Форма без цвета немислива в образе», — писал А.И. Деньшин в альбоме 1919 г.⁴. Игрушка покрывается красками сплошь, целиком. Отдельные ее части остаются окрашенными в белый (фоновый) цвет. Деньшин в своих рисунках стремится передать значение цвета для пластики, показывая нерасторжимое единство цвета и формы. На рис. 13 барыня изображена в красной пелерине и цветастом платье без рукавов. Руки ее очерчены только линейным контуром. Она показана вполборота, сзади, удаляющейся от зрителя, собранной, стройной, с гордой осанкой. На рис. 16 другая такая же барыня — в фас. Она тоже в цветастом платье, рукава которого несколькими мазками раскрашены теми же синей и красной красками, которыми выкрашен весь наряд. Руки сложены на груди и соединены, подчеркивая своим напряжением задумчивость всей фигуры. На рис. 11 оранжевое платье няни и желтое пальтишко девочки одновременно сочетаются в едином теплом колорите и контрастируют в качестве светлого и темного пятна по отношению друг к другу. Эта теплая гамма дополняется холодным зеленым цветом шапочки ребенка. Руки няни, часть ее фартука, т.е. все, что вокруг этого сплошного цветового пятна, оставлено белым, во избежание «пестрятины» (выражение сегодняшних дымокских мастериц). И только преодолев барьер белого, глаз обнаруживает орнаментальную точечную роспись нижней части фартука и юбки. Цвет добавляет всей композиции особую пластичность.

Надо полагать, в тревожные дни семнадцатого года красок не хватало. Не все экземпляры альбома идентичны по гамме красок. Причем в просмотренных экземплярах цвета меняются чаще не от рисунка к рисунку, а от книжки к книжке. Это наталкивает на мысль, что Деньшин раскрашивал книжки поочередно: закончив одну, брался за другую.

Исследователи этого альбома уже обратили внимание на то, что рисунки не являются точными копиями игрушек⁵. Эта книга — своеобразный эксперимент. Художник на практике старается понять особенности дымокской росписи, стремится овладеть ею творчески. Импровизацию в раскраске он считал основным законом, на котором «строится вечная свежесть и вечная увлекательность гениального произведения, игрушки глиняной особенно»⁶. По его словам, раскраска



Барыня с детьми (в три четверти сзади)

должна носить на себе самой следы непосредственного вдохновения и, главное, затейливости и неповторимости. Сознывая, что в народном искусстве большую роль играет вариант, Деньшин как бы ставит себя на место народного мастера и сам варьирует в пределах одного изделия и традиционной гаммы. Художник постоянно меняет место росписи в игрушке. Так, на рис. 3 в одном экземпляре девочка на руках у няни в синем платье с сиреневым воротником, в другом — в зеленом платье сплошь, в третьем — в сплошном сиреневом.

Деньшин изучал творческие возможности ограниченной гаммы глиняной игрушки. В текстовой части альбома он указывал традиционную гамму красок «дымки»: красные — сурик, фуксин, желтые — кроны, зеленые — тоже кроны и «Поль Веронезе», синие — синька и ультрамарин, черные — сажа. Благодаря желтку и белой грунтовке краски получались яркими, цветистыми и блестящими, а наложенное еще сверху кусочками сусальное золото увеличивало пестроту и блеск и делало игрушку похожей на драгоценность. Деньшин считал основой росписи дымковской игрушки не раскрашивание под природные (реальные) краски, а умелое применение их чистоты при обобщении основных форм и отбрасывании всех ненужных деталей. Писать, полагаясь не на смешивание красок, а на сочетания их, — таков был один из основных принципов, который Деньшин впоследствии стремился передать своим ученикам. Его альбом до сих пор остается первым и основным учебным пособием для всех последующих поколений дымковских мастериц.

Будучи сам художником игрушки, Деньшин видел, как «дымка» теряет свои функции, становится скорее декоративной красочной народной скульптурой, являющейся украшением жилищ.



Изяка

Дымковская игрушка не порвала, однако, окончательно со своей «игрушечной» функцией. Ее художественные особенности таковы, что ассоциация с игрушкой возникает сама собой при первом же взгляде на дымковских барынь, кавалеров, коней, оленей, индюков и т.д. Сам способ обобщения образа, роспись заставляют сравнивать «дымку» с детской сказкой. То, что писал А.И. Деньшин в самом начале своего изучения дымковской игрушки, говоря о ее занимательности для деревенских ребят, не потеряло своего значения и сейчас. Дымковская игрушка осталась близка детям. По словам педагогов, «разнообразные по содержанию и форме, занимательные и яркие игрушки вызывали у наших ребят радость и восторг <...> Народные глиняные игрушки, активизируя воображение детей, возбуждают их изобразительное творчество»⁷. Ю.В. Максимов рекомендует знакомство детей с народным прикладным искусством начинать с дымковской игрушки⁸. Таким образом, воспитательные функции дымковской игрушки не исчерпаны.

Но в еще большей мере она нужна взрослым. Суть дымковского искусства — в способности сохранить «детскость» души. В этом отношении лучшие мастерицы: Мезрина, Пенкина, Каргопольская и Бабкина — очень похожи друг на друга какой-то своей необычной «мудрой наивностью», которая в общем-то в той или иной степени присуща каждому художнику. Так, А.А. Ахматова сказала о Пастернаке: «Он награжден каким-то вечным детством». Но у игрушечников это проявляется в наиболее чистом виде. Поэтому они все, как правило, так долго живут, сохраняя чистоту детской натуры. И каждому взрослому зрителю дымковская игрушка всем своим образным строем прежде всего дорога как напоминание о детстве.

Примечания

¹ Ермолин. Н. К оживлению деятельности вятского художественного кружка // Вятская речь. 1911. 12 авг. (№ 172).

² Письмо Н.Н. Хохрякова к А.М. Васнецову. Вятка, 9 октября, 1914 г. // Архив Государственной Третьяковской галереи. 11/137.

³ Цитаты взяты из каталога «А.И. Деньшин» / Автор статьи и составитель каталога Г.Г. Киселева. Киров, 1976. С. 27-28.

⁴ Вятская глиняная игрушка. М., 1919. С. 3.

⁵ См. об этом: Хохлова Е.Н. «Эту птицу я поймал, описал, нарисовал» // Декоративное искусство СССР. 1977. № 6. С. 15.

⁶ Вятская глиняная игрушка, с. 3.

⁷ Шайдкая Г.Н. Игры с народными глиняными игрушками // Дошкольное воспитание. 1961. № 4. С. 90-91.

⁸ См. Максимов Ю. Народное искусство в художественном развитии детей // Дошкольное воспитание. 1971. № 1.



Р. 6

Няня с двумя детьми

В 1994 году в журнале «Живая Старина» были опубликованы несколько отчетов об экспедициях, а также некоторые «свежие» материалы, собранные в последние годы. В рубрике «Экспедиции» мы будем стараться информировать о работе стационарных и разовых фольклорных, этнографических и палеографических экспедиций. В ней будут размещаться как краткие, так и расширенные информации и отчеты, а также образцы материалов, собранных в ходе последних экспедиций.

В январе редакция журнала разослала в некоторые учебные заведения анкету, которая приводится здесь.

Просим присылать информацию об экспедиционном сезоне 1995 года и материалы в редакцию журнала. В этом номере приведены сведения, уже поступившие в редакцию.

Экспедиция в Вашкинский район Вологодской области

С 5 по 22 июля 1994 г. здесь работала совместная фольклорно-этнографическая экспедиция Института этнологии и антропологии АН РФ, Государственного республиканского центра русского фольклора, а также Вологодского пединститута и Вологодского областного научно-методического центра народного творчества. Руководитель — науч. сотр. Института этнологии и антропологии И.С. Кызласова. Большую часть времени экспедиция работала в Ивановском (окрестности Павшозера) и Андреевском (местности Унжа и Пуштора) сельских советах. Несколько дней было посвящено опросу старожилов села Липин Бор и поездкам в другие местности (Индоман, Роксома, Киснема).

В течение нескольких столетий Белозерье и бассейн реки Кемы, ограничивающей Вашкинский район с северо-запада, лежали на перекрестке оживленных торговых путей. Местное население издавна активно занималось торговлей, отхожими промыслами, лесосплавом и проч., поэтому не удивительно, что местная традиция отличается значительным городским влиянием, сказавшимся как на бытовом укладе (жилье, одежда, пища, взаимоотношения в семье, отношение к браку и т.п.), так и на особенностях календарных праздников, развлечений и игр. Значительное влияние на формирование культуры и мировоззрение населения восточного и северо-восточного Белозерья оказало старообрядчество, а в более поздний период — бесконечный поток ссыльных и политкаторжан, в том числе иностранцев (поляков, финнов, литовцев, немцев).

Все это способствовало формированию календарного цикла городского типа, в котором почти не звучит тема столь популярных на Русском Севере праздников, как масленица (не отмеченная практически ничем, кроме катаний по деревне на лошадях), Пасха, Троица и Петров день, отмечавшиеся, как и все годовые праздники, массовыми гуляньями, пением частушек и плясками «на кругу» («кадриль», «ланчик», «дыганочка»). При этом лишь изредка встречаются упоминания об остатках старинных обрядов

вых действий (заготовление к Троице березовых ветвей — «веники ломать», варка яиц на Троицу в специальном «общинном» котле, бросание в реку венков на Иванов день). Практически не были известны пасхально-троицкие игры с яйцами (кроме «колочения» ими на Пасху). Очень слабо представлено обрядовое печенье (кроме пасхального кулича, выпекались небольшие лепешечки «фролы» на Фролов день, «тобольники» и «рогалики» — на все крупные праздники, а в некоторых местах был известен слегка «убашонный» свадебный каравай).

Уже в начале века практически во всех обследованных деревнях, расположенных вдоль рек Индоманка, Унжа и Кема, не были известны «долгие» хороводные и игровые песни, а старые лирические, да и то преимущественно общеизвестные («Во субботу день неясный», «Последний нонешний денечек», «Лучше бы я девушкой у батюшки жила», «Скоро, скоро я уеду» и под.), часто со следами воздействия городского жестокого романа, функционировали в качестве обрядовых (например, как сенокосно-жнивные, застольные, «некрутские»). Вместе с тем, вплоть до последнего десятилетия активно функционировала частушка самых разных видов («страдания», «супостатки», «проходочные», «на задир», «на драку»).

Довольно плохо сохранилась и традиционная свадьба. Даже старожилы (1905—1915 гг. рожд.) видели старый свадебный обряд лишь 5—12-летними детьми, а сами женились и выходили замуж уже гражданским браком. Быстрому исчезновению традиционной свадьбы способствовали, видимо, и существовавшие здесь издавна свадьбы «убегом» и обычай похищения парнем предполагаемой невесты, живописно излагаемые во многих меморатах. Однако по воспоминаниям еще можно реконструировать наиболее важные составные части свадебного обряда, некоторые из которых довольно любопытны (например, хождение невесты «по соломатам» или «по дrochenам» накануне свадьбы, а также роль соломата как ритуального свадебного угощения и др.).

Наиболее полно сохранившейся частью народного календаря являются святки. Хотя в обследованной местности и нет обычая колядования (правда, встречается «христославле-

ние» как в исполнении священника, так и взрослыми мужчинами или детьми), эта лагуна компенсировалась обходами домов разнообразными «красивыми» ряжеными («кудесами»), приход которых сопровождался пляской под гармонь, под специальные частушки или «под язык». Припевки «под язык» сохраняют некоторые черты архаической сакральной речи и, несомненно, требуют тщательного изучения.

Среди «страшных» кудесов, приходивших только на местные посиделки («беседы») особо выделяются «покойник» и «медведь», вокруг которых могли разыгрываться целые спектакли. Во многих деревнях еще помнят старые припевки: «Умер покойник ни в среду, ни во вторник», «Медведупка, постой», и другие, непростойные или пародирующие церковные песнопения. Значительным разнообразием отличаются сценки, разыгрывавшиеся «кудесами»: «выпекание блинов», «мельница с чертом», «кузница», «продажа лошади», «доение коровы», «шкурание медведя». На фоне остаточной обрядности других календарных праздников подобная архаика кажется удивительной, хотя отчасти она может быть объяснена ярко выраженным «мужским» типом культуры обследованных деревень.

Последнее особенно очевидно в описаниях настоящих сражений, которые происходили во время престольных праздников между парнями из различных местностей (особой задиристостью и боевитостью славилось мужское население из Мосеевского сельсовета, местность Индоман). Драки проходили без правил, очень жестоко, со многими архаическими чертами: игра гармонистов «на задир» и «под драку» (гармонистов во время драки трогать запрещалось); задиранье атаманов («ломание» и «хорканье»), имеющее ярко выраженные «медвежьи» черты; организация и поведение мужских «шатий» и др. Интересна характеристика самого термина «хорканье» как самого неприличного — «это страшнее мата будет», связь этого термина с эротикой.

К архаизмам можно отнести еще сохранившиеся во многих деревнях подблюдные песни, тексты которых помнят почти все люди старше шестидесяти лет, но напеть могут уже очень немногие.

