

# ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '99

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре





↑ Святой источник у монастыря св. Георгия (1852 г.) близ с. Гега расположен под многовековым дубом. Паломники, желавшие избавиться от различных болезней, оставляли на ветвях дерева нитки и лоскутки своей одежды. В летнее время «святую» воду используют для поливки монастырских виноградников, считая, что урожай будет богаче.

## ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ЮГО-ЗАПАДНОЙ БОЛГАРИИ

Пиринский край считается одним из заповедных мест Болгарии, сохранивших архаические верования и обряды. В 1998 г. здесь работала экспедиция российских и болгарских диалектологов и этнолингвистов.

Материал Е. С. Узеневой «Экспедиция в юго-западную Болгарию» читайте на с. 46—47. Фото автора.



↑ Перед церковной службой в Ильин день (20.VII), совершаемой на холме сельским священником попом Андоном, жители зажигают свечи на черном камне за здоровье членов своих семей, причем это могла быть как одна свеча, так и «семейная», «родовая» — несколько скрученных вместе свечей.



Господинка Георгиева Гълбова (1915 г.р.) — одна из старожилов с. Гега. Летом она пасет коз в горах, где живет одна в хижине, выложенной из камня. Здесь еще сохранился очаг, расположенный на земле и старая утварь. Молоко она носит за спиной в «цадилке», в которой в прежние времена женщины носили грудных детей. →



Обряды дня св. Ильи в с. Гега проходят на древнем оброчище «Спаса», на высоком, открытом на все стороны света, холме. Для этого праздника готовят сладкие слоеные пироги. Женщины встают полукругом, лицом на восток, а священник обходит собравшихся по движению солнца и освещает обрядовые хлебы.



# ЖИВАЯ СТАРИНА

1(21) '99

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре

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

Основан в 1890 году  
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректоры Н.А. Мясникова,  
Л.Г. РыжоваАдрес редакции: 119034,  
Москва, Кропоткинский пер., 10  
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389Журнал зарегистрирован в Министерстве  
печати и информации Российской Федерации.  
Свидетельство № 01827 от 30 ноября  
1992 г.Подписано в печать 25.02.99. Формат 60×90  
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.  
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 1770. Цена  
договорнаяОтпечатано в ИПК «Московская правда»  
101000, Москва, Потаповский пер., 3Рукописи не рецензируются и не возвращаются.  
При перепечатке ссылка на журнал обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в  
розницу) по адресу: Москва, Кропоткин-  
ский пер., 10. Государственный рес-  
публиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 1999

*На 1-й стр. обложки: Крестьянская рожде-  
ственская елка 1920-х – 1930-х гг. из Крас-  
ногородского р-на Псковской обл. Реконст-  
руирована по экспедиционным материалам  
В.Н. Тепловым в детской студии эстетиче-  
ского развития «Фольклор. Развитие. Куль-  
тура» (Москва). 1992 г. На 4-й стр. облож-  
ки: Воскресенский собор Ново-Иерусалимс-  
кого монастыря. Гравюра резцом. Москва,  
середина XVIII в. Собрание Д.А. Ровинского.  
Государственный музей изобразительных ис-  
кусств им. А.С. Пушкина (Москва)*

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕРВЫЙ ЮБИЛЕЙ

А.С. Каргин. У истоков новой «Живой старины» . . . . .	2
Е.П. Гладких. «Живая старина»: судьба издания . . . . .	3

### ДЕТИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

М.П. Чередникова. О парадоксальной логике детского фольклора . . . . .	8
Е.Н. Пономарева. Почтовые игры школьниц . . . . .	10
С.Б. Адоньева. Детские «секреты», «клады» и игры в «похороны» . . . . .	11
Е.В. Душечкина. История и мифология русской новогодней елки . . . . .	14
Убаюкивания Клавдии Фоминичны Петровой. Публикация В.В. Головина . . . . .	16
Л.Р. Хафизова. Персонажи колыбельных Русского Севера . . . . .	19
О.Ю. Трыкова. Жанры детского фольклора Ярославской области . . . . .	21
А.А. Трофимов. Убогий сирота . . . . .	25

### МИР ЛУБКА

Б.М. Соколов. Тезисы о лубке . . . . .	27
М.Г. Давидова. Вертеп и лубочные картинки . . . . .	29
М.Я. Мельц. Судьба русских дореволюционных пессеников . . . . .	31
Ю.А. Дмитриев. О каруселях . . . . .	33

### РУССКИЕ В ИНОЭТНИЧЕСКОМ ОКРУЖЕНИИ

С.Е. Никитина. «Русскую душу лучше выяснить на русском языке» . . . . .	36
В.С. Бахтин. Экспедиции в русские старообрядческие поселения Польши, Румынии, Болгарии и Монголии . . . . .	40

### ЭКСПЕДИЦИИ

Л.Р. Хафизова. Дети в обрядах и верованиях Каргополя . . . . .	43
А.А. Плотникова. Этнолингвистические исследования в юго-восточной Сербии . . . . .	45
Е.С. Увенева. Экспедиция в юго-западную Болгарию . . . . .	46
М.М. Валенцова. Материалы этнолингвистической экспедиции в Украинские Карпаты . . . . .	47
Н.В. Дранникова. Экспедиции Поморского университета . . . . .	50

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А.Л. Топорков. Указатели славянских заговоров . . . . .	52
В.Л. Кляус. Публикации русских заговоров 1997—1998 гг. . . . .	54
В.Е. Гусев. Юбилей хорватского Института этнологии и фольклористики . . . . .	56
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии . . . . .	57

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

М.П. Чередникова. XI Виноградовские чтения . . . . .	58
В.Е. Добровольская. Конференция «Фольклор и художественная культура: история и современность» . . . . .	59
Э. Ров. Коллоквиум «Краеведение и традиционная культура Русского Севера» . . . . .	60
О.В. Дьяконицына. Народный костюм и дети . . . . .	60
Т.Н. Якунцева. IV Дергачевские чтения . . . . .	61
О.Б. Христофорова. Фестиваль «Салехард-98» . . . . .	61

### ЭТНОПЕДАГОГИКА

Э.Г. Ямна. Фольклор в коряцкой школе . . . . .	62
И.Л. Симакова. Опыт обучения основам художественного ремесла . . . . .	63

Пять лет миновало со времени выхода в свет первого номера возобновленной «Живой старины», возобновленной не только формально, по названию, объему и периодичности («4 книжки в год, по 10 листов каждая», включающие «преимущественно небольшие статьи и записки»), но и содержательно. Как и 110 лет назад, журнал по мере сил и возможностей способствует записи и изучению «памятников народной словесности, поверий, преданий, примет, народного быта с его обычным правом... домашним обиходом и строем со внешнею обстановкою, с народным вкусом и чувством к изящному, с народными воззрениями религиозными, нравственными, общественными, государственными и международными» (из доклада, прозвучавшего на Отделении этнографии Имп. Русского географического общества 19 декабря 1889 г.). Как и тогда, журнал заботится «об устроении новых сношений с различными местными наблюдателями во всех краях России», а также принимает «на свои страницы исследования и заметки по исторической географии России, славянских земель Балканского полуострова... исторической этнографии Восточной Европы и сопредельной с ней Азии».

Дореволюционная «Живая Старина» выходила более четверти века и, возможно, благополучно существовала бы и дальше... Если бы не революция с ее идеологией в области культуры и не сопутствующие финансовые трудности, не пришлось бы спустя 78 лет возобновлять журнал.

Конечно, потребность ученого сообщества в специальном фольклорно-этнографическом периодическом издании не теряла своей остроты за все годы советской власти, причем делались попытки и прямо опереться на традиции «Живой Старины» — вспомним этнографический сборник «Сибирская Живая Старина» (вып. I—IX, Иркутск, 1923—1929), публиковавшийся Восточно-Сибирским отделом РГО под редакцией М.К. Азадовского и Г.С. Виноградова. В тот же период фольклорная подсекция Государственной академии художественных наук издает под редакцией Ю.М. Соколова альманах «Художественный фольклор» (вып. I—V, М., 1926—1929), а впоследствии фольклорная секция Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР начинает публикацию (главным образом под редакцией М.К. Азадовского) сборника статей и материалов «Совет-

## У истоков новой «Живой Старины»

кий фольклор» (№ 1—7, М.—Л., 1934—1941); с 1956 г. эта деятельность получает продолжение в альманахе «Русский фольклор» (№ I—XXIX, М.—Л., Л., СПб.), выходящем и поныне. С 1926 г. существует журнал «Советская этнография» (с 1992 — «Этнографическое обозрение»). Однако специальный фольклористический журнал, несмотря на многолетние обсуждения его проектов, так и не был создан.

Практическая возможность решить наболевший вопрос появилась в 90-е годы — после того как по постановлению Правительства РФ был создан Государственный республиканский центр русского фольклора. Среди его программных положений значилось периодическое издание, посвященное изучению русской традиционной культуры и объединяющее лучшие научные силы нашей страны. Инициатива подобного издания исходила от руководства Центра и была поддержана министром культуры Ю.С. Мелентьевым. Поэтому судьба новой «Живой Старины» неотделима от истории нашего Центра.

Не сразу новая «Живая Старина» обрела свое название. До этого проектировались (и были зарегистрированы, но по разным причинам не осуществились) журналы «Первородство» и «Русская старина», целью которых было «сохранение, изучение и возрождение русской традиционной культуры, пропаганда духовных традиций, народных художественных промыслов, образцов хореографического и песенного фольклора, а также разработка связанных с этим проблем». Практическую реализацию большей части этой программы взял на себя научно-популярный журнал «Народное творчество», издание которого было возобновлено Центром в 1992 г.

Параллельно дирекцией Центра и его редакционно-издательским советом разрабатывались концепция и структура научного журнала, посвященного изучению традиционного фольклора и народной культуры, — будущей «Живой Старины». Окончательно сформировавшаяся идея подобного издания автор этих строк в марте 1992 г. изложил Н.И. Толстому, который посоветовал в поисках адекватного названия обратиться к соответствующей дореволюционной и ранней послереволюционной научной периодике. Ее просмотр не только убедил меня в том, что в качестве образца для нового журнала

следует взять именно «Живую Старины», но и дал возможность уверенно завершить разработку его содержательных и формальных параметров.

«Живая старина» была зарегистрирована в ноябре 1992 г. Огромный опыт научно-организационной и редакционно-издательской деятельности Н.И. Толстого, согласившегося патронировать, а затем и возглавить журнал, позволил быстро и конструктивно решить структурные и кадровые вопросы, сформировать редакцию и редколлегию, в которую вошли представители ведущих фольклористических центров России. К концу 1993 г. первый номер журнала увидел свет и в начале 1994 г. был разослан читателям.

За пять лет вышло двадцать номеров, включающих более пятисот статей, посвященных различным аспектам изучения традиционной культуры и фольклора. Конечно, невозможно (да и не нужно) полностью воспроизвести издательский опыт вековой давности; изменилась жизнь, изменились рубежи и горизонты науки, изменился и сам ее облик. Соответственно, продолжая разрабатывать темы, традиционные для данной области знаний («Верования и обряды», «Мифологические персонажи в фольклоре», «Язычество в народной культуре», «Региональные формы русской народной культуры», «Обрядовое ряженье», «Музыкальный фольклор»), новая «Живая Старина» значительно расширила свой диапазон за счет современной проблематики («Народная культура в советской деревне», «Ритуальная традиция и современность», «Фольклор города», «Современная демонология», «Народная культура и русский "серебряный век"») и теоретических вопросов («Слово и культура», «Вещь — символ — знак», «Судьбы фольклора», «Традиции и современность»).

По-прежнему журнал рассказывает своим читателям (и предполагает это делать впредь) обо всех более или менее значительных событиях научной жизни в данной области гуманитарного знания — не только о конференциях, симпозиумах и круглых столах, но и о выставках, посвященных народной культуре. Он знакомит с работой фольклорно-этнографических экспедиций, публикует материалы из дневников и архивов собирателей, помещает очерки из истории отечественной и мировой науки, рецензирует важнейшие

книги соответствующей тематики и дает обзоры всех выходящих изданий своего профиля (а это многие сотни названий!), причем не менее трети составляют те, которые публикуются вне крупных центров отечественного книгоиздания (Москвы, Петербурга, Новосибирска) — в десятках провинциальных городов России. Такие разделы, как «Научная хроника», «Экспедиции», «Обзоры и рецензии», публикуются регулярно, из номера в номер.

Пять лет — достаточный срок, чтобы считать журнал состоявшимся и жизнеспособным, однако эти годы были для него совсем не простыми. В России произошла смена общественного строя, на волне реформ появлялись и исчезали сотни периодических изданий, в том числе посвященных традиционной культуре; однако мало кто помнит о них сейчас. Но «Живая старина» осталась, будучи востребована читателями.

Обычно именно за пять лет проверяются такие качества любого журнала, как его способность сочетать концептуальное и тематическое единство с достаточным разнообразием публикуемых материалов, как поддержание постоянной наполненности редакционного портфеля и соблюдение заявленной периодичности издания. Только через пять лет, как предполагается, журнал может всерьез претендовать на постоянное место в больших публичных, университетских и академических библиотеках. У нас есть основания полагать, что «Живая старина» уже достигла того уровня, когда крупнейшие библиотеки России и СНГ начинают ощущать ее отсутствие как неполноту своих книгохранилищ.

Все это время подготовкой и изданием журнала редакция и редколлегия занимались дружно и с неизменной творческой заинтересованностью. Мы вместе радовались удачам и вместе переживали трагические утраты. Ушли из жизни Никита Ильич Толстой, первый главный редактор «Живой старины», и Борис Николаевич Пугилов, один из самых деятельных членов редколлегии и авторов журнала. В конце 1996 г. журнал возглавил С.Ю. Неклюдов, которому удалось не только сохранить концептуальную основу издания, но и включить в его тематику изучение современных традиций городского фольклора и народной культуры, а также расширить круг наших авторов за счет молодежи — аспирантов и студентов.

Следующий этап своей биографии «Живая старина» начинает с надеждой на дальнейшее сотрудничество с фольклористами, этнолингвистами, историками, этнографами в России и за рубежом, на творческий диалог с «родственными» журналами и альманахами из других стран.

А.С. КАРГИН,

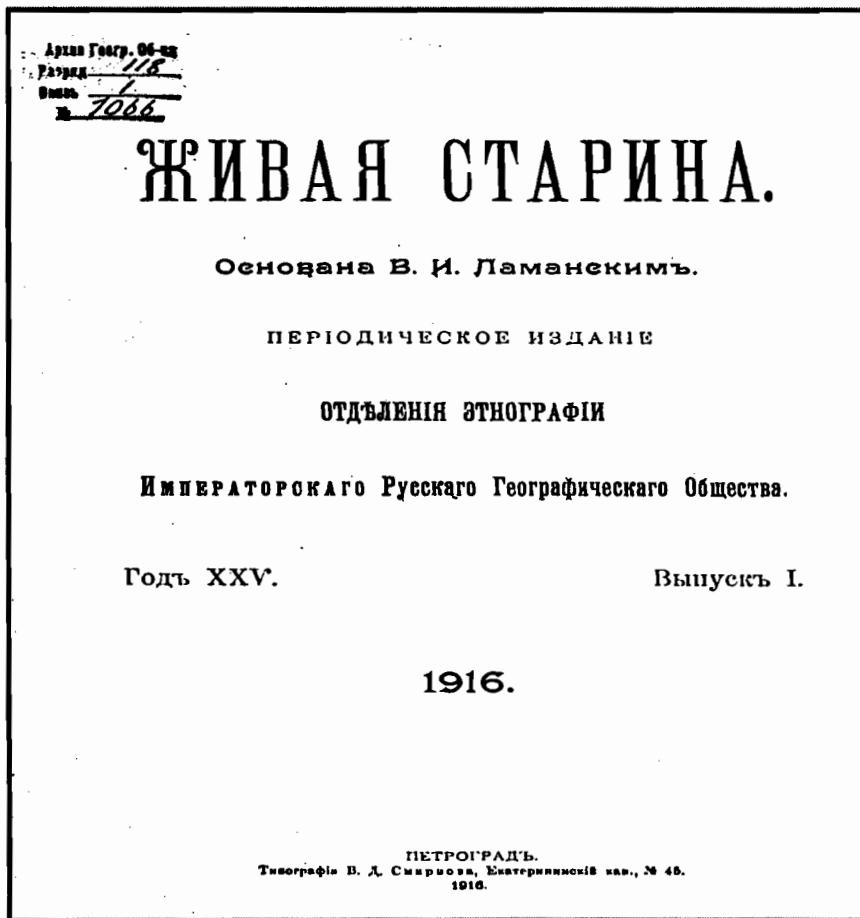
Генеральный директор Государственного республиканского центра русского фольклора, профессор, засл. работник культуры РФ

Е.П. ГЛАДКИХ

# «ЖИВАЯ СТАРИНА»: судьба издания

19 декабря 1889 г. на заседании Отделения этнографии РГО было выдвинуто предложение о создании специального повременного органа, а 22 января 1890 г. вышло постановление Совета РГО о создании журнала «Живая Старина», ставшего ярким событием в мире российской и европейской этнографической периодики. Его главным инициатором был действительный член РГО, председатель Отделения этнографии Владимир Иванович Ламанский. Именно В.И. Ламанский дал название журналу, внес основную часть суммы

Минаев, С.Ф. Ольденбург, А.Н. Пыпин, А.И. Соболевский и др. Такое фундаментальное издание требовало больших затрат, поэтому РГО возлагало надежды не только на приток денег от подписчиков, но и на добровольные пожертвования. Вторым крупным пожертвователем стал издатель Суворин, который внес 500 рублей в качестве оплаты 100 экземпляров. Суммы, превышающие цену одного номера, внесли практически все инициаторы журнала. 6 октября 1890 г. Главное Управление по делам печати выдало свидетельство о том,



Обложка журнала «Живая старина» последнего года существования (1916)

для начала издания (около 600 рублей), на протяжении многих лет был его ответственным редактором. Кроме председателя Отделения «у колыбели» журнала стояли А.Н. Веселовский, К.Я. Грот, Л.Н. Майков, И.П. ЕЛЕНА ПАВЛОВНА ГЛАДКИХ, аспирант; Ин-т русской литературы РАН (Санкт-Петербург)

что РГО состоит издателем журнала, а в июне в количестве 30 000 экземпляров было напечатано объявление о подписке.

Причин, вызвавших появление этого издания, было несколько. Все они изложены во вступительной статье редактора к первому номеру «Живой Старины». В ней подчерки-

валась насущная потребность в появлении специального органа, в котором могли бы печататься материалы, входившие в круг занятий Отделения: по антропологии, исторической географии и этнологии и «этнографии вообще и русской в особенности»<sup>1</sup>. Главной же задачей редактор считал необходимость лучшей организации работы членов-сотрудников в различных губерниях и особенно в уездах. Предполагалось расширить их круг, осуществлять более интенсивный обмен информацией, совершенствовать методику записи данных. Журнал должен был стать органическим общением между научными силами столицы и собирателями в провинции.

Журнал должен был выходить четырьмя выпусками в год и содержать четыре раздела: исследования и наблюдения; памятники языка и народной словесности с комментариями; критические обзоры отечественной и зарубежной этнографической литературы, библиография; «Смесь», где помещались небольшие заметки и информация о работе научных обществ. Исходя из понимания этнографии начала века как «народоведения», «Живая Старина» публиковала материалы по диалектологии, истории языка, собственно фольклорные записи, данные по современному обычному праву, антропологические описания и др. Многие статьи иллюстрировались рисунками, фотографиями, картами и схемами.

Несколько раз за время существования в программу журнала вносились небольшие дополнения, что было связано с различными инициативами Отделения этнографии. Так, например, с 1911 г. было решено размещать на страницах издания описания российских этнографических музеев или коллекций при различных музеях и была предложена подробная программа для составления таких описаний. В издание «Живой Старины» вносились и корректиды внешнего характера. В 1910-е гг. было решено печатать по 25 экземпляров отдельных оттисков всех крупных статей и предлагать их через журнал для продажи. Среди них были — «Предмет и задачи этнографии» Н.М. Могилянского, «Владимир Иванович Ламанский как антропогеограф и политикогеограф» В.П. Семенова-Тян-Шанского. Примерно в то же время появились не-периодические приложения к выпускам: «Народные приметы» И. Калинникова, «Судьба последних ливов в России» И. Вольтера, «О собирании сказок» Н. Познанского.

Журнал издавался свыше четверти века (последние четыре выпуска вышли в свет в 1916 г.) и сыграл огромную роль в развитии отечественной этнографии и фольклористики. Те цели, которые ставили инициаторы «Живой Старины», были достигнуты. На ее страницах печатали свои труды не только известные члены РГО и видные деятели российской этнографии, но и многие провинциальные корреспонденты. Среди авторов «Живой Старины» были представители различных общественных слоев и профессий: дворяне, купцы, священники, учителя, крестьяне. Как видно из писем членов редакционной комиссии, при отборе материала для публикации сотрудники Отделения руководствовались в первую очередь редкостью, оригинальностью наблюдений, а также желанием заполнить «белые пятна». Например, в одном из писем Д.К. Зеленина давалась характеристика рукописи И.С. Абрамова о поверьях, приметах и заговорах жителей Новоград-Волынского уезда, где подчеркивалась ценность некоторых записей, редкость комплексной фиксации заговоров вместе с сопутствующим обрядом, а также отсутствие каких-либо опубликованных данных по этому уезду. На заседании Отделения 4 февраля 1894 г. было доложено о письме в Отделение этнографии кадниковского купца Андрея Алексеевича Шустикова. Письмо это ярко представляет настрой корреспондентов «Живой Старины» из дальних губерний и волостей: их бескорыстие, энтузиазм, желание внести свою лепту в изучение России, послужить делу науки. Читая его, можно сделать вывод о том, что одна из главных целей инициаторов издания — привлечь к делу собирания этнографических материалов знатоков и добровольных помощников из провинции — была полностью достигнута. Письмо А.А. Шустикова, чьи очерки журнал напечатал в нескольких выпусках, — яркое подтверждение этому:

«После напечатания в «Живой Старины» моего очерка «Троицина» я еще занимался и занималась до сих пор собиранием этнографических материалов в ближайших к моему жительству местностях или там, где мне случится быть; таких материалов у меня накопилось много и часть из них, под общим заглавием статьи «Кое-что по этнографии Кадниковского уезда», при сем посыпаю отдельно посыпкою и прошу Отделение Этнографии И.Р.Г.О. поместить их

в своем органе «Живая Старина» — если окажутся удобными к напечатанию — и выслать мне несколько оттисков этой статьи. Материалы эти служат лишь дополнением к очерку «Троицина», а потому посыпаются без всяких обобщений и выводов, в черне, так сказать, и все они собраны и записаны мною лично, без всякого заимствования у других, что, в случае надобности, могу доказать — когда и со слов кого, были записаны. В скором времени пришло еще статейку о народных играх, преимущественно детских, с их оригинальными песенками и подражаниями «большим».

При этом имею честь уведомить Отделение Этнографии И.Р.Г.О., что я только что вернулся из Вельского уезда, куда ездил с целью познакомиться с этнографией края, преимущественно с Тавреньской волостью. Волость эта заключает в себе 52 деревни, раскинувшиеся почти на 150-ти верстах и с одной стороны граничит с описанной уже мною местностью — Троициной, Кадниковским уездом, с другой же с Олонецкую губернию. Я был в пограничных деревнях (в Покрово-Ширихановском приходе) с Олонецкой губернией, где, кажется, закончил свое исследование Олонецких рапсодий известный г. Гильфердинг (помнится, в 70-х годах). Принимая во внимание, что Олонецкая губерния (не говоря уже о С.-Петербургской) более или менее обследована, до этого, в буквальном смысле слова, медвежьего угла, и что далее на Юг и Запад — Троицина мною описана, а затем юго-западные волости Кадниковского уезда, а равно Вологодский и Грязовецкий уезды описаны г. Иванницким и другими, то мне и хочется описать этот-то уголок, верст 150 длиною, дабы составилась таким образом цепь непрерывная обследованных местностей, цепь — довольно узенькая, положим, но что же делать, не все сразу!. Я записал в этой местности свадебные обряды, песни и несколько преданий, но далеко не исполнил еще того, что желал, так как заболел там и принужден был вернуться домой, но я хочу еще раз побывать там по зимним дорожкам — вернее сказать — тропкам, а затем уже летом забраться туда на более продолжительное время, где кстати описать и Чудские городки, каковых там, по рассказам местных жителей, много, и все собранные материалы представить в Императорское Русское Географическое Общество. А материалов, и довольно интересных, надо думать, окажется там много, ибо народ живет по «старинке», даже и

одежда, особенно у женщин, сохранилась старая почти в полной неприкословенности: те же сборники, кокошники и повойники на головах, как было в старину, только поверх их надевают еще (тоже своеобразно) ситцевые платки. Относительно Чуди там много преданий и что они тут жили — это не подлежит, по моему мнению, никакому сомнению, даже и в настоящее время жители деревни Прилук, Тавреньгской волости и прихода, слынут в народе потомками Чуди, да и поверить этому можно, так как они своим типом резко отличаются от жителей других селений: лица у них смуглые, глаза черные, открытые, волосы на голове черные и несколько курчавые, — одним словом тип вполне зырянский, а последние, как известно, несомненные потомки Чуди.

Очень жаль, что просьбу мою о выдаче мне И.Р.Г.О-м какого-либо уполномочия по собиранию этнографических материалов (я писал об этом в Отделение Этнографии еще летом 1893 г.) Отделение Этнографии, как надо полагать, оставило без последствия, по крайней мере я не получил ответа, без такого уполномочия и дело тормозится.

Да простится мне, если я расскажу здесь один эпизод из своего путешествия. Мне захотелось знать, сколько наличных душ заключает в себе Тавреньгская волость, для чего я захожу в волостное правление и прошу лично г. старшину сказать мне об этом; с ним были еще два какие-то человека, занимавшиеся письмоводством, старшина мне сказал, что не помнит и сейчас справится в книгах. Что они там в книгах искали — не знаю, но только сказали, что писарь-де ушел обедать, а без него не знают. Жду писаря 1/2 часа, час, все нет, наконец уезжаю в Ширихановский приход, прося местного торговца узнать это, обещая на обратном пути заехать к нему. Заезжаю, и торговец мне передает, что мне умышленно не сказали о числе населения, что это кем-то запрещено, и что торговцу едва удалось, чуть не под клятвенное обещание хранить тайну, узнать о числе наличных душ — 6661 чел<sup>овек</sup>. Теперь вопрос: как мне выразиться о числе наличных душ в будущем очерке? Написать: по сведениям волостного правления — оно мне не дало их, о чем может заявить и официально, написать же: по сведениям торговца *N* да еще трактирщика, более чем курьезно... Положим, это мелочь, но могут встретиться и более серьезные препятствия и сделать что-либо полезное

Для редакции.

## СВИДѢТЕЛЬСТВО.

№ 4070

Выдано изъ Главнаго Управления по деламъ печати, на основании  
ст. 125 Уст. Цеп. Сн. Зак. Т XIV под. 1886 г.

Челногорскому Русскому Географическому Обществу

въ удостоеніе того, что оно состоитъ издателемъ журнала  
подъ наименіемъ: «Живая Старина»

распрѣщенія къ выпуску въ свѣтъ въ С.-Петербургѣ, безъ  
предварительной цензуры. Гербовый сборъ уплачено.

С.-Петербургъ. Октябрьск. 1 . . . . . дня 1890 года.

Начальникъ Главнаго Управления

по деламъ печати



Западылатцій Дѣлопроизводствено.

Членъ Симона Найденъ

Свидѣтельство, выданное ИРГО в том, что оно состоит издателем журнала «Живая Старина». Архив ИРГО, Санкт-Петербург. Фонд 1-1890, оп. 1, ед. хр. 12, л. 3

для науки, при всем своем искреннем желании и трат денег, весьма трудно для меня ввиду неимения именно такого уполномочия со стороны И.Р.Г.О-ва.

Положим, мне могут возразить, что никто меня и не просит делать это и сиди-де в своей берлоге, но мне кажется, что дело записывать этнографичес-

кие материалы не такое мудреное, чтобы только могли его исполнить лишь одни ученые люди, а обыкновенным смертным не под силу. Соображаясь с вышеизложенным, я еще раз просил бы Отделение Этнографии Имп<sup>ераторского</sup> Рус<sup>ского</sup> Геогр<sup>афического</sup> Общества обратить внимание на мою просьбу,



Здание Русского Географического общества. Санкт-Петербург, Демидов (Грибцова) переулок, 8. Современная фотография

а о материальных средствах на будущие поездки в Вольский уезд я не буду утруждать Отделение своею просьбою; хотя средства мои маленькие и живу еле перебиваясь, а семейство прибавляется, но принимая во внимание, что и траты денег на эти поездки понадобятся очень маленькая (а летом в силу необходимости придется путешествовать пешком), то об этом не стоит и говорить, — я надеюсь, что труд мой будет и оценен впоследствии таким просвещенным обществом, каким является Императорское Русское Географическое. Одним словом, это вопрос второстепенный, лишь дайте возможность трудиться, а там, дальше я верю в мудрость народной пословицы «За Богом молитва, а за Царем служба никогда не пропадет».

В заключении настоящего письма прошу простить меня за некоторую вольность, допущенную мною в изложении его, и о последующем по письму почтить меня своим уведомлением. Кстати, куда прикажете послать все те вещи (обломок сечиры, монетка серебряная в одну копейку), о которых упоминалось в моем очерке «Троицина»? В Императорское Русское Географическое Общество или непосредственно в Археологическое? Эти вещи у меня еще хранятся, и кроме того в Вельском уезде я приобрел одно боевое оружие (как назвать его — не знаю), найденное там, лет 60—70 назад, в земле, и еще зуб какого-то допотопного животного, о какой последней находке я своевременно писал в газету.

С совершенным почтением имею честь быть, к лицам, заведывающим Отделением Этнографии И.Р.Г.О. Кадниковский купец Андрей Алексеев Шустиков.

25 января 1894 г.<sup>2</sup>

В предвоенные и предреволюционные годы среди членов Отделения обсуждался вопрос об определении понятия «этнография» и, следовательно, об установлении более четких рамок не только деятельности Отдела, но и характера выпускаемого им издания. Особенно показательна в этом отношении полемика по поводу доклада Могилянского «Предмет и задачи этнографии» на заседании 4 марта 1916 г.: Семенов-Тян-Шанский выражал озабоченность нечеткостью определения сфер приложения сил Отделения (либо накопление материала, либо отклонение в сторону специальных исследований антропологии, лингвистики, социологии, истории); В.И. Иохельсон прямо указывал на внутренние противоречия среди членов Отделения в отношении отбора материалов для публикации. Отмечая незримую борьбу в редакционной комиссии «между русской “живой стариной” и этнографией России», Иохельсон показал, что «нередко издания материалов по инородческой этнографии задерживаются, чтобы она не заслоняла русскую этнографию», и «для устранения этого ненормального положения»<sup>3</sup> выдвинул идею о двух отдельных изданиях. Дискуссия по проблемам предмета и задач этнографии и, следовательно, о возможных изменениях программы «Живой Старине» не получила своего продолжения, как и реализация идеи о двух журналах: после начала Первой мировой войны в издательской деятельности РГО возникли трудности.

Однако главными причинами, приведшими к концу издания «Живой Старине», были события 1917 г. и гражданская война. Именно с этого момента начинается длительная агония этнографических изданий РГО. На заседании редакционной комиссии 24 ноября 1917 г. было принято решение приступить к печатанию I выпуска журнала за 1917 г. в размере 1200 экземпляров, в том числе с 600 отдельными оттисками: авторскими и для продажи. Однако никто из членов Этнографического отделения не мог предполагать, что формулировка 6-го параграфа журнала заседания будет своеобразным «надгробным словом» журналу: «Доложено о выходе в свет 4-го выпуска «Живой Старине» за 1916 год, чем закончен XXVI год ее существования»<sup>4</sup>.

В мае 1917 г. из-за всеобщего раз渲а, гиперинфляции и чрезвычайной дороговизны было постановлено совершенно прекратить печатание новых изданий Общества, выпустив в сокращенном виде лишь те, которые уже сданы в набор; по этой же причине не был напечатан и годовой отчет РГО за 1916 г. С момента октябрьского переворота Общество было практически лишено возможности что-либо издавать из своих богатых и уже готовых к печати материалов. Оно испытывало большие затруднения даже с выходом в свет своего главного органа — «Известий», что усугублялось проблемой перехода на новую орфографию. Были приостановлены «Метеорологический вестник», «Записки по общей географии», Собрание русских сказок, последний, 4-й, выпуск «Описания архива РГО».

В ноябре 1918 г. Отделение отказывается от печатания своих «Записок», от приложений к «Живой Старине», а также от публикации указателя к ней за 25 лет, составленного Н.А. Виташевским, «до более благоприятного времени»<sup>5</sup>. Практически каждый протокол заседания Отделения этнографии включает в себя несколько некрологов сотрудникам РГО. Один из ярких примеров — смерть этнографа С.К. Патканова в 1918 г., причиной которой было недоедание. Среди других потерь РГО — Н.И. Веселовский, Н.А.

Виташевский, Ф.К. Волков, К.К. Гильзен, В.А. Жуковский, Д.П. Никольский, А.А. Петерс, Я.И. Смирнов, В.В. Радлов, Д.Э. Ухтомский. В Отчете о деятельности Отделения за этот период было сказано, что год «был самым неблагоприятным для развития его деятельности <...> Состоялось только три заседания, да и те были посвящены преимущественно памяти скончавшихся <...> членов Отделения, а не научным докладам»<sup>6</sup>. Среди главных причин упадка перечислялись также следующие: недостаток материальных средств для осуществления научных мероприятий, «выбытие за пределы Российской Республики многих членов, обычно выступавших в Отделении со своими докладами <...> вздорожание жизни, заставившее других членов, в погоне за заработком, отложить временно свои научные занятия»<sup>7</sup>. Такая же ситуация сохранилась и в 1919 г., в течение которого состоялось только 2 заседания.

Несмотря на трудности, Отделение не оставляло попыток продолжить выпуск «Живой Старины», хотя бы в уменьшенном объеме. Каждое заседание 1918—1919 гг. включало в повестку дня вопрос о состоянии дел с ее выпуском. Так, в ноябре 1918 г. редакционной комиссией Отделения была подсчитана приблизительная стоимость выпуска журнала за 1917 г. (20000 рублей), а на заседании в мае 1919 г. обсуждались предполагаемые затраты уже в сумме 30000 рублей. Интересно отметить, что ни один из известных источников, сообщающих о прекращении «Живой Старины» в 1916 г., не упоминает о том, что были отпечатаны I и II выпуски за 1917 г. и даже набрана обложка с оглавлением. Были готовы и отдельные оттиски статьи В.Л. Модзальского и П.Н. Савицкого «Очерки искусства старой Украины». В следующих выпусках планировались публикации работ В. Мансикки о заговорах в Лужском уезде, В. Визе о народном эпосе русских лопарей, А. Смирнитского о вертепе в Новоархангельске Елисаветградского уезда Херсонской губернии, материалов М.Б. Едемского.

Книжка журнала за 1917 г. не вышла в свет из-за национализации типографии С.В. Смирнова, в которой с 1913 г. печатался журнал. Президиум Отделения несколько раз обращался в Секцию полиграфического производства с ходатайствами. Сначала планировалось получить разрешение на то, чтобы за-

кончить выпуск книжки журнала в типографии Смирнова, а в конце марта 1919 г. была написана просьба о выдаче отпечатанных листов с рукописью С.К. Патканова, статьей Модзальского и Савицкого, набора обложки, нескольких десятков дорогостоящих клише рисунков и бумаги. В архиве РГО сохранился отчет (от 29 октября) о поездке в типографию секретаря Отделения Э.К. Пекарского. Он сообщает, что сумел разыскать там все, кроме рукописи Патканова и академического шрифта, а бумагу и клише рисунков к статье Савицкого и Модзальского указал случайно вышедший во двор бывший владелец типографии.

Для продолжения издания «Живой Старины» была предложена 10-я Государственная типография, ранее принадлежавшая Морскому министерству. Оставалось только доставить туда материалы и бумагу, но сумма, обещанная на перевозку председателем РГО, так и не была предоставлена, несмотря на многократные напоминания секретаря Отделения.

После окончания гражданской войны появилась реальная надежда на «воскрешение» «Живой Старины». В 1922 г. от Госиздата было получено разрешение на возобновление журнала, в 1923 г. Главнаука по соглашению с Госиздатом включила его в список изданий, финансируемых за счет фонда научной литературы, хотя при этом его объем был сокращен до 10 листов в год. Для заключения договора на издание Обществу было предписано предоставить в Главнауку сведения о составе редакционной коллегии. Все необходимые требования были выполнены: в 1922 г. был избран редактор-секретарь Отделения Д.А. Золотарев и редакционная коллегия — С.Ф. Ольденбург, Э.К. Пекарский, С.Н. Руденко, Л.Я. Штернберг. Председатель Отделения С.Ф. Ольденбург должен был осуществлять только общее руководство изданием, что было отступлением от многолетней традиции. Члены Отделения были вынуждены согласиться на выход «Живой Старины» только двумя книжками в год, но предполагаемый объем журнала был признан недостаточным. Было решено ходатайствовать перед Главнаукой о его увеличении до 25 листов. В октябре 1922 г. Государственное издательство разрешило издавать журнал в объеме 20 листов. Заседание Отделения в феврале 1923 г. постановило закон-

чить сбор материалов для «Живой Старины» к марта и сдать его в издательство. Проявляя настойчивость, 28 августа 1923 г. РГО ходатайствовало перед Главнаукой о выпуске Госиздатом своего этнографического органа в 1924 г. в объеме 40 листов.

В 1923—1925 гг. РГО смогло в минимальном объеме возобновить некоторые из своих периодических изданий. Начали выходить «Известия», на средства членов Метеорологической комиссии выпускался «Метеорологический вестник». Однако из-за недостаточного финансирования самого Общества отпускаемые суммы целиком уходили на содержание аппарата и помещений, не хватало средств на оплату электроэнергии, распиловку дров. В 1923 г. задолженность Общества были вынуждены покрыть из своих личных средств его председатель и учений секретарь.

«Живая Старина» так и не увидела свет, хотя ее выпуск был включен в план научных работ и предприятий на 1924—1925 гг., а также в смету расходов на этот период. Средства так и не были отпущены, несмотря на многократные обращения РГО в Главное управление научных учреждений и Губфинотдел. Причиной этого могли быть как финансовые трудности, так и несоответствие программы издания «конкретным целям и степени актуальности <...> для хозяйственного и культурного строительства»<sup>8</sup>. О прекращении выпуска «Живой Старины» из-за отказа Госиздата прямо говорится в «Анкете по научным обществам», посланной РГО в Главное управление научных учреждений в 1923 г.<sup>9</sup>, а также в смете Отделения на 1926—1927 гг.<sup>10</sup>

#### Примечания

<sup>1</sup> Живая Старина. 1890. Вып. I. С. III.

<sup>2</sup> Архив РГО. Ф. 1-1890. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 65—67 об.

<sup>3</sup> Живая Старина. 1916. Приложение № 5. С. 7.

<sup>4</sup> Архив РГО. Ф. 1-1917. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 24.

<sup>5</sup> Архив РГО. Ф. 1-1917. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 27.

<sup>6</sup> Архив РГО. Ф. 1-1917. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 1.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Из перечня требований Наркомпроса к изданиям научных обществ для предоставления в Госплан РСФСР (Архив РГО. Ф. 1-1926. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 130).

<sup>9</sup> Архив РГО. Ф. 1-1923. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 43.

<sup>10</sup> Архив РГО. Ф. 1-1926. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 3.

М.П. ЧЕРЕДНИКОВА

Для детского фольклора как синкретичного вида духовной культуры характерны две разнонаправленные тенденции: традиционность, обусловленная универсальностью психологических констант детского возраста, и необычайная динамика как следствие особой восприимчивости детей к социально-историческим, культурным переменам. Студентов-первокурсников, проходящих фольклорную практику, отделяют от их информантов-школьников всего несколько лет, но они с удивлением замечают, что многих считалок, «заманок» (поддевок), отговорок на дразнилки в их детстве не было. Между тем новизна материала, который записывается сегодня, «узнаваема»: аналогичны игровые, коммуникативные ситуации, «отмеченные» фольклорным словом. Изменчивый, подвижный вербальный текст сопровождает устойчивые, повторяющиеся ситуации.

В соответствии с этим категория жанра применительно к детскому фольклору, с моей точки зрения, малопротививна. В детском фольклоре система вербальных форм диффузна по своей природе. Один и тот же текст в пределах детского возраста одного человека постоянно приобретает разные функции. Текст считалки, например, входит в сознание ребенка значительно раньше того времени, когда он принимает участие в играх по правилам. Считалки легко запоминаются и с удовольствием произносятся нараспев детьми 3—5 лет: поэтическая миниатюра становится формой самовыражения.

Пятилетняя Даша Полякова услышала, как ее девятилетняя сестра рассказывала мне «страшную историю». Даша испугалась и заплакала. Чтобы отвлечь и успокоить девочку, я спросила у нее, не знает ли она каких-нибудь считалок. Девочка улыбнулась, слезы мгновенно высохли, и я услышала, как почти выпеваются знакомые слова:

Из-под горки катится  
Голубое платьице,  
На боку зеленый бант,  
Меня любит лейтенант...

Хорошее настроение было восстановлено.

В определенной ситуации вчерашняя считалка может быть дразнилкой, и вот уже вслед шепелявящему четырехлетке выкрикивается:

МАИНА ПАВЛОВНА ЧЕРЕДНИКОВА, доктор филол. наук; Ульяновский государственный педагогический университет

## О парадоксальной логике детского фольклора

Шишел — мышел,  
П..., вышел<sup>1</sup>.

Мне однажды пришлось наблюдать, как трое мальчиков лет 7—8, прыгая и корча рожицы, поддразнивали важничающего курильщика, который был старше их двумя-тремя годами:

Шел крокодил,  
Трубку курил,  
Трубка упала,  
Мать прибежала.  
Штанишки сняла,  
Домой увела!

Полифункциональность — свойство многих текстов детского фольклора. Определить их жанровую принадлежность бывает невозможно без точной фиксации ситуации, в которой текст оказывается произнесен. Таким образом, общее определение предполагает объединение текстов по их функциональному, а не по структурному признаку. В частности, к явлениям такого рода относятся так называемые «заманки» (именуемые также «подколками» или «поддевками»). Тексты, которые по их функциональному признаку можно определить как «заманки», основаны на принципе преодоления автоматизма (речевого, мыслительного, поведенческого) и способствуют сложному процессу саморазвития личности<sup>2</sup>. Какова же природа механизмов, составляющих основу столь важного и актуального процесса?

Прежде всего следует обратить внимание на то, что «заманки» — это игра («искусственный диалог», по определению Г.С. Виноградова), но игра особого рода. Время и место для нее не важны. Необходимо лишь одно условие — наличие двух участников спонтанно возникающего диалога. Чаще всего он бывает актуален в ожидании подвижных игр, когда «ребят на улице мало»<sup>3</sup>. Г.С. Виноградов отмечает и другую особенность «заманок»: «При большом числе участников забава эта быстро расстраивается: запас старых поддевулей оказывается достаточно ограниченным, а новые множатся медленно»<sup>4</sup>.

Роли двух участников игры не равнозначны. Инициатор диалога оказывается в ней ведущим, «энатоком». Тот, кого приглашают к игровому разговору, напротив, поначалу воспринимает игру как акт бытовой коммуникации,

и только последняя реплика «ведущего» придает диалогу комический характер, вызывая всеобщий смех. Смеется и сам незадачливый «собеседник», испытывая двойственное чувство досады и удивления. «В таких случаях обижаются редко. Здесь не так обидна вдруг ударившая фраза, как неприятен сам факт оказаться поддетьм. Нужно выждать подходящий момент и ответить тем же»<sup>5</sup>.

По наблюдениям студентки, записывавшей детский фольклор в 1994 г., «поддевки могут быть обращены к кому угодно: к сверстникам, старшим. Но сверстники — «хитре»: они не всегда соглашаются сделать то, что от них требуют, так как боятся попасть в смешное положение»<sup>6</sup>.

Дело здесь, конечно не в «хитрости» тех, кто не принимает участия в диалогах-«заманках». «Заманки», бытующие в среде 6—7-летних детей, имеют клишированную форму: «скажи» и далее любое слово, организующее диалог по принципу «эхо-текста». Ребенок, уже попавший в «ловушку» в подобной игре, знает, что за повтором последует сдвиг абсолютной рифмы, переводящей весь диалог в комический план.

Маленькие дети действительно боятся попасть в смешное положение. Более того, у них иногда не хватает чувства юмора рассмеяться вместе со всеми. Маленький ребенок по типу своего сознания эгоцентричен. В связи с этим он иногда слишком серьезен по отношению к себе и к тем людям (вещам, знакам), с которыми он отождествляет свою самость. Наиболее зримо это проявляется в отношении 3—4-летних детей к имени. Обратившись однажды к своей трехлетней знакомой со словами: «Светка-конфетка», я вдруг увидела, как улыбка сошла с ее лица: «Так не надо говорить. Так говорить нехорошо». Ребенок воспринимает свое имя как нечто важное и серьезное (равное себе). Рифма переводит имя в другую знаковую систему, превращая его в элемент игры. Отсюда — восприятие рифмы в ее снижающей, комической функции. В сознании ребенка возникает оппозиция *серъезное/несерьезное*. Несерьезное отношение к имени воспринимается как несеръезное отношение к человеку, что и становится причиной обиды. Аналогичны этому страхи

малыша, который однажды, оказавшись жертвой «заманки», больше не хочет услышать нечто «обидное» и вызвать смех окружающих:

- Скажи «топор».
- Топор.
- Твой отец вор.
- Скажи «пиво».
- Пиво.
- Будешь видеть криво.

Однако дети постарше не испытывают никаких комплексов, если неожиданная и новая «заманка» застает их врасплох.

«Заманка» — игра особого типа. В ее основе — логика парадокса: парадокс — это такое противоречие, когда предельное и логически истинное развитие вывода из истинных предпосылок приводит к необходимому опровержению самих этих предпосылок (как исходных и не требующих обновления) и их коренному изменению<sup>6</sup>.

Не случайно «заманки» особенно популярны в среде младших подростков. Это возраст, когда суждения взрослых постоянно подвергаются сомнению и возникает потребность выработать собственное отношение к людям и миру (ср.: для первоклассника слова «учительница сказала» — часто бесспорное доказательство истинности высказывания).

Диалоги «заманок» — своеобразная школа мышления. Их тексты в определенном смысле «теоретические», «идеальные» (В. Библер), имеющие отношение не к сфере эмпирической реальности, а к сфере сознания. В этих диалогах вновь и вновь разыгрываются роли «дурака», «простака» и «мудреца», «хитреца». Логика «простака», всегда предсказуема; ибо он фиксирует только внешнюю, предметную сторону разговора. Между тем инициатор диалога незаметно переводит его в иную плоскость.

В 1994 г. на одной из детских площадок Ульяновска от десятилетней Вики Балакшиной была сделана следующая запись: «Слушай анекдот. В дурдом на первый этаж привезли видик, на второй — телевизор, а на третий — граммофон. На первом этаже психбольной спрашивает, чего это им привезли? А другой отвечает: «А, я знаю — это видик!» Директор ему говорит: «Молодец! Будешь старостой на первом этаже!» На втором этаже психбольной спрашивает: «А чё это такое?» «А, я знаю — это телевизор!» Директор говорит: «Молодец! Будешь старостой на втором этаже!» А что уж там, Максим, было на третьем этаже?

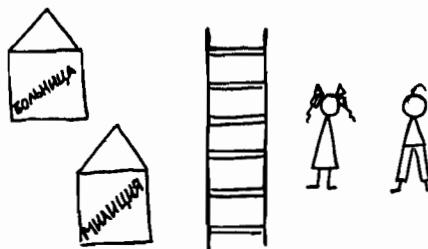
— Граммофон.

— Молодец, будешь старостой на третьем этаже!»

Собиратель сопровождает эту запись таким признанием: «Смеялся я, наверное, минуты две, потому что до этого добросовестно записывал, как мне казалось, скучный анекдот и «поддевки» не ожидал никакой».

Когда причинно-следственные связи очевидны, вопрос о них оказывается излишним, так как не требует напряжения мысли (то, что «само собой разумеется»). Чтобы возвратить «смысл», нужно по крайней мере иначе сформулировать вопрос или дать такой ответ, который переведет вопрос в иную плоскость. В соответствии с этим текст строится по принципу апперцепции: внимание слушателя сосредоточено на одном из элементов рассказа, приобретающем в процессе рассказывания центральное место, тогда как другие элементы оттесняются на периферию, составляя общий фон. Между тем смысл вопроса, заключающего диалог, определяется наличием деталей, которые «ускользнули» от внимания слушателя.

Наиболее наглядно эта особенность проявляется в так называемых «рисованных заманках». Вербальный текст (задача, требующая ответа) в этом случае сопровождается незамысловатым рисунком: «По земле проходит железная дорога. С одной ее стороны находятся больница и милиция. С другой — девочка и мальчик.



Как детям перейти через железную дорогу, если поезд идет по ней непрерывно?

Ответ: мальчик должен бросить девочку под поезд, и тогда он попадет в милицию, а девочка — в больницу».

Или: «Течет река. К ней подходит пьяница. Видит: два моста.



По какому из них пьянице лучше перейти реку?

Ответ: пьяница должен прорвать глаза, и тогда мост будет один».

Почему дети так любят эти каверзные задачи? Ведь с первого раза прак-

тически никто не дает правильный ответ на поставленный вопрос.

Смысл игры по-настоящему открывается лишь в момент проигрыша. Любое знание, ставшее аксиомой, при парадоксальном его отрицании может стать началом, продуцирующим новое знание. В соответствии с этим выигрыш в интеллектуальной игре, какой является «заманка», не в мгновенной победе, а в том новом знании, горизонты которого мгновенно открываются мысленному взору неофита.

Смех проигравшего — своеобразный диалог между двумя субъектами: тем, что вступал в игру (и думал, что все понимает), и тем, что из игры вышел. Этот смех, направленный на себя, — источник рождающейся мысли.

Многочисленные повторения «заманок», при которых вчерашний «простофиля» выступает в роли «знатока», ведущего диалог, закрепляют освоение «новой» логики и подготовливают к ее будущему парадоксальному осмыслинию и пониманию бесконечности процесса познания.

Преодоленное заблуждение переходит в область вымысла и, сохранив обаяние эмоционально воспринимаемого мира, приобретает эстетическое качество: предсказуемая прямолинейная логика отличает поведение любимых героев детских анекдотов (Незнайки, Чебурашки, Пятачка и т.п.).

В свою очередь парадоксальные диалоги детского фольклора сами по себе не проходят бесследно. Они становятся основанием внутреннего диалога, спора с самим собой как необходимого условия мыслительного процесса. Таким образом, «заманки» (как и другие произведения детского фольклора) можно рассматривать как культурные орудия, способствующие овладению своим поведением. Опыт, приобретенный ребенком в игре с помощью текста — культурного орудия, «врастает внутрь» (Л.Г. Выготский), приводит к новым стадиям освоения действительности.

#### Примечания

<sup>1</sup> В статье цитируются записи из фольклорного архива Ульяновского государственного педагогического университета.

<sup>2</sup> См. подробнее: Чередникова М.П. «Кто остался в лодке?» (об одном из явлений детского фольклора) // ЖС. 1995. № 2. С. 45—47.

<sup>3</sup> Виноградов Г.С. Детская сатирическая лирика. Иркутск, 1925. С. 24.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 23.

<sup>6</sup> См.: Библер В.С. Кант—Галилей—Кант: Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М., 1991. С. 41.

Е.Н. ПОНОМАРЕВА

Недавно в городе Ульяновске и Ульяновской области студенческими фольклорными экспедициями обнаружен интересный материал, который можно отнести к письменному детскому фольклору и определить как почтовую игру. Пока выявлено четыре текста таких писем<sup>1</sup>, различных по содержанию, но сходных по структуре.

Три текста имеют названия («Французская игра Фреди», «Скифер», «Врученное счастье»), в четвертом название отсутствует. Письма не имеют конкретного адресата, но определяют половой или возрастной состав участников игры: «игра для девочек 11–18 лет», «отправь только девушкам», «не должен знать мальчик», «не показывай парню». Нет указания и на конкретного отправителя. Один из текстов подписан: «Неизвестный доброжелатель», в других подписи нет.

После определения участников игры идет ряд необходимых условий, которые, как правило, нумеруются: об игре «не должен знать мальчик», «парни не должны знать»; «она [игра] должна обойти весь мир 2 раза».

Далее следует основное содержание письма. В одном тексте оно представлено сводом правил, введенных подзаголовком «Правила игры», в других — описанием последовательных действий: «Напиши письмо 2 раза и отдай вместе с моим. Загадай имя», «Напиши имя мальчика», «Перепиши это письмо 3 раза. Все 4 письма отошли или отдай другим девочкам. В конце письма напиши имя <...> когда напишешь письмо 3 раза, имя <...> нужно заштриховать», «Перепиши письмо 3 раза и отдай или отправь <...> Вечером выпей стакан воды и 3 р. произнеси его имя», «Перепишь письмо 4 раза. Отдайте или отправьте по почте <...> Выпей ночью стакан воды. Расчешись и положи расстёлку под подушку. Загадай имя».

Результатом этих действий будет следующее: «он признается тебе в любви или предложит дружбу», «он предложит дружбу или признается в любви», «он объясняется в любви или пригласит погулять», «он признается в любви к тебе». В большинстве вариантов обещание выполнения желаемого дается в контексте других действий, разрывая методичную последовательность их совершения: «напиши имя <...> он признается <...> в любви», «загадай имя <...> он признается (или

## Почтовые игры школьниц

объясняется)», «произнеси имя <...> признается».

Для привлечения внимания к значимости одного из действий («имя <...> нужно заштриховать») в одном из вариантов используется императивная формула «обрати внимание», в другом это сочетание слов указывает на определенный день («обрати внимание на 4 день что-то произойдет»). Формула включена в свод правил и следует за обещанием выполнения желаемого.

Почти во всех текстах после обещания желаемого или перед ним есть указание на действие, способствующее его закреплению: «Вечером выпей стакан воды», «Выпей ночью стакан воды <...> Расчешись и положи расстёлку под подушку», «нужно заштриховать имя». Образец штриховки, под которой скрывается имя мальчика, дан в конце письма. Подобные штриховки есть и в текстах игры «Фреди», но их две и расположены они друг под другом в правой стороне письма. Сопоставление двух оригиналов текстов этой игры показывает, что место, где ставятся штриховки, и их форма дублируются, но значение никак не комментируется. Одна из штриховок располагается рядом с условием игры: «напишите имя мальчика», поэтому легко предположить, что надо скрыть под нею. Функция другой (она находится рядом с «правилами игры») неясна. Не комментируется в тексте и написанная в конце игры «Врученное счастье» формула «Х+Д=ЛЮБОВЬ».

Письма завершаются предостережением, обязывающим получивших их принять участие в игре: «Через четыре дня, если не отправишь письмо, у тебя случится несчастье»; «Если игра остается у тебя, ты будешь несчастна и проклята. Кто порвёт письмо, тот будет несчастлив»; «Если порвешь или оставишь у себя, не сдашь экзамен!». Иногда предостережения не объясняются, никак не мотивируются и как запреты включаются в условия игры: «не отдавай тем, у кого взяла», «текст не менять», «не показывай парню!», «нельзя отдавать обратно».

И способ существования, и прагматика этих текстов сближают их со «Святыми письмами», которые давно уже обращаются среди населения не только Ульяновской области.

Основное содержание «Святых писем», хранящихся в фольклорном архиве кафедры литературы УлГПУ и личном архиве автора статьи<sup>2</sup>, пред-

ставляет собой сходное с игрой описание необходимых условий для получения желаемого: «Переписывайте это письмо всем. Будет счастье», «Перепишите письмо 22 раза и <...> получите большое счастье». В них, как и в играх, указаны конкретные сроки исполнения желаемого: в «Святых письмах» — «через 36 дней», в играх — «через 5», «через 8», «через 11», «через 18 дней».

Встречается в «Святых письмах» и формула «обрати внимание», но она указывает не на промежуточный, а на конечный срок получения желаемого: «Обрати внимание через 36 дней».

Установка на достоверность, заявленная в текстах почтовой игры школьниц («через 18 дней он признается в любви к тебе (проверено)», «это не шутка, доказано»), обнаруживается и в «Святых письмах»: «через 36 дней получите большое счастье, это проверено».

Почтовые «Святые письма», также как и игры, завершаются предостережением: «Если в течение 3-х недель вы не перепишите письмо, получите горе», «Кто сохранит это письмо и не будет забывать бога и он вас не забудет».

Указание «она [игра] должна обойти весь мир», «обойти весь мир 2 раза», заявленное в игре школьниц в качестве одного из необходимых условий, часто завершает тексты «Святых писем»: «Это письмо должно пройти во все страны»; «Это письмо облетит весь свет».