И.А. МОРОЗОВ

1. С какого года и при каком учреждении (подразделении) существует экспедиция (руководители экспедиционных тем); где публиковались отчеты, хроника, материалы.
2. Предмет (направление) экспедиционного проекта; программы, вопросники (где публиковались).
3. Обследуемый регион.
4. Место хранения собранных материалов; состав и состояние архива.
5. Экспедиция 1995 года: пункты обследования, руководитель полевой работы, состав группы; результаты работы.
6. Планы на 1996 год.

Фольклорные экспедиции Российской Академии музыки им. Гнесиных

Полевая собирательская работа преподавателей, аспирантов, студентов Российской Академии музыки им. Гнесиных (далее — РАМ) всегда осуществлялась на базе кабинета народной музыки (в настоящее время — Проблемная научно-исследовательская лаборатория по изучению традиционных музыкальных культур).

Первые гнесинские экспедиции были организованы в 1958 г., в год создания кабинета. С тех пор многое изменилось как в организации полевой работы, так и в ее целях.

Начальный этап полевой деятельности гнесинцев связан с подвижнической работой В.И. Харькова, первого руководителя лаборатории. В 1958 г. им была организована экспедиция во Владимирскую обл., в которой участвовали С. Браз, К. Бромлей, Т. Казанская, Л. Кислякова, А. Шишова-Горская, П. Эйдинова (в то время студенты института) и учащаяся гнесинского училища Ж. Кузнецова. В дальнейшем у В.И. Харькова возникла идея изучения волжского фольклора в более широком масштабе. Были осуществлены экспедиции в бассейн Верхней Волги — Калининскую, Ярославскую, Костромскую области. Тогда же началось обследование Кировской обл., которым в дальнейшем стала руководить С. Браз. Активно записывалась инструментальная музыка (Т. Казанская занималась полевым исследованием традиций смоленских скрипачей, К. Бромлей — верхневолжских рожечников). А. Банин и И. Истомин начали собирать трудовой фольклор.

Основным объектом изучения гнесинцев был и до сегодняшнего дня остается русский фольклор. Но были организованы поездки для записи уйгурского (Т. Алибакиева), осетинского (К. Цхурбаева), карачаевского (В. Коркмазов), чувашского (Б. Цимковский, Н. Красовская), туркменского (Ч. Нурымов) фольклора.

В начальный период собирательской деятельности гнесинцев был заложен фундамент для ее дальнейшего развития. Небольшие группы студентов или отдельные фольклористы (преподаватели, аспиранты) ездили в разные регионы, таким образом русская традиционная музыкальная культура исследовалась тщательно. Совсем не записывался этнографический контекст, а сами песни часто отбирались на основе личного вкуса собирателя, его эстетической ориентации.

Принципиально новый период начался, когда в 1966 г. по инициативе зав. кафедрой хорового дирижирования А. Юрлова в институте было открыто отделение дирижеров народного хора (далее — ДНХ). Руководителем институтского хорового коллектива стала проф. А.В. Руднева. Фольклорные экспедиции вошли в учебный план отделения ДНХ, тогда как ранее в экспедиции ездили студенты-энтузиасты, преимущественно музыковеды и композиторы.

Полевая работа ДНХ мыслится в тесной связи с их исполнительской деятельностью. К экспедиционным материалам предъявлялись требования разнообразия, «репертуарности». Даже особое пристрастие к поездкам на юг России — в Калужскую, Тульскую, Орловскую, Липецкую, Тамбовскую, Воронежскую области, в места казачьих поселений (Волгоградская обл., Дон, Кубань) — объясняется разнообразием и развитостью форм многоголосия южных песен, служивших материалом для народного хора.

В этот период продолжалось обследование и других территорий. Накапливался материал из самых разных регионов: с запада (Псковская, Смоленская области), с юга России, с Волги (Астраханская, Горьковская, Куйбышевская области) и т.д. Это давало широкий территориальный охват русских традиций, но сама методика точечного обследования исключала возможность их углубленного изучения. Дополнением к этому служила многолетняя стационарная работа в Кировской (С. Браз), Вологодской (Б. Ефимен-

кова), Ульяновской (М. Енговатова) областях, Татарской АССР (М. Енговатова) и т.д., продолжаемая параллельно представителями более старшего поколения фольклористов.

Перелом в полевой работе наступил в 70-е годы, что было связано с возникновением в отечественной науке структурно-типологического направления. В музыкальной фольклористике его пропагандировал и возглавлял Е.В. Гиппиус — ученик Б. Асафьева, единомышленник К. Квитки (большая часть фольклористов-музыковедов РАМ являлись учениками Е.В. Гиппиуса или учениками его учеников). Полевая работа стала восприниматься как серьезная исследовательская деятельность, а работа фольклориста — как совмещение кабинетной и полевой работы.

В 1979 г. сменилось руководство лабораторией народной музыки. Зав. лабораторией стала Т.В. Киришина, а ее научным руководителем — М.А. Енговатова. Экспедиции музыковедов получили статус обязательного учебного предмета — музыкально-этнографической практики (как и на отделении ДНХ). Начала создаваться и отрабатываться новая методика полевой работы. Она опиралась на системный метод и была рассчитана на долгосрочную стационарную работу в отдельных регионах, осуществляемую большой группой студентов под руководством одного исследователя. Самые большие коллекции были собраны в Поморье (Е. Резниченко), на русско-белорусском пограничье (начало экспедиции в этот регион положил Т. Карнаух, впоследствии они были продолжены О. Пашиной), в Костромской обл. (Т. Киришина), в русских поселениях на территории Слободной Украины (Е. Дорохова).

Новая методика включала в себя сплошное исследование региона (направленное на картографирование), исчерпывающую запись всех жанров традиционного народного пласта, запись вариантов каждого напева в каждом населенном пункте, фиксацию хореографического, этнографического и социально-бытового контекста, запись на пленку бесед с исполнителями, позднее — микрофонные записи лучших ансамблей.

В первой половине 80-х годов было решено перейти на методику сплошного фронтального обследования крупных регионов большим коллективом собирателей. Пример подали Ленинградская консерватория (полевые исследования на территории Псковской области под руководством А.М. Мехнецова).

Первой территорией целенаправленного фронтального обследования гнесинцев стала Смоленская область. К тому времени достаточно подробно были исследованы прилегающая к России территория Белоруссии (Гомельская, Могилевская, Витебская области) и юг Псковской области.

В качестве руководителей студенческих групп в Смоленскую обл. за эти годы ездили преподаватели, аспиранты и сотрудники лаборатории: Л. Винарчик, М. Енговатова, Л. Иванова, Т. Киришина, С. Латышева, В. Листочкина, О. Пашина, Е. Резниченко, И. Федоренко и др., а также фольклористы из других организаций: Е. Дорохова, Ю. Багрий и др. За 2-недельный срок летних экспедиций обследовались от 2 до 4 административных районов области, при этом охватывались населенные пункты каждого сельсовета.

Более тщательной стала подготовка к экспедициям: составлялись опросники, репертуарные списки и т.д. Изменялась работа с полевыми материалами в послеэкспедиционный период: участники экспедиций стали писать отчеты, включающие научную систематизацию материала; каждый студент получал опыт нотирования песенных образцов.

Параллельно с западными территориями по той же методике обследовался бассейн реки Мезени (с 1981 г.) с ее притоками (Вашка, Пёза, Пижма) и прилегающее к нему Поречье — бассейны рек, впадающих в Баренцево море (Неси, Омы, Снопты, Пени). Здесь работали М. Енговатова, Л.

Иванова, Е. Кустовский, В. Листочкина, И. Никитина, О. Пашина, Е. Резниченко и др.

Частичная централизация в полевой работе произошла и на отделении ДНХ. Продолжались обследование Кировской обл. (рук. — С. Браз), Костромской (Т. Киришина), Орловской (Л. Куприянова), отдельных областей Поволжья (Т. Ананичева). Проводились экспедиции с целью изучения фольклора других народов: чувашей, мордвы, коми-пермяков, адыгов, таджиков, что обычно было связано с интересами конкретных студентов и аспирантов.

После черномыльской аварии поле деятельности фольклористов, обследовавших русско-белорусское пограничье, резко сузилось. Решено было по освоенной уже методике попробовать изучать отдельные регионы русского запада. Были обследованы Восточная Брянщина (Подсенье и все брянские левобережье Десны с частичным захватом Курской, Орловской областей), примыкающая к югу Брянщины часть Сумской обл., а также западные районы Белгородской (верховья рек Псел и Ворскла), где, в частности, было сделано много микрофонных звукозаписей напевов^{*}.

На всех этих территориях была обнаружена хорошая сохранность традиций во всей полноте музыкально-этнографического комплекса: с живыми обрядами, хореографией (что позволяет осуществлять не только аудио-, но и видеозаписи), хорошо сохранившейся традиционной материальной культурой. Сделано много звукозаписей рассказов об обрядах, специфике исполнения.

В последнее время в лаборатории разрабатывается методика полевого изучения жанров православной традиции, бытующих в народе и приобретающих в связи с этим отличные от канонических песнопений черты.

На основе полевых материалов пишутся дипломные работы, диссертации, составляются песенные сборники. Но в более крупном плане материал до сих пор не обобщался.

Наметившиеся в последнее время изменения в работе лаборатории, в том числе полевой, связаны с двумя причинами: 1) изменился статус лаборатории, которая превратилась из учебной в научно-исследовательскую; 2) начата коллективная работа над двумя проектами, субсидируемыми Российским Научным Гуманитарным Фондом, — «Восточнославянский этномызыкальный атлас» (рук. — Б.Б. Ефименкова) и «Музыкально-этнографические материалы в современных звукозаписях» (рук. — М.А. Енговатова).

Все это позволило сплотить коллектив единомышленников, принадлежащих одной школе, вокруг конкретной работы. Собранные материалы сейчас систематизируются и обобщаются. Продолжающаяся полевая работа наделена теперь на коллективную научно-исследовательскую деятельность. В то же время в работе фольклористов РАМ остается масса проблем, связанных с финансами, техникой и т.д., общих для всех подобных учреждений. Не исчезает и проблема дальнейшего совершенствования методики полевой работы.

В перспективе — планы, определяемые в первую очередь дальнейшей работой на русском западе (расширение обследуемой территории, которое необходимо, в частности, для картографирования), а также доведение до конца работы на других территориях: в Мезенском, Костромском, Закамском регионах, в русских анклавах на Украине.

О. ЛЕОНОВА, студентка РАМ

* В настоящее время в архиве Проблемной научно-исследовательской лаборатории имеются микрофонные записи из Брянской, Архангельской, Белгородской, Орловской, Могилевской, Ростовской, Смоленской областей и Поволжья.

наизывания — одна песня словно продолжает другую:

*Да кому-то эта песенка достанется,
Кому сбудется, спомытуется,
Тому жить бы богато, ходить хорошо,
В сутках сидеть да впоперек толстеть.*
(Котельничский район, д. Воронково)

Экспедиционные материалы насчитывают несколько вариантов припева. Большой припев подблюдных песен отличается импровизационным характером и варьируется как в соседних районах, так и в пределах одного района. Например, в Котельничском районе был записан наряду с приведенным выше и такой припев:

*Кому же эта песенка достанется?
На счастливого да советливого.
Тому жить бы богато,
Не стариться.*
(Котельничский район, д. Чистополье)

В Опаринском районе припев выглядит несколько иначе:

*Кому же эта песенка достанется,
Что достанется, то и сбудется,
Вспомынуется.*
(Опаринский район, д. Нижняя Волманга)

А для Даровского района характерны такие варианты большого припева:

*Ште кому-то наши песенки
Выпоются.
Тому сбудется,
Тому жить бы богато,
Ходить хорошо,
Носить бархатно.*
(Даровской район, с. Красное)

*Вот кому-то эта песенка
Достанется,
Тому сбудется да спомытуется,
Тому жить бы богато,
Ходить хорошо,
Спать тепло, работать легко,
На перине, на пушку.
Да в теплом браном положку.*
(Даровской район, д. Перетягины)

Внутренняя (текстовая) композиция подблюдных гаданий представляет собой многократно повторяющиеся, наизываемые за счет припевов, большого и малого, предсказания, число которых зависит от количества гаданий.

Все песни-предсказания распадаются на две большие группы: хорошие и плохие, как называют их сами гадающие. Последовательность песен в обряде подчинена принципу чередования, обычно поют одну хорошую, одну плохую песню. «Петь надо по порядку, три первых обязательно, а потом можно одну хорошую, одну плохую...» А всего петь надо не меньше сорока одной песни», — комментирует обряд Екатерина Николаевна Бакина, которая в своей деревне считается лучшей гадалкой (Опаринский район, с. Молома). Традиционные мотивы хороших песен — это здоровье, богатство, семейное счастье, счастливый брак. Плохие песни предсказывают болезнь, бедность, смерть.