В одном из «Святых писем» есть упоминание времени появления этого текста: «Переписка ведется с 1936 г.». Дата начала есть и в тексте игры «Врученное счастье»: «Игру начали в 1991 г.». В игре эта фраза начинает повествование, в «Святом письме» заканчивает.

«Почтовые игры» отчасти также напоминают письменные заговоры<sup>3</sup> и «Святые письма» из «Заветных тетрадей»<sup>4</sup>.

Письменный заговор обычно начинается с указания места нахождения «Святого письма»: «Письмо святое найдено в Питерской лавре...»; «В Питерской лавре найдено письмо...». Такое начало напоминает некоторые тексты почтовой детской игры: «Она [игра] началась во Франции»; «Игру начали <...> по преданию ученого романика Ароматин».

В основном содержании письменных заговоров, как и в «почтовых» текстах, фиксируется формула получения жела-

емого: «кто это письмо <...> будет другому читать и писать, тому грехи гоподь прощает». Другая же, наиболее употребимая формула («Святое письмо, которое вас сохранит от всех бед, всегда носите при себе», «где это письмо находится, дом будет счастливый», «кто это письмо при сибе носит или держит тому человеку некакого несчастья») находит отражение в тексте почтовой игры «Скифер»: «Счастливым будет тот, который разорвет или оставит свое».

Заканчивается письменный заговор предостережениями: «Если это не исполните, то я вас накажу мором, голодом...»; «как получите эту записку и раздадите людям то помрети радосно не раздади то помрети скорбни...». Подобную концовку имеет и «Французская игра Фреди» («Кто порвёт письмо, тот будет несчастлив») и другие тексты. Как видим, возникшие не так давно детские почтовые игры и по содержанию, и по структуре, и по способу функционирования сближаются с такими формами традиционной народной культуры, как письменный заговор и «Святое письмо».

#### Примечания

<sup>1</sup> Тексты почтовых игр из архива автора: Врученное счастье (оригинал. 1998 г. Ковшова М., 1984 г.р., г. Ульяновск); Игра (запись. 1998 г. Потяева О., 1980 г.р., с. Вешкайма Ульяновской обл.); Скифер (запись. 1998 г. Королева А., 1987 г.р., г. Ульяновск); Французская игра Фреди (запись. 1998 г. Ентураева Ю., 1980 г.р., г. Ульяновск; оригинал. 1998 г. Сидорова Г., 1985 г.р., г. Ульяновск; оригинал. 1994 г. Новикова О., 1980 г.р., г. Ульяновск).

<sup>2</sup> Святое письмо (оригинал. Найдено в 1997 г.). ФА КЛ УлГПУ. Заветные тетради, 68-п.; Святое письмо (запись. 1998 г. Шмелькова Т., 1980 г.р., г. Ульяновск). Архив автора.

<sup>3</sup> Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М. 1994. С. 138—139.

<sup>4</sup> Письмо святое (запись. 1996 г. Андреева М.М., 1918 г.р., Ореховка Радищевского р-на Ульяновской обл.). ФА КЛ УлГПУ. Заветные тетради, 6-к.

### Французская игра Фреди

Фреди — это игра для девочек 11—18 лет.

Парни не должны знать об этом. Она должна обойти весь мир.

#### Правила игры:

- 1) Напишите письмо 2 раза и отдайте вместе с моим.
- 2) Загадайте имя мальчика, и че-

рез 18 дней он признается тебе в любви (проверено).

3) Обратите внимание на 4-ый день,

Что-то произойдет.

4) Не отдавайте тем у кого взяла.

5) Текст не менять.

6) Напишите имя мальчика

(Алексей)

7) Если игра останется у тебя, ты будешь несчастна и проклята.

8) Кто порвёт письмо, тот будет несчастлив.

### «Врученное счастье»

Игру начали в 1991 г. по преданию ученика романтика Ароматин.

1) Перепиши письмо 3 р. и отдали или отправь его только девушкам.

2) Вечером выпей стакан воды и 3 р. произнеси его имя.

Через 8 дней он предложит тебе дружбу или признается в любви.

Это не шутка, доказано, если порвешь или оставишь у себя, не сдашь экзамен!

3) Не показывай парню!

X+Д=ЛЮБОВЬ!

### Скифер

Скифер — отличная игра. Счастье — это предложение.

Обойти весь мир 2 раза. Переписать письмо 4 раза.

Отдайте или отправьте по почте. Счастливым будет тот, который разорвёт или оставит свое (нельзя отдавать обратно). Когда у тебя не останится то письмо:

1) Выпей ночью стакан воды. 2) Расчешись и положи растёстку под подушку. 3) Загадай имя мальчика. Через 5 дней он объяснится в любви. Или пригласит погулять!

Пока!

### Игра

Об этой игре не должен знать мальчик. Она началась во Франции и должна обойти весь мир. Перепиши это письмо 3 раза. Все 4 письма отошли или отдали другим девочкам. В конце письма напиши имя мальчика (без фамилии). Через 11 дней он признается тебе в любви или предложит дружбу. Желаю удачи! Обрати внимание: когда напишишь письмо 3 раза, имя, которое напишишь в конце каждого письма нужно заштриховать, как я. Через 4 дня, если не отправишь письмо, у тебя случится несчастье.

Неизвестный доброжелатель.

С.Б. АДОНЬЕВА

## Детские «Секреты», «Клады» и игры в «похороны»

Когда какое-либо внебытовое занятие обнаруживается в массовом масштабе, трудно не заподозрить в нем насущную для этих масс потребность. К такого рода занятиям относятся детские развлечения «секреты», «клады» и «похороны» (птички, гусеницы, ежика, стрекозы и пр.).

Опросы<sup>1</sup> детей обнаружили, что эти развлечения довольно устойчиво распределены по возрастам: в возрасте от 3 до 7—8 лет появляются секреты: «В начальной школе мы с подружками еще играли в секреты, но уже с некоторым стыдом и презрением, игра казалась нам слишком детской». «Клады» чаще появляются в рассказах мальчиков 8—12 лет, «похороны» упоминают и девочки и мальчики этого возраста. Игры в «секреты» («сюрпризы») и «клады», как правило, индивидуальное занятие, «похороны» предполагают нескольких участников.

«Секрет состоял из цветов, фантиков и цветных камешков <...> скрывался от врагов-мальчишек, которые при любой возможности разоряли его, и показывался ближайшим подружкам как знак большого доверия <...> Родители не одобряли эту игру как помоечную, что вносило дополнительный романтизм» (27.2. 1979 г.р., ж)<sup>2</sup>.

«Сюрпризы делали компаниями 5—6 человек. Второй способ такой же, как и первый: цветочки и стеклышки, ямки, на них опознавательные знаки — камешки, палочки, но делала я одна или с подругой. Однажды мы с подругой закопали пупсика — ямка с выстланным листьями дном, кукла, сверху цветы, сверху искусственный снег (пенопласт), стекло, земля — чтобы весной раскопать и посмотреть» (27.1. 1981 г.р., ж).

«Мне было 3—6 лет, у каждого были свои запасы больших кусков стекла. У корней дерева вырывали ямку, туда клади цветы, листья, фантики. Обычно раз в день приходили проверять секреты. Обычно дольше 2—3 дней они не сохранялись: либо кто-нибудь подсмотрит за тобой, либо кто-нибудь, кому ты сам показывал свой секрет, с тобой поссорится и откопает и порвёт его, а стекло заберет, так как дефицит. Но, как правило, мы сами же ломали и рвали секреты, поскольку

СВЕТЛАНА БОРИСОВНА АДОНЬЕВА, канд. филол. наук; Санкт-Петербургский государственный университет

ку беспокоились, чтобы кто-то чужой или тот, с кем поссорились, не сломал их» (27.3).

Обратим внимание на то, что в текстах все «мы» и «обычно» есть обобщения на основе индивидуального опыта, поскольку «секреты» были делом сугубо приватным.

«Именно когда после каких-то бурных игрищ сидишь, лето, хочется отдохнуть, и вот начинается вот эта операция. Никто никого не собирал: «Кто будет играть в скретики?», а вот именно само по себе это все начиналось. Все делали очень активно, все друг от друга прятали, а потом ходили показывали друг другу свои красивые скретики» (27.16. 1977 г.р., ж.).

«Делали это как бы индивидуально, а потом ходили и смотрели эти скретики друг у друга» (27.7. 1974 г.р.).

«Для нас это были такие маленькие сокровищицы, которые мы где-нибудь через месяц выкапывали. И было интересно, что же там вот сырая земля сделала с этими цветочками под стеклышками. [Зачем?] У ребенка, у него странное представление о мире, какое-то желто-розовое, и все ему кажется какой-то сказкой, каким-то сокровищем. Хочется иметь что-то свое, как-то утвердить себя, вот. И поэтому вот что-то надо закапывать в землю, а потом смотреть на дело рук своих» (27.5. 1982 г.р., ж.).

Из последнего текста видно, что производившемуся действию приписывается несколько мотивировок: «что сделала сырая земля с цветочками» — время, «для нас это были маленькие сокровищицы» — ценность, «хочется иметь что-то свое, как-то утвердить себя» — статус.

«Если какой-то предмет постоянно с тобой, то ничего волшебного в нем появиться фактически не может, ты ничего не выдумашь. А если он где-то вдали от тебя: закопаешь ли ты его, где-нибудь там подвесишь на дереве, то есть всегда это отдается природе — естественно, лучше закопаешь — ну, куда-то во внешний мир ты его отдаешь и уже не контролируешь. А мир-то, он, понимашь, загадочный, он с этим твоим предметом может делать все, что угодно. Там, может быть, гномы все это дело посещают, может быть, еще что... Это что-то твое, что находится в мире, оно твое, но в то же время им играют какие-то другие силы. Важно знать, что что-то есть такое. Я точно знаю, что было такое ощущение, что если кто-то украдет, мы обязательно должны будем за этим кем-то бегать, обязательно его забрать обратно. Еще, мне кажется, для меня было важно, чтобы эти вещи были блестящими: стекло, металл...» (27.29. 1976 г.р., ж.).

«Всегда было интересно не то что их делать, а потом самое интересное было их находить. Что из них получилось? Вот это изменение чего-то того, что ты сделала, это взяло и изменилось каким-то образом. То ли туда песок насыпался, то ли заявили цветы, то ли вообще секрет кто-то сломал... Это было какое-то такое ощущение: что это? откуда? почему? Цветы вянут там, песоксыпается. Почему нельзя сделать так, чтоб вечно был этот скретик?»

Здесь действие объясняется в первом из названных трех аспектов — «секреты» ока-

зываются экспериментами в области консервации времени.

«Составляли какой-то узор из этих травинок и цветов, накрывали его стеклянкой, закапывали все это в песок и собирались в кружок, садились и пальчиками разгребали такие дырочки» (27.8. 1972 г.р.).

«Интересно же закопать, а потом откопать. А вдруг он там превратится во что-нибудь. Ну, цветочки обычно превращались в дрянь какую-нибудь» (27.25. 1980 г.р., ж.).

Где нет никого, ничего не должно происходить. А если происходит, значит, есть действующие лица: «какие-то силы», «гномы», как в приведенных выше текстах, или, например, мальчишки, разоряющие секреты:

«Мне было лет 5—6, в детском саду, конечно. Кому-то интересно делать, а мальчикам интересно все сломать» (27.6. 1982 г.р., ж.).

Итак, нечто ценное (блестящее, «красивое») украшается цветами, закрывается стеклом и помещается под землю, причем так, чтобы оно было доступным для наблюдения. Трудно удержаться от литературной параллели:

Там за речкой тихоструйной  
Есть высокая гора,  
В ней глубокая нора:  
В той норе, во тьме печальной  
Гроб качается хрустальный...  
...И в хрустальном гробе том  
Спит царевна вечным сном.

Мы помним, что и в этом случае ситуация также разрешилась сторонним вмешательством. По детской логике, без инициативы ничто не должно происходить: если я ничего не делал с моим, и известный мне здешний враг не вмешался, и тем не менее с этим моим что-то происходит, то это и есть чудо, волшебство. Скрытое в земле попадает в другой мир, и все, что с ним происходит, кем-то инспирировано. Про безличные законы природы, про «время, вынашивающее свои перемены», детям расскажут позже.

Примечательно, что в одном из рассказов о «скретах» непосредственно после упоминания о них появляется история о послании, запечатанном в бутылку и брошенном в омут, — «какое-то обращение к ребятам, что вот здесь такие-то купались тогда-то» (27.30. ж.). Приведем еще один пример, разрабатывающий эту тему «скрета»:

«Было дело на даче. Написала я план, перечислила всю родословную. Самое главное — написала, кто я такая. И решила, что мало ли что случится, ядерная война там... Ребенок маленький всего боится, по телевизору гадости показывают, вот. И решила все это закопать. Чтобы нашли и, понимашь, чтоб кто-то знал, что случилось. Ну, такой плакатице здоровый нарисовала, генеалогическое дерево. Все это свернула в полиэтилен, в три пакетика. Пошла на даче, а у нас дача только строилась, я там давай откопывать, землю откопула, взяла кирпич какой-то, чтоб хоть как-то найти место, и туда все положила и кирпичом накрыла» (27.23. 1977 г.р., ж.).

В недавнем прошлом подобную мотивацию имели некоторые официальные акции.

В 1970-е годы на Комсомольской площади в Ленинграде был установлен памятник комсомольцу, у которого ученики «правофланговых» школ по праздникам несли торжественный караул. В подножии памятника укреплена бронзовая табличка с надписью о том, что под нею захоронено письмо, которое комсомольцы 1970-х адресовали комсомольцам 2000-го года. Этот официальный ритуал на тему о «жизни, смерти, времени и о себе» близок надписям типа: «Тут был Вася». Последние тоже не случайно располагаются в легко обозримых культурно значимых местах.

В современной детской игровой практике самоценность, наоборот, достигается тайной. Вот воспоминания 53-летнего мужчины об играх в тайных местах (чердаках и подвалах, а в более раннем возрасте — в домиках, сделанных под кроватью) и хранении спрятанных вещей. Цели и потребность этих «кладов» были интерпретированы так:

«Это ощущение тайны, мира, принадлежащего только тебе. Это мое пространство, мой домик... Это что-то приближенное к ребенку, а не вот этот вот громадный отчужденный мир, которым приходится делиться и к которому все время приходится приспособливаться, который все время предъявляет какие-то нормативные требования к ребенку. А тут я командую, я, так сказать, усвоив там систему ценностей взрослых... Ну там, как девочка воспитывает свою куклу».

Рассказчик постоянно перемещается от «я» к обобщению и обратно, так пример с куклой приводится вместо возможного своего. Далее появляются пояснения, обнаруживающие психоаналитическую искусность говорящего, но вместе с тем, очевидно, он остается искренним:

«И вот, вот эта радость как бы обратного заплазания в утробу, закрытое, теплое, душное место, где чувствуешь себя бесконечно защищенным. Вот это вот ощущение одеяла, которым накрылись. Вот. Этот мир под одеялом. Это тоже нора, тот же холм и отчасти могила» (27.10. 1944 г.р., м.).

Итак, отмечены одновременно свобода от посагательства, выделение своего пространства как места реализации своей воли, защищенность такого пространства и связанная с ним неподвижность. При этом прятание чего-то представляется как прятание себя.

«По поводу зарытия клада есть скретик. Значит, собрал из комода у бабушки бусы. Закопал напротив дома. А потом, зная, что у меня здесь зарыт клад, во время игры во дворе с друзьями-приятелями внезапно его откопал и очень обрадовался вот этой внезапности, и наслаждался тем, что только я знал место, где зарыт клад» (27.11. 1968 г.р., м.).

«У меня были небольшие такие как бы сокровища, которые я все время пытался закопать и оставить. С одной стороны, они были всегда со мной, так как только я знал то место, где они. А с другой стороны, они оставались в земле. Но я их всегда выкапывал, потому что оставить их совсем как-то было неприятно» (27.18. 1980 г.р., м.).

Клад-секрет — «синдром Кащея» — в наибольшей степени обнаруживает опыт экстраполяции «я» в аспекте ценности и статуса: с одной стороны, клад есть нечто *мое*, отделенное от *меня*, но тем не менее *меня определяющее*; с другой стороны, эта отдельность, возвышая, делает *меня* более уязвимым.

Нетрудно заметить, что игры в «секреты» и «клады» типологически близки хорошо известным в традиционной культуре формам ритуальных и игровых похорон. В описании игры начала XX века отмечалось: «Летом дети часто роют ямочки в земле около наружных углов избы и играют в похороны. Это предвещает смерть кого-нибудь из членов того дома, около угла которого рыли дети ямочки»<sup>3</sup>. Традиционная семантика этого действия сохраняется и сейчас: девочки 9—10 лет (детский лагерь «Нива» Ленинградской обл., 1994 г.) объясняли, что «секреты» нужно делать красивые и обязательно там, где их не могут найти, иначе будет горе — кто-то заболеет или умрет. Однако «секреты» не отменяют хранимую современными детьми традиционную игру в «похороны».

«[Зачем хоронили?] Ну, вероятно, подражая взрослым. Хотя у нас в это время никто не умирал, и мы настоящих похорон не видели, никогда на них не были. Но вот с родителями ходили на кладбище, они нас брали с собой в Троицу. И мы вот как-то не могли тех, кого мы любили, так как бы выбросить на помойку или куда-то. Для нас это были птички дорогие, а особенно ежик. И поэтому мы вот такое имитировали похребение».

«Мы очень любили лечить птичек, играть с ними, выпавшими из гнезда. И, конечно, эти птички у нас умирали, и тогда мы их

хоронили. Была такая скорбь общая. Мы копали маленькую могилку, укладывали туда любимого птенчика и потом делали холмик, сажали цветочки, маленький крестик и некоторое время наблюдали за этими холмиками» (27.9. 1946 г.р., ж.).

«Секреты» и игры в «похороны» существуют в современной детской культуре параллельно. Можно высказать несколько гипотетических соображений по поводу этого культурного явления.

В традиционной культуре ритуальные и игровые формы «похорон» кукушки, Масlenицы, Костромы, русалки представляют собой способ упорядоченного контакта с сакральным. То же можно наблюдать и у современных детей: воробей был живым и принадлежал этому миру, умерев, он обнаружил свою иномирную природу; такое вторжение метафизического требует определенных действий, что и происходит в строгом соответствии с традицией:

«Мы хоронили птичку. Ее загрыз наш кот Барсик. Я уже не помню, насколько все из-за этого убивались, но вообще хоронить было приятно, конечно. Гробик сделали из банки из-под кофе. Вырыли ямку, положили туда гробик, зарыли, из щепочек сделали крестик. Взяли какую-то дощечку. Наташа написала на этой дощечке надпись: «Здесь покоятся птичка, которую загрыз Барсик». Затем эта табличка была покрыта лаком. И у нас там было целое кладбище. До этого, что я точно помню, там была зарыта лягушка. Началось со всяких пчелок, комариков. И, главное, их убивали специально для того, чтобы похоронить» (27.28. 1982 г.р., м.).

«[Хоронил] в траурной обстановке. Были останки солдатиков, которые героически погибли в битве со мной. Больше ничего

не закапывал. Лет мне было пять или шесть» (27.31. 1978 г.р., м.).

Представителя «этого» мира отправляют в «тот», «как положено», и ходят «навещать», держа таким образом границу между мирами под контролем.

В детских «секретах» видится иное: это опыт взаимодействия с сакральным внутри собственных границ, совпадающих с границами «этого» мира. Граница, очерчивающая «я», оказывается разомкнутой: что делается с *моим* во времени, как можно другого, но любимого, сделать разделяющим *мое*, и т.п. Напомним фрагмент из приведенного выше текста: «Это что-то твое, что находится в мире, оно твое, но в то же время им играют какие-то другие силы».

М. Элиаде определял священное как одну из базовых доминант человеческого существования: «Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания (*hierophanie*) <...> т.е. нечто священное, предстающее перед нами. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее развитых, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и в другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира»<sup>4</sup>.

Можно предположить, что в детстве опыт иерофаний обретает формы игры: в «секреты» и «клады» — как опыт манипуляции со смыслом и ценностью на «внутренней» границе «того» и «этого» мира; в «похороны», «вызывающие духов» — как опыт манипуляции ценностью и силой на «внешней» границе миров.

#### Примечания

<sup>1</sup> Интервью проводились среди детей 8—13 лет в детских лагерях Ленинградской обл. (1992—1994 гг.), в детском лагере г. Белозерска Вологодской обл. (1995, 1996 гг.). Среди взрослых жителей Петербурга в возрасте от 17 до 55 лет интервью были проведены М. Пономаревой и А. Кучумовой (осень 1997 г.), за что автор выражает им благодарность.

<sup>2</sup> Здесь и ниже в скобках приводятся ссылки на материалы Фольклорного архива филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Колл. 4. Детский фольклор. Ед. хр. 27. и номер текста. Там, где возможно, указываем также год рождения и пол информанта.

<sup>3</sup> Несанелис Д.А., Шарапова В.Э. Тема смерти в детских играх: опыт этноsemиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 123—124.

<sup>4</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17.



Е.В. ДУШЕЧКИНА

Освоение в России обычая устанавливать рождественскую елку поражает своей стремительностью. В начале 1830-х годов о нем еще говорилось как о «милой немецкой затее», а в конце этого десятилетия елка уже «входит в обыкновение» в домах петербургской знати, в течение следующего становится популярной в столице, к середине века распространяется по провинциальным городам и помещичьим усадьбам. Только в домах духовенства и в крестьянской избе елка в XIX в. так и не привилась.

Ель, используемая в качестве непрерывной и главной принадлежности детского семейного праздника Рождества, первоначально известная лишь под немецким названием *Weihnachtsbaum*, некоторое время называлась *рождественским деревом*, после чего получила имя *елки*, которое закрепилось за ней навсегда. В процессе освоения этого обычая менялось отношение к самому дереву, возрастила его популярность, создавался новый образ-символ, нашедший отражение в самых разнообразных явлениях русской жизни — в рекламе и коммерции, в периодической печати и разного рода иллюстративном материале, в педагогике и детской психологии.

При этом произошли кардинальные изменения в отношении к самой елке, что сказалось на всех аспектах ее восприятия — эстетическом, эмоциональном, этическом, символическом, мифологическом. Прежде это дерево, которое Пушкин назвал «северным тавро русской природы», не пользовалось особой симпатией<sup>1</sup>. Символика смерти и связь с «нижним миром», которые приписывались ели в русской традиции, а также обычай ставить елки на крышах кабаков вовсе не предвещали тех перемен в отношении к ней, которые произошли в середине XIX в.: принятая в качестве обрядового дерева, устанавливаемого в доме на Рождество, ель превратилась в положительно окрашенный растительный символ. Пирамidalная форма, густота ветвей, зеленого покрова, приятный хвойный и смолистый запах — все это в соединении с праздничным убранством (горящими свечами, украшениями, ангелом или звездой, венчающими верхушку) способствовало превращению ее в образ эстетического совершенства, создающий в доме особую атмосферу. Ее стали называть «живой красавицей», «светлой», «чудесной», «великолепной», «стройной ветвью».

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА ДУШЕЧКИНА, доктор филол. наук; Санкт-Петербургский государственный университет

## История и мифология РУССКОЙ НОВОГОДНЕЙ ЕЛКИ

красавицей елкой». Висящие на ней сладости (орехи, яблоки, пряники), лежащие под ней или же спрятанные среди ветвей подарки, которые елка щедро раздает, превращали ее в бескорыстную дарительницу. Отношение детей к елке как к одуванченной красавице, «которая также живет и чувствует и радуется, как они, она живет вместе с ними и они с ней»<sup>2</sup>, свидетельствует о персонификации этого образа в детском сознании. Острота переживания елки возрастила и за счет краткости ее явления: на первых порах ее присутствие в доме ограничивалось одним днем (или одним вечером), в течение которого ее воспринимали предельно интенсивно — до экзальтации, находившей психологическую разрядку в конце праздника, когда елку отдавали во власть детей и она разрушалась и уничтожалась ими (что породило выражения «грабить елку», «щипать елку», «рушить елку»). Не-продолжительный визит прекрасного одаривающего дерева воспринимался как ежегодно повторявшееся чудо, воспоминания о котором становились лучшими мгновениями детства. Ожидание очередного явления елки, начинавшееся задолго до наступления Рождества, стало одним из острейших переживаний ребенка: «Не заменимая ничем — елка!»<sup>3</sup>

Вполне понятно, что в процессе усвоения иноземного обычая усваивалось и то значение, которое приписывалось рождественскому дереву на Западе — его связь с темой Рождества. Так и русская елка стала «Христовым деревом»: свойство оставаться всегда зеленою способствовало превращению ее в символ «невзывающей, вечнозеленой, благостныи Божией», вечного обновления жизни, нравственного возрождения, приносимого рождающимся Христом. Она превратилась в райское дерево, которого люди некогда лишились, но которое ежегодно возвращалось к ним родившимся Спасителем.

Символическое толкование получило не только дерево в целом, но и отдельные его части и атрибуты: храмообразная форма, вечнозеленый покров, Вифлеемская звезда на верхушке, горящие на ветвях свечи. Ежегодно свершающееся чудо явления елки (готовившейся старшими обязательно втайне от детей), подарки под ней, соотносившиеся с дарами волхвов, весь несложный праздничный сценарий воспроизводили евангельский сюжет Рождества Христова, в котором главный акцент делался на теме се-

мы и ребенка. В результате эмоционально воспринимавшийся образ приобретал содержательную опору и начинал выполнять определенную воспитательную функцию. Восторг и обожание, соединившись с почитанием и благоговением, превратили праздник елки в культовое поклонение ей.

Приобретенные елкой символические значения в свою очередь нуждались в логическом объяснении и обосновании, требуя мифологических текстов — рассказов и легенд, которые подтверждали бы ее право быть предметом поклонения. В русской народной традиции такие тексты отсутствовали.

Значительная часть сюжетов о елке пришла в Россию из Европы. Их переводили, перерабатывали, перелагали в стихи и печатали в выходивших к Рождеству подарочных книжках, а также в праздничных выпусках журналов, в первую очередь детских. При этом совершался определенный отбор текстов: одни из них по той или иной причине отвергались, другие перенимались и усваивались, третьи же переделывались и переосмысливались. Так, русская традиция не приняла широко бытовавшие в Германии легенды, связывавшие превращение ели в рождественское дерево с именем Мартина Лютера. Согласно одной из них, Лютер, прогуливаясь рождественской ночью, снял с неба звезду и положил ее на елку для того, чтобы осветить себе путь<sup>4</sup>. Те же тексты, которые не противоречили религиозным и национальным чувствам, тиражировались в большом количестве, закрепляя в сознании детей образ рождественской елки. Из них ребенок получал ответ на вопрос, почему именно елка стала «Христовым деревом»: ее, вместе с другими деревьями пришедшую в Вифлеем удостовериться в рождении Спасителя, младенец Иисус вознаградил за скромность, сделав героиней праздника в его честь<sup>5</sup>; из них ребенок узнавал, как елка неизменно выступала в роли спасительницы и защитницы униженных и обездоленных, как ее наличие в доме в рождественский сочельник способствовало выздоровлению тяжелобольных детей, как вместе с елкой в дом возвращались блудные сыновья, дочери, мужья и жены, приходили мир и благополучие<sup>6</sup>. Подобного рода рождественские елочные утопии в неисчислимом количестве заполняли праздничные номера массовой периодики, создавая идеализированные картины семейного счастья, причиной

которого была стоящая в доме рождественская елка.

Символическая соотнесенность елки с Иисусом Христом привела к возникновению образа «Христовой» или «Божьей елки», на которую попадают бедные дети-сироты, умершие в рождественский сочельник (см., например, балладу Ф. Рюккера «Елка ребенка на чужбине» и сказку Г.-Х. Андерсена «Девочка с серными спичками»). Этот сюжет хорошо знаком нам по «Мальчику у Христа на елке» Ф.М. Достоевского: «У Христа всегда в этот день елка для маленьких деточек, у которых там нет своей елки...» Именно благодаря мотиву «Христовой елки» трагический рассказ о смерти ребенка приобретал светлый финал.

В результате формирования нового обычая образ ели в русской культуре стал иметь двойственный характер: продолжая традиционно использоваться в пехоронном ритуале, где она выполняла функцию «древа смерти», ель одновременно с этим оказалась тесно связанной с праздником Рождества. Противоречие символовических смысловировалось в мотивировке, возникли особые тексты, объяснявшие эту двойственность ели. Так, согласно одной «рождественской легенде», из ели, росшей на берегу Иордана, был сделан крест, на котором распяли Христа, отчего она и получила название «крестного дерева». С тех пор ель лишилась счастья: она усыпает своими ветвями путь к могиле и точит смолистые слезы. Но Господь, сняв с нее проклятие, сделал «символом светлым Христова рожденья», и поэтому теперь вокруг ели слышны детские голоса и смех<sup>7</sup>.

Процесс «христианизации» елки проходил в России не столь уж гладко. Он встречал сопротивление со стороны православной церкви. Священнослужители видели в новом празднике «бесовское действие», языческий обычай, ничем не напоминавший рождение Спасителя, да вдобавок — обычай западного происхождения. Издавались указы церковных властей, налагавшие запрет на праздник елки, осуждались устроители елочных торжеств, отменялись елки в учебных и воспитательных заведениях. Даже в начале XX в., когда елка уже пустила в России прочные корни, В.В. Розанов требовал от Синода специального разрешения на проведение елок в сельских школах: «Запрещение елки в школе равнялось бы запрещению ее полному, потому что не в избушке же крестьянской устраивать ее для шестидесяти или ста учеников»<sup>8</sup>. Отрицательное отношение к полюбившемуся обычаю вызывало возражение педагогов и писателей, которые всеми силами стремились отстоять елку и найти ей оправдание.

Еще во второй половине XIX в. в печати начали появляться тексты, в которых отчетливо проявлялась переориентация праздника елки и ритуала, с ним связанного, на русскую народную почву. Этот процесс носил вполне сознательный характер, и главная инициатива в нем принадлежала педагогам, писателям и церковным публицистам. Не желая отменять елку и лишать детей удовольствия, осознавая, сколь «благодетельна и желательна для детей праздничная елка», они начали работу по созданию новой елочной мифологии, в которой образу елки придавался «исконный» фольклорный характер. Детская литература второй половины XIX в. «насыщала» елку новыми значениями, связывая ее с придуманными (чаще всего в результате несложных контаминаций) персонажами — дедом Морозом, Снегурочкой, бабушкой Зимой, Новым и Старым годом. Каждый из этих образов имеет свою историю, но, соединившись в едином мифологическом комплексе, они предоставили возможность создавать для праздника литературные сказки, легенды, стихотворения и пьески. Именно этот слой псевдонародной елочной мифологии в наибольшей степени способствовал тому, что елка «так твердо привилась в русском обществе, что никому и в голову не придет, что она не русская»<sup>9</sup>.

Елка связывалась уже не столько с Рождеством, сколько с Новым годом и зимой, а пространственно — с лесом, откуда ее приносили дед Мороз и Снегурочка, «мужичок», срубивший «нашу елочку под самый корешок», или же, как в «Русской сказке о рождественской елке», «старички-кулачки» (что-то вроде русифицированных гномов)<sup>10</sup>. Вместе с елкой в детском новогоднем праздничном мире возник образ зимнего леса, посланицей которого она стала и живя в котором она также неизменно выступала в роли спасительницы и защитницы, укрывая от стужи запутавших людей и пряча убегающих от охотников и волков зайчиков: «И накрыла елочка / Зелеными ветвями / Бедного зайчишку / С длинными ушами». Именно тогда на ветвях елки в качестве украшения появились имитирующая снег вата, блестки и шишки, а на праздник к детям стали приходить лесные жители: зайчики, белочки, ежики, волки и медведи. Если в первые годы в соответствии с западноевропейским обычаем рождественская елка не предполагала ряженья (детей просто одевали в нарядные платья), то к концу XIX в. оно становится на детских елках обычным явлением. Столь привычные нам школьные и детсадовские елочные маски и персонажи детской елочной литературы, неизвестные народной святочной традиции,

возникли именно в ходе создания «русифицированной» елочной мифологии. Постепенно корпус текстов для праздника елки начал притягивать к себе русские народные сказки с «зимней» тематикой (прежде всего «Морозко» и «Снегурочку»), а также «зимнюю» стихотворную классику: «Зима, крестьянин торжествующа...», «Не ветер бушует над бором...», «Однажды в студеную зимнюю пору...», «Чародейко зимию...» и др. Эти произведения прочно срослись с праздником елки и наряду с елочной драматургией, примером которой может служить «драматическая картина» Е. Швидченко «Елка», и даже елочной оперой (как, например, опера 1890 г. композитора В.И. Ребикова с тем же названием) вошли в его репертуар.

Когда в конце 1935 г. советская власть после нескольких лет борьбы за искоренение елки как «поповского праздника» (каковым она, как видим, никогда не была) вновь вернула елку детям и когда праздник в ее честь стал праздником «советской новогодней елки», именно этот корпус произведений псевдонародного характера органично вписался в новогодний праздничный цикл и благополучно дошел до наших дней, дополненный произведениями советских детских поэтов и писателей, сотрудников журналов «Мурзилка», «Пионер», «Вожатый», а также фантазией детсадовских и школьных педагогов.

#### Примечания

<sup>1</sup> О мифологии ели у славян см.: Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: I. Между двумя сосновами (елями) // ЖС. 1994. № 2. С. 18–19; Агапкина Т.А. Ель // ЖС. 1997. № 1. С. 3–6.

<sup>2</sup> Швидченко Е. Рождественская елка: Ее происхождение, смысл, значение и программа. СПб., 1898. С. 8.

<sup>3</sup> Цветаева А. Воспоминания. М., 1971. С. 67.

<sup>4</sup> См.: Coffin T.P. The Book of Christmas Folklore. A Continuum Book. New York, 1973.

<sup>5</sup> См.: Тихонова Е. Рождественская елка // Родина. 1884. № 51. С. 1808–1817; тому же сюжету посвящено стихотворение Д. Мережковского «Легенда о рождественской елке».

<sup>6</sup> Примеры таких легенд, сказок и рассказов многочисленны; см., например: Домбровский Ф. Канун Рождества // Родина. 1886. № 51. С. 1627–1631; Евстафьевна В. Ваня // Нива. 1905. № 51. С. 977–979; Алтаев А. Божья елка // Алтаев А. Рассказы о маленьких людях. М., 1904. С. 173–179 и др.

<sup>7</sup> См.: Бекетова Е. Рождественская легенда // Мой журнал. Журнал для девочек. 1886. № 12. С. 367–368.

<sup>8</sup> Розанов В.В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 1. С. 153.

<sup>9</sup> Там же. С. 152.

<sup>10</sup> См.: Русская сказка о рождественской елке. СПб.; М., 1882.

# УБАЮКИВАНИЯ

## Клавдии Фоминичны Петровой

Настоящая публикация — скрытая запись всего процесса убаюкивания, сделанная в д. Верхнее Заозерье Любятинского р-на Новгородской обл. До этого, насколько нам известно, аудио- и видеозаписи проводились в присутствии фольклориста и его техники, что несомненно влияло на поведение исполнителя. В нашем случае Клавдия Фоминична Петрова (1925 г.р.) даже не подозревала, что ее записывают, когда вечером 18 июля 1995 г. по просьбе соседки, которая ушла за малиной, убаюкивала мальчика Филию (ему было около двух лет). На следующее утро мы, естественно, рассказали Клавдии Фоминичне, у которой жили, о записи. Она отреагировала спокойно, охотно разрешила сохранить запись и опубликовать ее. На большинство вопросов об источниках того или иного текста «убаюкивания» ответить не смогла, но сказала, что текст «Ты, мальчишка, не реветь, по садам идет медведь...» помнит из «какой-то детской книжки». Запись демонстрирует разнообразие

«жанра» убаюкивания и зависимость его от контекста и психического состояния ребенка. На протяжении 21 минуты многократно произносится имя малыша, исполняются разные колыбельные (в том числе импровизации и литературные тексты) на три напева с вариантами, прибаутки, потешка, пуганки (наказанием и даже смертью), три сказки, песни военных лет, песня на стихи А.А. Пчельниковой «Вот попалась птичка, стой!» (десятка раз публиковавшаяся в учебниках начала века) и даже фраза «Михаил Васильевич Ломоносов». В комментарии мы отмечали моменты «вспоминания» исполнительницей того или иного текста, источники, которыми она пользовалась, когда, казалось, был исчерпан запас традиционного материала. По сути дела нам удалось зафиксировать убаюкивание со всеми структурными компонентами, что дает возможность определить функции каждого из них и подойти к проблеме «подсознательной избирательности» нужного текста.

(Начало не зафиксировано на пленку, приводится по записи в тетради.)

Мы ехали, ехали  
По кочкам, по кочкам.  
В ямку скок...  
(Филя гукает.)

Му-у корова...  
(Отвечает на гуканье Фили несколько раз.)

Вот попалась птичка, стой!  
Не уйдешь из сети.  
Не расстанемся с тобой  
Ни за что на свете.

*Аудиозапись:*

Топы-топы-топы, ты.  
Ту-ту-ту.  
Оли-лэли, топы-ту,  
Оли-лэль, ту-ту.  
Ой ты яблышко,  
Рассмывяблочко.  
(Филя гукает, К.Ф. Петрова пристукивает.)

Топы-топы, топ-топ.  
Топы-топы-топы-ты,  
Топы-топы-топы-ты.

— Вот сюды иди. Иди сюда, сюда.

— Ту (Филя гукает). Ту (Филя гукает). Здесь спать будети. Ту (Филя гукает). Иди сюда (громко). Ту-ту (Филя гукает). Ту-ту (Филя гукает). Ту-ту. Оп-оп (Филя гукает).

① Попевка № 1

J=132

O- лё- лё, o- лё- лё, lё- lё- lё- lё- lё- lё



Клавдия Фоминична Петрова. 1995 г. Фото В.В. Головина

Ситуационный комментарий приводится в скобках курсивом. Тексты нотированы максимально точно.

— Тут буду качать, иди сюда. Ложись на подушечку. Иди сюды. Ай как хорошо! (Громко восклицает.) Иди сюда. Иди. Иди сю-ды. (Очень медленный темп.)

② Попевка № 2

J=140

Ta- ti- ta, ku- pi- l(y)- lo shad'- i ko- ta.  
(Долго пристукивает в такт.)

③ Попевка № 3

J=140

Tu- ru tu ru tu tu tu- ru tu ru tu tu- tu tu- tu  
(Напевает.)

(Далее напевает мотив двух строк популярной песни военных лет И. Любана — П. Шубина «Застольная Волховского фронта» — «Выпьем за Родину! Выпьем за Сталина! / Выпьем и снова нальем».)

④ Напев № 1

J=92

Ba- ю, бай, ба- ю, бай, ис- хо- ди- ка на са-рай  
(Филя гукает.)

На са- ра- с Бу- ка есть, хо- чет Фи- леч- ку у- несть.  
(Филя гукает.)



## (12) Вариант напева № 3



(Напевает на мотив этой колыбельной; Филя не переставая гукает.)

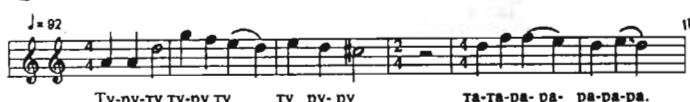
Филя, Филя, Филюшка,  
Филя простофилюшка.

(Напевает, используя вариант напева № 3.)

## (13) Вариант напева № 3



## (14) Вариант напева № 3



Ай-ай-ай-ай,  
На-на-най-най-най.  
Баю-баю, баюшки бай.

(Напевает, используя вариант напева № 3.)

Баю-баю-баю-шок.  
В огороде петушок.  
Петя громко поет,  
Филя спать не дает.  
М-м-м-м,  
М-м-м-м...

(Напевает, используя вариант напева № 3; Филя засыпает и редко гукает.)

— Нельзя, упадешь. Ну тебя! У-па — Упадешь. А на по попке, на по попке (ласково). А-на-на, на-на на по попе тебя! На-на по попе тебя!

Чи-чи-чи.  
Оп.

Убью тебя (шепотом, пугающим).  
(Филя гукает, и К.Ф. ему шепотом подражает, вторит.)

— Ку-ку.  
— Мартышка к старости слаба глазами стала... (Филя гукает.)

(С этого момента, на наш взгляд, идет внутренний поиск текста для убаюкивания, поскольку до этого в течение длительного времени были исполнены сказки, пугания, колыбельные песни в различных вариантах напевов, но они не дали результата.)

— Филя-та-та-та-та-та.  
— Пошла коза, коза, коза.

(Напевает мотив песни, идентифицировать которую нам, к сожалению, не удалось.)

— Соску уронил!  
Т-та-та-та-та (тихо, на тот же мотив).  
(Нрзб.: Ляля тоже любит.)

— Михаил Васильевич Ломоносов.

— Давай, давай.

(Обращение к памяти привело к напеванию мотива военной песни и, самое главное, к перечислению «формул» из учебников для школьников. В этом плане становится понятным упоминание имени Ломоносова.)

Люлю-люлю-люлю,  
Люлю-люлю-лю (напев идентичен № 13).

— Спи, спи, спи (шепотом).

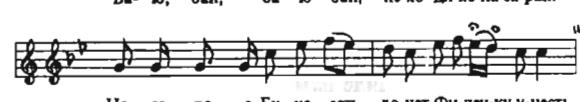


Ме-ду жи- rho-го гу-сто-го хо-чет сла-дко-го ме-дведь.

А за банью идут подряд,  
Ульи круглые стоят.  
Все на ножках, на куриных,  
Все в соломенных платках.  
Пчелы спят на васильках,  
Спят березы в легких платьях,  
Спят собаки с двором,  
Пчеловоды на полатях.  
И тебе уснуть пора.  
Фи-Филичка, не реветь,  
Не ушел еще медведь  
Он наелся меду вдоволь,  
Зубы начали (ся) с меду болеть (укает Филе).

(Данный текст, выполненный на мотив традиционной колыбельной — начало стихотворения Б.П. Корнилова «Как от меда у медведя зубы начали болеть». Это стихотворение нередко попадало в сборники для детей.)

## (16) Вариант напева № 3



(Очень долго просто напевает эту колыбельную.)

Люлю-люлю-люлю,  
Люлю-люлю-люлю.  
Ту-тугу-туру-туру,  
Ту-туту-туру-туру.  
Ле-ле-ле-лели,  
Ле-ле-ле-лели.  
Ту-ту-туру-туру,  
Ту-ту-туру-туру.  
(Напевает, используя вариант напева № 3.)

Публикация В.В. Головина;  
Отделение русского языка и литературы Або Академии  
(г. Турку, Финляндия)  
Нотировки Н.В. Алимовой и В.В. Иванниковой

Л.Р. ХАФИЗОВА

В статье использованы записи Каргопольской экспедиции Российской государственной гуманитарной университета 1996—1997 гг. (далее — КЭ), организованной при финансовой поддержке РГНФ (проекты № 96—04—18004 и № 97—04—18026), а также публикации исследователей Русского Севера.

Колыбельные — жанр монофункциональный. Их единственная цель — усыпить младенца. В текстах колыбельных персонажи, которые укладывают, убаюкивают и усыпляют ребенка, делятся на 4 группы: персонификации идеи сна, представители животного мира, христианские образы и близкие ребенку люди.

К персонифицированным воплощением идеи сна относятся образы Сна и Дремы, Угомона, Упокоя и Успокоя. Сон и Дрема появляются в колыбельных, как правило, вместе. Они ходят, бродят, разговаривают, ссорятся, укладывают ребенка спать, описывается даже их одежда: «Сон в сапогах, / Дрема в катанках» [1. № 22]. Они «осознают» свою задачу — усыпить ребенка, и основной сюжет, с ними связанный, — это поиски его колыбели. Они даже спорят, кто это сделает:

Сон ходит по очепу,  
А дрёма-то по лучкам.  
Сон со дрёмой пороспорили:  
Дрема говорит:  
«Я скорее удрёмлю», —  
А сон говорит:  
«А я скорее усыплю»  
(КЭ, зап. от А.А. Ключевой, 1920 г.р.,  
д. Нокола).

Часто Сон и Дрема сами выражают желание спать и ищут колыбель, чтобы уснуть самим: «Сон ходит по сеням, дрема по теремам. / Ищет сон колыбели себе...» [1. № 29]; «Сон-то говорит: / Я спать хочу, / Дремота говорит: / Я дремати хочу!» [2. С. 1—2]. Такую параллель персонажа песни со спящим или засыпающим ребенком мы встретим и в связи с образами животных, которые часто представлены спящими одновременно с ним: «Куницы спят, / Лисицы спят, / Баюшки баю, / Люлюшки люлю...» [3. С. 119].

Сон и Дрема действуют «осознанно», по собственной инициативе. Но часто к младенцу их призывает поющая нянька. Тогда песня содержит обращение-призыв к ним как к силам, способным побороть незасыпающего ребенка. Такие тексты сближаются по смыслу и структуре с заговорными формулами: «Сон да дрема накатись на глаза...» [3. С. 118]. Кроме того, некоторые колыбельные сознательно

## Персонажи колыбельных Русского Севера

строются как заговоры от бессонницы или болезни и исполняются с соответствующими целями. Как правило, используется характерный прием отсылания болезни на другой объект и призывание вместо нее к ребенку сна и здоровья: «Соболи куницы, / То папеньке; / Сон да дрема, / Да то Машеньке. / <Если больное дитя>. / Шолуди короста, / То папеньке, / Доброе здоровьеце, / То Машеньке. / Спи в камке, а рости в парчи» [2. С. 5—6].

Образы Угомона, Упокоя и Успокоя встречаются чаще всего в песнях, близких к заговорам, но, в отличие от образов Сна и Дремы, их персонификация носит не столь определенный характер: «Бай, бай, спи усни, / Да угомон тебя взыши» [3. С. 117].

Гораздо реже Сон представляется осаждаемым объектом, который можно перемещать в пространстве и передавать кому-либо, даже измерять его объем: «Полтора пестеря // Прямо Ване в глаза» [1. № 27]. Он приносится к ребенку каким-либо персонажем, чаще всего — котом.

Пространство действий Сна и Дремы, как правило, ограничено домом, где находится ребенок: «Сон ходит по сеням, / Дрема по теремам...» [3. С. 118]; «Сон ходит по лавке, / Дремота по избе...» [2. С. 1—2]; «Ходит сон по окон, / Ходит дрема возле дома» [1. № 16]. А вот место их обитания, откуда они прибывают или приносятся — удаленное или «дикое»: «Серые коты / Из заморья шли, / Тебе сну нанесли...» [1. № 27]; «Сон иде по терему, / А дрема по болоту...» [1. № 15]. Интересно, что в заговорах от детской бессонницы болезнь отсылается в эти же места: «За горы высоки, за леса дремучи, за моря широки, за реки глубоки, за болоты зыбучи, за грязи топучи, к щукебелуге в зубы; понеси ее в сине море!» [4. № 56]; «Крик, крик, поди на Окиян море. На море на Окияне, на острове Буйне, там люди не ходят, птицы не летают. Аминь крику, аминь, аминь» [4. № 57]. Высокая гора, дремучий лес, широкое море, остров на нем, глубокая река, грязь и болото, пространство, где нет людей и птиц, — устойчивые для славянского мира представления о потустороннем мире, населенном и нечистой силой, и духами предков. Отсылание туда болезни как в родное для нее пространство — характерный для заговоров способ лечения [5. С. 49—83].

В русских заговорах распространено обращение к различным силам природы с просьбой забрать у ребенка крик и бессонницу и дать ему взамен сон: «Заря-зарянница, заря, красная девица! Твоё дитя

плачут, пить, есть хочет, а моё дитя плачет, спать хочет. Взыши свое безсонье, отдан нам свой сон, по сей день, по сей час, по мой наговор, во веки веков, аминь» [4. № 58]; «Заря Дарья, заря Марья, заря Катерина, заря Маремьяна, заря Вопска, заря Крикса, взыши свой крик» [4. № 57].

Влияние на ребенка, особенно на его сон, оказывают оставшиеся после родов плацента (*послед*), околоплодный пузырь (*рубашка*) и пуповина: в обрядовой практике с ними связана идея покоя вообще. Например, водой, где размочена рубашка, рекомендуют омывать больного эпилепсией во время припадка. Чтобы ребенок хорошо спал, в его подушку или какую-то часть одежды зашивают засохший кусочек пуповины или высушенную рубашку: «[Пуповину] иные вот сушили, дакли в лульку ребёнку, чтобы спокойней спал» (КЭ, зап. от А.А. Фадеевой, 1922 г.р., с. Печниково). *Послед* с той же целью хоронят под колыбелью: «Сама ро-



Дочь крестьянина И.Ф. Заозерского с сыном. 1911 г., д. Б. Слудка Сольвычегодского у. Вологодской губ. Фототека РЭМ. № 2266—8/1

хайшь, сама как родишь, да послед когда спрячешь, дак и ребёнок спокойно живёт. [Заговор:] «Сама мать родила, сама окрестила, сном-спокоём наградила во веки веков аминь». Послед этот в глиняную посудинку да... раньше веть весили эти зыбки вот, где ребёночек спит — против тово места. В подполье. И пуп сама завяжешь. Он зачем плакать-то будет, как мама всё зделала сама» (КЭ, зап. от О.А. Сергеевой, 1926 г.р., д. Бор). Идея сна и покоя связывается с предметами, соотнесенными с иным миром, откуда приходит младенец: «ребенок предначался людям, а послед — иному миру» [6. С. 42].

Таким образом, персонажи колыбельных, воплощающие идею сна, в народном сознании отнесены к миру природы или к иному миру, с которым связан младенец, не считающийся «человеком (и даже просто ребенком) до тех пор, пока над ним не совершен ряд ритуальных действий, основной смысл которых, по всей видимости, состоит в том, чтобы “превратить” его в человека» [6. С. 41].

Персонажи животного мира, усыпляющие младенца, либо приглашаются к ребенку, либо приходят сами. Обычно в этой роли выступает кот. Его зовут укачивать ребенка или он сам нанимается на работу: «Приди котик ночевать, / Приди Ванюшку качать, / Я те котик заплачу: / На неделю дам харчу, / Дам те рюмку вина / И конец пирога» [3. С. 118].

Кот в народной культуре — монопольный обладатель сна. Он приносит его из волшебного Заморья и отдает ребенку:

Уж ты, котинька-коток  
Котя, вострый коготок  
Кот из-за морыца притек,  
Нашему Янушке  
Сна приволок [1. № 148].

В других жанрах фольклора тоже встречается образ усыпляющего кота. Например, в волшебных сказках — это страшный *кот-баун*, обитатель тридевятого царства, насылающий сон, который равен смерти. Далекая страна за морем, откуда кот тащит ребенку сон, — устойчивый в народной культуре образ «того света». Отнесенность к нему кота не случайна — он прочно связан с нечистой силой, с иным миром. В быличках о домовом кот часто является его воплощением: «В ево [в кота] хозяин вселился, на-верно. Любит ево, он весь блестит такой. Лежит на кровати, иду мимо, так он вот так головой, вот так следит, а я пошла» (КЭ, зап. от З.Н. Боус, 1940 г.р., д. Нокола). Кот и кошка — традиционные покровители человеческого жилья: «Первой в новый дом кошку вносили. Ну как, хозяин дома, кошка хозяин дома» (КЭ, зап. от М.В. Заплаткиной, 1912 г.р., с. Кречетово).

Кот, живущий в доме, соотнесен в

народном сознании с ребенком, в этом же доме родившемся. Известен способ «лечения» мальчика, при котором коту наносится увечье, за счет чего он попадает в положение больного ребенка, и они оказываются будто бы наделены общей судьбой и жизнью, которая может достаться только одному из них: «В начало войны соседка была в положении, родила мальчика, и мальчик простыл ли што ли — заболел, вот как-то кота *вылаживала* [кастрировала]. Говорят, как ежели кот умрёт, так парень выживёт (про девок не знаю — вот про парня), а ежели кот поживёт, то парень умрёт. Кот — она выложила, в мешок завязала, сичка вырезала, ево отпустила, коту, коту. Кот остался жив, а парень умер» (КЭ, зап. от М.С. Османовой, 1926 г.р., д. Нокола). Связь кота и сна, кота и ребенка видна также и в украинском обычье класть кота в колыбель прежде, чем туда будет положен ребенок, что обеспечит последнему крепкий, спокойный сон. *Співати кота* в украинском языке — описательная формула со значением «убаюкивать ребенка».

Соболи и куницы в северных колыбельных упоминаются при описании убранства богатой колыбели: помимо «золота», «щитобранных пологов» и т.п. говорится о «кунах» и «соболях», находящихся в ногах и в изголовье у ребенка. Иногда эти образы трансформированы до дорогой одежды из их меха — «кунья шуба», «соболина шапка». Но чаще всего соболи и куницы оказываются персонажами, усыпляющими ребенка, подобно Сну и Дреме:

В изголовьях — куны,  
А в ногах — соболи.  
Соболи убают,  
Куны усыпят [1. № 16].

Место расположения их внутри колыбели всегда стабильно — они находятся в ногах и в головах у ребенка, как бы охраняя его. Интересно, что так же описываются сидящие вокруг колыбели ангелы: «Уж как ангелы-хранители / В головушках сидят, / Они Генюшку-младенчика / Помиловать хотят» [1. № 110]. Часто вместе с соболями *в ногах* и куницами *в головах* опять же упоминаются Сон и Дрема, которые располагаются *в сердцах* у ребенка:

Сон да дрема  
У тя в сердцах,  
Куны то шуба  
У тя на ногах,  
Соболина-та шапка  
У тя в головах [2. С. 7].

В традиционной народной культуре куница и соболь реализуют в основном хтоническую и брачную символику, например в свадебной обрядности, где они

являются образами невесты и жениха [8. С. 210—212, 255]. Способность «усыпить», «убаять» ребенка следует отнести к их возможностям приносить сон как состояние, характерное для иного мира, с которым они связаны.

Голуби — тоже персонажи, убаюкивающие ребенка, который засыпает от их воркования: «Люлюки, лульки, / Налетели гульки, / Байки, байки, / Набежали бальки, / Станут гульки ворковать, / Станет Саша засыпать» [1. № 47]. Они перечисляются и в ряду спящих животных, к которым должен присоединиться ребенок: «Одни голуби летели, / И те уснули, / Баюшки баю, / Люлюшки люлю!» [3. С. 119]. Иногда голуби, напротив, мешают ребенку спать, и их просят его не будить: «Люли люли люленьки, / Прилетели гуленьки, / Стали гули не кречити, / Нашу Машу не будите» (КЭ, зап. от Л.Н. Дедовой, 1928 г.р., с. Лядины). Но в подавляющем большинстве текстов ребенок уподоблен голубю:

Спи, младенец миленький,  
Голубочек сизенький,  
Мой младенец буде спать,  
А я буду напевать [1. № 1].

В народной традиции славян голубь — птица особенная. «Их нельзя бить — это грех. Потому, что голубь как если, ну... божья птица <...> голубя не бьют и не едят. Святая птица в общем» (КЭ, зап. от А.П. Эренверга, 1937 г.р., с. Рягово). Представления о ее святости во многом обусловлены христианской традицией, в которой Святой Дух, сходя на землю, принимает облик голубя. Голуби в народном сознании находятся под особым покровительством Бога. Нельзя убивать голубя, чинить ему вред и употреблять в пищу. Нарушение запретов оборачивается на-казанием, которое несут дети и дом согрешившего: «[Если нанести вред птице,] может случиться, или всё, всю семью выведет ласточка. Может вывести. Ласточка очень опасная нащёт семьи, голубок и ласточка» (КЭ, зап. от А.А. Бирюковой, 1917 г.р., д. Шильда).

В волшебных сказках голуби представляют, как правило, детей, но не обычных, а волшебников или обитателей волшебного царства, «того света»: три голубицы — дочери царя Некрещенного Лба, который живет в дремучем лесу, где «не видать ни души человеческой» [7. Т. 2. № 224]; двенадцать голубиц-девиц — сестры Коша Бессмертного [7. Т. 1. № 158]; в сказке «Елена Премудрая» [7. Т. 2. № 236] в голубок обращаются дочери нечистого духа, живущие за тридевять земель, в тридесятом царстве.

В колыбельных голуби прямо не высступают как покровители ребенка, но могут соотноситься с выполняющими эту функцию ангелами:

Спи, милое дитя,  
К тебе ангелы летят.  
Летят ангелочки  
С темной долгой ночки.  
Люли-люли-люленьки,  
Прилетели гуленьки  
(КЭ, зап. от Л.Н. Дедовой, 1928 г.р.,  
с. Лядины).

В тех колыбельных, где действуют персонажи христианской традиции — ангелы, ангелы-хранители, Богородица и Христос, апостолы Петр и Павел, преподобный Макарий, Никола, Егорий — ребенок как бы препоручается им:

Богородица Мария,  
Уклади сынка скорие,  
Баю-баю-баю-бай.  
Богородица, Божья мать,  
Уклади Денису спать,  
Баю-баю-баю-бай.  
Спи, Дениса во качели,  
Тибя ангелы качели,  
Баю-баю-баю-бай.  
Ангелы-хранители,  
Дениса не будите вы...  
(КЭ, зап. от З.Н. Боус, 1940 г.р.,  
д. Нокола).