В подблюдных песнях широко используется описание различных способов гадания. Так, например, в текстах песен-предсказаний мы находим описание гадания с курицей:

*Греблась, греблась курочка
У царя под окном.
Выгребла курочка злат перстенок,
С этим колечком венчаться, обручаться (пожылым — выгребет могилу, молодым — хорошо).*
(Котельничский район, с. Окатьево)

В качестве сюжета подблюдные песни могут использовать описания гаданий, которые основаны на истолковании различного рода звуков. Например, гадали в бане: «...на полоч залезешь и говоришь: "Если выйду замуж, то венчики, шуршите!" В бане как будто есть существо живое» (Опаринский р-н, д. Нижняя Волманга). Вот как говорится об этом виде гадания в подблюдной песне:

*На подволоке два венчика,
От ветру они шабаркаются (девке — замуж).*
(Котельничский район, с. Вишкиль)

Песни-предсказания описывают те звуки, которые истолковывают во время гадания на перекрестке. Звон бубенцов предвещает свадьбу:

*Звенят бубенцы во все концы,
А один бубенец — мне под венец.*
(Котельничский район, д. Нижняя Мельница)

Звуки хлопающих досок, скрип саней предсказывают болезнь, несчастье, смерть:

*Тес тащат,
Только сами трещат (это ко гробу).*
(Котельничский район, д. Шалагиново)

Одно из самых распространенных гаданий Котельничского района — перебрасывание различных предметов через ограду. Обычно используют обувь. Перекинутый через ворота или ограду валенок должен указать, в какой стороне живет суженый. Подблюдная песня, использующая этот вид гадания в качестве сюжета, насчитывает большое число вариантов с различными уточнениями, а также заменой магического атрибута:

*Кидала подушечку через воротца,
Думала, подушечка в грязь упадет,
Упала подушечка в саночки-самокаточки*
(к свадьбе).
(Котельничский р-н, с. Курино)

*Кидала цепочку через воротца,
Цепочка упала возле молодца (к свадьбе).*
(Котельничский район, д. Малая Шилувщина)

*Бросила колечко через грядочку,
Упало колечко на лавочку, возле домичку*
(к женитьбе).
(Котельничский район, с. Спасское)

В текстах песен-предсказаний получило отражение само подблюдное гадание, а именно действие, совершаемое во время этого гадательного обряда:

*На корыте сажу, корысти жду,
Я еще посижу, да еще подожду,
Глядь-позлядь — корысть на двор,
Да сто рублей на стол.*
(Котельничский район, с. Окатьево)

Главным образом подблюдных песен и гадания в целом надо признать образ хлеба. Обрядовый хлеб «освящается» в самом начале гадания и замыкает вечер, вызывая «вещий сон», и заключает таким образом весь сложный комплекс гаданий в символическое кольцо. Первые, обязательные песни подблюдных гаданий непосредственно связаны с символикой хлеба. Эти песни однозначно предсказывают богатство, успех, здоровье. Такими предсказаниями, по свидетельствам исполнителей, всегда начинался обряд:

*Ходит Илья-пророк по полю,
Считает суслончики.
В первом-то поле — 100 суслончиков,
Во втором-то — 1000,
А в третьем-то полюшке — сметушки нет*
(это к богатству).
(Даровской район, д. Котельничково)

*На гумешке — три ворошка,
Из первого — хлеб пекчи,
Из другого — пива варить,
Из третьего — вино курить (хорошая).*
(Даровской район, с. Красное)

*На гумешке — три ворошка,
Да у батюшки, у матушки — три радости.
Первая радость — сына женить,
Вторая радость — дочь замуж отдавать,
Третья радость — блины пекчи.*
(Опаринский р-н, д. Нижняя Волманга)

В других подблюдных песнях образ хлеба становится знаком смерти (похорон, поминков). Хлеб предстает в подблюдных песнях в виде зерна:

*На горке Егорка крупу продает,
Хоть мерка мала, круп хороша.*
(Котельничский район, с. Окатьево)

*Полны, полны сусеки отборного зерна.
Из первого сусека — хлеб пекчи.
Из второго — кашку варить,
Из третьего — самогон курить.*
(Даровской район, с. Красное)

Реализацией образа в песне может быть место, где хранят и обрабатывают зерно — будущий хлеб:

*Метет метла поперек гумна,
Выметет метла самолучшего.*
(Котельничский район, д. Шалагиново)

Хлеб изображается в подблюдных песнях в процессе своего приготовления: в виде муки, опары, квашни, теста, а также пирогов, каравая.

*Сей, мати, мучицу,
Пеки пироги,
К тебе, мати, сваты,
Ко мне — женихи*
(к свадьбе, к хорошей жизни).
(Даровской район, д. Кривец)

*На полке — блины,
На столе — сусли,
Не хочу, мати, блинов,
Хочу рюмку вина*
(похоронная, не больно хороша).
(Даровской район, с. Кобра)

*Растворили квашонку
На донышке,
Взошла квашонка
Полным-полна,
Со краям ровна (к богатству).*
(Даровской район, с. Красное)

*Тесто заводят,
Пироги пекут,
Заступами колют,
Лопатами гребут (к смерти).*
(Даровской район, д. Кривец)

Двойственной семантикой обладает и образ дороги. Это и дорога под венец, и дорога на кладбище:

*За воротами сани
Заворочены стоят,
Еще сесть бы,
Уехать в пеньки (к покойнику).*
(Опаринский район, с. Молома)

*За воротами кони
Да заворочены стоят,
Еще сесть бы уехать
К злату венцу (к свадьбе).*
(Опаринский район, с. Молома)

Двузначен в песнях-предсказаниях образ дома. В одном случае — это новый дом, сулящий богатство и достаток, а в другом — это дом «на том свете», то есть гроб:

*Трещит, верещит,
В дом тащит (хорошо, в дом тащит).*
(Котельничский р-н, с. Чистополье)

*Рыжко бежит,
Домовище тащит (к смерти).*
(Даровской район, д. Кривец)

Еще один образ, разрабатываемый подблюдными песнями, — образ «дерева», символизирующий здоровье и долголетие в хороших песнях и скорую смерть — в плохих:

*Стоит береза кудрявая,
Не старится, век кудрявится*
(к здоровью, хорошая).
(Даровской район, д. Кривец)

*Упала тесина с подволоки,
Тесали тесину в три топора (к смерти).*
(Даровской район, д. Кривец)

Приведенные примеры, конечно, не исчерпывают образность подблюдных песен-предсказаний. Вполне естественно, что в небольшой публикации невозможно охватить тот огромный и интересный материал, который был записан в вятских экспедициях. В заключение хотелось бы отметить, что подблюдные гадания в Котельничском и соседних с ним районах продолжают бытовать и в наше время. Конечно, это уже не древний «полный» обряд, а современная его модификация.

Новые записи из Каргополя

Этнолингвистическая экспедиция историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета работает в Каргопольском районе Архангельской области по программам-вопросникам, в основу которых положены программы, разработанные отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН под руководством акад. Н.И.Толстого для полесских экспедиций. Они позволяют составить цельную картину современного состояния народной культуры региона. В процессе работы в эти программы были внесены некоторые коррективы. В июле 1994 г. обследовалось село Тихманьга, расположенное неподалеку от озера Лача, в 45 километрах южнее Каргополя. Село представляет собой куст из 40 с лишним деревень. Несмотря на близость к городу и большое количество дачников из Архангельска, Северодвинска и Мурманска (многие из них родились в Тихманьге и были нашими информантами), собранный материал весьма обилен и позволяет говорить о хорошей сохранности народной традиции в селе. Многие обряды и верования живы и по сей день. Предлагаем два фрагмента из собранного материала.

ДУХОВНЫЕ СТИХИ

Духовных стихов сохранилось мало, от двух местных жителей записан известный «Сон Богородицы», еще у одной — М.И. Кузнецовой, 1925 г. рождения, — оказалась тетрадка, наряду с Канонном молебным при разлучении души от тела содержащая 4 «молитвы», которые Мария Ивановна поет на похоронах над телом покойного (Канон она читать не может, потому что он написан «по-церковному»). Мария Ивановна известна всем в селе как знаток и исполнитель этих «молитв», и ее часто приглашают на похороны петь их. Из четырех текстов один, последний, — вариант стиха, известного в записи А.В. Маркова, А.А. Маслова и А. Богословского¹, сделанной на Зимнем берегу Белого моря, остальные нам в других записях неизвестны, все они достаточно позднего происхождения, силлаботонические, имеют более или менее последовательную рифму. Мы воспроизводим эти тексты, добавив деление на стихи в соответствии с тем, как они исполняются; в квадратных скобках даются комментарии исполнителей и фрагменты, пропущенные в рукописи, в угловых скобках — наши замечания.

СТИХ О ЦЕРКВИ

Прощай мать святая церковь
освященная глава
прощай любимое местечко
пресвятого Алтаря
прощайте радостные звуки
веселый звон колаколов.
Заростут вохрам тропинки
шелковистою травой
занесет зимою снегом
буря матушка там вой
спомним братья спомним сестры
про етерадостные дни,
когда вхрам божей ходили
и порядок там вели.
Мы лампадки исправляли
засвечали и свечи
веть <в это> время раздавался
звонкий звук колаколов
полесам и подолникам
пополам и полугам
православных Христианам
глубоко в душу запад
и священник во храм Божий
точно голубь залетал
Пред иконами молилася
тихо Возглас подавал

Мы аминем отвечали
пока не кто низапрещал
служба братья продолжалась
было весело у нас
в песнях бога мы хвалили
повторяли и много раз.
все тепере миновало
В храме мерзость предостит
поглядиш нахрам издали
как изсох[ш]ий дуб стоит
там и птицы не гнездятся
неворкуют голубя
всё там пусто одиноко
везде разваинны одне.
Паразыслим братья сестры
потяжелее вздохнем
и положим руки ксердцу
слезы горькие прольем
мы куда тепере попали
и каким путем идем
братья мы осутилиась
нестало праздников унас.
среды пятницы забыли
и посты нетятотят
бедны странники ненужны
[на] молишту время нет
Господь придет судить будет и спросит
мы какой дадим ответ
взрослы чада безаконны
и малютки не крестят
Вражьи брани между нами
заобиду отомстят
В суете Бога забыли
смертный час наум не идет
суди божья нестрашимся
он внезапно подоидет.
Вострубит Архангел ночью
в громогласную трубу
нас застанет неготовых
ког пьяных или восу.

МОЛИТВА 2

Был я почественным [почётным] покотом²
добра не кому низжалал
всегда был насмешливый гордый
и только себя возвышал
припенье моливт погребальных
присвете свечей восковых
всерьезном и тихом молчанье
я встречу друзей и радных
и горе мне горькое будет
увнжу услышу все я.
но только сказать не придется
простите родные меня
тогда средн улицы шумной
все будут идти и рыдать
[покроют парчой небогатой,
во гробе я й буду лежать].
Меня уж на свете небудет
конечно вам жалко меня
создателю вы помолитесь
уж очень я грешна была
Быть может повашим моливтам
всевышних грехи мне простит
минуя я страшнего ада
и вечно в раю буду жить
враги поклонятся мне низко
сострахом коние подойдут
и чело поцелуют притворно
последние первым почнут
и что то сомноу грешила
жива молилася ленива была
мирские заботы от храма
они от водили меня
<в грехах тому каются поздно

увы нет спасенья беда
неувидеть мне светлого рая
вогне буду мучится я.>³
пуськай старжиством опускают
в могилу безжизненный прах
что мира его я не знала
и счастья большогов нем нет.
Какое же может быть счастье
Враги всюду лож и злоба
любовь Божество и смиренье
в мире немного найдешь
так все православные люди
неслушайте злого врага
он всех нас ведет напогибель
загробом нам будет беда.

МОЛИТВА 3⁴

О страшная смерть тебя я боюсь
и как же я грешна пред богом явлюсь
о верная смерть умоляю тебя
хотя на один час пусти ты меня
тогда уж с любовью прийму я тебя
а горько восплачу о моюсь в слезах
[и] Богу покаюсь я в тяжких грехах
и в Божию церковь пойду помолюсь
и тела и крови Христа причащусь
и малых малюток крестом осеню
с надеждой на Бога отсель отойду
мне кончено время стобой говорю.
Должна я скоряя тебя разлучить
и тут же дело свершила она
и душу от тела она развела.

МОЛИТВА 4

Идет иннок подороге
черный ризец поторной
идет иннок горько плачет
идет иннок возрыдал
ему господи навстречу
говорит иннок не плач
и как мне господи не плакать
царь небесный не рыдать
прежде жил я один в келье
обещанье богу дал
обещанья не исполнил
злату книгу потерял
потерял [утерял] златую книгу
ключи в море уронил
[А Господь-то Бох отвечает ему:]
иди иннок в стару келью
и живи как прежде жил
возвращу златую книгу
сине море возмущу
ключи церковные[церковные] достану
что [кто] достоин заупоку.

Про исполнение этих стихов М.И. рассказывала, что пелись они, «когда еще не выносят (гроба из дома), а тут еще когда покойник-то лежит. В доме-то лежит еще он, скоро лягут вынести, через час, вот я пою». Когда одна «молитва» заканчивается, нужно «потом три раза помолитца, перекреститца: "Царство небесное..."»

Примечания

¹ Материалы, собранные в Архангельской губ. летом 1901 г. А.В. Марковым, А.А. Масловым и А. Богословским. Ч.1, №2 // Труды Музыкально-этнографической комиссии. Т.1. М., 1906.

² На вопрос, что значит «покот», М.И. ответила: «Был я почётным покотом, добра никому не желал. Ходил, народ заикался, всё пил. Таким-то он считался, а потом умер».

³ Отырков в скобках не был спет, но имеется в рукописном тексте.

⁴ Этот текст не поется, а читается.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД

Сватать приходит кто-нибудь из родственников или соседей жениха, предпочтительнее человек пожилой. Сваты могут приходить три раза, и бывает так, что лишь на третий раз им дают согласие (впрочем, это свидетельство подозрительно — согласно ему же, сваты сразу же забирают невесту).

Входя в избу, сваты садятся под матицу, «чтобы высватать невесту скорее». Кто-нибудь из них может провести рукой по невестиню косяк (так невеста узнает, что это сваты пришли). По некоторым свидетельствам, возможен приход жениха, но он входит в комнату лишь тогда, когда сваты договорятся, а после него в комнату входит и невеста. Невеста дает сватам залог и падает в ноги родителям. Однако обычно залог — атласный или гарусный плат — дает мать, возможно, без согласия невесты. Сватам накрывают стол только, если их миссия была успешной. В ином случае говорят, что их надо прокатить на бороне. После свадьбы залог отдают обратно.

Сваты также договариваются о приданом. Иногда приданое не требовало особых обсуждений, так как основная его часть состояла из праздничной невестинной одежды, которую все видели. Скот обычно не давали, но кое-где все же давали овец, коров. Иногда давали икону. Из дома невесты брали несколько вещей, которые будут непосредственно служить молодым: постели, полотенца, скатерти, чайные приборы, «торелки». Существуют три возможности отдать приданое: 1) после того как невесту привезут в дом жениха, с приданым приезжают люди из невестинной родни; 2) после свадьбы жених вместе со сватами едет за приданым; 3) после свадьбы кто-нибудь из невестинной родни (например, тетка) привозит приданое, и приехавшему выставляют бутылку.

От сватовства до свадьбы может пройти неделя, в течение которой либо только у невесты, либо и у невесты, и у жениха попеременно собираются вечеринки. Накануне свадьбы может быть устроена «мировка» — «мирьяца два-то свата», «родняца рукам», «невеста уж пропитая». Два последних выражения перекакиваются с другими названиями того же ритуала, также записанными в следе Тихманьга — «рукобитие», «пропитие». Можно заметить, что все обряды от сватовства до мытья невесты в бане хуже всего сохранились в с. Тихманьга. Свидетельства информантов неполны и противоречивы.

В бане невеста моется либо накануне свадьбы, либо в день свадьбы утром. В бане может мыть «божата» (крестная мать), тетка или какая-нибудь «сродственница» вообще, но только не мать. Возможно также, чтобы невесту мыли подружки или чтобы она мылась одна. В бане может вымыться некоторая особая женщина, не родственница, которая до этого еще учит невесту причитывать. В баню зазывали невесту подружки; при этом звучала особая ритуальная песня-причитание:

Баёнка истоплена,
ключевой воды нашоно
с тритцати да трёх колотчикоф,
пожалуй, лебеть белая,
в жарку париу баёнку,
во белую умываленку.

(Записано от В.Ф. Лодыгиной, 1930 г.р., Ю. Колосковой и Л. Хафизовой)

А ты пожалуй, лебеть белая,
да во хорошу парну баенку,
а у нас баёнка стоплёна, сготовлёна,
дак ключевой воды наношено
с с девяти, со трех колодчинок,
а што со первово колодтушка
што с Вёсел-реки, со матушки,
што со друтовго колодтушка
со Свирип-реки, со матушки,
а што со третьёво колодтушка
што с Угрюм-реки, со матушки,
уш как наша парна баёнка
да вдоль рецки байна плавлёна,
да вдоль берешку байна ставлёна,
да на добрых, да коням (?) вожжона,
а што ко нашей парной байонке
прижжал да чужий чужанец
на своём коне, на ступчатом,
да говори да чужий чуженец:
— Да нет ли красоты продажную,
да нет ли девичью отдажную?
я стелла, не спешила,

всегда говорила, не стыдилась:

— Нету красоты продажную,
да нету девицы оддажную.

Отъежжат да чужий чужонец
от хорошей парной баёнки,
говорил да чужий чужонец:

— Эка дефка неучоная,

да эка дефка неторёная,
отвернулася отвернищею,
да говорила небылицею,
с лица <нраб.> красота трылася,
да чорной грэзью замаралася,
да чорной грэзью неотлежнуу,
да неотлежнуу, дорожнуу,
а отежал да чужой чуженец

как поехал-то через леса-то дремучие.
(Записано от М.Ф. Поповой, 1906 г.р., Ю. Колос-
ковой и Ф. Минлосом)

Если в бане моет особая старушка, то она, когда невеста намочит голову, обхватывает невестину голову руками и «приговаривает». Если мыли подружки, то они расплетали невесте косу и причитали.

Из бани невесту выводят — «вокруг люди стоят, я кланяюсь на все стороны». Выводили, продолжая почитать.

Далее идет обряд отдавания «красоты». Девки, подруги невесты, сидят на лавках, а невеста садится им последовательно на колени и каждой отделяно «отдает красоту», прощается со своей волей. Возможно другое исполнение обряда: подруги ставят невесту посреди комнаты на сковороду и наряжают ее, а она в это время причитает. Вместо того чтобы садиться на колени, она «за плечи каждому обхватит». Записано пять отрывков соответствующих невестиних причитаний. Один из них:

Ты, подрушка моя милая,
возьми-ко красну красоту
да золотую перевязочку
да носи, да не занашивай,
ты дѣржи, да не задерживай
по частым поэзникам.

(Записано от М.Ф. Поповой, 1906 г., Ю. Колосковой и Ф. Минлосом)

Как было сказано выше, невесту наряжают к венцу на сковороде, «чтобы худоба какая не пристала». Невесту сопровождают металлическими оберегами — например, булавки могут налепить в подол или зашить в подол. Объяснения — «шобы не попортили», или такое: «ночью спать лечь, девушка молодая, а у мужчины-то он здорванный, чтобы легче было». Невеста находится в некоем переходном состоянии и очень уязвима — отсюда необходимость защитить ее и обилие различных оберегов на свадьбе.

Те, кто участвует в свадебном обряде со стороны жениха, собираются у него дома и вместе едут за невестой. Видимо, поезд уже украшен. К дугам лошадей привязывались «плаоты» и маленькие колокольчики. По свидетельству одной информантки, «которая лошадь посередине — красные агнты привязывались». Возможно (только одно свидетельство), уже здесь поезду пергограживали дорогу «заставой» с тсоеванием «покупай невесту, пожалуйста».

Жениха девки могут не пускать в дом, не пускать к столу, где сидит невеста и требовать денег.

Прото, так сидят в свадебном поезде, записано три свидетельства. Согласно одному, к венчанию невеста с женихом ехали порознь: на одной повозке жених вместе с «хрещеным», а за ними повозка, где едут невеста с «божаткой». После венца все садятся вместе. По двум другим свидетельствам, невеста с женихом с самого начала едут рядом. У дома невесты жених берет невесту за руку и подводит к повозке. Там они садятся рядом — жених на колени к товарищу, невеста — к подружке.

О погоде во время движения свадебного поезда есть такие свидетельства: «дождь — так хорошо жизнь пойдет», «тихий дождик — хорошо, а вот когда вихорь сходится, ветреная погода — это к худой жизни», «дождик идет, так хорошо, а вихорь, то худо».

Свадебному поезду дорогу перегораживают «заставой». Либо встают, схватившись за руки, либо протягивают веревку, «вот платков красивых повнес-ся». Ставят стол, и либо жених, либо его товарищ выходит с сумкой, достает из сумки вино и наливает всем, раздает конфеты. Такие заставы отличаются от требований выкупа перед домом или в доме невесты, так как там жених и его родные должны были заплатить за невесту, а здесь они должны отдать

выкуп за право проехать по дороге. Во-первых, теперь с них требуют не деньги, а вино и конфеты, а во-вторых, в таких заставах участвуют не близкие подруги невесты, а все, кто захочет. Желающих оказывается предостаточно, и количество застав доходит до пяти. Существует также лишь раз упомянутый обычай, состоящий в том, чтобы здесь расплачивались товарищи, а не женихи («должен уже не жених выйти, а товарищ выйти»).

Приехавших от венца молодых встречает мать невесты. Для этого случая пекут специальный хлеб. (Существовала опасность того, что до прибытия свадебного поезда могли навести на хлеб порчу опасную для молодых.) Выносить могут сооружение, которое выглядит следующим образом: поднос, на нем полотенце, на полотенце «коровая», на каравая соль (в хлебе могли сделать специальную ямку и насыпать туда соль). Каравай кружат над головами молодых. Потом молодые откусывают от каравая — кто больше откусит, тот будет хозяином в семье (существует также вторичное объяснение: «невеста больше — обжора, он больше — он обжора»). Существует целый ряд действий, совершаемых с той же целью, например, постараться раньше наступить супругу на ногу, входя в избу. Молодых осыпали житом. После этого могли выпустить двух петухов — за невесту и за жениха — и смотреть, чей петух раньше клюнет. Жито могли кидать еще по дороге от венца.

Согласно свидетельству одного информанта, обряд со сковородой может происходить после венца. Вниз кладут овчину, на нее кладут соль («соль спасает всякую беду»), сверху сковороду вверх дном, и на все это встают молодые.

Более распространенный обычай — переплетение волос у невесты. Можно считать, что именно этот момент — центральный в свадебном обряде. Про это говорят так: «кто заплетёт косу и завьёт там, сяди, то уж замужняя», «она в церкви ещё девушка, а вот когда навесту сделают, ейна красна заплетёт две косы ...», «две косы ей заплетут: была одна — стало две, была девушка — стала женщина» (эта тема повторяется в свадебных песнях).

Происходит этот обряд так. Либо одну невесту, либо с женихом ставят в большой угол за стол, и две девушки встают держать занавес. Невеста спрашивает слева. Одним из тем же гребнем почешут волосы сначала у жениха, потом у невесты. Невесте делают бабью прическу из девичьей (божатка, сваха или подрута). После этого обряда жених берет невесту за руку и ведет по дому.

Битье посуды могло происходить по-разному. Есть два свидетельства, что это происходило сразу же после приезда от венца. Но чаще разбиванием горшка («торелок», вообще посуды) о дверь спальни будили утром молодых. От этого обряда происходит название второго дня свадьбы — «буженье», которое может распространяться на весь свадебный пир. В самом полном варианте горшок, где была сварена каша (она может оставаться в горшке), бьет важный старик — «тысяцкой» (крестный жениха), например. Черепки могут заставить убирать невесту, мешая ей. Записаны такие комментарии к разбиванию горшка: «это ночь прошла, раскололи тебя», «как этот горшок лопнет, так у девушки лопнет», «как этот горшок раскололся, так твоя девочка честность и красота вся расколется», «этот горшок раскололся как у девушки раскололось». Утром горшок, возможно, бьют лишь тогда, если девушка честной оказалась. В этом случае у жениха спрашивают: «Лед ломал или в пролубь попал?» — и бьют или не бьют горшок в зависимости от ответа. Многочисленные черепки символизируют количество будущих детей.

Наутро молодые должны принести воду из колодца или из реки, а соседи стараются помешать им, разливая ее. Так в цикле свадебных обрядов в последний раз повторяется символическое препятствие, через которое должны пройти жених и невеста. Заметим, что вода играет большую роль в свадебных обрядах (ср. свидетельства о дожде во время свадебного поезда), так как является одним из символов плодородия.

Примерно через неделю после свадьбы родители невесты устраивают хлебны, куда приглашают «женехову всю породу». Невеста приходит в свой бывший дом уже в составе жениховой родни. Таким образом, свадебный цикл завершается в доме невесты, в том же месте, куда приходили сваты.

Ф. МИНЛОС,
студент факультета теоретической и
прикладной лингвистики РГГУ

Традиционные игры и развлечения Вологодского края

И.А. Морозов, И.С. Слепцова. Праздничная культура Вологодского края. Часть I: Святки и масленица. (Российский этнограф. М., 1993. № 8)

В рамках серийного издания альманаха «Российский этнограф» вышел замечательный сборник вологодских деревенских игр и забав, который и по содержанию в нем материалу, и по жанру, и по научным задачам представляет собой новое явление среди работ, тематически связанных с народоведением. Прежде всего обращает на себя внимание более широкое, чем ранее было принято, толкование понятия традиционных народных игр. Не игровые модели сами по себе, а весь спектр многообразно представленных форм деревенских забав, развлечений, увеселений, розыгрышей, пародий, ритуального ряжения, игрового поведения на посиделках, при гаданиях и т. п. составляет содержание книги, вводящей народные игры в систему празднично-обрядовой фольклорной культуры.

Авторами собран, обработан и систематизирован большой этнографический, фольклорный, этнолингвистический материал, включающий более 500 вариантов игр и праздничных забав, приуроченных к святочному и масленичному периодам. Более половины этих материалов основано на собственных полевых записях авторов книги, которые сумели в сложных условиях последних лет обследовать 17 районов Вологодской области. Остальные варианты были извлечены из малодоступных архивных и литературных источников.