В таких песнях, как правило, рассказывается об отсутствии у ребенка кого-то из родственников или родителей, которые умерли или находятся очень далеко:

Спи, Денисонька, покрепче,  
С тобой некому водитьце,  
Баю-бай Денисоньку.  
Нету бабушки родной —  
Водица некому с тобой,  
Люли-люли-люли-лю.  
Одна бабка далеко,  
Друга зарыта глубоко,  
Баю-баю-баю-бай  
(КЭ, зап. от З.Н. Боус, 1940 г.р.,  
д. Нокола).

Ребенок представляется сиротой, поэтому он и получает божественное покровительство.

Особенно интересны тексты, в которых рождение ребенка описывается как непосредственное получение его родителями от Бога, дающего ему имя, а родителям еще и наказ о нем заботиться:

Бог тебя дал, Богородица дала,  
Да пожаловала:  
Она крылышком махнула  
Да на окошечко пёхнула  
[1. № 108].

Пресвятая Похвала [Божья Матерь]  
В окошечко подала,  
В окошечко подала,  
Иваном назвала:  
Нате-тко,  
Да примите-тко!  
Уж вы нянюшки,  
Уж вы мамушки!,  
Водитесь,

Не ленитесь.  
Старые старушки,  
Укачивайте!  
Красные девицы  
Убаюкивайте!

[2. С. 1–2]

Мотив сиротства снова появляется в песнях, где нянька, как еще один персонаж колыбельных, говорит об усталости и неохоте качать ребенка. Акцентируя внимание на своей «тяжелой» работе, она рассказывает об отсутствии родителей и родственников у младенца, подчеркивая свою «единственность» в его судьбе:

Нету нянек нанятых,  
Нету бабушек родных  
[1. № 100].

Баю-баю-баю-бай.  
Дениса рощу подымаю,  
Много горя принимаю,  
Баю-баю-баю-бай.  
Много горюшка с тобой  
Водица бабушке одной,  
Баю-бай Денисоньку  
(КЭ, зап. от З.Н. Боус, 1940 г.р.,  
д. Нокола).

В подобных сюжетах не упоминается о «божественном происхождении» ребенка, а персонажи христианской традиции не появляются.

Нами рассмотрены персонажи колыбельных, основная сюжетная функция которых — усыпить младенца. Из них Сон, Дрема и Угомон — мифологические персонажи, являющиеся принадлежностью иного, потустороннего мира. Соболь и куница — хтонические животные, символизирующие богатство и плодородие, способные, так же как и кот, приносить сон и покой. В образе голубя представлен образ ребенка, чье божественное происхождение подтверждается и становится очевидно в сюжетах с участием Христа, Богородицы и ангелов, дающих ребенка родителям, заботящихся о нем или препоручающих это делать няньке.

#### Литература

- Потешки, считалки, небылицы / Сост., вступ. ст. и примеч. А.Н. Мартынова. М., 1989.
- Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.
- Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. 2. Народная словесность. М., 1878.
- Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1996.
- Раденкович Л. Символика света у народној магии южных словен. Ниц, 1996.
- Байбурик А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. М., 1957.
- Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

О.Ю. ТРЫКОВА

## Жанры детского фольклора Ярославской области

Материалом для данного исследования являются фольклорные тексты, собранные под руководством автора студентами дневного и заочного отделений ЯГПУ им. К.Д. Ушинского за последние двенадцать лет. Записи осуществлялись от детей 4–14 лет в Ярославле, Рыбинске, Угличе, Ростове, а также в селах и районных центрах Ярославской области. Контрольную группу текстов составили записи, произведенные иногородними студентами в Калининграде, Северодвинске и других местах России.

«Жанр есть та первичная единица, из которой должно исходить изучение, — отмечал В.Я. Пропп в статье “Об историзме фольклора и методах его изучения”. — Каждый жанр характеризуется особым отношением к действительности и способом ее художественного изображения<sup>1</sup>. Детский фольклор Ярославской области демонстрирует удивительное сочетание исторически сложившихся жанров, сохранивших в значительной степени традиционную духовную культуру, с жанрами современными, нетрадиционными, отразившими особенности нынешней детской субкультуры. Столь многообразный жанровый спектр сегодня характерен только для детского фольклора, поскольку взрослым устным репертуаром во многом уже утрачены многие традиционные жанры, а новые почти не появляются.

#### Традиционные жанры

Исторически сложившиеся жанры детского фольклора представлены ныне колыбельными песнями, закличками и приговорками, считалками и жеребьевками, загадками, дразнилками. Мифологические корни, предназначение, основные функции, педагогические и художественные особенности данных малых форм являлись объектом внимания Г.С. Виноградова, О.И. Капицы, В.П. Аники-

ОЛЬГА ЮРЬЕВНА ТРЫКОВА, канд. филол. наук; Ярославский государственный педагогический университет

на, М.Н. Мельникова и других фольклористов. Современное бытование этих древних жанров имеет свои особенности.

*Колыбельные* сегодня можно уже отнести к исчезающим жанрам фольклора. В нашем архиве они представлены незначительным количеством текстов. Источники записей делятся на две противоположные группы: это или бабушки от 60 до 90 с лишним лет (что аннулирует определение колыбельных как «материнской» поэзии — в нашем собрании не зафиксировано ни одного случая записи из уст матери), или дети от 3 до 12 лет.

В современном репертуаре представлены тексты весьма древнего происхождения, неоднократно зафиксированные собирателями. Традиционный поэтический мир колыбельной часто пополняется современными деталями:

Баю-баю, баюшки,  
Сто рублей у бабушки,  
А у деда миллион —  
Мы без горя проживем.

Существенно увеличивается комическая направленность колыбельной. В традиционный поэтический текст проникают бранная лексика («Спи, говорю, засранка!»), герои и сюжеты популярных телесериалов:

Спи, моя радость, усни.  
Джина убила Сиси,  
Круз утопился в пруду,  
Кейта убили в саду и т.д.

*Заклички и приговорки* — традиционные произведения календарного фольклора. Уже давно они перешли из взрослого репертуара в детский. Именно дети в настоящий момент выступают хранителями этой фольклорной традиции, утражденной взрослыми. Одна из причин этого — в особенностях детского мировосприятия. У детей отмечается в определенный период стихийный пантеизм, анимизм и антропоморфизм. Основным же художественным приемом закличек (обращений к силам природы с какой-либо просьбой) выступает олицетворение как прямое эстетическое воплощение анимизма (одушевления неживого). А приговорки (обращения к маленьким живым существам) строятся на приеме антропоморфизаций.

Детские заклички чаще всего обращены к дождю («Дождик, дождик, перестань...»). На втором месте — обращения к солнцу («Солнышко, выгляни! Красное, высвети!»). В них сохраняются элементы метеорологической магии — обращения к тучам, грому, радуге-дуге и т.д. Юмор — редкий гость в закличке, однако есть и исключения:

Гром, гром, как из пушек.  
Нынче праздник у лягушек!

Дождик, лей! Ветер, дуй!  
Нам под крышей один...

Современные приговорки, сохранив отчасти свою магическую природу, приобретают и несомненный игровой характер. Их традиционными героями остаются божья коровка, улитка, мышка и т.д. Сравнительно редко в приговорку проникают детали современности<sup>2</sup>:

Мышка-мышька, выпей воду  
Из поганого заводу (вместо традиционного «на дубовую колоду»).

*Считалки и жеребьевки* — жанры игрового фольклора, берущие начало в древних поверьях и обрядах. Они и поныне довольно часто встречаются в детском репертуаре. Особенно это касается считалок. Зафиксированы старые, традиционные тексты про вышедшего погулять зайчика, а также считалки «Вышел месяц из тумана», «Ехала машина темным лесом» и т.д.

Один из характернейших признаков современной считалки — замена персонажа. Новыми героями могут стать политик или эстрадная звезда (Ельцин, Мадонна, Пугачева). Но чаще всего в старые считалки проникают герои мультфильмов:

На златом крыльце сидели  
Микки-Маус, Том и Джерри,  
Дядя Скрудж и три утенка,  
А водить-то будет Понка.

Влияние отечественной мультипликации воплотилось в распространенной подмене: «Вышел ежик из тумана...» (по мультфильму Ю. Норштейна и сказке С. Козлова). Нередко соединение старой формы и современных образов приводит к сложному сюжетно-образному символизму сказочных, мультипликационных героев, а также персонажей телесериалов. При этом считалка прекрасно усваивает сложные иностранные имена.

Значительно скромнее представлены в современном детском фольклоре жеребьевки. Их образный состав традиционно может быть заимствован из сказки, пословицы или поговорки («Золотое блюдечко или наливное яблочко?»; «Грудь в крестах или голова в кустах?»), а также затрагивать самый широкий спектр понятий, от мира природы до религии, политики и быта («Ниточка или иголочка?»; «Ангел божий или черт в рогоже?»; «Белые или красные?»). Подчас проблема выбора предлагается в юмористическом контексте («Дядю Федю или белого медведя?»). Есть и жеребьевки «с расшивкой». Как правило, в них появляются элементы дразнилки-поддевки: «Ты за Луну или за Солнце? (За Луну — за Со-

ветскую страну, за Солнце — за пузатого японца)». Жеребьевки все реже встречаются в репертуаре детей, уступая место считалкам, которые начинают выполнять их функции.

*Загадки* принадлежат к группе произведений, перешедших из взрослого фольклора в детский. Среди детей в Ярославской области бытуют:

1. Традиционные загадки о человеке и его теле, предметах материальной культуры и быта, о животном и растительном мире и т.д.

2. Новые отгадки к традиционным текстам, которые носят ярко выраженный юмористический характер. Они строятся на принципе обманутого ожидания: «Зимой и летом одним цветом (нос алкоголя)»; «Висит Груша — нельзя скусить (тетя Груша повесилась)».

3. Новые тексты о традиционных предметах: «Один удар — четыре дырки (вилка)»; «Не птица, а с перьями (подушка)».

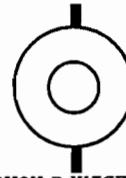
4. Загадки о новых реалиях и героях: «Всех убивает, кровь выпивает (вампир)»; «Муж бабушки, но не дедушка (Ф. Киркоров)»; «Посмотрел дед на раку — она и выросла. Кто это? (Кашпировский)»; «Без рук, без ног, а играет (магнитофон)»; «С двумя ногами, а ходить не могут (колготки)».

5. «Телевизионные» загадки, среди которых лидируют загадки про «дишую Розу» и «просто Марию», а также на темы рекламных роликов: «Что за корова лазит по заборам? (Роза Гарсиа)»; «Голова овечья, тело (вар.: жопа) человечье, двадцать лет страдает — кто его не знает? (Виктор Карено)»; «Губа до пола, играет в поло (Хосе-Игнасио)»; «Не тонет, не горит, в красном платьице сидит, влюбленными глазами на Сисиглядит (Джина)»; «Если банан влюбился в клубнику, что получится? (жвачка "Love is...")»; «Что общего между шоколадом "Пикник" и сигаретами "Кэмэл"? (верблюжонок Кельвин)».

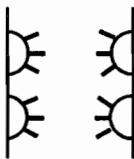
6. Загадки-шутки: «Летит, кричит, когтями машет. С когтями — не птица, летит-матерится (электрик падает со столба)»; «Лежит на диване, с двумя усами, с шестью ногами, с одним хвостом (папа с котом)».

7. Словесные загадки, построенные на игре букв и звуков: «Какие два животных помещаются в одной бутылке? (конь, як)».

8. Загадки-рисунки:  
Кто это?



(мексиканец в шляпе едет на велосипеде)



(медведь на дерево лезет)

9. Абстрактные загадки с использованием неологизмов, абстрактного юмора и элементов абсурда: «Летят две черепашки-ниндзя. Одна на север, другая в Африку. Вопрос: сколько стоят две пары голубых лосин, если они у нас есть? Ответ: зачем мне белый рояль, который стоит на крыше».

10. Псевдоэротические загадки — принадлежность потаенного детского фольклора, а также способ шокирования взрослых: «Волос на волос, тело на тело, и получается темное дело (глаз, когда закрываешь)».

*Дразнилки* — «детская сатирическая лирика» (Г.С. Виноградов) — представлены в современном фольклоре несколькими специфическими группами:

1. Дразнилки-прозвища: «Светка-конфетка», «Машка-промокашка» и т.д.

2. Дразнилки, высмеивающие особенности поведения, моральные качества (жадность, трусость, плаксивость и т.д.): «Жадина-говядина, пустая шоколадина».

3. Дразнилки, высмеивающие особенности внешнего облика (адресованы толстым, реже — худым, рыжим, очарикам): «Жир-трест комбинат», «Рыжий пес яичко снес».

4. Дразнилки модникам, слишком нарядно или не по сезону одетым детям (встречаются все реже): «Модница-сковородница».

5. По-прежнему актуальной и волнующей остается проблема взаимоотношений мальчиков и девочек: «Тили-тили тесто, жених и невеста!» и т.д.

6. Дразнилки, названные Г.С. Виноградовым поддевками: «А я видел твою фотографию! — Где? — На банке со свиной тушкой!»

Современная дразнилка ассилируется с другими жанрами (песней, частушкой, «садистским стишком»). В нее проникают новые образы и понятия: «Сашка-Сашка-барабашка!» и т.д.

Частушки постепенно переходят в детский фольклор. Детская частушка усиливает свое сатирическое и уменьшает лирическое наполнение, хотя любовная тематика остается ведущей (обычно с осмеянием возлюбленного):

Я сидела на скамейке,  
Целovala кошку.  
Кошка мне напоминала  
Моего Сережку.

У подружки платье в складку,  
У меня с карманами.

Не бывать, мальчишки, вам  
Над нами атаманами!

Столь же актуальна для ребенка и проблема взаимоотношений с родителями:

Меня мама ложкой:  
— Не гуляй с Антошкой!  
А я маму чайником:  
— Не гуляй с начальником!

В детском репертуаре присутствуют и плясовые частушки, а также тексты на мотив «Яблочка», уже утраченные взрослыми. Отличительная особенность детской частушки — большее, на наш взгляд, количество произведений с героями-животными. Особую группу среди записанных текстов составляют так называемые школьные и детсадовские частушки, сочиненные взрослыми с воспитательными целями.

#### Современные жанры

Современные, нетрадиционные жанры детского фольклора представлены в нашем собрании страшилками, «садистскими стишками», анекдотами, переделками-пародиями. Изучение этих жанров дает прекрасный материал для наблюдения над детской психологией и мифологией, над соотношением «собственно детского» и «взрослого» в детском репертуаре.

*Страшилки* — это мифологические рассказы о Черной Простыне, Красной Руке, Желтых Занавесках, Гробе на колесиках и т.п. Первые упоминания о жанре в фольклористической литературе относятся к 1970-м годам. Термин «страшилка»<sup>3</sup> принят не всеми исследователями, многие предпочитают такие определения, как «страшные истории», «страшные рассказы». После долгих лет цензурных запретов в настоящее время идет интенсивное собирание и изучение жанра. Публикуются фольклорные тексты, составлен указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй<sup>4</sup>. Защищена докторская диссертация, где страшилка рассмотрена в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии<sup>5</sup>.

В нашем архиве зафиксированы самые различные разновидности этого жанра, бытующие как в Ярославской области, так и в других регионах. Самой распространенной страшилкой является произведение «В черном-черном лесу».

Классические, непародийные страшилки с трагическим концом (о предметах-вредителях, о пирожках с человеческим мясом, об автобусе-мясорубке и т.д.) обычно рассказывают дети младшего возраста (к трагическим финалам тяготят и излагающие «страшные истории» взрос-

лые — преимущественно женщины, а также современные писатели, использующие страшилку в своих произведениях. См. например: «Песни восточных славян» Л. Петрушевской, «Сюр в пролетарском районе» Вл. Маканина, «Синяя рука» Н. Садур, «Красная рука, черная простины, зеленые пальцы» Э. Успенского и др.<sup>6</sup>). Подростки предпочтдают варианты с благополучным концом, где героям удается одолеть антагонистов-вредителей. Особенно популярны у подростков страшилки-пародии, или антистрашилки с неожиданным смешным финалом, приближающим текст к анекдоту.

Часто встречаются в фольклорном репертуаре детей и страшилки эффекта — с резким, неожиданным выкриком в конце. Зафиксировано также несколько особых ритуалов запугивания, о которых писала М.В. Осорина<sup>7</sup>.

Шокирующие произведения современного детского фольклора («Зачем тете наши дитячи гадости?» — спросил один из интервьюируемых детей) дают бесценный материал для изучения детской психологии. Родственная быличке и сказке, страшилка удовлетворяет потребность современного ребенка в том, что Э. Успенский назвал «витамином страха», без которого невозможно взросление и подготовка к жизни в мире взрослых.

«Садистские стишки» — один из самых распространенных жанров современного детского фольклора, активно бытующий в среде школьников и иногда дошкольников. Устраивая своеобразное соревнование, дети увлеченно декламируют друг другу, шокируя случайных слушателей-взрослых:

Маленький мальчик нашел пистолет —  
Больше у Пети родителей нет.

Мальчик в канаве нашел пулемет —  
Больше в деревне никто не живет.

Имея несомненное авторское происхождение (среди выясненных источников — стихи О. Григорьева и И. Мальского), «садистские стишкы» прочно прижились в устном репертуаре, обросли вариантами. В них не просто описываются «ужасы». Все ужасное подвергается в таких текстах кощунственному осмеянию. Лихой скоморохий дух «садистского стишка» играет в детской жизни своеобразную психотерапевтическую роль, десакрализируя смерть и все, что с ней связано:

Маленький мальчик залез  
в холодильник,  
Маленькой ножкой нажал  
на рубильник —  
Быстро замерзли сопли в носу,  
Так и не съел он свою колбасу.

Возникли «садистские стишкы» примерно в 1970-е годы, но из-за пуританских педагогических, а также идеологических запретов стали изучаться с опозданием на 20 лет.

В тексты активно включаются приметы нового времени, политические мотивы, которые подаются в типичном для жанра остротиристическом ключе:

Маленький мальчик брокером стал —  
Папу и маму на танк поменял.

Глядит из петли вдаль  
Комсомольский секретарь.

Первоначальное авторство «садистских стишков» никак не ограничивает склонность детей к импровизациям. Так появляется местный колорит:

Бабушка Зоя нашла пулемет —  
Больше в Починках никто не живет.

Как и другие жанры современного детского фольклора, «садистские стишкы» испытывают влияние художественной литературы и телевидения:

В студию Филя приплелся устало.  
Степашка с Каркушою кушали сало.  
Филя спросил: «А где же наш  
Хрюша?»  
«Нет его больше», — всхлинула  
Каркуша.

На берегу играли дети —  
На дне лежал опухший Петя.  
Никто не поможет ему —  
Ведь дети играли в Муму!

Все чаще появляются переделки-пародии на сам жанр «садистского стишка», строящиеся на приеме обманутого ожидания:

Катя шагала домой через парк.  
В кустах ждал сексуальный маньяк.  
Не было слышно ни крика,  
ни писка...  
Молча пришибла его каратистка.

Анекдоты появляются, по нашим наблюдениям, в устном репертуаре ребенка довольно рано. Сначала — это краткие тексты-высказывания, герои которых — сказочные персонажи: «Буратино утонул, Колобок повесился»; «Шел, шел ежик. Забыл, как дышать, и умер. Потом вспомнил и дальше пошел». Персонажи русских народных сказок представлены в анекдоте образами Бабы-Яги, Кащея Бессмертного, Ивана-дурака и др. Западноевропейская сказка — преимущественно героями Ш. Перро (Красная шапочка, Серый волк и др.).

Особенность детского анекдота — большое количество героев из мира животных: «Подходит свинья к электрической розетке: «Ну, что, дохрюкалась?» Замуровали».

Однако несомненными лидерами в

детском анекдоте выступают образы литературно-кинематографического происхождения, знакомые детям прежде всего по мультильмам, а затем уже по книгам. Чаще всего рассказывают анекдоты про Чебурашку и крокодила Гена. Нередко анекдоты про Винни-Пуха и Пятачка, Малыша и Карлсона и др. В одном сюжете дети могут свести фольклорного Колобка и литературно-кинематографического Чебурашку.

Как ни странно, анекдоты о детях занимают не такое уж большое место среди произведений этого жанра. Среди них преобладают анекдоты про Вовочку, отражающие весьма актуальные аспекты взаимоотношений взрослых и детей, проблемы пола и т.д.

Детский фольклор сохраняет забытые взрослыми анекдоты про дистрофиков, про русского, немца и поляка; популярными остаются тексты про Василия Ивановича и Петью. А вот самый продуктивный ныне у взрослых блок анекдотов про новых русских еще не проник в детский репертуар.

Переделки-пародии — один из самых распространенных и неизученных жанров современного детского фольклора. В зависимости от объекта пародирования можно выделить несколько основных групп таких переделок:

1. Переделки-пародии на фольклорные произведения — это трансформированные сказки («Репка», «Сказка про серенького козлика»), считалки, потешки, скрологоворки и лирические песни. Например:

Во поле береза стояла.  
Выпила сто грамм и упала!

Вышел ежик из тумана,  
Вынул ножик из кармана,  
Потому что все ежи  
Тунеядцы и бомжи.

2. Пародии на произведения русской классики ограничены хрестоматийно известными произведениями: пролог к поэме А.С. Пушкина («У лукоморья дуб зеленый»); «Крестьянские дети» Н.А. Некрасова («Однажды в студеную зимнюю пору»), пейзажная лирика.

3. Пародирование советской детской поэзии — это многочисленные переделки стихов В. Маяковского, А. Барто, С. Маршака, С. Михалкова и др., нередко приобретающие в устах детей признаки «садистских стишков» и «черного юмора»:

Крошка-сын к отцу пришел,  
И сказала кроха:  
— Десять баксов мне на стол —  
Или будет плохо!

Наша Таня громко плачет,  
По головке мячик скачет.

Это шуточки отца,  
Мячик сделан из свинца.

4. Пародии на популярные песни — в настоящее время самая распространенная форма пародирования:

Расцветали веники в подвале,  
Поплыли галоши над рекой.  
Выходила на берег корова  
И гоняла тучи кочергой.

В лесу родилась елочка,  
А кто ее родил?  
Зимой и летом Дед Мороз  
Беременный ходил.

Наши наблюдения показывают, что детский фольклор приобретает универсальный характер: почти нет разницы между записями, сделанными в городе и селе (жанровый состав почти неизменен, но количественное соотношение чуть иное: в сельской местности, например, больше частушек, в качестве страшилок фигурируют былички). Невелики различия между фольклором Ярославской области и других регионов: например, в Ярославле и Семипалатинске (Казахстан) бытуют примерно одинаковые страшилки; наши фольклорные записи близки текстам, опубликованным фольклористами Петрозаводска. Различия наблюдаются лишь в топонимике и количественном соотношении текстов разных жанров: в богатом иноязычными влияниями Калининграде, например, записано больше заумных считалок, чем в моноязычном Ярославле.

#### Примечания

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 117.

<sup>2</sup> Любопытный диссидентский вариант традиционной приговорки процитирован В.Н. Топоровым: «Божия коровка, / улети на небо, / здесь дают котлетки / только тем, кто в клетке» (Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 391).

<sup>3</sup> Термин был введен в: Гречина О.Н., Осорина М.В. Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор. Вып. XX. Л., 1981. С. 96–106.

<sup>4</sup> См.: Школьный быт и фольклор / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн, 1992; Лайтер С.М., Неллов Е.М. Современный школьный фольклор. Петрозаводск, 1995.

<sup>5</sup> Чередникова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.

<sup>6</sup> См. об этом: Трыкова О.Ю. Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой. Ярославль, 1997.

<sup>7</sup> Осорина М.В. «Черная пропыльня летит по городу», или Зачем дети рассказывают страшные истории // Знание — сила. 1986. № 10. С. 43–45.

А.А. ТРОФИМОВ

Слово «сирота» обычно относится к детям, потерявшим одного или обоих родителей. В фольклорных текстах так же имеются персонажи, лишившиеся опекуна, защитника, — например, вдовы: «Без мужа жена всегда сирота» [23. С. 477]; «Да давно ль вдова вдовушка / Ты давно ли сиротуешь?» [5. Т. II. С. 58]. Сиротой называет себя в песне девушка, оставленная любимым: «Только я одна сиротка / Да без милого дружка...» [5. Т. II. С. 58]; «...задумал миленький жениться <...> / Наряжусь я млада сиротинкой <...> / Пойду я млада на свадьбу...» [5. Т. II. С. 64]. Этим же словом определяются вещи и дома, не имеющие хозяина: «Без хозяина товар сирота» [3. Т. II. С. 79]; «Без хозяина дом — сирота» [3. Т. II. С. 87].

Отсутствие опекуна приводит к тому, что сирота оказывается беззащитным: «Житье сиротам — что гороху при дороге, кто мимо идет, тот и урвет» [7. С. 79]; «Как поле без огорода: говорится о сироте» [15. С. 52]; «В сиротстве жить — день-деньской слезы лить» [8. С. 605].

В народной культуре существует представление о том, что сирота опасен: его участь может передаться окружающим. Поэтому сирот не допускают к участию в свадебном обряде. В Сербии муку для свадебного печенья могут просевывать только девушки, имеющие родителей. Считается, что это избавит молодую от одиночества и бед семейной жизни. В некоторых свадебных ритуалах обязательно должны участвовать мальчики, при этом следят, чтобы их родители были живы [2. С. 184, 188]. Зафиксирован также запрет участия сирот в родильном обряде. В Болгарии, например, не приглашают сироту на третий день после родов, когда задабривают наречниц (*орисниц*), которые определяют судьбу новорожденного [19. С. 133]. Столь же характерен сербский запрет сиротам первый раз зажигать огонь в новом доме. Представления о том, что сирота (и некоторые другие группы людей) несет в себе «тоску», которая является следствием «сиротства» и может передаваться людям, находящимся с ним в контакте, фиксируют формулы русских любовных заговоров. В присущих это качество пересыпается с сирот на объект страсти: «Подите вы, семь ветров буйных, соберите тоски тоскучия со вдов, сирот и маленьких ребят, со всего света белаго, понесите к красной девице (имя рек) в ретивое сердце...» [11. С. 9]; «Четыре зорницы, четыре сест-

рицы <...> подьте вы, сымайте тоску и великую печаль <...> с малых младенцев, которые титыку сосали и от матери остались...» [5. Т. II. С. 141].

Однако, несмотря на свое опасное влияние, сирота участвует в одном из важнейших и архаичных фрагментов народной культуры — в метеорологических обрядах. В сербском обряде вызывания дождя «додола» сиротой должна быть его главная участница [25. С. 126]. В аналогичном болгарском обряде «пеперуда» ветками и листьями также украшают девочку-сироту [24. С. 103]. О связи сироты с дождем свидетельствует диалектное название «слепого» дождя (т.е. дождя при солнце): «сироты плачут» [20. С. 272].

Мотивы, связанные со способностью сирот вызывать дождь, мы находим в причтаниях, исполняемых невестой-сиротой с целью получить благословение от умерших родителей: «Дай-подай, Боже-Господи, / Много заносу-то синего, / Три перевалы великие. / Из первой перевалушки / Так дай-подай, Боже-Господи, / Тучу грозну велиющую, / Чтоб расшибить гробову доску. / <...> Из третьей перевалушки / Много дождичка частого / Ополищить лицо белое» [1. С. 344].

Еще более ярко эти мотивы проявляются в традиционной детской закличке: «Дождик, дождик, перестань, / Мы поедем на ристань, / Будём Богу молитси, царю поклонитси. / У царя, у Христа, есть и дочка сирота, / Сиротиничка, ягодиничка» (Архив Каргопольской экспедиции РГГУ (далее — КА), с. Ухта, зап. 1996 г.); или: «Дождик, дождик, перестань, / Мы поедем на ростань / Богу молиться, / Кресту поклониться. / Есть у Бога сирота / Открывает ворота / Ключиком с замоцком, / Шолковым платоцком. / Утиральнициком, настильнициком. (КА, с. Калитинка, зап. 1993 г.).

Амбивалентность ритуальных функций сироты в народной культуре очевидна. Этому есть свое обоснование: с одной стороны, сирота несет тоску и несчастье, с другой, существуют представления о том, что сироте покровительствует Бог: «Дал Господь сиротинке роток — даст и хлеба кусок» [8. С. 605]; «За сиротою сам Бог с калитою» [8. С. 605]; «Над сиротою — Бог с калитою» [9. С. 405]; «Отца с матерью Господь прибирает, а к детям пристателя приставляет» [3. Т. I. С. 335]; «Сирый да вдовий плачут, а за сирого да вдового

Бог на страже стоит» [3. Т. I. С. 335]; «Сиротам Бог опекун» [23. С. 369].