К числу несомненных удач авторов можно отнести успешную реализацию непростой задачи комплексного описания всей атмосферы организации и проведения традиционных праздничных увеселений. В круг внимания исследователей включаются не только все подробности игровых ситуаций, но и сопутствующий танцевальный и фольклорный репертуар, особенности нарядов, реквизит, формы ряжения и т. п. Не упускается из виду и система традиционных норм социальной жизни вологодской деревни: ритуальное и этикетное поведение участников и зрителей, их реплики и общая реакция, запреты, обычаи и правила общения между разными половозрастными группами. В функции игровой культуры, как выясняется, входит не только развлечение, но и обучение, и отработка навыков деловой сноровки или соревновательных стимулов к работе, и умение строить свои отношения с коллективом. Включение такого широкого этнографического фона, с одной стороны, выводит рецензируемый труд из разряда узко ориентированных репертуарных сборников, придает ему характер многоаспектного этнографического исследования, а с другой — соотносит игровые формы с контекстом всего культурного комплекса обрядовой традиции, с системой верований и мифологических представлений вологодских крестьян.

Именно такой комплексный подход и позволяет авторам вплотную подойти к такой слож-

ной исследовательской задаче, как интерпретация действий, обычаев, терминов, т. е. к попытке объяснить их происхождение, скрытую символику и семантику. Нельзя не признать, что и в этой, интерпретационной, части работу отличает высокая степень профессионализма, а предлагаемые реконструкции и толкования в большинстве случаев могут быть признаны вполне надежными, выполненными с достаточной долей осторожности и доказательности.

Хотелось бы особо отметить тот факт, что книга, рассчитанная на массового читателя и одновременно обладающая всеми признаками серьезного научного исследования, написанная хорошим языком и в достаточно доступной форме, выгодно отличается от легковесных фольклорных изданий популярного характера (о народных суевериях, приметах, магии и т. п.), наводнивших в настоящее время книжный рынок. Главные из достоинств книги следующие: документированность материала, внимание к географическим пометам; учет вариантов игровых моделей и терминологической лексики; бережное отношение ко всем языковым данным, образующим игровую терминологию и фразеологию; добротный научный аппарат (примечания, комментарии, библиография, указатели разного типа). Пристальное внимание авторов к названиям игр (со всеми их локальными вариантами), к сопутствующим фольклорным текстам и вообще к формам речевого поведения участников игр и обрядов в полной мере отвечает требованиям актуального в наши дни и уже широко признанного в науке этнолингвистического направления, методы которого позволяют на основе лингвистических данных раскрыть древнейшие семантические связи и смысл многих архаических ритуалов и игровых форм.

По своему жанру работа может быть отнесена к новому типу увлекательного краеведения, сохраняющего черты серьезного научного исследования, посвященного анализу малозученной сферы народной жизни — игрового и ритуального поведения молодежных групп крестьянской общины. Вместе с тем это и удобно составленный репертуарный сборник традиционных народных игр и забав, который может быть использован в практических целях всеми, кто занимается популяризацией игровой культуры в современных условиях. Например, содержащийся в книге богатый материал можно привлечь для возрождения отдельных игровых форм молодежного досуга; наиболее яркие сценки, связанные с проведением посиделок, ряжения, гаданий, могли бы стать сюжетной основой для репертуара фольклорных театральных коллективов; для клубных и музейных работников, для учителей и краеведов книга станет полезным путеводителем и справочным пособием по вопросам игровой культуры Вологодского края.

Хотелось бы надеяться, что авторы продолжат работу над вторым выпуском цикла публикаций, посвященных на этот раз играм и праздникам весенне-летнего периода.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА



Фольклор Сибири и Дальнего Востока

Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд.-ние, 1991. 499 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока)

Российская Академия наук начала издавать многотомную серию, которая призвана стать выдающимся явлением среди фольклористических публикаций. В работе участвуют более двух десятков научно-исследовательских институтов, высших учебных заведений и культурологических организаций, а непосредственное руководство осуществляет Институт филологии Сибирского отделения РАН. Место издания всех книг — Новосибирск. Задачи, основные принципы и общий план, не раз публиковавшиеся предварительно, начиная с 1982 г. были окончательно сформулированы в предисловии первого тома серии: ее 63 книги должны представить основные жанры 33 народов Азиатской России. В частности, намечено издать шесть томов русского фольклора, один том — украинского и один — белорусского. На сегодняшний день вышло восемь книг серии, из которых пять уже поступили в наши центральные библиотеки. Это «Эвенкийские героические сказания» (1990), «Бурятский героический эпос Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» (1991), «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» (1991), «Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных» (1993), «Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: легендарные и бытовые» (1993). Следует привести главные положения общего редакционного предисловия.

«Основная цель серии — научное издание выдающихся в художественном отношении фольклорных произведений народов Сибири и Дальнего Востока. Данное издание — не свод национального фольклора и не простой набор фольклорных текстов, оно ориентировано на публикацию избранных памятников, представляющих вершинные достижения этнопоэтического творчества каждого народа <...> Отправным критерием при отборе текстов служат художественное совершенство и историко-познавательная ценность <...> Огромное количество вариантов, версий произведений публикуется впервые <...> Тексты воспроизводятся без каких-либо искажений и литературного вмешательства, с обязательным сохранением подлинной народной речи, диалектных форм языка <...> Национальные тексты (за исключением, разумеется, русских) сопровождаются параллельным переводом на русский язык <...> Серии в значительной мере придается комплексный характер, с особым акцентом на сочетании филологического, музыковедческого и этнографического подходов. Вступительные статьи к тому характеризуют место издаваемых произведений в традиционной фольклорной культуре соответствующего народа, их поэтические и музыкальные особенности, синкретическое искусство исполнителей. Комментарии призваны точно документировать публикацию, снабдить текст и перевод необходимым фольклористическим, филологическим, этнографическим толкованием <...> К каждому тому прилагается грампластинка с образцами публикуемых вариантов произведений».

Полностью отвечают этим установкам вышедшие первыми книги эвенкийского и бурятского эпоса. Разумеется, оценивая уровень текстологической работы, как и точности перевода, предстоит специалистам по фольклору эвенков и бурят. Но здесь можно констатировать насыщенность этих книг полезной информацией в хорошо написанных статьях, в лаконично-деловых комментариях, ценность приложений справочного характера.

При вполне очевидной научной и историко-культурной равнозначности всех национальных памятников фольклора, подлежащих изданию, первостепенный интерес для рисунцов и славистов представляет, конечно, материал славянский. На сегодняшний день это три уже вышедших тома русского фолькло-

ра. Общая их особенность — как и будущих томов украинского и белорусского — не нуждается в пояснениях: исконные ареалы — в Европе, соответственно поддежит изданию не лучший материал вообще, а лишь относящийся к записям за Уралом. Эта часть, однако, достаточно внушительна и по общему числу, и по качеству выдающихся образцов.

Обе книги сказок действительно ориентированы на публикацию лучших записей. Об этом не только говорится в довольно содержательных и отвечающих по своему типу установкам серии вступительных статей, но это и реально осуществлено. Ограничением до известной степени послужило лишь то, что за недавние годы в Сибири опубликован ряд сборников местных записей сказок, и составительницы, естественно, стремились минимально повторять уже изданное. Тем не менее в теперешние книги попали лучшие образцы, записанные от выдающихся сказителей. Книга волшебных сказок и сказок о животных Р.П. Матвеевой и Т.Г. Леоновой, как и книга сатирических и бытовых сказок Н.В. Соболевой, это, конечно, не свод и не «набор фольклорных текстов», а именно публикации текстов избранных.

Первейшее условие подлинно научного издания записей фольклора — точная передача их по правилам, которые четко оговорены. Текстологический уровень обеих сказковедческих книг соответствует общим задачам серии². Составительницы достаточно детально оговаривают и иллюстрируют на примерах правила передачи текстов: сохраняются все диалектные формы, но, дабы не затруднять читателя, не воспроизводятся те особенности их фиксации собирателями, где диалектная орфография совпадает с нормативной (печатается «его» вместо «сево» и т.п.). Соответственно правилу, оговоренному в общем предисловии к серии, упрощаются лишь те единичные диалектологические фиксации, которые потребовались бы для воспроизведения диакритических знаков (исключено «у» на месте «а»).

Выборочная свертка напечатанных текстов с оригиналами подтверждает высокую степень точности при выдержанности оговоренных правил. Редчайшие случаи мелких погрешностей отчасти могут быть результатом незначительных опечаток. Так, у Р.П. Матвеевой на с. 80 словосочетание, переданное собирателем Д.Д. Травниным как «щот потерял», передано «счет потерял» — возможно, под воздействием помещенной пытью строками ниже формы «потерал», соответствующей в данном случае тексту собирателя³. Стель такое изменение сознательным не позволяет оговорка вступительной статьи относительно сохранения неустойчивости говора, примером чего тут приводится как раз слово «потерал» (с. 50). У Н.В. Соболевой источник обнаружился в сказке N 25: «нет ли» вместо «нет ле» (с. 139), «брюки» вместо «бруки» (с. 141). К сожалению, в этих книгах не оговорен принцип сохранения знаков ударения. Практически они то сохраняются, то опускаются, причем трудно бывает уловить в этом определенную систему. Словари всех книг серии призваны только разъяснять малоупотребительные и диалектные слова, поэтому не имеют отсылок к номерам текстов. Подобные отсылки были бы ценны для фольклористов-лексикографов.

Р.П. Матвеевой и Т.Г. Леоновой удалось — в этом большая ценность их книги — отчасти совместить решение своей основной задачи с элементами подготовки свода. Они приложили указатель всех опубликованных в книге текстов, построенный согласно традиционной сказковедческой системе — по сюжетам, сообщив тут же для каждого сюжета библиографию его вариантов, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке, расположенную соответственно регионам записи. В книге Н.В. Соболевой тоже дан сюжетный указатель вариантов, но он ограничен материалом, вошедшим в сам этот сборник. Указатель подобного рода дает и сборник Ю.И. Смирнова. Тут тоже помещен лишь материал, вошедший в саму книгу, хотя есть намерение расширить его: составитель, не давая библиографии остальных записей, делает отсылки к перечням их, напечатанным в двух сборниках статей, где желающие должны сами отыскивать библиографические указания.

В очевидном противоречии с целями серии сборник Ю.И. Смирнова имел задачу издания всех вариантов, по его словам, «выверенных и проанализированных» им (с. 44). Так как в одну книгу они не помещались, часть вошла в том серии, остальные перечислены в двух статьях; это, согласно обозначениям составителя, «Перечень непубликуемых текстов», напечатанный в 1986 г.⁴ и «Дополнения к Перечню», вышедшие в 1991 г.⁵ Ю.И. Смирнов отказался от антологического принципа: в его томе помещено немало текстов художественно ущербных, даже — неполно передающих сюжет, включая путанные отрывки, например, № 16 — семистрочный фрагмент о Добрыне, или № 33 — шестистрочный фрагмент о Дюке, аналогичный началу предыдущего варианта № 15, записанного почти тогда же в соседней местности. Составитель умалчивает, что упомянутые фрагменты уже были напечатаны в недавних академических публикациях⁶ (отсылками к которым можно было и ограничиться).

Вообще же сборник Ю.И. Смирнова требует специального разговора не только вследствие расхождения с принципиальными установками серии (выдержанными и в предшествовавших томах, и в последовавших через два года книгах русских сказок), но главным образом вследствие уникальности его научного уровня, прежде всего текстологического.

По своим компонентам том русской эпической поэзии традиционен и почти аналогичен тому сказок: вступительная статья составителя, корпус текстов, комментарии, пояснительный словарь, указатели мест записи, исполнителей, собирателей, сюжетов, имен персонажей. Есть еще обусловленная материалом музыкаловедская статья Т.С. Шеналинской, указатели гидронимов и топонимов.

Нетрадиционны в корпусе текстов размещение материала и отсечение некоторых его частей. Былины и старшие баллады составляют один раздел, где прихотливо перемежаются сюжеты тех и других. Далее помещены сказки о былинных персонажах, затем — исторические песни, но — только XVI-XVIII вв. Духовные стихи представлены лишь одним сюжетом, напечатанным среди баллад и былин. Две последние особенности составитель объяснил ранее: по его словам, других «традиционных духовных стихов» в Сибири «не записывали», а в исторических песнях XIX в. «настоящие эпические элементы уже деформированы или совсем исчезают» (Перечень, с. 246). Последние слова трудно отнести к записанным в разных местах Сибири песням об атамане Платове и некоторым другим. В Пушкинском доме находится рукопись из знаменитого сибирского собрания С.И. Гуляева (фонд 163, оп. 1, ед. хр. 59), содержащая среди прочего паспортизованные записи духовных стихов «Иосиф Прекрасный», «Рождество Христово», «Два Лазаря», «Огненная река» и ряд других — столь же традиционных (Тетрадь 4, л. 61-75 об.).

Объявленный Ю.И. Смирновым способ передачи текстов отличает его книгу от сказковедческих сборников намерением представить материал совершенно точно: ни о каких текстовых упрощениях речи нет; сказано, что «особенности произношения не унифицированы» и «сохранены даже в тех случаях, когда в пределах одного текста употреблены разные нормы», а «ударения в словах проставлены там, где они поставлены собирателями» (с. 47). Перед тем составитель сообщил и о диспетльном отношении к выбору источника: «В отношении старых текстов мы всегда старались отыскать полевою запись (самозапись) или на худой конец — беловой список собирателя» (Перечень, с. 245).

По беловому списку собирателя печатались разночтения записи Д.Д. Травина на Индигирке (1928 г.), хранящиеся в Архиве Академии наук. Упомянутые выше результаты сравнения его записей с публикацией в сборниках сказок побудили эти же материалы сравнить и с публикацией Ю.И. Смирнова. Но здесь обнаружилось множество искажений текста, о характере которых дают представление некоторые примеры. Вместо «середнево стола» напечатано «переднего стола» (№ 52), вместо «Сурович» — «Суровец» (№ 61), вместо «двадцатих сажень» — «двух сажень» (№ 72); составитель не замечает даже

явной бессмыслицы, печатая фразу, где герой привязал «коня в торка», тогда как в оригинале речь идет о привязывании пленного врага «коню в торка» (№ 52). Небольшая сказка про Илью Муромца (№ 168), занимающая всего две с половиной странички, имеет в трех местах пропуски слов оригинала: «товаришша» на с. 290, «ружышка» на с. 291, «бай» на с. 292; здесь же в трех местах, напротив, слова, добавленные составителем (без скобок или иных обозначений) — «один богатырь» и «скажем» на с. 290, «дай» на с. 291. При публикации былины «Добрыня и Эмей» (№ 13) пропущены три строки: после стиха 7 —

Отдавала сво матушка грамоте учить,

и после стиха 52 —

Заплывает во вторую,
Не заплывает Добрыня во третью струю.

Но оказалось, что это далеко не единственный случай пропуска целых строк с нарушением смысла. Хрестоматийный вариант былины «Добрыня и Василий Казимирович», дающий уникальную фиксацию ее древнейшей версии, печатается по той рукописи С.И. Гуляева, по которой текст был издан в 1952 г. под ред. В.И. Чичерова. В публикации Ю.И. Смирнова недостает трех строк на с. 190, причем в результате второго из этих пропусков реплика вражеского царя оказалась в устах русского богатыря. Это привело к сбою в нумерации стихов, а явная текстовая лакуна после стиха 250, вопреки правилу, декларированному Ю.И. Смирновым (с. 47), многооточием не обозначена (как и в примере, о котором шла речь выше).

Кроме записей Д.Д. Травина в Архиве Академии наук находятся весьма важные материалы В.Г. Богораза, зафиксированные русскую эпическую традицию на Колыме и на Анадыре в конце XIX — начале XX в. В сборнике Ю.И. Смирнова они представлены 23 текстами. Большинство их — перепечатки с изданий, осуществленных некогда самим В.Г. Богоразом и В.Ф. Миллером по беловым рукописям собирателя (часто сводившим воедино разные варианты и, как недавно выяснилось, «попавшимся» порой значительно текст своих полевых фиксаций)⁷. Сохранились полевые записи всех былин, записанных В.Г. Богоразом. Ни одна из них Ю.И. Смирновым не привнесена — вопреки приведенной выше его общей установке. Отыскать же их в Архиве Академии наук не составило бы большого труда, пользуясь находящимися там описями. Но не требовалось даже это: почти все единичные хранения, содержащие полевые тексты В.Г. Богораза, были указаны в печати, а многие варианты по этим записям и опубликованы задолго до того, как был задан набор сборник Ю.И. Смирнова (см. примеч. 6). Опубликованы в том самом академическом сборнике, где Ю.И. Смирнов четыре года спустя поместил свои «Дополнения к Перечню». Среди впервые напечатанных в 1987 г. записей В.Г. Богораза — семь былинных вариантов, которые вообще не отображены в материалах Ю.И. Смирнова⁸.

Он использовал беловую рукопись В.Г. Богораза, издав по ней (с описками) только пять текстов (№ 19, 25, 56, 65, 66). Другие пять записей перепечатываются почему-то по изданиям В.Г. Богораза и В.Ф. Миллера (№ 29, 32, 49, 85, 92), восходящим к этой же рукописи. Они находятся там соответственно на л. 9-9 об., 6-8, 3-5, 20-21 и 18-19; судя по комментариям Ю.И. Смирнова, ему это неизвестно. Его ссылки на рукопись не всегда верны: текст № 66 находится не на указанных им листах 36-36 об. (в рукописи всего 24 листа), а на л. 22-22 об. Текста же № 45, публикуемого Ю.И. Смирновым будто бы по той же рукописи, в ней вообще нет. В текстовом отношении худшими оказываются по качеству передачи варианты, печатаемые Ю.И. Смирновым не с изданий, а непосредственно с рукописи. В тексте № 66, помимо мелких дефектов, пропущены четыре строки (после стиха 6-го). Они

есть и в рукописи, на которую ссылается Ю.И. Смирнов, и в прежних изданиях.

Немало «частных» искажений оказалось в записях, сделанных для В.Г. Богораза на Анадыре. Так, текст № 93, занимающий 59 строк, содержит более двух десятков расхождений с оригиналом, причем есть вообще неверно прочитанные слова: «булатные» вместо «еберчатые» (ст. 9), «повыпил» вместо «полюпил» (ст. 20). В тексте № 195 на 47 строк 13 ошибок, в частности, пропущено слово «етова» в ст. 14, добавлено отсутствующее в рукописи слово «кума» в ст. 26. Текст № 225 на 32 строки содержит 9 искажений и пропусков. Публикация текста № 26 имеет в семи местах отточия, заменившие, согласно комментарию, «написанные неразборчиво слова» (с. 380). Однако на месте отточий в стихах 42 и 43 рукописный оригинал не содержит никаких слов, а в остальных случаях текст рукописи вполне разборчив и согласуется с контекстом. Вполне ясны его слова оказались частью пропущены, частью искажены. Например, в издании (ст. 5):

А... головы приломилися.

В рукописи:

А к Адамовой головы приложилися.

В публикации этого варианта, кроме ошибок прочтения, есть и домыслы, а в целом текст протяженностью 117 строк содержит более 60 ошибок.

Хранившиеся в Институте русской литературы сибирские записи А.А. Макаренко были в свое время напечатаны собирателем. Теперь они публикуются Ю.И. Смирновым по рукописям, но гораздо менее точно и с ошибками в ссылках. Именючая у Ю.И. Смирнова более двух десятков текстуальных неточностей публикация баллады № 158 снабжена отсылкой: «кол. 119, п. 17, л. 118-118 об.». Но в этой папке нет листа с подобным номером. Неточная перепечатка текста № 151 не имеет ссылки на единичку хранения, а их в названной папке — 137. В комментарии немало и других подобных случаев.

Значительное место в сборнике (более 40 текстов) принадлежит записям Н.А. Габышева, А.А. Алексеева и М.А. Кротова в Русском Устье на Индигирке, которые находятся в Архиве Якутского научного центра РАН. Эти материалы Ю.И. Смирнов лично копировал в 1982 г., о чем он счел нужным сообщить в печати (Перечень, с. 244). Сличение 17 таких текстов его сборника с оригиналами⁹ показало, что уровень их передачи — тот же. Общую бессистемность отклонений от текста источника, исключаящую возможное предположение о сознательной — хотя и не оговоренной — унификации, демонстрирует, например, стих 21 текста № 44. В рукописи: «Ударил этово-то Идолуца поганово»; в издании вместо «этово» напечатано «этого», а «поганово» оставлено без изменений. Нередко же замены отдельных букв вредят восприятию смысла. В тексте № 73 излагается разговор калки с тремя царями: «Тут спрговорет калга этичэм <т.е. этим> трем царам», в издании (стих 19) последние слова — в ином падеже: «тры царя». В стихе 7 текста № 54 «Цара Тимофея в полон полоно» вместо «цара» напечатано «царь». Всего же этот текст протяженностью 107 стихов содержит 52 отклонения от архивного оригинала. Среди ошибок — не только замены и пропуски букв или опущения знаков ударения. Бывают пропущены целые слова: два — в тексте № 23 (стих 109), одно — в тексте № 137 (стих 26), два — в тексте № 191 (стихи 20 и 25). Есть, напротив, слова, добавленные составителем: одно — в тексте № 145 (стих 19) и целых четыре — в тексте № 229 (стих 4); при этом нет скобок в тексте или каких-либо оговорок в комментариях. Среди произвольных изменений есть и явно меняющее смысл: в тексте № 115 (стих 12) вместо «безбожница» напечатано «волшебница».

Плоды неряшливого копирования видны и в текстах, взятых из печатных источников. Например, в былине «Суровец» (№ 61), публикуемой по первому изданию 4-го выпуска собрания П.В.

Киреевского, не только опущены все знаки ударений (хотя они важны для ритмики: «три годы», «кривистый дуб», «дó мяса», «белѣх костей»), но только модернизированы некоторые словоформы, но и почему-то добавлено в конце стиха 37 (без оговорок или обозначений) слово «человеческим», лишнее здесь и по смыслу.

Из 60 текстов этого сборника, сличенных мною с его источниками, не оказалось ни одного, напечатанного удовлетворительно, в соответствии с изложенными составителем правилами. Вполне очевидно, что текстам, которые напечатал Ю.И. Смирнов, доверять нельзя. Но вред сборника — еще и в скрытиях от читателей современных научных публикаций этих же вариантов. 48 раз комментарии Ю.И. Смирнова должны были давать соответствующие отсылки: к изданию индигирских записей в академическом серии «Памятники русского фольклора»¹⁰ и к изданию анадырских записей в академическом ежегоднике «Русский фольклор»¹¹. Они вышли за 4-5 лет до сборника Ю.И. Смирнова, но ни одной отсылки нет, а его вступительная статья так формулирует свои упоминания книги «Фольклор Русского Устья» (с. 27 и 28), что у читателя нет оснований догадываться о присутствии в ней корпуса индигирских записей (тех самых, часть которых печатает Ю.И. Смирнов).

В комментариях Ю.И. Смирнова, маложенных рыхло и многословно (в противоположность лапидарно-деловитым комментариям сказоведческих сборников), едва ли не половину объема занимают разного рода «боковые» соображения, мало связанные с комментируемыми текстами. При этом комментатор никогда не упускает случая неосновательно укорить того или иного из давних собирателей в том, что он «явно не сумел записать более подробный текст» (с. 376), «не настоял на том, чтобы получить полный вариант» (с. 382) и т.п. А претензия к Д.Д. Травину состоит в том, что он «не помог» исполнителю «построить логически последовательное повествование» (с. 389). Казалось бы, наша фольклористика давно отказалась от представления о допустимости творчества собирателя и исполнителя.

«Указатель сюжетов и некоторых мотивов-перенесений» (не дающий, как уже говорилось, библиографии вариантов) мало помогает читателю ориентироваться даже в текстах, которые Ю.И. Смирновым напечатаны, так как основан в значительной мере на субъективных ассоциациях составителя. Например, в разделе «отражение вражеского нашествия» отнесены тексты № 71-76а «Калка читает Голубиную книгу», где о нашествии никакой речи нет; нет речи о нем и в былине «Иван Гостинный сын» (№ 91), тоже попавшей в этот раздел. Подобных примеров можно привести много.

Не отвечает задачам серии вступительная статья Ю.И. Смирнова. В ней не характеризуется место русского эпоса в традиционной культуре русских сибиряков, поэтические его особенности, искусство исполнителей. Речь идет главным образом об истории заселения регионов Сибири, собирательской работе и региональных чертах эпического репертуара. В семи обширных таблицах сообщается количество записей каждой эпической песни в каждом регионе, но неясно происхождение цифр, которые слишком разнятся с другими данными составителя. Всего, согласно этим таблицам, оказалось 704 записи, плюс 3 в сборнике Кириши Данилова: итого 707; но на с. 44 составитель упоминает «около 800 выверенных» им текстов. Между тем в сборнике их напечатано 256, в «Перечне» назван 261 текст, среди них 44 «сомнительных», которые Ю.И. Смирновым «не учитываются и во внимание не принимаются» (с. 293), а в «Дополнениях к Перечню» (напечатанных одновременно с рецензируемым сборником) — 165. Всего оказывается 638 «учитываемых» записей. Какой из несовместимых информационных верить читателю?

Пренебрежительно-высокомерное отношение к предшественникам, часто прорывающееся в комментариях, обнажено еще более в статье. Здесь, например, в туманном тоне без разбора аргументации суммарно отвергнуты выводы исследователей, иначе, чем Ю.И. Смирнов, трактовавших происхождение сборника Кириши Данилова (с. 42-43). Не упомянув работы

ряда крупных ученых, составитель объявил заслуживающей внимания только собственную статью о русско-сербских связях, где «частично опубликованы» его труды по данному вопросу и где «интересующие могут с ними ознакомиться» (с. 43). Конечно, в своей сущности, но подающее дурной пример рекламирование собственных мнений достигает поразительной бесцеремонности, когда автор (на с. 46) объявляет основополагающей для исследователей эпоса «систему, построенную нами» (т.е. Ю.И. Смирновым) в работе, напечатанной в 1974 г. Между тем, уже в 1977 г. был опубликован основательный разбор этой работы превосходным знатоком эпоса ныне покойным Ф.М. Селивановым, который показал, что она имеет в основе массу логических и методологических промахов, причем автор ее «грешит абсолютизацией своей методики и своего аспекта изучения»¹².

Продолжая этим грешить, Ю.И. Смирнов выпустил теперь издание, непригодное для научного использования в текстологическом отношении. Позитивный же результат его работы сравнительно невелик: появление этой книги и связанных с ней двух статей составителя позволяет читателям узнать о значительном числе вариантов, не вводившихся прежде в научный оборот, — недавних записей (главным образом баллад), в большинстве своем малоценных вследствие общего утасания эпической традиции. Похвально, что составитель поблагодарил тех, кто предоставлял ему этот материал. Но пользование им затруднено, поскольку более восьмидесяти приводимых Ю.И. Смирновым известий о новых фиксациях не имеют архивных шифров и даже указаний на город, где та или иная запись находится.