В духовном стихе «Стихи ницей братии» также говорится о покровительстве Христа сиротам: «Восплакала тут ницая братия / Возрыдала убогая сирота: / На кого ты нас, Господи, оставляешь, / На кого ты нас убогих спокидаешь <...> / Не плачьте-ка ницая братия, / Не рыдайте убогая сирота: / Оставлю я вам гору золотую» [5. Т. II. С. 38]. Но в итоге по совету Иоанна Богослова Христос оставляет ницей братии «Христово имя», т.е. право нищенствовать. Заметим, что в фольклорных текстах сироты и нищие часто взаимозаменяют друг друга. В сербском языке слово *сиротан* употребляется для обозначения и нищего, и сироты. Характерен и их общий устойчивый эпитет — «убогий», т.е. «у Бога», Бог им покровительствует [17. С. 117—118]. Очевидным образом архаическое сознание, стремясь к свойственной ему «гармонии», заменяет отсутствующего земного опекуна небесным.

Человек, помогающий сироте, сам может рассчитывать на Божью помощь. В заговорах «на отыскание клада» в качестве магической формулы, позволяющей достичь желаемого, появляется обещание одарить частью полученного сирот и нищих: «Подаждь, Боже, мне (имярек) приставников злых от поклажи отогнati, зата из земли на добрые дела взяти, сиротам малым на утешение, Божиих храмов на построение, всей ницей братии на разделение, а мне (имярек) на честну торговлю купецкую» [11. С. 105].

Мотив дележа с сиротой встречается и в других обрядах, например, перед началом сева сеятель произносит: «Пошли, Господи, милость свою / На всякую долю, / На нищую долю, / На сиротскую долю, / На птиц небесных, / На свое семейство, / Пошли, Господи, милость свою» [6. С. 24].

Так же поступает Илья Муромец, распределяя выкуп за Соловья Разбойника, полученный от его дочерей: «Первую ношу кладет во Божью церковь, / Другую сиротам православным, / Третью во красен Киев град» [5. Т. II. С. 31].

Таким образом, оказывается, что помогающий сиротам помогает Богу и сам может рассчитывать на его помощь. И само воспитание сироты оказывается богоугодным делом: «Ребёнка взять и воспитать чужова щитаца равносильно как храм возвести» (КА, с. Лекшмозеро, зап. 1997 г.).

# Убогий сирота

В ряде текстов сирота приобретает не совсем обычное свойство: «*Нерожденный* — не сын, не купленный не холоп» [7. С. 189]. То же самое встречается в балладе, где мачеха заклинает реку унести падчерицу; выйдя на берег, она встает на белый камень и, ударив в ладоши, просит: «Теки-боги, мать быстрая река, унеси *нерожденное дитя!*» [21. С. 23]. В похоронном плаче по матери: «Не отцом видно мы засеяны, / Не матерью спорожены, / Засевали нас ветры буйные, / *Спорожала* нас мать-сыра земля, / Из темна леса мы пригонены, / Во чистом поле да мы поиманы» [18. С. 212]. Бог выполняет функции умерших отца и матери: «Баславить мине некому. / Баславить — мине Бож-судья, / Д' родной батюшка (или матушка)» [12. С. 56—57].

Понятие «нерожденности» значимо еще в традиционных представлениях о растительном мире. Растения, как считают в народе, порождают друг друга: появляющиеся и цветущие в августе «порожденные» июльскими, последние в свою очередь июньскими и так все, кроме первоцветов, которые воспринимаются как происходящие не от растений, а от иных сил. Отсюда многочисленные приметы относительного урожая одних культур по количеству других, в частности первоцветов: «Если цветок подснежника рождается густо и вообще вся трава весной густая — к урожаю»; «Если весною на полях много вырастет пестов (трава сосенка, хвощ) — к хорошему урожаю овса (Владимирская губ.)» [4. С. 367, 373]. Диалектные названия некоторых первоцветов в славянских языках восходят к слову «сирота»: рус. *сирота* — *Bulbocodium rutenicum* = *Romulea bulbocodium* (бронзышка, снедок); укр. *сиротень* — *Crocus gatriculus* (пролеска, подснежник, крокус); серб. *сирота*, *сиротица* — *Viola tricolor* (фиалка трехцветная, анютины глазки), *сирота* — *Muscaris racemosum* (гадючий лук), *сирочица* — *Capsella bursa pastoris*.

В некоторых жанрах, в основном в сказках, высший покровитель сироты может осмысляться как предок. В сказке сирота выходит победителем из всех испытаний, которые выпадают на его долю. Исследователи объясняют удачливость падчерицы в сказках типа «Морозко» (АТ 480) по-разному: тем, что в них отразилась борьба патриархата (падчерица) и матриархата (мачеха) [22. С. 30]; «различием в моральном облике девушек» [13. С. 202]; добрыми делами падчерицы, уважением к испытателю [10. С. 40]. В. Я. Пропп писал, что нравственные бытовые законы не действуют в сказке [16]. В «Морозко» это проявляется в том, что падчерица не делится с мачехиной дочкой секретами, как добиться благосклонности Морозки (кобыльячей головы, старики, бабы-яги и пр.), зная, что сестру ожидает гибель. В пользу

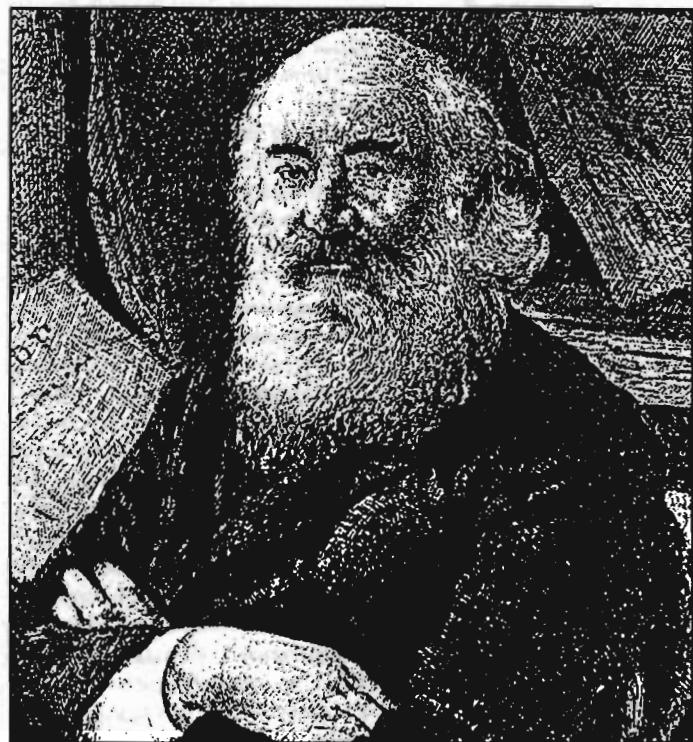
ее доброты говорит лишь то, что она не убивает мышку, но герой сказки никогда не убивает волшебного помощника. Падчерица знает, как себя вести со всеми встреченными персонажами, с которыми вступает в ритуальный диалог, чьи поручения она выполняет. Об этом пишет Е. М. Мелетинский: «Падчерица ищет помощи у родной тетки — сестры матери <...> а чаще у всего — у родной матери, помогающей детям и после смерти, а также у фантастических сил материнского рода» [13. С. 184]. Перед падчерицей появляются духи-покровители ее рода, правила обращения с которыми она знает, а мачехина дочка нет. Таким образом, противостоят здесь не добро и зло, а два рода — падчерицы и мачехи. Развитие сказки приводит к тому, что бытовая мораль вносит свои корректизы в причинно-следственные связи сюжета и на первое место выходит нравственность девушек, сказка приобретает дидактический характер, а предок-покровитель забывается. Но во всех сказках о сиротах мы встречаемся с ним, он помогает представителю своего рода. Довольно часто это осуществляется напрямую — в самом начале сказки умирающий или уже умерший родитель помогает своему ребенку, как в сказках «Сивко-Бурко» (530 АТ) [14. № 179—181], или герой добивается успеха благодаря наследству, как в сказках «Волшебное кольцо» (560 АТ) [14. № 190, 191, 560].

Идея покровительства своему ребенку со стороны покойных родителей встречается не только в сказках. Вот поверье, записанное в Белоруссии: «Есть такие, когда ты заблудишься, так надо здумать отца мертваго и матер, да имя назвать. Што от мой батько зваўся Андрей, а мать зваласи Зоя. А я взяў да заблудиў, а мене баба научила: это там, километроў коло двадцати она жыве, там я буў у мельници, она стала учить меня: “Уот, детка, як ты заблудиши, у лесі, здумай батька и матер мертвых”. Я гукаю: “Тато, я заблудиў, ваш сын Тихон”. И так говору: “Мамо Зоя, я, Тихон, ваш сын, заблудиў”. И ўоны вам дадуть, тошно так дадуты знать куды идти» (Полесский архив Ин-та славяноведения РАН, с. Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. 1983 г.).

Итак, можно сделать вывод, что положение сироты в архаической модели мира обусловлено тремя основными представлениями, возникающими из-за отсутствия у него родителей: во-первых, он несет в себе «тоску» и может передать свою несчастную долю контактирующим с ним людям; во-вторых, сироты, подобно первоцветам, в народе считаются «нерожденными», и это соотносит их с творениями высших сил, Бога; в-третьих, сирота, будучи подопечным предков, получает от них защиту и помощь.

## Литература

1. Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба: свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтуге (Тарновский район Вологодской области). М., 1985.
2. Бромлей Ю. В., Кашиба М. С. Брак и семья у народов Югославии. Опыт историко-этнографического исследования. М., 1984.
3. Даль В. Пословицы русского народа. Т. I, II. М., 1996.
4. Ермолов А. Всеноядная агрономия. М., 1996.
5. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Ч. I—2. М., 1877—1878.
6. Зернова А. В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15—32.
7. Иллюстров И. И. Сборник российских пословиц и поговорок. Киев, 1904.
8. Коринфский А. А. Народная Русь. Смоленск, 1995.
9. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Минск, 1970.
10. Лутовинова Е. И. Русские сказки о мачехе и падчерице / АТ 480/ (Опыт описания и классификации). М., 1991.
11. Майков Л. Н. Великорусские заклинания. СПб., 1994.
12. Машин. Быт курского крестьянина // Этнографический сборник. СПб., 1862. № 5. С. 1—119.
13. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958.
14. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1985.
15. Потанин Н. Юго-Западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1862. № 5. С. 1—154.
16. Пропп В. Я. Фольклор и действительность // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 116—131.
17. Прыжов И. Г. Нищие на Святой Руси // 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996. С. 105—154.
18. Русская народно-бытовая лирика (причтания севера) в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой 1942—1945 гг. М.; Л., 1962.
19. Седакова И. А. Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 130—138.
20. Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.
21. Смирнов Ю. И. Восточнославянские баллады и близкие им формы. М., 1988.
22. Смирнов-Кутачевский А. М. Народные сказки о мачехе и падчерице. М., 1944.
23. Снегирев И. Русские народные пословицы и притчи. М., 1995.
24. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 95—130.
25. Zečević S. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973.



Д.А. Ровинский (1824—1895). Офорт работы В. Маковского. 1896 г.

В начале 1997 года в Государственном музее изобразительных искусств имени А.С. Пушкина состоялась выставка «Народная картинка из коллекции Д.А. Ровинского». Лубки из собрания Дмитрия Александровича Ровинского (1824—1895) послужили основой для его исследования «Русские народные картинки» (СПб., 1881); многие из них общеизвестны благодаря репродукциям приложенного к книге Атласа.

Д.А. Ровинский не считал себя ни фольклористом, ни этнографом. Видный юрист, принимавший участие в разработке судебной реформы Александра II (пенсия, назначенная за эту работу, обеспечила его коллекционерские увлечения), он был страстным любителем гравюры и одним из первых ее историков в России. Ровинский составил и издал такие фундаментальные справочники, как «Словарь русских граверов» и «Подробный словарь русских гравированных портретов». Интерес к русской гравюре и национальной старине привел его к встрече с лубком, который тогда не входил в сферу признанного искусства. Ровинский не считал, что лубки обладают высокими художественными достоинствами, однако, вслед за И.М. Снегиревым, подчеркивал их историческое значение: «В них важно не художественное достоинство, а то, что они раскрывают перед нами, так сказать, вчерашиний день русской жизни, и в этом отношении для каждого русского представляют насущный и кровный исторический интерес».

Выставка в ГМИИ после многолетнего перерыва представила зрителю образцовые памятники русской народной картинки. На ней впервые были показаны зарубежные листы из собрания Д.А. Ровинского. Сопоставление национальных школ позволило увидеть общие закономерности в истории городской народной культуры.

Завершилась выставка научной конференцией «Мир народной картинки» (обзор см.: ЖС. 1998. № 4. С. 61—62). Мы публикуем 3 специально подготовленных к этой конференции доклада, а также материалы из редакционного портфеля «Живой старины», созвучные теме конференции.

Б.М. СОКОЛОВ

## Тезисы о лубке

Вопрос о лубке как о художественном явлении и о его границах впервые стал предметом широкого обсуждения в середине прошлого столетия, во время всплеска интереса к народной картинке. Оказалось, что не вся дешевая изобразительная продукция обладает качествами, присущими лубкам XVIII — первой трети XIX в.

«Жалко и досадно видеть, какими рисунками портят теперь народный вкус! — воскликнул анонимный наблюдатель в 1844 г. — Мифологические богини, нимбы, фантастические изображения Красоты, Скромности, Ожидания, портрет Наполеона в тысяче видов, и тому подобные рисунки продаются теперь в Квасном ряду, под воротами Китая-города и в разных городах. Эти ужасные рисунки заставляют жалеть о прежней лубочной гравировке: так хороши они; но главное, что они изглаживают черты народности, которая отражалась в прежних лубочных картинках»<sup>1</sup>. Автор конца столетия саркастически писал о лубочных романах: «Вздор этот, купленный издателями за гроши, печатается в грошовых типографиях и, снабженный иногда грошовыми рисунками, сдается оfenям и ходебщикам, которые разносят весь этот вздор по всей Руси-матушке, набивая головы читателей глупостями и разворачивая их сальными рассказами»<sup>2</sup>. Однако популярность народных картин, несмотря на все изменения техники производства, набора сюжетов и манеры исполнения, в течение XIX века не уменьшалась, а даже увеличивалась. «Я не знаю, есть ли в России такая изба или харчевня, есть ли такой сундук у нашего солдата или кухарки, где не были бы наклеены на стене или крыше картины или картинки; наш народ страстно любит картины, покупает их весьма охотно и с особой любовью украшает ими свою убогую обстановку», — констатирует собиратель лубка М. Ледерле в 1891 г.<sup>3</sup>

Парадокс бытования лубка заключается в следующем: снижение качества изображений, отход от традиционного крестьянского искусства, введение модных злободневных сюжетов долгое время не оказывали влияния на «особую любовь» к народной картинке ее основного адресата — деревенского и городского массового зрителя. Только целенаправленная кампания издателей иллюстрированных журналов и многомиллионное полиграфическое производство И.Д. Сытина, направленное на изменение маслового вкуса, смогли заменить «идиотски-тупую смесь рыцарского с рыночными»<sup>4</sup> «порядочными» рисунками и исправными текстами. Эта замена привела к исчезновению важных качеств народной эстетики и заставила наблюдателей пожалеть об утрате «своебразной оригинальности» народной картинки<sup>5</sup>.

Постоянство вкусов лубочной аудитории говорит о сложившейся системе ее взаимоотношений с лубком, о прочной традиции его восприятия. Русский лубок возник в эпоху перехода от культуры средневекового типа к прогрессирующей, открытой влияниям моды и стиля культуре Нового времени. Круг его сюжетов оставался стабильным в течение почти всего XIX столетия. К ним относятся как серьезные — «бумажные иконы», портреты знаменитых людей, так и юмористические изображения. Показательно, что лубочные портреты воспринимались простонародным зрителем с питетом, подобно иконам, а юмор сохранил свои традиционные корни: сатирические тексты XVII столетия (о Ерше Ершовиче, Шемякином суде, Вятской баталии, сказки) были не менее популярны, чем пришедшие из инокультурной среды бытовые сценки и анекдоты. Отбор и переработка новостей (монстры, катастрофы, драматические происшествия), насмешки над модами и нововведениями говорят о последовательном сопротивлении лубка идеи прогресса. Составленное в духе лубочной сенсации известие о паровозе объясняет иноземную машину как «самовар», который «в упряжке ходит», и кончается опровержением немецких претензий на изобретение: «Нет, голубчики, никто вар; Русью пахнет самовар».

БОРИС МИХАЙЛОВИЧ СОКОЛОВ, канд. искусствоведения; Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Лубок стал одной из форм «третьей культуры», по терминологии, предложенной В.Н. Прокофьевым, — и соединил в себе черты позднего народного и раннего массового искусства. В этом отношении он родствен народным промыслам, возникновение которых было бы невозможно без развития рыночного производства и вне влияния профессионального искусства. Народная гравюра делает более радикальный шаг в сторону новой культуры: ее изготавливают люди, крестьянскому эрителю «посторонние», техника и экономика производства требуют все большего упрощения работ, коммерческие выгоды вытесняют заботу о художественном качестве.

Однако лубок продолжает жить даже в своих искаженных и упрощенных формах благодаря осмысленному, активному восприятию зрителями. Этнографические свидетельства говорят о том, что народная картинка воспринималась в адекватной аудитории как «свое» искусство, которое подлежит любованию и истолкованию в любом случае, даже если понятность и эстетические качества произведения сомнительны. Продавец картинки был и комментатором, наставником по ее правильному переживанию. «Краснобай развертывал перед мужиками ярко-намазанный суроком и зеленью лист, где написано, как мыши кота погребают, недруга своего провожают, или сударину масленицу, или небылицы в лицах, и отдавал такие сокровища за несколько копеек»<sup>6</sup>. Театром лубочной картинки стал и раек, где изображение давало повод для комментария-импровизации<sup>7</sup>. Активная интерпретация, позволяющая не замечать отклонений от канона, обеспечила выживание лубка в условиях ломки условий традиционной жизни и сделала его памятником мировоззрения переходной эпохи.

Предлагаемые тезисы опираются на исследования функций народной печатной графики, восходящие к И.М. Снегиреву, Ф.И. Буслаеву, И.Е. Забелину и Д.А. Ровинскому, и на свидетельства XIX — начала XX века. О социальной идентификации и художественных качествах лубочной картинки писали А.А. Федоров-Давыдов, В.М. Алексеев, П.Г. Богатырев, Н.М. Тарабукин, Ю.М. Лотман, В.Н. Прокофьев. Среди современных исследователей, чей опыт и выводы важны для данной темы, — А.Г. Сакович, М.А. Алексеева, Н.М. Зоркая, Г.С. Островский, Т.А. Воронина, А.И. Рейблат, А.В. Лебедев, О.Р. Хромов.

Тезисы были составлены для обсуждения на конференции «Мир народной картинки». Сделанные там доклады и полемика выявили несколько взглядов на проблему лубка как вида творчества. Согласно одному из них, лубочная картинка являлась национальным искусством, эстетически полноценным в глазах простонародного зрителя и читателя, который не обращал внимания на искажения религиозных канонов и правил профессиональных жанров (икона, картина, классическая литература)<sup>8</sup>. Это мнение подтверждается целым рядом свидетельств о равнозначном бытовании «бумажных» и традиционных икон, о

бережном отношении к лубку в крестьянском обиходе и об использовании его как образца для народного декоративного искусства.

Другой подход предполагает, что искажения канона, профессиональных приемов, литературных норм в лубке были преимущественно непроизвольными, вынужденными и как художественное средство не использовались. Пищу для размышления об этой стороне лубочного стиля дают не только обескураживающие отчеты И.А. Голышева о лубочном ремесле, практикуемом подобно шитью шапок или сапог<sup>9</sup>, но и новые исследования технологии массовой печатной графики<sup>10</sup>.

Третья точка зрения, присутствовавшая на конференции, — о делении народной картинки на виды, отмеченные осознанным использованием «придумок и ошибок» (по выражению И.М. Снегирева) и свободные от него<sup>11</sup>. Однако просмотр различных видов народной картинки показывает, что способы создания изображений и текстов были примерно одинаковыми и в юмористических листах, и в изображениях священных сюжетов, и в сценах с текстами песен, хотя отношение владельцев к лубкам разных жанров было различным.

Еще один взгляд на вопрос о лубочности, разделяемый и автором данной статьи, исходит из анализа особого стиля, который делает лубок самостоятельным видом искусства уже примерно к середине XVIII века. Здесь главным является не эстетическая оценка лубочного стиля, который вырастает из вынужденных и сознательных трансформаций иных видов искусства, а описание его истории и главных черт.

Все приведенные точки зрения дополняют друг друга и полезны для дальнейших исследований. Опыт конференции «Мир народной картинки» говорит о возможности поиска черт лубочности в массовой графике других стран, в частности Болгарии, Франции, Турции и Китая.

1. Лубок воспринимает технику, сюжеты и образы из иной, социально более высокой культурной среды.

2. Активная переработка сюжета и стиля образца ведет к накоплению ошибок и вариаций, изменяющих его художественную форму.

3. Влияние фольклорной традиции (изменение смысла непонятного или неактуального сюжета («Точильщик носов», «Пантюха Объедалов»), создание нового образа на основе канона или заданной темы (взятая из книжной миниатюры и «олубоченная» композиция «Видение нераскаянной грешницы», три разных варианта лубка «Баба Яга и крокодил») превращают искажение в «творческую порчу»<sup>12</sup>.

4. «Творческая порча» приема или образа делает его частью художественной системы лубка.

5. Каждый элемент этой художественной системы сохраняет двойственность, наследие двух разных сфер культуры (профессиональной и фольклорной, позднее — альтарной и массовой).

6. Элементы художественной формы приобретают функции знака, дающего зрителю по-

нятие об ином, более совершенном или более обобщенном, образе («бумажная икона» XIX века, раскрашенная пятнами анилиновых красок, икона каноническая).

7. Фольклорная традиция, имеющая системный характер, выстраивает разрозненные элементы художественной формы лубка также в систему, открытую для творческого восприятия.

8. Массовая гравюра двойственностью своей формы вызывает зрителя на активную интерпретацию, на вкладывание собственных смыслов.

9. Взаимодействие зрителя с лубком приобретает форму игры со смыслами, заключенными в сюжете и художественной форме лубка.

10. Непрерывное наслаждение и искажение адаптируемых образов постепенно делает игру с художественной формой более актуальной, чем восприятие содержания, информации, предлагаемой произведением.

11. «Игра с лубком» устанавливает традиции восприятия его знаков, система которых обраzuет художественный язык произведения.

12. Художественный язык лубка обладает повышенной условностью, обращается к воображению зрителя и формирует тематику, вызывающую «игровой» настрой аудитории.

13. Многослойность и искажение традиционных форм искусства делают условием «игры с лубком» некритическое включение в его эстетику, отказ от сравнения и критики.

14. Как следствие, массовая гравюра к XIX столетию закрепляется за определенным социальным слоем русского общества, наиболее заинтересованным в «игре» с ценностями высокой культуры, — за простонародным зрителем, живущим в городе или усваивающим традиции городской жизни.

15. Устойчивость, социальная детерминация художественной системы, активность художественного языка придают лубку характер нового вида искусства, промежуточного между изобразительным, словесным и театральным.

16. Лубок представляет собой сложную художественную структуру, содержащую в свернутом виде свою историю и говорящую на своем языке. Усложнение формы (детализация изображения, разбиение его на части, вычурность литературного стиля) в позднем лубке является обратной стороной его структурного упрощения, превращения из цельного, подобного иконе образа в скопление отдельных элементов (батальные сюжеты, «Похороны кота», наказание грешников в листах типа «Вот как черти угощают, добычу свою угощают»). Нивелировка стиля, создание единобразных типажей и штампов (совпадающие по времени с переходом на технику хромолитографии) подводят лубок к утрате его своеобразия. На рубеже XIX и XX веков он сливается с массовой графикой и литературой патерналистского типа («искусство для народа», адаптирующее образцы культуры социальных верхов, но не оставляющее места для интерпретации, — таковы, например, сътинские иллюстрированные издания 1910-х годов) и поглощается ею.

17. Своеобразие лубка как вида искусства состоит в: а) контрасте и борьбе лежащих в его основе начал (сиуэт — объем, печатный текст — просторечие), б) интерпретации как основе создания образа, в) соединении изображения и слова, а также коммуникативной, информационной и игровой его сторон. Поэтому лубком не могут считаться создания живописного примитива (вывески, афиши), гравюры, выполненные вне принципа «творческой порчи» (работы профессиональных граверов, рисованные листы старообрядцев), а также произведения, рассчитанные на прямое, нетворческое, не связанное с индивидуальной интерпретацией восприятие (журнальные иллюстрации, гравюры-репродукции, коммерческое изобразительное искусство XX века). Черты лубочного стиля вновь появляются в произведениях графики и живописи, представляющих собой систему разнородных художественных элементов, открытую для интерпретации (неопримитивистское течение русского авангарда, особенно работы М.Ф. Ларионова, Н.С. Гончаровой, В.В. Кандинского и В.В. Маяковского; современный примитивизм — М. Примаченко, Л. Пурыгин, Г. Литичевский; московская «Мастерская народной графики»).

#### Примечания

<sup>1</sup> Разноцник картинок // Живописное обозрение. 1844. Т. IX. Л. 4. С. 29.

<sup>2</sup> Арсеньев А.В. Темное царство лубочных книг // Сельское чтение. 1877. № 18. С. 397.

<sup>3</sup> Ледерле М. Выставка народных картин // Книжный вестник. 1891. № 10. Стб. 383.

<sup>4</sup> Арсеньев А.В. Темное царство лубочных книг. С. 398.

<sup>5</sup> Ср.: Соколов Б.М. Борьба за лубок в XIX столетии // ЖС. 1997. № 1. С. 13—17.

<sup>6</sup> Разноцник картинок. С. 29.

<sup>7</sup> См.: Соколов Б. «Игра с лубком»: Художественная система русской народной гравюры и городской праздничный фольклор // Вопросы искусствознания. 4/94. С. 162—166.

<sup>8</sup> Ср.: Сакович А.Г. Московская народная гравюра второй половины XIX века (к проблеме кризиса жанра) // Народная картина XVII—XIX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 138; Алексеева М.А. Русская народная картина. Некоторые особенности художественного явления // Там же. С. 12—13.

<sup>9</sup> См.: Голышев И.А. Картиное и книжное народное производство и торговля // Русская страна. 1886. Т. XLIX. Март. С. 714—715.

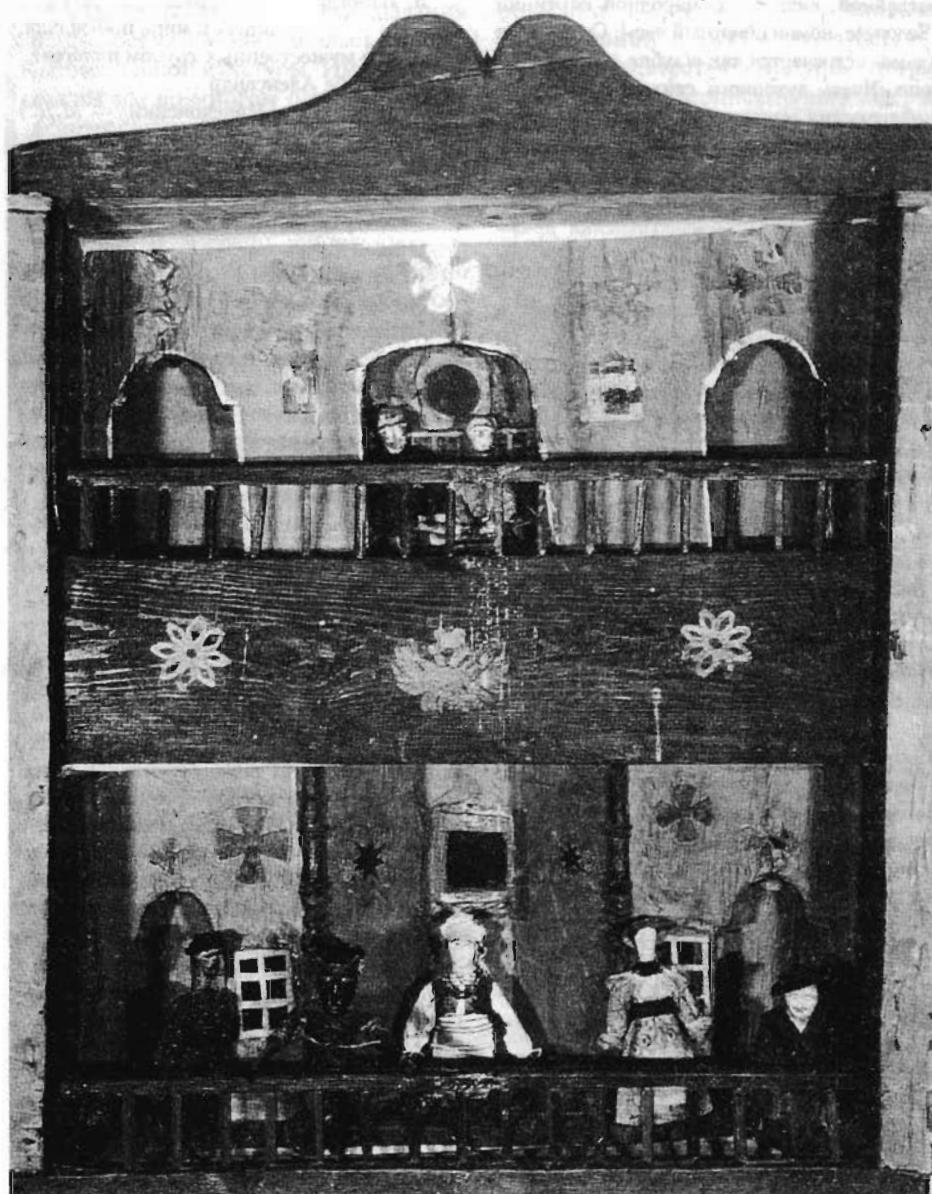
<sup>10</sup> См.: Хромов О.Р. О некоторых особенностях природы лубка // Примитив в изобразительном искусстве. М., 1997. С. 99—111.