В планах серии значится еще несколько томов, по характеру материала сходных с книгой, о которой шел разговор. Хочется надеяться, что он поможет уберечь серию от дальнейшего появления в ней изданий, приносящих науке больше вреда, чем пользы.

Примечания

¹ См.: Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. С. 7-8.

² Текстологическая работа составительниц очевидно, испытала позитивное воздействие печатных откликов на предыдущие издания русских сказок Сибири. См.: Русский фольклор. Л., 1989. Т. 15. С. 201-205; Фольклор Русского Устья. Л., 1986. С. 308, 316.

³ Ср.: Архив Российской Академии наук (Петербург), ф. 47, оп. 2, ед. хр. 171, л. 122 и 123.

⁴ См.: Смирнов Ю.И. Русские эпические сюжеты в Сибири и на Дальнем Востоке // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 244-299.

⁵ См.: Смирнов Ю.И. Материалы к изучению русской эпической поэзии Сибири и Дальнего Востока // Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26. С. 208-226.

⁶ См.: Венедиктов Г.В. Анадырские и колымские записи былин В.Г. Богораза // Русский фольклор. Л., 1987. Т. 24. С. 157; Фольклор Русского Устья. Л., 1986. С. 223. (Памятники русского фольклора).

⁷ См.: Скрыбикова Л.Н. Былины, записанные на Колыме В.Г. Богоразом, и их публикации // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1991. С. 138-147.

⁸ По нумерации, названной в примеч. 6 статьи Г.В. Венедиктова, это тексты 1, 5, 6, 11, 12, 14, 15.

⁹ Использовались ксерокопии хранившихся в Якутске рукописей.

¹⁰ В сборнике Ю.И. Смирнова это номера 13-17, 23, 24, 31, 36, 37, 44, 50, 52-54, 61, 62, 71-74, 86, 88, 109, 115, 137, 145, 153, 156, 168, 169, 184, 190, 191, 197, 201, 203, 216, 218, 222, 229, 230.

¹¹ Там же — номера 26, 33, 46, 93, 150 (ср. примеч. 6).

¹² Русский фольклор. Л., 1977. Т. 17. С. 185.

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

- Архивный фольклор и литература: Сб. науч. ст. / Кемеров. гос. ун-т. Кемерово, 1994. 94 с.
- Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М.: Индрик, 1994. Т. 2. 788 с. Т. 3. 840 с.
- Балканские чтения — 2: Символический язык традиционной культуры. М., 1993. 156 с.
- Балканские чтения — 3: Лингвоэтнокультур. история Балкан и Вост. Европы: Тез. докл. и мат. симпозиума. М., 1994.
- Белов А. Славяно-горицкая борьба. Искусство атаки. М.: НКДР, 1994. 118 с.
- Бершпайн Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1992. 183 с. В надзаг.: Респ. ассоциация украинцев.
- Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (Конеч XIX—нач. XX вв.). СПб.: Наука, 1994. 124 с.
- Войтево А. Ф. Что двор, то говор. М.: Моск. рабочий, 1993. 228 с.
- Вятский фольклор. Заговорное искусство / Вятский регион. центр рус. культуры. Котельнич, 1994. 42 с.
- Горбунов Б. В., Ефимов А. В., Ефимова Е. А. Традиционные народные игры и забавы Рязанского края: Этногр. очерки. Рязань, 1994. 142 с. (Рязан. этногр. вестн.)
- Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Всерос. науч. конф. 11—14 мая 1994. Тез. докл. / Сыктывкар. гос. ун-т. Сыктывкар, 1994. Ч. 1: Лингвистическое изучение материальной и духовной культуры. 149 с.; Ч. 2: Русская литература. 112 с.
- Евлавин М. Космогония и ритуал. М.: РА-ДИКС, 1993. 344 с.
- Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов / Сост. и вступ. ст. Л. Н. Виноградовой; Подгот. текстов и коммент. Л. Н. Виноградовой, Н. А. Пшеницыной. М.: Индрик, 1994. 272 с. (Традиц. духовная культура славян. Из истории изучения).
- Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этногр. и этнолингв. очерки. М.: Индрик, 1994. 254 с. (Традиц. духовная культура славян. Современ. исследования).
- Зуева Т. В. Волшебная сказка. М.: Прометей, 1993. 239 с.
- Зырянов И. В. Заметки о фольклоре Прикамья. Пермь: Перм. кн., 1993. 50 с.
- Иванова Т. Г. Русская фольклористика в биографических очерках. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1993. 204 с.
- Илларио А. Р. Ражение в русской традиционной культуре. СПб., 1994. 235 с.
- Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С. А. Токарева. М.: Вост. лит., 1994. 276 с.
- Картанцева М. П., Белова Т. П. Стилевые особенности средневековой песенной традиции: Учеб. пособие / МГИК. М., 1993. 156 с.: нот.
- Ковалев В. Скоморохи и скоморошья профессия. СПб.: Хронограф, 1994. 24 с.
- Кришчиная Н. А. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» леса / Карел. НИИ РАН. Ин-т яз., лит. и истории. Петрозаводск, 1993.
- Кришчиная Н. А. На синем камне: Мифолог. рассказы и поверья о духе — «хозяине» воды. Петрозаводск, 1994. 58 с.
- Кузнецова В. П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. 179 с.
- Кузнецова В. П. Этногр. тетр. Вып. 1. СПб., 1993.
- Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII—нач. XIX вв.). СПб.: Искусство, 1994. 399 с.
- Морозов И., Слепцова И. Забавы вокруг печи: Рус. нар. традиции в играх. М.: Роман-газета, 1994. 96 с.: нот.
- Морозов И., Слепцова И. Мир традиционной народной игры: Эксперимент. программа занятий для школьников по нар. праздникам, играм и игровой комбинаторике. М., 1994.
- Одиннадцатые Бюковские чтения: Тез. докл. / Шадрин. ГПИ, Челябин. гос. ун-т., Челябин. обл. совет ВООПИИК. Шадринск, 1994. 186 с.
- Понятие судьбы в контексте разных культур / Ин-т языкознания РАН. М.: Наука, 1994. 318 с.
- Прессажки: Лит.-худож. альманах. Котельнич (Киров. обл.), 1994. № 15.
- Путлов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 238 с.
- Ратушова И. А. Сказка и быличка: Мифол.

- персонаж в системе жанра. Петрозаводск, 1993. 112 с.
- Рождественская С. Б. Этнографическое изучение культуры русского города: Метод. пособие. М., 1994. 100 с.
- Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество: Очерки по теории фольклора. М.: Композитор, 1994. 224 с.
- Русский фольклор. Вып. 27: Межэтнические фольклорные связи / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Наука, 1993. 336 с.
- Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былины. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1994.
- Скафтымовские чтения: Мат. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. А. П. Скафтымова, 23-28 окт. 1990 г. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1993. 118 с.
- Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения: (К 140-летию со дня выхода первой работы о скоморохах): Сб. ст. и реф. Междунар. симпозиума (22-26 ноября 1994 г., СПб.). СПб., 1994. 222 с.
- Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуалы / Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Наука, 1994. 269 с.
- Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. / СВУ. Сыктывкар, 1994. 187 с.
- Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Сб. науч. тр. / Гос. республ. центр рус. фольклора. Сост. В. Г. Смолицкий. М., 1994. Вып. 4. 196 с.: нот.
- Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 5: Традиционные формы досуга: история и современность / Гос. республ. центр рус. фольклора. Ред. сост. Н. А. Хренов. М., 1994. 186 с.
- Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера: Реалистично-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск: Изд-во Помор. пед. ун-та, 1993. 223 с.
- Фольклор и культурная среда ГУЛАГа / Сост. В. С. Бахтин и Б. Н. Путилов. СПб., 1994. 211 с.
- Фольклористика Карелии. Вып. 8. Петрозаводск, 1993. 168 с.

Тексты

- Бигдай А. Д. Песни кубанских казаков. Т. 1 / В редакции В. Г. Захарченко. Краснодар: Ки. изд-во, 1992. 444 с.: нот.
- Былинны / Сост., вступ. ст., обраб. текстов, примеч. и словарь Ю. Г. Крутлова. М.: Просвещение, 1993. 207 с.
- Вспомни, братцы-грабированды: Нар. песни Белгородчины / ЦНТ. Сост., расшифровка и коммент. И. И. Веретенникова. Белгород: Веселица, 1993. 73 с.: нот.
- Глалова Н. Н. Музыкальный фольклор Рязанской области. Рязань, 1994. 194 с.: нот. прилож. — С. 108-185.
- Григорьев В. М. Народные игры и традиции в России. 2-е изд., доп. М., 1994. 243 с.
- Заговоры и заклинания Пинежской / МГУ. Пинеж. район. отдел культуры и искусства. Вступ. ст., подгот. текстов. коммент. А. А. Ивановой. Карпогоры (Арханг. обл.), 1994. 59 с.
- Захарченко В. Г. Песни станиц Кавказской. Краснодар: Сов. Кубань, 1993. 334 с.: нот.
- Золотые россыпи: Рус. нар. пословицы и поговорки / Сост. А. Мигула. Красноярск, 1993. 287 с.
- Капустин А. Народные песни Климовского района (село Старый Ропск) / ОмЦ «Нар. творчество». Брянск, 1993. 29 с.: нот.
- Кирюшина Т. В. Костромские песни и наигрыши / Сост., коммент., запись и нотация Т. В. Кирюшиной. Кострома, 1993. Вып. 1: Календарные обрядовые песни. 54 с.: нот.
- Крайнев В. Календарные песни. Кемерово: Кузбассиздат, 1994. 34 с.: нот.
- Лаврушин А. Народные песни Жуковского района / ОНМЦ «Нар. творчество». Брянск, 1993. 71 с.: нот.
- Мой край родной: Нар. песни Юргинского района / ГИИК. Сост. Л. А. Алексеева. Кемерово, 1994. 44 с.
- Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 3: Юность и любовь. Девичество / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Л. Астафьевой, В. Бахтиной. М.: Худож. лит., 1994. 525 с.
- Народные песни Кемеровской области. Вып. 1 / ГИИК. Кемерово: Кузбассиздат, 1993. 34 с.: нот.
- Нерехтские частушки / Вступ. ст., сост., под-

гот. текстов и коммент. А. В. Кулагин. Нерехта, 1993. 199 с.

Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские (В связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной). 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1994. 387 с. (Репринт с изд. 1895 г.).

Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нечисти на овине, в избе и бане / Сост., вступ. ст. и коммент. К. Шумова. Е. Пржевальской. Пермь: Янус, 1993. 223 с.

Рашкин И. Энциклопедия хулиганствующего ортодокса: Опыт словаря анекдотов, частушек, песен, поговий, плагиатов, некоторым псевдотворчеством самого автора. М.: Изд-во А. Д. Власова, 1994. 463 с.

Русские народные песни в Туве / Сост., подгот. текстов, примеч. М. П. Татаринцева. Кызыл: Новости Тувы, 1993. 224 с.: нот.

Русские народные сказки о махехе и падчерице / Сост., вступ. ст. и прилож. Е. И. Лутовиновой. Новосибирск: ВО Наука. Сибир. изд. фирма, 1993. 203 с.

Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных / Вступ. ст., подгот. текстов, примеч. Р. П. Матвеевой и Т. Г. Леоновой. Новосибирск: Наука, 1993. 352 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Садонников Д. Н. Сказки и предания Самарского края / Подгот. текста, послесл. и прилож. Ю. Б. Орликовского. Самара, 1993. Вып. 1. 204 с. Вып. 2. 204 с. (Период. книги 1884 г.).

Саратовский вестник / Обл. метод. центр культуры и творчества. Саратов. Вып. 1: Былина. 1993. 54 с.: нот.; Вып. 2: Частушки. 1994. 88 с.: нот.; Вып. 3: Сказки. 1995. 90 с.; Вып. 4: Заговоры. 1994. 88 с.

Сборник песен Самарского края, составленный В. Г. Варенцовым / Подгот. текста и предисл. Ю. Б. Орликовского; нот. прилож. Л. А. Терентьевой. Самара, 1994. 160 с.: нот.

Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост., вступ. ст. и примеч. С. Б. Адоньевой, О. А. Овчинниковой. СПб., 1993. 175 с.

Три тысячи русских пословиц / Сост. П. Ф. Лебедев. Балашиха: Изд-во Балаших. пед. ин-та, 1993. 115 с.

Фольклор Ижморского района / Сост., авт. предисл. Е. Лутовинова. Кемерово: Камей, 1993. 160 с.

Словари. Справочники. Библиография.

Горбунов Б. В. Этнография Рязанского края: Библиогр. указ. / Рязан. обл. центр нар. творчества. Рязань, 1993. 69 с. (Рязан. этногр. вестник).

Женщина в мифах и легендах: Энциклопед. словарь / Авт.-сост. О. П. Валянская. Ташкент: Гл. ред. энциклопедий, 1992. 304 с.

Живов В. М. Святость: Краткий словарь агнографических терминов. М.: Гнозис, 1994. 112 с.

Каталог-путеводитель по фондам Проблемной науч.-исслед. лаборатории по фольклору и археологии СВУ. Ч. 1: Усть-Длиновское собрание (горочные, посиделочные, игровые песни) / Сост. Т. С. Канева, Г. С. Савельева. / Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 1994. 52 с.

Ковалев В. В. Скоморохи: Аннот. библиогр. указ. 1790-1994. СПб.: Лики России, 1994. 78 с.

Русские фольклористы: Справочник / Сост. Л. В. Рыбакова. М.: Индрик, 1994. 208 с.

Русский фольклор. 1991: Аннот. библиогр. указ. / Сост. Н. Р. Тимонина. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 1994. 103 с.

Русские пословицы и поговорки: Учеб. словарь / Авт. В. И. Зимин и др. М.: Школа-Пресс, 1994. 320 с.

Труды по русской литературе и семиотике Тартуского университета 1958-1990: Указ. содерж. Тарту, 1991. 140 с.

Н. Р. ТИМОНИНА



Конференция

«Фольклор и современность»

20-22 октября 1994 года в Московском городском дворце творчества детей и юношества (МГДТДиЮ) состоялась конференция «Фольклор и современность», посвященная памяти профессора Нины Ивановны Савушкиной. Содержание конференции было определено многолетней деятельностью Н.И. Савушкиной на кафедре устного народного творчества филологического факультета МГУ по собиранию, изучению, преподаванию, пропаганде русского фольклора, а также подготовке научных и педагогических кадров в этой области.

Конференция включала в себя пленарное заседание и работу двух секций: «Проблемы собирательской работы на современном этапе» и «Преподавание фольклора в дошкольных и школьных учреждениях».

Особенностью конференции было участие в ней не только преподавателей вузов и школ, аспирантов, руководителей детских фольклорных студий, но и студентов и школьников старших классов, участников этих студий.

Участники конференции познакомились с опытом исследователей и собирателей фольклора и практиков-педагогов из Москвы, Кирова, Перми, Владимира, Челябинска, Уфы на материалах, собранных в этих областях, а также с экспедиционной работой в Костромской и Иркутской областях.

Вопросам собирания, хранения и современного состояния архивов фольклора были посвящены доклады заведующего кафедрой устного народного творчества МГУ проф. В.П. Аникина «Фольклорные экспедиции МГУ в послевоенное время», в котором была отмечена особая заслуга Н.И. Савушкиной в этой работе; А.В. Кулагина (доцент МГУ) «Собирательская работа кафедры фольклора МГУ в Костромской области в 1990-1994 гг.», А.А. Ивановой (доцент МГУ) «Фольклор в наши дни: общие вопросы методики собирания, издания и изучения», в котором был затронут вопрос о том, что в наши дни следует считать фольклором и что должно стать объектом пристального внимания собирателей; говорилось о разобщенности экспедиционной деятельности разных организаций; В.И. Иванова (председатель правления Российского Союза любительских фольклорных ансамблей) «Современное фольклорное движение: проблемы и перспективы».

О современном состоянии и методике собирания отдельных жанров речь шла в докладах аспирантов и студентов МГУ: П. Бородин «Абстрактный

анекдот как социокультурный феномен», И. Лобановой «Заговорное искусство: собирание, изучение, издание», Л. Фадеевой «Письменная заговорная традиция: вопросы бытования», А. Сатыренко «Проблемы современного состояния и методики собирания подблюдных гаданий в Кировской области», Т. Гуржий «Свадебный обряд и его поэзия: проблемы собирания», Е. Васильевой «Сказочная традиция Вятского края: прошлое и настоящее», О. Пушкаревой «Анекдот в современном фольклорном репертуаре: вопросы бытования и методики собирания», Ю. Давыдовой «Промысловый фольклор: методика собирания», Н. Крыловой «Гадательные обряды в традиционной народной культуре», А. Коробовой «Проблемы записи жанров фольклора, тематически связанных с народным православием, в церковной и околоцерковной среде». Этот доклад особенно интересен своевременностью постановки проблемы и неординарностью подачи материала. Преподаватель Кировского пединститута В.А. Поздеев сделал сообщение «Жанровые изменения в локальных песенных традициях» на материале Ужумского района Кировской области», Е.А. Ефимова (МГДТДиЮ) — «Из опыта собирания игрового фольклора в Рязанской области».

Интересно проиллюстрировал видеоматериалом свой доклад «Особенности собирательской работы в регионе с многонациональным населением» студент Пермского государственного университета А.Черных. Такая работа с информантами представляется весьма перспективной, дающей более полное представление о состоянии современной фольклорной традиции и о межэтнических фольклорных взаимодействиях.

Активную собирательскую работу продемонстрировали ученица московской школы Н. Наумова «Современный школьный фольклор: гадания» (детская фольклорная лаборатория МГДТДиЮ, руководитель О.Б. Балашова) и ученицы московской экспериментальной гимназии № 1333 В. Святых и К. Зайцев (игры), Л. Лепик (семейная обрядность), В. Митонин (календарная обрядность) по записям в селе Байкальское Северо-Байкальского района Иркутской области. Руководитель экспедиции — Н.В. Свешникова.

Особенно хочется отметить доклады В. Святых «Детское право в игровой традиции с Байкальского» и участника фольклорной лаборатории МГДТДиЮ Б. Рахимбердиева «Былички об «икотах» в современной записи в Архангельской области».

Различным видам работы по преподаванию фольклора в школьных и внешкольных учреждениях, а также подготовке кадров для этих учреждений были

посвящены сообщения учеников Н.И. Савушкиной И.В. Сабитовой (декан факультета педагогики и методики начального обучения Башгоспединститута, Уфа) «Опыт подготовки специалистов для работы с детьми младшего возраста на фольклорном материале»; А. Коробовой (МГУ) «Преподавание фольклора в Школе Юного Филолога»; И.А. Морозова (Государственный республиканский центр русского фольклора, Москва) «Игровое конструирование и игровая комбинаторика на занятиях народными играми со школьниками»; С.В. Волкова (Москва) «Специфика преподавания фольклора в средней школе», в котором была предложена очень интересная методика; И.Е. Герасимовой (ГРЦРФ, Москва) «Обзор программ по фольклору для школьных и внешкольных учреждений»; Н.В. Свешниковой (Москва) «Комплексные экспедиции школьников». Этим темам также были посвящены выступления С.А. Ситникова (Челябинский институт искусства и культуры) «Проблемы практической фольклорной деятельности в условиях села» и декана музыкального факультета того же вуза В.И. Ситникова «Многовекторность в приобщении детей к фольклору».

В сообщении «Опыт работы отделения "Народная художественная культура" Владимирского училища культуры» руководитель этого отделения А.А. Москвина рассказала о совместной с Государственным республиканским центром русского фольклора экспериментальной работе по подготовке дипломированных педагогов-организаторов этнохудожественного творчества.

Проблемам изучения и освоения фольклора в контексте краеведения были посвящены сообщения А.В. Торопова (г. Владимир) «О применении методики собирания фольклора в краеведческих исследованиях» и руководителя объединения «Провинция» при Пермском государственном университете К.Э. Шумова «Специфика преподавания курса традиционной культуры в специализированном социологическом классе».

По окончании конференции была принята резолюция, одним из пунктов которой стало решение о проведении Чтений памяти проф. Н.И. Савушкиной ежегодно на базе МГДТДиЮ с привлечением более широкого круга специалистов из различных регионов России и ближнего зарубежья.

С.Г. АЙВАЗЯН,
Н.Р. ТИМОНИНА

Круглый стол

«Пост-фольклор»

и массовые традиции»

3 апреля 1995 г. в Российском государственном гуманитарном университете (далее — РГГУ) при большом стечении ученой публики прошло заседание круглого стола «Пост-фольклор и массовые традиции», организованного Институтом высших гуманитарных исследований. В заседании круглого стола приняли участие не только фольклористы, но и этнографы, лингвисты, культурологи, искусствоведы и музыканты из Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Якутска, Иерусалима. Открывая заседание, председательствующий С.Ю. Неклюдов (Москва) отметил, что «досадной лакуной в отечественной фольклористике является то, что она "прогаладела" формы бытования современных (в особенности городских) устных традиций. Теперь положение изменилось. Начиная со второй половины 80-х гг. количество эмпирического материала, собираемого учеными, журналистами и просто любителями, все время растет; однако его освоение и концептуальное осмысление пока еще мало продвинулись вперед. Хотелось бы попытаться преодолеть отставание нашей науки в этой области и получить многомерную картину развития культуры современного российского города, мобилизовав ее уникальный фольклорно-этнографический опыт. Для выработки методологической базы и основных операционалистических

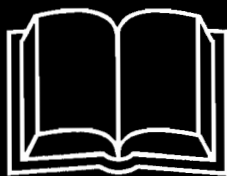
приемов необходимы консолидирующие усилия коллектива исследователей».

В начале заседания состоялось представление нового номера журнала «Живая Старина» (№ 1, 1995), посвященного современной народной культуре, включая городскую. Коротко изложив концепцию журнала и рассказав о планах редколлегии, главный редактор «Живой Старины» академик Н.И. Толстой признался, что «считает себя неопитом в фольклористике (основная сфера научных интересов ученого — этнолингвистика. — И.В.) и, как всякий неопит, больше верит в традиционную фольклористику, а не в новую, которая стремится возбурить в себя все и теряет свои четкие границы, растворяясь в культурологии». Это замечание, подчеркивающее проблему границ терминов «фольклор» и «пост-фольклор», получило развитие в выступлениях П.А. Гриндера, А.С. Каргина, Б.М. Соколова, Е.С. Новик, В. Максимова, Р.И. Родина, Н.М. Ведерникова (все — Москва). По мнению С.Ю. Неклюдова, наиболее значим вопрос «формирования и конституирования жанрового репертуара современного фольклора», а основные жанры в городе — уличная песня, несказочная проза, анекдот. Рассматривалась также вопрос о влиянии на бытование фольклорных форм политических условий (Б.Б. Парников, Москва) и средств mass media (С. Кузнецов, Москва). В.С. Бахтин (Санкт-Петербург) представил, на его взгляд, очень продуктивные современные жанры: формулы писем и дарительные надписи, тосты, соблазновения, стадионные выкрики,

стихотворные поздравления. А.Ф. Белоусов (Санкт-Петербург), признав, что современный фольклор в основном не создает новые жанры, сообщил об установленной точке отсчета такого продуктивного жанра детского фольклора, как «садиистские» стишки: осенью 1977 г. в компании молодых ленинградцев были созданы первые опыты из будущих циклов про «маленького мальчика».

Вторая часть заседания была посвящена практике собирания современного фольклорного материала. А.Б. Мороз (Москва) рассказал о результатах начавшейся в 1994 г. в РГГУ студенческой практике по сбору уличной песни, о трудностях обработки и хранения материала. А.В. Кулагина (Москва) поделилась опытом подобной работы на кафедре фольклора МГУ, где уже собрана обширная коллекция современных материалов: «дембельские» альбомы, выкрики уличных торговцев, детские считалки, призывы демонстрантов и пр. Т.Б. Щепанская (Санкт-Петербург) особо остановилась на позиции собирателя в городской среде: остротенность исследователя сталкивается с соблазнами (а иногда и необходимостью) проникнуть внутрь группы — носительницы некоей субкультуры, что сужает угол зрения. Ценными наблюдениями и собственным собирательским опытом поделились также К.Э. Шумов (Пермь), А.А. Топорков (Москва), М.А. Лурье (Санкт-Петербург) и др.

И.С. ВЕСЕЛОВА



Книжная лавка

«19 октября»

**производит
рассылку по каталогу
книг по тематике
нашего журнала
и отдельных номеров
журнала**

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

Каталог высылается бесплатно

Заявки на каталог просим присылать по адресу:

111116 Москва,

А.В. Платонову до востребования



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал "ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи.

Подписной индекс
по каталогу Респечати —
73149

Жители Москвы и Московской области могут оформить подписку и получать номера журнала в редакции, расположенной по адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10 (станция метро "Парк культуры"). Это избавит Вас от услуг почтового ведомства и связанных с этим неудобств. Журнал обойдется Вам намного дешевле. Подписка в редакции оформляется каждый четверг. К сожалению, редакция не имеет возможности пересылать номера журнала наложенным платежом.



В следующем номере:

К 100-ЛЕТИЮ
СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
В.Я. ПРОППА

В.Я. Пропп

Речь на юбилее весной 1965 года
(первая публикация)

В.Я. Пропп

Открытая лекция, прочитанная
1 марта 1966 года
(первая публикация)

Материалы и описание
личного архива В.Я. Проппа

Воспоминания

коллег и учеников В.Я. Проппа

Б.Н. Путилов

Перечитывая и передумывая Проппа

Э. Уорнер (Англия)

Несколько замечаний по поводу
«Морфологии сказки» В.Я. Проппа

С.Ю. Неклюдов

В.Я. Пропп и «Морфология сказки»

Б. Кербелите (Литва)

К секретам строения сказки

А также:

Н.И. Толстой

Секрет Колобка

Л.Р. Раденкович (Сербия)

Дурной глаз в народных
представлениях славян

Графический цикл

Л.Н. Барбарина (1896-1993)

«Свадьба в селе Подсереднее
Белгородской области»