<sup>11</sup> Доклады Т.А. Ворониной «О бытовании лубочных картинок в русской народной среде в XIX веке» и Е.И. Иткиной «Песенный лубок как разновидность русской народной гравюры».

<sup>12</sup> Об искалечении образцов как основе лубочно-го стиля интересно, хотя и в резко polemической форме писал известный историк искусства А.А. Федоров-Давыдов (К вопросу о социологическом изучении старорусского лубка // Институт археологии и искусствознания. Труды Социологической секции. I. М., 1927. С. 78—120).

М.Г. ДАВИДОВА

# ВЕРТЕСП и лубочные картинки



Белорусская батлейка. Конец XIX в. Репродукция из книги А.Ф. Некрыловой «Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века» (Л., 1988)

Кукольную рождественскую драму, бытовавшую на Украине, в Белоруссии, Сибири, Смоленской и Псковской губ., можно условно разделить на две части. В первой части разыгрывается сюжет об избиении младенцев, которому предшествуют сцены, символизирующие ветхий мир до прихода Спасителя; вторая часть строится из смеховых сцен бытового содержания. Материалом для первой части пьесы служат фрагменты богослужеб-

ния, а также образы иконописи, духовного стиха и дидактического лубка; во второй части фигурируют персонажи святочного ряжения, лубочных картинок развлекательного свойства.

Задействования из настенного лубка в вертепе осуществлялись как непосредственно, так и опосредованно. Довольно часто вертепщики включали в представление интермедиин школьного театра с лубочными сюжетами или духовные стихи, воспринятые лубком и трансформировавшиеся под действием его знаковых отношений. Среди

МАРИЯ ГЕОРГИЕВНА ДАВИДОВА, аспирант; Российский ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

школьных интермедий, которые имеют сюжетные параллели в лубке и вертепе, — интермедии с Доктором, Шляхтой, сражающимися воинами. Среди духовных стихов, усвоенных вертепом посредством лубка, — покаянный стих «Человече бедный, вспомни час последний», заимствованный белорусской батлейкой, видимо, из народной картинки «Человече, помни смертный час»<sup>1</sup>. Стихи «Плач Адама» встречается как в лубке, так и в вертепе. Часть духовного стиха об избиении вифлеемских младенцев в несколько измененном виде вплетается в текст лубка того же содержания<sup>2</sup>.

Что же вертеп берет из народной картинки? Кукольная рождественская драма использует заимствования следующих типов: вербальные (текстовые), визуальные (образы), вербально-визуальные (текст и персонажи) и концептуальные.

При вербальном заимствовании в вертепную драму попадает текст лубочной картинки, который прилагается к иному персонажу и другой ситуации, чем в лубке. Однако этот вертепный персонаж по своим характеристикам близок соответствующему герою картинки. Так, например, монолог Ирода из кукольной драмы:

«Ах, увы! Беда!  
Приходит до меня череда!  
Не vem, возьмут меня отсюда и куда, —  
Боюсь я Страшного суда...»<sup>3</sup>

в картинке относится к нечестивому богачу, а сама форма диалога Ирода со Смертью взята из лубка «Аника воин и Смерть». Богач и воин Аника — это два проявления одного и того же концепта русской книжной и устной традиции. Под «концептом» в статье понимается совокупность сюжетов, мотивов, образов, неразрывно связанных с определенным понятием в традиционной русской культуре.

Тема богача в лубочном контексте всегда связана с темой бренности всего сущего, с нечестивой жизнью и со смертью. Смерть — это нечто противоположное богатству и связанное с ним гордости. Гордый герой лубка почти всегда оказывается богатым, богач — всегда гордец. Отношения между Смертью и богатством (славой) традиционно выражаются несколькими устойчивыми формулировками: 1. Смерть не различает богатых и убогих; 2. Сегодня — богат, завтра — беден; 3. В смерть не возьмешь богатства; 4. Смерть лишает человека величия; 5. Смерть господствует над царями (воинами); 6. От смерти нельзя откупиться. Эти представления можно проиллюстрировать цитатами из анонимной поэзии XVII в., школьной драмы, лубочных картин, вертепного представления.

1. «...Вкупе престоят царь и воин  
богат и убоги вправнем достоинстве...»<sup>4</sup>  
2. «Ныне бо о множестве  
злата веселится,

утро же, лишен сего, в персть земли  
веселится»<sup>5</sup>.

3. «В будущий век,  
Ничего же с собою понесем,  
Токмо своя погребална»<sup>6</sup>.
4. «Где главныя великопородныя паны?  
Устроила еси их яко болваны»<sup>7</sup>.
5. «Иногда и аз (Смерть. — М.Д.)  
силных в мире побеждала,  
героев мужественных трупом полагала.  
Славен бе Александр

(Македонский. — М.Д.)  
торжеством повсюду,

- Яко несть его ныне...»<sup>8</sup>
6. «Купцы бы сложились  
От смерти откупились,  
Отдали б палаты  
И все свое злато —  
Не берет смерть!»<sup>9</sup>

Противопоставление богатства и смерти наглядно раскрывают лубочные картинки о богаче и Лазаре, включающие всю цепь этих мотивов. Сюжет о Лазаре встречается и в украинском вертепе, где богач похвальется своими богатствами, но является Смерть и забирает его со словами:

«А на що себя, богачу, ты вывышаешь,  
Же наддер себе над всех маешь?..  
Жес на сем свете гордый так был,  
А теперь з Люципером будешь в пекле

жил»<sup>10</sup>.

Притча о богатом и Лазаре могла иметь отношение к рождественской проблематике не только через сближение образа богача с Иродом, но и через принадлежность этого сюжета кругу тем рождественского поста. Например, школьная драма «Ужасная измена сластолюбивого жития» о Пиролюбце и Лазаре исполнялась в заговенье перед рождественским постом<sup>11</sup>. Сцена этой постановки была двухъярусной, т.е. такой же, как вертепная сцена и изобразительное пространство лубка о богаче и Лазаре.

Аника-воин в лубочном контексте — могучий богач, не раздававший милостыни, «крепостью обложен, зверовиден»<sup>12</sup>, побивавший многие рати. Материал народных песен дополняет этот образ тем, что Аника хотел разрушить Иерусалим, а народные предания тем, что Аника убил богомольца. В целом образ мало привлекательный, совпадающий с вертепным Иродом. Здесь мы сталкиваемся с концептуальным заимствованием.

Визуальные заимствования из лубка в вертеп могут быть двух типов: иконографическими и образными. Если детали одеяния и оформления вертепной куклы или ее облик в целом находят параллели в лубочных изображениях, то мы имеем дело с иконографическими заимствованиями. Их не так много. В качестве примера можно привести облик воинов царя Ирода и Смерти. Н. Виноградов в своей книге «Белорусский вертеп» (СПб., 1908) приводит фотографии деревянных фигур Аники-воина и воина царя Ирода. Оба персонажа имеют головной убор с гребнем наподобие шлемов римских легионеров и латы с юбочкой античного типа.

Белорусский исследователь Г.И. Барышев предполагает, что одеяние этих кукол воспроизводит костюм «классицистической трагедии конца 18 и нач. 19 в.»<sup>13</sup>. Однако, возможно, иконографический преобраз находит гораздо ближе: воины на лубочных картинках часто изображаются в подобных шлемах и латах (например, в картинках «Бова и Полкан», «Сильный и славный храбрый воин Аника»). Фигура Смерти для вертепной драмы обычно целиком вырезалась из дерева и покрывалась белой или желтой краской. За плечами у нее закреплялась черная корзина, а в руке помещалась коса. В лубке Смерть изображается с теми же атрибутами, и для этого персонажа характерны те же цвета.

Образные заимствования — это заимствования лубочных персонажей и сюжетов в отрыве от сопровождающего их текста. Сцена вертепа со Стариком, Аришенькой и Франтом использует материал картинки «Старик на коленях у молодой»<sup>14</sup>. В вертепе сохранен лубочный сюжет, а текст возникает новый. То же самое можно сказать о бое Александра Македонского с Пором Индейским: поединок берется из лубка, который иллюстрирует эпизод, описанный почти во всех средневековых «Александриях»; текст же присоединяется совсем другой, менее историчный, чем в лубке:

Александр:

«Пор! что ты это захотел:  
Штоб от моего удара с лошади слетел?»

Пор:

«Нешто я тебя испугался?  
Откуда ты этакий франт взялся?»<sup>15</sup>

Образ Наполеона тоже попадает в вертеп из лубка. В кукольной драме Наполеон усваивает некоторые внешние черты Ирода, так как в его характеристике используются устойчивые формулы, относящиеся к Ироду. Интересно, что наложение одного образа на другой присутствует и в лубке: существуют картинки с изображением лица Наполеона, составленного из тел вифлеемских младенцев.

В целом система персонажей вертепа во многом представляет собой концептуальные заимствования из лубка. Так, например, Аришенька в сцене со Стариком в некоторых вариантах заменяется Иродиадой, образ которой связан с концептом «злой жены». Лубочные листы, посвященные теме женской злобы, используют текст поучения XVII в., где злой жена оказывается «блудодеец», «плясавицей», колдуньей, любостяжательной и алоревичкой; она желает мужу смерти, «помышляя об ограблении и наслаждении бренными радостями мира сего»<sup>16</sup>. В вертепе этот образ обыгрывается многократно. Помимо сюжетов с Иродиадой тема злой жены возникает в стенах Адама, укоряющего Еву, которая его «из раю удалила», в сцене погребения Пора Индейского, чья жена в это время не проявляет скорби, в сцене с колдуньей «бабой шепетухой от святого духа», а также в танцевальных эпизодах с участием Кавалера и Дамы. В последнем случае ха-

рактеристики злой жены могут быть приписаны безымянной Даме в силу наличия лубочных листов с изображением танцев модных пар кавалеров и дам, легкомысленные и бесчестные намерения которых разоблачаются соответствующими надписями в духе древнерусской книжности (картинки «Маловременная красота мира сего», «Зерцало грешного человека»).

Александр Македонский очень популярный на Руси персонаж. Обширная литературная традиция, связанная с этим героем, формирует особый устойчивый образ, который осмысливается через концепт «благочестивый государь». Александр в русской традиции отличается презрением к власти и богатству, начитанностью в христианской учительной литературе, милосердием и кротостью. В лубке — это царь-освободитель, поскольку именно он дает русским людям «грамоту на свободу». Таков же и вертепный Александр, поэтому в поединке с Пором он непременно должен быть победителем как безусловно положительный герой.

Вертепные визуально-вербальные заимствования подразумевают использование лубочных моделей в их текстовой, образной и сюжетной полноте. К таким заимствованиям относится вертепная сцена изгнания из рая, в которой звучит духовный стих «Плач Адама». В лубке можно найти как соответствующих библейских героев в сходной ситуации, так и почти тот же текст.

#### Примечания

<sup>1</sup> Ровинский Д.А. Русские народные картины. СПб., 1881. Кн. 3. С. 125. № 750.

<sup>2</sup> Там же. С. 314—315. № 851.

<sup>3</sup> Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 78.

<sup>4</sup> Ровинский Д.А. Указ. соч. С. 127. № 752.

<sup>5</sup> Смерть (Из анонимной поэзии) // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. третья. М., 1994. С. 305.

<sup>6</sup> Послушайте братие (Из анонимной поэзии). // Там же. С. 276.

<sup>7</sup> О смерти (Из анонимной поэзии) // Там же. С. 301.

<sup>8</sup> Диалог о Гофреде, победившем сарацины. Акт 2. Сцена 3 // Ранняя русская драматургия XVII — первой половины XVIII в. Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974.

<sup>9</sup> Романов Е.Р. Указ. соч. С. 79.

<sup>10</sup> Франко І. Нові матеріали до історії українського вертена // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1908. Т. 82. Кн. 2. С. 38.

<sup>11</sup> Ранняя русская драматургия... С. 460.

<sup>12</sup> Рукописный сборник XVII—XVIII в. Расказ о борьбе воина со Смертью // Ровинский Д.А. Указ. соч. СПб., 1881. Кн. 4. С. 554.

<sup>13</sup> Барышев Г.И. Художественное оформление белорусского кукольного театра батлейки // Белорусское искусство. Минск, 1957. С. 90.

<sup>14</sup> Некрылова А.Ф., Гусев В.Е. Русский народный кукольный театр. Л., 1983. С. 36.

<sup>15</sup> Романов Е.Р. Указ. соч. С. 80.

<sup>16</sup> См.: Титова Л.В. «Беседа отца с сыном о женской злобе». Исследование и публикация текстов. Новосибирск, 1987.

М.Я. МЕЛЬЦ

## Судьба русских дореволюционных песенников

Дореволюционные расхожие издания песен составили особый пласт русской национальной культуры. Именно благодаря им во многом осуществлялась взаимосвязь устного творчества и книжной поэзии.

Еще в начале XIX в. Е.В. Аничков подчеркивал, что распространение авторских песен среди социальных низов происходило преимущественно при посредстве самых дешевых сборников. Такие тексты, по его мнению, являются фактом и фольклора, и письменности, а история песенников обязательно должна быть когда-нибудь написана<sup>1</sup>. О необходимости выяснения взаимодействия лубка и народной словесности писал М.Н. Сперанский<sup>2</sup>. С прискорбием отмечали отсутствие большого исследования исторического контакта массовых изданий и творчества народа, а также полного систематического обзора песенников С.А. Бугославский<sup>3</sup> и Ю.М. Соколов<sup>4</sup>. Н.П. Андреев относил лубочные книжки к крупным и любопытным явлениям духовной жизни России, пополнявшим запас устной поэзии и потому заслуживающим внимания с разных точек зрения. Кроме того, он подметил, что история отечественной литературы обычно представляется односторонне, так как в ней рассматривается лишь творчество писателей, оставляя в стороне читателя, к которому оно обращено. Важно знать не только то, где, когда и кем оно было создано, но и то, как оно жило и живет<sup>5</sup>.

Фактически лубок служил мостом, связывающим книжность и фольклор. Он являлся одним из каналов проникновения авторских произведений в широкие слои необразованного населения, где они становились фактом массового сознания, а образцы русской классической поэзии попадали в народный песенный репертуар. К тому же для огромного количества городского мещанства и крестьян дешевые песенники оказывались средством приобщения малограмотного читателя к книге<sup>6</sup>.

Низовая печатная продукция (в том числе песенники) охотно пользовалась литературным материалом. При его уп-

рощении и переработке по законам фольклорной поэтики создалась так называемая «третья культура», пограничная между бесписьменной сферой и профессиональным искусством, остающаяся в силу своего своеобразия недостаточно изученной по сей день. Лубку явно не повезло: фольклористы обходили вниманием книжные тексты, вошедшие в массовые сборники, считая, что они «засоряют» подлинное народное творчество, а литературоведы относили такие книги к низшему виду печатной продукции, не заслуживающей серьезного изучения. Происходила (и происходит) недооценка этого феномена, связанного не только с филологией, но и с историей книги, масовой культурой, культурологией, рассматривавшей бытование песен как процесс сотворчества поэта, композитора, отдельного исполнителя и воспринимающей среды.

Популярные в течение почти двух веков, издававшиеся миллионными тиражами расхожие сборники песен не только глубоко не исследованы и не описаны<sup>7</sup>, но даже полностью не собраны. Невозможность реализации такой задачи понимал Л.Н. Толстой, с огорчением констатировавший, что исчезающее выявление массовых обиходных книг является безнадежным делом, так как воссоздать их состав даже в XIX столетии весьма затруднительно из-за спекулятивно-стихийных действий издателей Никольского рынка, отсутствия сводных каталогов и т.п.<sup>8</sup> Профессор Н.В. Чехов считал важной задачей раскрытие воздействия «интеллигентской» литературы на лубочную, однако этому мешает безвозвратная потеря большей части материала, быстро выпадавшего из обращения и исчезавшего без следа: «У нас нет способа восстановить когда бы то ни было полный список народных изданий не только XVIII в., но даже первой половины XIX в. <...> Историю ее можно наметить лишь в общих чертах»<sup>9</sup>.

До 1838 г. лубки не были подведомственны цензуре, следовательно, их выпуск никде и никем не регистрировался. Уже И.П. Сахаров в предисловии к «Сказаниям русского народа» особо затронул вопрос объема опубликованных расхожих собраний песен (правда, включая в них и труды Г.Н. Теплова,

МИКАЭЛА ЯКОВЛЕВНА МЕЛЬЦ  
(Санкт-Петербург)

М.Д. Чулкова, И. Прача, В.Ф. Трутовского): «1838 года, 1 дня нижеподпавшийся перебрал все сборники русских песен, напечатанных в русской земле с 1770 года по 1838, имел честь насчитать 126 изданий. Спрашивается, кто издавал их? По две, по три и даже четыре тысячи экземпляров. Считая каждое издание ограниченным числом по 1000 экземпляров, мы найдем, что 126000 экземпляров книг, книжечек в одной, двух, четырех и даже 12 частях гуляют по русским городам и селам. Сколько же было читателей? Это так трудно исчислить, что труднее ничего не бывает на белом свете. Песенники читают простолюдины и дочитывают до того, что не останется ни одного листа <...> А наши православные и ездят по балам, и торгуют, и сеят хлеб, и курят табак, да еще при том успели прочитать 126000 экземпляров одних песенников <...> Мы не говорим о тех людях, которые приобретают песенники от скуки: это класс самый многочисленный, без всяких притязаний. Для них издавались песенники тысячами»<sup>10</sup>.

К схожим арифметическим выводам пришел в начале XX в. критик «Мира искусства» Д.В. Философов: «Ведь на новом издании Холмушина значится “Издание 10-е. Сотая тысяча”. Вот вы и прикиньте, сколько сотен тысяч подобных песенников распространяется по ярмаркам и базарам матушки России»<sup>11</sup>. Однако огромное количество дешевых книг для народа сохранилось далеко не в полном объеме.

В начале 1890-х гг. Библиотечный отдел Комитета грамотности Общества сельского хозяйства при Московском университете организовал выпуск «Ежегодников» — обзоров книг для массового чтения за каждые 12 месяцев (срок действия цензурного разрешения); состоялось всего четыре выпуска за 1891—1894 гг. В обращении к читателям редакция сразу же предупредила об отрывочности и случайности представленных сведений: «Что касается до полноты каталога, то составители, желая представить общую картину народной литературы за 1891 год, употребили все усилия, чтобы в каталог вошло все, изданное в течение года, но так как по условиям нашего книжного рынка в Москве трудно доставать провинциальные и даже петербургские издания, а так как лубочная литература представляет явление, чрезвычайно трудно поддающееся точному наблюдению, то весьма естественно, что иные из этих изданий не вошли в каталог. Поэтому авторы и издатели книг для народного чтения окажут большую

услугу Комитету грамотности, высылая ему книги для рассмотрения и занесения в каталог»<sup>12</sup>.

Трудности комплектования соответствующих фондов испытывали крупнейшие книгохранилища, к тому же и в них лубки оказывались изначально «зачитываемыми». Например, в Румянцевской библиотеке подбор песенников сравнительно невелик: за 1911 год обнаружилось только 97 названий<sup>13</sup>.

Еще больше сложностей выпало на долю библиофилов, составлявших частные коллекции массовых сборников песен. Одна из первых собирателей А.С. Якуб так охарактеризовала сложившуюся обстановку к 1913 г.: «Получить какие-либо сведения о них было довольно затруднительно. В литературе отношение к ним крайне отрицательно, их сторонились и не замечали. В издательских лавках на вопросы отвечают неохотно и неопределенно. Достать песенники весьма нелегко, особенно за старые годы. Хотя ежегодно на книжный рынок выбрасывается огромное количество песенников, года через три они исчезают бесследно: многие представляют уже библиографическую редкость»<sup>14</sup>.

Аналогичная ситуация складывалась во всех частях Российской империи, к примеру на Украине. Как информировал один из коллекционеров, «лет через десять ее [книгу] не сыщешь, что называется, днем с огнем. Вместе с тем следить за подобным материалом, обращающимся глубоко внизу, среди простого народа, очень трудно. Вот почему невозможно привести в известность все бывшие издания лубочных песенников, не задаваясь даже мыслью о том, чтобы собрать их»<sup>15</sup>.

Единственным исключением является лишь подборка И.Н. Розанова, сумевшего приобрести изрядное количество обиходных собраний песен XVIII—XX вв.; только отдельными экземплярами обладали другие известные книголюбы — Н.П. Смирнов-Сокольский, народный артист СССР Б.П. Чирков<sup>16</sup>.

Дополняющие друг друга немногочисленные реестры дореволюционных песенников, попавшие в печать<sup>17</sup>, а также неопубликованная источниковедческая песенная картотека члена-корреспондента АН СССР В.И. Чернышева, включающая сотни расхожих песенников<sup>18</sup>, и каталог лубочного фонда Отдела народного творчества Пушкинского Дома (свыше 1000 единиц), к сожалению, не отражают их репертуар во всем объеме, что, видимо, вообще неосуществимо.

## Примечания

<sup>1</sup> Аничков Е.В. Песня // История русской литературы. М., 1908. Т. 2. С. 182—183.

<sup>2</sup> Сперанский М.Н. Русская устная словесность. М., 1917. С. 51—52.

<sup>3</sup> Бугославский С.А. Песенные традиции в России XVIII—XIX вв. // Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А.С. Орлова. Л., 1935. С. 143.

<sup>4</sup> Соколов Ю.М. Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений. М., 1941. С. 424.

<sup>5</sup> Андреев Н.П. Исчезающая литература: Из заметок о лубочной литературе // Казанский библиофил. 1921. № 2. С. 6.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Пушкирев Л.Н. Русский лубок как памятник народной культуры // Проблемы взаимосвязи литературы и фольклора. Воронеж, 1984. С. 95.

<sup>7</sup> Интерес представляет любая попытка их обзора, ибо пока имеются лишь отдельные разыскания, например: Трубицын Н.Н. О народной поэзии в общественном и литературном обиходе первой трети XIX века: Очерки. СПб., 1912. С. 62—89; Якуб А.С. Современные народные песенники // Изв. ОРЯС Имп. АН. СПб., 1914. Т. 18. Кн. 1. С. 47—92; Философов Д.В. Народные песенники // Речь. Пг., 1916. 29 авг. (11 сент.). № 237; Соболев П.М. Песенники 90-х годов XVIII века: К вопросу об устных переделках произведений книжной поэзии // Литература и марксизм. М., 1928. № 6. С. 85—114; Чичеров В.И. Русские песенники // Литературная энциклопедия. М., 1935. Т. 8. С. 586—587; Сидельников В.М. Русские песенники XIX в. и лубочные издания песен // Вопросы русской литературы. Львов, 1969. Вып. 2 (11). С. 3—11; Гудошников Я.И. Основные закономерности развития любовной лирики и ее соотношение с фольклором XVIII—XIX вв.: Автореферат дисс. ... доктора филол. наук. М., 1982. С. 3; Конанева Н.П. Песенники для народа XIX в. // Русские библиотеки и их читатель: Из истории русской культуры эпохи феодализма. Л., 1983. С. 226—232; Чистяков В.А. Из котомки офени: Старинные песенники // Альманах библиофилов. М., 1983. Вып. 14. С. 187—204.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Ищук Г.Н. Л.Н. Толстой о народной книге и народном читателе // Литературные произведения и читательское восприятие. Калинин, 1982. С. 135.

<sup>9</sup> Чехов Н.В. Лубочная литература // Полвека для книги: Литературно-художественный сборник, посвященный 50-летию издательской деятельности И.Д. Сытина (1866—1916). М., 1916. С. 152.

<sup>10</sup> Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. СПб., 1841. Т. 1. Кн. 1—4. С. 23—24. В рецензии на этот труд В.Г. Белинский, критически относившийся к популярным сборникам песен, не мог не отметить их широкого распространения: «Московские и петербургские типографии ежегодно в большом числе экземпляров оттискивают так называемые народные сказки. Эти жалкие книжонки вместе с песенниками, помадой, икрой, сапогами, коленкором и со-

ленными огурцами развозят Бог знает в какие концы царства русского, куда не летает ни одна порядочная книга, и, вероятно, находят себе усердных читателей» (Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13-ти тт. М., 1954. Т. 5. С. 184). П.А. Вяземский, говоря о пушкинской эпохе, упоминает лубочные копеечные издания: «Тогда в Москве они так же легко покупались, как изюм, орехи и моченые яблоки» (Вяземский П.А. А.С. Пушкин. 1826—1837 по документам остафьевского архива и личным воспоминаниям. СПб., 1880. С. 42).

<sup>11</sup> Философов Д.В. Народные песенники.

<sup>12</sup> Ежегодник за 1891 год сообщил лишь о 6 песенниках (с.73—74); несколько больше описаний имеется за 1892 год — № 507—517 (с.107—108); за 1893 год — № 531—544 (с.153—154); за 1894 год — № 843—870 (с.215—219).

<sup>13</sup> Якуб А.С. Современные народные песенники. С. 49.

<sup>14</sup> Там же. С. 48—49.

<sup>15</sup> Данилов В.В. Украинские народные песенники // Киевская старина. 1905. Июнь. С. 21.

<sup>16</sup> См.: Библиотека русской поэзии И.Н. Розанова: Библиографическое описание. М., 1979. С. 233. № 4445—4447; с. 235—237. № 4660—4681; с. 255—262. № 5137—5295; Смирнов-Сокольский Н.П. Моя библиотека: Библиографическое описание. М., 1969. С. 515—516 (5 названий); Панова А. Чирков-книголюб // Москва. 1976. № 7. С. 186.

<sup>17</sup> См.: Песни Пинежья: Материалы фонограммархива, собранные и разработанные Е.В. Гиппиусом и З.В. Эвальд. Л., 1937. Кн. 2. С. 559—566: Указатель источников. Песенники (199 названий); Сияевский Н.А., Цялевский М.А. Пушкин в печати: Указатель произведений Пушкина, напечатанных при его жизни. 1814—1837. М., 1938. С. 160—161: Песенники (34 названия; кроме того, 5 сборников обозначены в разделе «Журналы», см. с. 51, 71, 126, 129 — два названия); Лубок: Русская песня. Ч. 1 / Сост. и comment. С.А. Клепиков. М., 1939. С. 264—267: Перечень материалов, на которые сделаны сокращенные ссылки в тексте (31 песенник); Русская народная песня: Библиографический указатель / Сост. В.М. Сидельников. М., 1962 (в первом разделе «Тексты песен» лубок представлен 553 названием); Смирнов-Сокольский Н.П. Рассказы о прижизненных изданиях Пушкина. М., 1962. С. 627—629: Алфавитный указатель названий: Газеты, журналы, сборники, альманахи, хрестоматии и песенники, в которых напечатаны произведения А.С. Пушкина при его жизни (28 песенников); Русский фольклор: Библиографический указатель. 1800—1855 / Сост. Т.Г. Иванова. Л., 1996. С. 109—119. № 1328—1466: Песенники; то же: 1881—1900. Л., 1990. С. 400—412, № 4557—4763: Песенники.

<sup>18</sup> Хранится в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Шифр РV.

Ю.А. ДМИТРИЕВ

## О КАРУСЕЛЯХ

В XIX — начале XX в. в Петербурге, Москве и других городах праздничные народные гуляния часто называли «Под горами», потому что их центром были крутые деревянные горы. Они возвышались над балаганами, в которых шли представления, над качелями, силометрами, торговыми палатками и лотками.

На масленицу горы покрывали льдом, и по ним стремительно скатывались в узких салазках. А.П. Чехов писал в рассказе «Шуточка»: «Санки летят как пуля. Рассекаемый воздух бьет в лицо, ревет, свистит в ушах, рвет, больно щиплет от злости, хочет сорвать с плеч голову. От напора ветра нет сил дышать. Кажется, сам дьявол обхватил нас лапами и с ревом тащил в ад. Окружающие предметы сливаются в одну длинную, стремительно бегущую полосу... Вот-вот еще мгновение, и кажется, — мы погибнем».

Наряду с горами большим успехом пользовались карусели, которые иногда называли самокатами. Они имели давнее происхождение и не один, а целых два источника.

В старицу в центре гуляний — тогда их называли игрищами — на реке, а чаще на пруду делали прорубь, в нее опускали бревно и давали льду замерзнуть. Сверху прикрепляли колесо, а к нему с двух, а иногда и с четырех сторон — оглобли, к которым привязывали сани. За оглобли брались молодые люди и начинали их толкать. В сани усаживались по большей части девушки, молодые женщины, дети; начиналось вращение, часто сопровождаемое игрой на музыкальных инструментах и пением:

Масленица только раз  
В круглый год гостит у нас,  
Не частенько,  
Дай же я повеселюсь,  
Покучу, не поскучлюсь,  
Хорошенько...

Другой предок карусели совсем не похож на нее. Он восходит к позднему европейскому средневековью, эпохе укрепления королевской власти и совершенствования огнестрельного оружия. Значение рыцарства постепенно умень-

ЮРИЙ АРСЕНЬЕВИЧ ДМИТРИЕВ, доктор искусствоведения; Государственный ин-т искусствознания (Москва)

шалось, и воинственный пыл рыцарей все чаще находил выражение в военных играх.

Рыцарские турниры включали в себя прямое столкновение двух рыцарей или рыцарских групп; всадники в броне, держа в правой руке копье, а в левой щит, стремились выбить один другого из седла. Но турниры не представляли собой большого зрелищного интереса. Появились новые виды конных соревнований: джостра и богарде. Для них отводились большие пространства, строились трибуны, ложи для короля и дам. Джостра — столкновение двух отрядов, при котором всадников из седел не выбивали, а богарде состояло из кавалерийских эволюций, требовало умения управлять конем и владеть холодным оружием. Такое представление походило на конный балет.

В конце XVIII в. появился еще один вид конных соревнований — карусель. Проводились они и в России в 1766, 1784, 1803 и 1811 годах. Двигаясь по кругу, всадники показывали свою ловкость, снимая при помощи копья кольцо со столба, отрубая головы куклам, пронзая копьем тигров и кабанов, сделанных из картона.

Для проведения карусели в 1811 г. в Москве, на поле напротив Нескучного сада, был выстроен амфитеатр с ложами и галереей на пять тысяч человек. Кроме того, не менее трех тысяч простого народа смотрело на происходящее, стоя вокруг поля. В карусели были представлены четыре так называемых кадрили: славянская, римская, индийская и турецкая. Это означало, что всадники и кони были костюмированы соответствующим образом: «казалось, что по случаю сего торжественного празднества алмазы всех четырех частей света были собраны и привезены в Россию»<sup>1</sup>.

Карусели имели большой успех, но оставались по преимуществу забавой высшего слоя дворянства. В конце XVII в. появились, сначала в Германии и Франции, новые карусели; они использовали принципы прежних, но были рассчитаны в основном на простонародье. Новая карусель распространилась по всей Европе и вскоре пришла и в Россию. Ее основой был «шкилет» — установленное на земле бревно, покрытое брезентом (шапито). Наверху бревна по-

мешалось колесо, от него отходили лопасти, к которым крепились люльки. Сюда усаживались желающие кататься, а специальные люди, упервшись в лопасти, начинали карусель вращать. Особенного мастерства здесь не требовалось, трудно было только сдвинуть ее с места и провернуть первый круг — дальше она шла почти по инерции, можно было даже на лопасти присесть. Но находиться с утра до вечера в жаре, духоте и пыли, в полусогнутом состоянии, при почти непрерывном вращении бывало мучительно. Нередко случалось, что после восьми, а то и двенадцати часов труда катальщиков сни- мали сверху почти замертво. Соглашались исполнять эту работу только люди, дошедшие до крайней нужды, тем более что платили мало. Впрочем, желающие всегда находились.

Карусель должна была привлечь внимание, заинтересовать. Поэтому на ней делались не просто люльки для катания, а узорчатые сани, обычно на четырех человек, садящихся парами друг против друга. Для кавалеров предназначались сделанные из дерева лошади разных расцветок, украшенные нарядными седлами, тоже деревянны- ми. Эти красавцы-коны напоминали лошадок, изображаемых на пряниках или лубках. Иногда вместо коней на каруселях помещали львов или даже слонов. И обязательно украшали яркими полотнищами, расшитыми стекляру- сом, а по вечерам зажигали фонари.

Владельцы каруселей должны были знать, где проводятся гуляния и ярмарки, чтобы поспеть на них вовремя и занять хорошие места. По приезде следовало найти музыкантов, сопровождающих катание. Чаще всего ставили так называемый орган, музыкальный автомата, на валиках которого были за- писаны популярные мелодии. Иногда орган заменяли обыкновенной шарманкой, но ее звук был недостаточно силен. Часто возле карусели располагались небольшие оркестры из трех-пяти рожечников, формируемые главным образом из крестьян Владимирской губернии. Рожечники исполняли преимущественно русские песни. Об одном из лучших таких оркестров, руководимом В.Н. Кондратьевым, А.М. Горький пи- сал: «Они бесспорно играют с большим искусством и замечательно верно передают напевы русских песен... И вот льется унылая, переливчатая грустно вздыхающая русская песня. Кажется,

что поет хор теноров — поет где-то да- леко, только одну мелодию без слов»<sup>2</sup>. Иногда к рожечникам присоединялись гудочки, которые играли сидя, опе- рев напоминающий скрипку инструмен- т о колено и водя по нему выгну- тым смычком из конского волоса.

Содержание даже небольшого орке- стра стоило относительно дорого, по- этому старались обходиться солистами. С конца XIX в. на каруселях играли гар- монисты — обычно так называемые слухачи, не знающие нот и играющие по слуху, но нередко настоящие виртуозы. Успехом пользовались бубнисты. Я знал и много раз видел одного из них, Н. Струнникова; он вместе с двумя братьями владел каруселью, при которой играл на бубне. В тридцатые годы нашего столетия их карусель стала государственной. Бубнист Струнни- ков был поразительный, умел, используя пальцы, извлекать из своего нехит- рого инструмента даже некое подобие мелодии. Он ударял в бубен руками, головой, коленом, пяткой, вращал его на указательном пальце, даже жонги- ровал тремя бубнами, при этом умуд- ряясь ударять в них.

Уже в XX в. появились люди-оркес- тры — иначе их и не назовешь. Они играли на гармони и в то же время тряс- ли головой, украшенной шапкой с колокольчиками и бубенчиками. За спиной такого человека-оркестра находил- ся большой барабан с прикрепленной к нему колотушкой, шнур от колотушки шел к каблуку музыканта, и тот приводил ее в действие движением ноги. Конечно, высокого качества ис- полнения при этом не достигалось, но своей необычностью человек-оркестр привлекал внимание к карусели. Были также специалисты по игре на своеоб- разных ксилофонах — обычновенных бытыхках, наполненных водой до раз- ного уровня.

Но вот музыка привлекла внимание к карусели, и теперь наступало глав- ное: надо было заставить толпящихся вокруг людей раскошелиться, усесться на коня или в сани и начать путеше- ствие. Тут в дело зачастую вступали деды-зазывалы или, как их называли профессиоナルы, «рекомендоры» (от слова «рекомендовать»).

Дед-зазывала — потомок стариинно- го скомороха, балагур, человек смет- ливый, набравшийся житейского опыта, дерзкий, часто режущий «правду- матку». К его подбородку была привя-

зана льняная борода, а одевался «дед», в зависимости от погоды, в серый до- мотканый кафтан либо в полушибок. На ногах он носил валенки или лапти, на голове шапку-коломенку. Так как дело было праздничное, костюм обшивал- ся красной или желтой тесьмой, а к шапке прикреплялись цветные ленточки.

Рекрутировались «деды» из отстав- ных солдат, мастеровых, мелких тор- говцев, а случалось, и из крестьян. Журнал «Москвитянин» писал: «Дав- но известны и всегда нравятся народу остроты паяцев, которые, проведя сми- ренно весь год за каким-нибудь ремес- лом, распоясываются в известные времена и из скромных тружеников дела- ются шумными смехотворами»<sup>3</sup>.

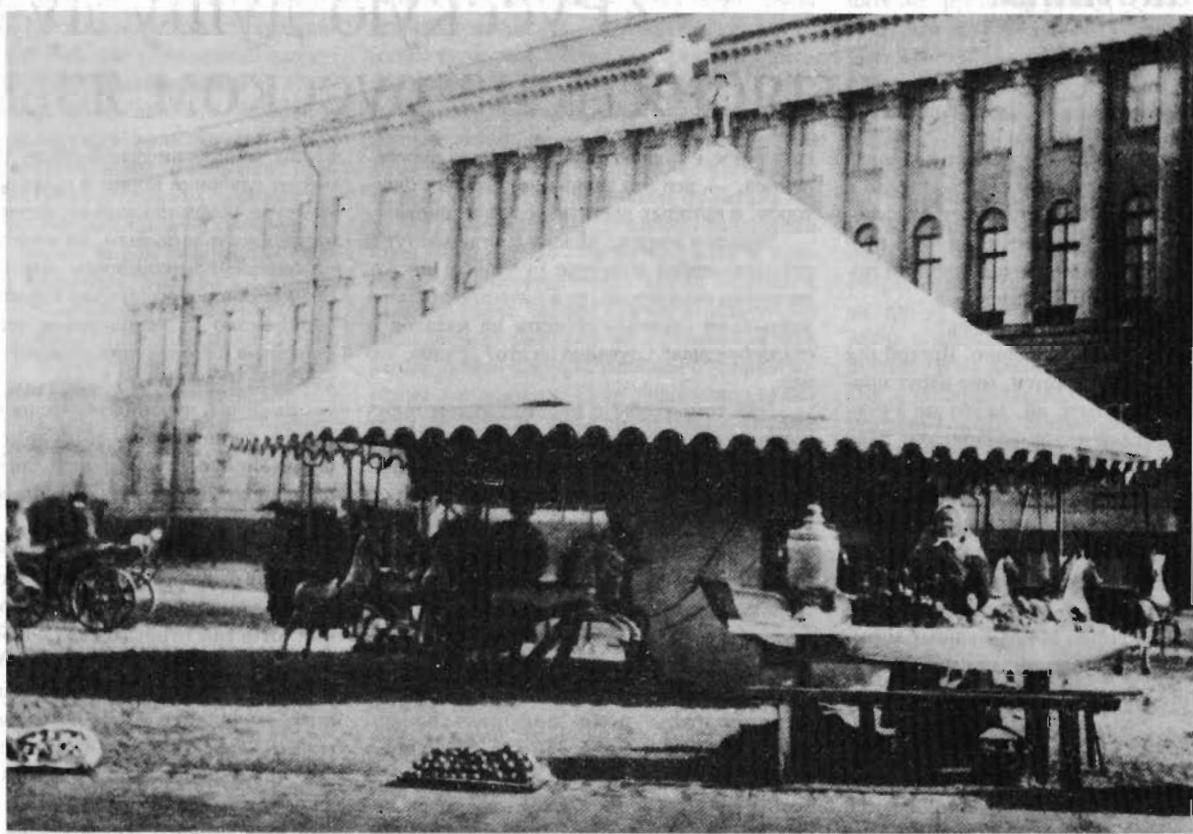
Обычно дед начинал притираться к кому-нибудь из окружающих карусе- ли: «Эй, рыжий-красный, в Полторац- кой бане рубашку украл». Обратив на себя внимание, он приглашал прокат- титься, читал стихи, часто содержащие бытовую сатиру. Так, полицию деды обвиняли во взяточничестве:

А еще, робята, я вам скажу:  
Гуляя я по Невскому проспекту,  
Да и руганулся по русскому  
диалекту.

А тут передо мной хожалый  
(полицейский. — Ю.Д.),  
В фортал (полицейский участок. —  
Ю.Д.), говорит, пожалуй,  
А за что? Я говорю... А не ругайся!  
Вот за то в часть отправляйся!  
Хорошо, что у меня в кармане  
руль-целковый случился,  
Так я по дороге в фортал  
откупился.  
Так-то вот, робята, на Невском  
проспекте  
Не раставайтесь на русском  
диалекте<sup>4</sup>.

Случалось, что «деду» начинала нра- виться такая жизнь, он расставался с прежней профессией и превращался в профессиоナルного забавника. Иные из них добивались известности, имели у зрителей большой успех.

Об одном из таких «дедов», бывшем сапожнике Мамонове, писал Ф.И. Шаляпин: «Яков Мамонов был в то время знаменит по всей Волге как паяц или «масленичный дед». Плотный, по- жилой человек с насмешливо сердиты- ми глазами на грубом лице, с черны- ми усами, густыми, точно они отлиты



Карусель. Фото конца XIX в. Репродукция из книги А.Ф. Некрыловой «Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века» (Л., 1988)

из чугуна. «Яшка» в совершенстве владел тем тяжелым, топорным остроумием, которое по сей день питает улицу и площадь. Его крепкие шутки, смелые насмешки над публикой, его громовой, сорванный, хриплый голос — весь он вызывал у меня впечатление обаятельное и подавляющее. Этот человек являлся в моих глазах бесстрашным владыкой и укротителем людей, — я был уверен, что все люди и даже сама полиция и сам прокурор боятся его.

Я смотрел на него разиня рот, с восхищением запоминая его прибаутки.

«Ой, золовушка, пустая головушка, иди к нам, гостинца дам», — кричал он в толпу перед балаганом.

Расталкивая артистов на террасе балагана и держа в руках какую-то испретанную куклу, он орал: «Прочь, назем, губернатора везем»<sup>5</sup>.

Еще раньше в Петербурге и Москве славился Егор Бомбов (вероятно, это было прозвище), как он сам себя рекомендовал, отставной егеря. Газета «Северная пчела» писала в 1841 г., что он первый вступил в соперничество с иностранными комиками и вышел по-

бедителем: «И в самом деле, в нем много русского юмора»<sup>6</sup>.

Примерно так же, как и профессия «дедов», формировалось первое поколение русских карусельщиков. Чаще всего это были цирковые артисты, достигшие того возраста, когда выступать в качестве наездника, акробата, гимнаста, жонглера становилось уже трудно. На скопленные деньги они покупали карусель, а дальше — как повезет. Если дела шли хорошо, можно было прилично зарабатывать и даже откладывать на черный день, от которого ни один карусельщик не был застрахован, а далее, как правило, карусель переходила от отца к сыну. Но владельцами каруселей не обязательно становились бывшие цирковые артисты, случалось, что этим делом занимались ярмарочные торговцы. Они также становились основоположниками карусельных династий. Некоторые из таких династий — Трояновские, Личино, Рубановы, Титаренко, Графино (вероятно, прозвище) — названы в книге Е.П. Иванова «Карусели и прочие монстры» (М., 1928). Прибавим к этому списку и упоминавшихся выше Струн-

никовых. Часто хозяева каруселей владели еще и качелями, силомерами, тирами, паноптикумами.

На протяжении десятилетий в карусельном деле происходили изменения. Появились механические, сначала паровые, а потом и электрические карусели. Е.П. Иванов в качестве первого конструктора паровой карусели называет немца Майера, однако в Российском государственном архиве литературы и искусства сохранилась афиша, говорящая о другом происхождении этой машины: «Станица Каменская, 1890 год. Новость из Всемирной выставки в Чикаго, изобретенная В.В. Калининым — гигантская двухэтажная паровая карусель. При карусели будет играть заграничный оркестрион».

#### Примечания

<sup>1</sup> Пушкин В. О каруселях. М., 1811. С. 7.

<sup>2</sup> Нижегородский листок. 1896. № 10. С. 3.

<sup>3</sup> Жизнь в Москве в феврале 1846 года // Москвитянин. 1846. Ч. II. № 3—4. С. 69.

<sup>4</sup> Лейферт А.В. Балаганы. Пг., 1922. С. 67—68.

<sup>5</sup> Шаляпин Ф.И. Литературное наследство. Письма. М., 1957. С. 42.

<sup>6</sup> Северная пчела. 1841. 6 февраля. С. 191.

С.Е. НИКИТИНА

# «Русскую душу лучше выяснить на русском языке»

— Я всегда, когда мы еще не ездили в Россию, я всегда интересовалась, чтобы в Россию поехать, и как это будет чувствоватьсь, что куда ни повернешься — и русский язык... Куда ни пойдешь, куда ни повернешься — русский язык.

— Ну и как — чувствовалось?

— Чувствовалось, конечно. Другой раз кто что скажет — кажется, мне вдруг кричат, я хочу оглянуться, ой, да мы же в России. Все по-русски же разговаривают. Как приятно.

Это отрывок из разговора с женщиной-старообрядкой, с которой мы познакомились в городе Вудбрун штата Орегон вскоре после того, как она побывала первый раз в России — в Петербурге. А в Петербург русские жительницы Орегона, приглашенные музыкой Е.Н. Разумовской, приезжали для выступлений. Они пели старинные русские песни.

Родившиеся в иноязычной среде, пережившие множество миграций, американские старообрядцы сохраняют родной язык и родные песни в условиях, где, кажется, все способствует их исчезновению...

В нескольких последних номерах «Жизни старины» публиковались материалы о культуре русских, живущих в иноэтническом окружении. Таких анклавных или почти анклавных образований очень много. Во времена русской колонизации Севера и Урала, Зауралья и Сибири, Камчатки и Дальнего Востока образовывались и множились русские поселения в близком или дальнем соседстве с карелами и вепсами, татарами и мордвой, чувашами и коми, якутами и чукчами. Заселяли рубежи Руси казаки, образуя анклавы среди инородцев. Со временем многие из этих поселений переставали быть анклавами, территориально соединяясь с остальным русским населением, а анклавами становились селения коренных народностей, например вепсов. В таком случае по отношению к русским, по-видимому, следует говорить не об окружении, а лишь о соседстве.

Несколько позже колонизации началась целая волна миграций за российские рубежи, и число русских анклавных поселений умножилось.

Сохранение своей культуры, языка, старого фольклорного репертуара и усвоение чужих культурных форм, начиная со случайного заимствования и до глубокой ассимиляции, возможное развитие новых жанров,

СЕРАФИМА ЕВГЕНЬЕВНА НИКИТИНА, канд. филол. наук; Ин-т языкоznания РАН (Москва)

связанное с поворотами в истории переселенцев, — все это зависит от разных факторов, о которых достаточно много писали<sup>1</sup>.

Зададим вопрос: почему, когда пишут о сохранившейся культуре русских в иноэтническом окружении, то в качестве примера указывают главным образом на казаков и старообрядцев? Случайно ли это? Думаю, что нет.

Для того чтобы в иноэтническом окружении могла сохраниться традиционная культура, нужны определенные условия. Заметим, что речь при этом будет идти о группе, а не об индивиде, живущем в культурной изоляции. В последнем случае личные качества — словесная и музыкальная память, артистизм плюс совокупность жизненных обстоятельств — могут сделать отдельную личность «хранителем древности».

Однако для того чтобы таким хранителем стала группа, необходимо иметь, во-первых, к моменту переселения достаточно мощную фольклорную традицию, способную трансформироваться и адаптироваться, оставаясь самой собой; во-вторых, компактное поселение, где люди постоянно общаются и ведут одинаковый или сходный образ жизни, экономически их более или менее удовлетворяющий; в-третьих, ощущение себя как единого социума, объединенного общими жизненными и религиозными установками, т.е. системой ценностей; в-четвертых (в наше время это особенно важно), высокую степень самоидентификации, выражющуюся, в частности, в сознательном применении усилий для сохранения своей культуры. Два последних фактора, как правило, обусловлены тем, что внутренняя организация социума подчинена идеи высшего служения — светского/гражданского или духовного, выделяющего данный социум среди других.

Всем этим требованиям отвечают казачество и конфессиональные группы. Быт и фольклор казаков регламентировался жизненными установками, которые определялись главной функцией — их служением отечеству. Быт и словесная культура конфессиональных групп, в том числе состав и функционирование фольклорного репертуара, определялись их отличием от общепринятого служением Богу. Иногда это совмещалось: примером могут служить некрасовцы — казаки-старообрядцы. В силу исторических обстоятельств и казачество, и конфессиональные группы особенно часто оказывались в инокультурном окружении.

Для более подробного рассмотрения проблемы иноэтнического окружения обратимся к культуре двух русских конфессиональных групп — старообрядцев и молокан, живущих в иноэтнической среде. Обе группы имеют глубокие корни в русской народной культуре, объединяющей их, несмотря на принадлежность к разным, во многом противоположным направлениям христианства — православию в его старом варианте (старообрядчество) и радикальным ветвям протестантизма в его русских разновидностях (духоборцы и молокане).

Заметим, что иноэтническое окружение только один из трех возможных аспектов окружения инокультурного, которое может быть иноэтническим, иноязычным и иноконфессиональным.

Хотя большинство анклавов живет в условиях одновременно иноэтнического, иноязычного и иноконфессионального окружения, отметим относительную самостоятельность этих трех типов окружений. Иноэтническое не обязательно иноязычно (вспомним русифицированных вепсов рядом с русскими), иноязычное чаще всего иноэтническо, хотя и это необязательно: в штате Пенсильвания рядом живут две группы старообрядцев одинакового согласия: одна община полностью англоязычная, даже по крюкам поющая на английском языке, другая — полностью русскоязычная. Кроме того, под понятие «иноязычный» можно подвести и диалект: различие между русскими говорами западной Брянщины и белорусским языком на Гомельщине никак не больше, чем различия между северно- и южнорусскими диалектами, а потому можно сказать, что переселенцы — носители южнорусских говоров, оказавшиеся в «северном» окружении, живут в иноязычной среде. Что же касается иноконфессионального окружения, то оно часто бывает родным по языку и этносу.

Необходимо учитывать, относится ли окружение к доминирующему этносу и языку: в этом случае (а таких ситуаций большинство) окружение становится не только горизонтальным (территориальным), но и вертикальным (иерархичным), и культурное давление на анклав гораздо значительнее. Русские, проживавшие в республиках Закавказья в годы советской власти, не чувствовали большого культурного и языкового давления прежде всего потому, что государственным языком был русский, и молоканские дети в Азербайджане учились в русских школах, в то время как в Каире, который Россия отдала Турции в 1918 г., дети учились в турецких школах и, как рассказывали молокане, в стенах школы не должны были говорить по-русски: их за это наказывали.

И тем не менее Турция, как и многие другие страны, где были русские анклавы, — Иран, Китай, Бразилия, Аргентина, Мексика —

ника, Румыния, Болгария — принадлежит к обществам с так называемой этноцентрической тенденцией, где государство выступает как внешнее по отношению к этническим группам и где личность реализует основные социальные роли внутри своей группы<sup>2</sup>. И старообрядцы, и молокане проживали в этих странах главным образом компактно, в русских поселках, и, хотя для общения с внешним миром были дву- (или даже более) язычными, русский язык оставался для всех поколений первым и родным языком, обслуживающим большинство сфер деятельности. В этих странах русские сохранили не только свою веру и связанные с ней тексты, но и фольклор, и обряды, требующие коллективного участия.

Иное дело — США. Эта страна, хотя в ней и существуют замкнутые этноконфессиональные группы, относится, по мнению социолингвистов, к обществам со стратоцентрической тенденцией, где в государственном масштабе существует только социальная стратификация, определяющая социальные роли и языковое поведение личности.

Первые молокане приехали в Америку в начале века, и за период с 1906 по 1911 г. сюда переселилось около 6000 молокан. Были и позднейшие миграции, из которых весьма ощутимым для поддержания русского языка стало переселение молокан из Ирана в конце 40-х — начале 50-х годов. Часть молокан проживала до конца 30-х годов в Мексике, а затем переселилась в Калифорнию и Орегон.

Старообрядцы Орегона образуют три группы по территориальному «исходу»: в конце 40-х — начале 50-х годов из Гонконга в Южную Америку (Бразилию и Аргентину) выехало две группы: так называемые «харбинцы» и «синыцзяньцы». Обе они состояли из беспоповцев часовенного согласия, бежавших в разное время, главным образом в конце 20-х годов, из казахстанского Алтая в Китай, в Синьцзян («синыцзяньцы») и с Дальнего Востока в Манчжурию в район Харбина («харбинцы»). Третьей группой были старообрядцы-«турчане» — потомки казаков, приехавшие в США в 1963—1964 гг. из двух районов Турции и прожившие за пределами России более 200 лет<sup>3</sup>.

В силу своей сложной миграционной истории представители старшего поколения американских старообрядцев и молокан оказались вынужденными полиглотами. Молокане, приехавшие в США из Мексики, кроме русского, говорят на «мексиканском» (испанском) и «американском» языках. Выходцы из Китая — «харбинцы» и «синыцзяньцы», прожившие там десятки лет, владели разговорным китайским языком; «синыцзяньцы» к тому же, будучи беженцами из Семипалатинской области, — киргизским и казахским. Переехав в Бразилию или Аргентину и прожив там кто пять, а кто десять и более лет, они заговорили на португальском или испан-

ском. Приехав в США, вынуждены были освоить английский. «Турчане» приехали со своим турецким, который выучили в турецкой школе.

Помню, как ходила я со знакомым пожилым молоканином в Лос-Анджелесе по живописному базару,ному восточных людей, торгующих зеленью и фруктами. И вдруг у моего спутника молодо заблестели глаза: «Подожди» — и он бросился к прилавку, за которым стоял яркий человек с глазами цвета черной сливки. Послышился оживленный разговор на незнакомом мне языке, потом Василий Иванович, удовлетворенно поглаживая свою белоснежную бороду, объяснил: «Перс это, с Ирана. И тоже рад, что по-своему поговорить может».

Это эмиграция 30-х годов: уходили от власти, от колхозов через Туркмению в Иран, бежали в неизвестность через горы, ночью, с малыми детьми. Детство и юность Василия Ивановича прошли в Персии. Это почти родина. Здесь, в Америке, их так и называют — «персюки».

А старообрядцы-«турчане» с ностальгической нежностью вспоминают турецкое: одна из певиц, приезжавших в Петербург, говорила, что когда она слышит турецкую речь или турецкую музыку, то «сердце ёкает даже больше, чем от русской, потому что Турция — родина». Она спела с большим чувством две турецкие песни — одну про войну, другую про природу, долго и старательно искала слова для перевода, пытаясь сделать это как можно точнее: в турецком очень хорошо слова сходятся и пристают один к другому».

В США молокане и старообрядцы оказались в принципиально иной ситуации, чем в прежних местах проживания. Здесь они не живут компактно, а рассеяны либо по мегаполису, как, например, молокане в Лос-Анджелесе и его пригородах, либо по фермам, как старообрядцы в Орегоне. Единственная группа старообрядцев, основавших свой поселок Вифлеем, где практически нет американцев, — это «турчане», однако существенного отличия от общей языковой ситуации здесь нет: вся система школьного обучения (а русских школ у старообрядцев нет), ориентированная на активное общение учащихся между собой, и разнообразные масс-медиа (телевидение, видео- и аудиокассеты — все на английском языке) сокращают долю русского языка, оставляя его если и первым, то не родным: языком, которым свободно владеют и на котором думают, становится у поколения, родившегося в США или приехавшего туда в раннем детстве, английский язык.

Можно было бы ожидать, что в таких условиях русский язык и этническая культура утратятся довольно быстро. Старообрядка, в детстве приехавшая из Турции, говорила нам: «Русские никонианы, которые здесь, давали нам десять, ну от силы пятнад-

цать лет русскому языку, а мы уж больше тридцати живем — и все говорим». И говорят, и имена дают, какие давали двести лет назад: девочкам — Феоктиста, Минадора, Павла, Акулина, Ефросинья, Пинарита, Прасковея, Соломония, Фетинья; мальчикам — Авраамий, Иволий, Маркел, Онуфрий, Самуил, Тит, Леонтий, Макар, Никита, Климент.

Молокане тоже живут в США уже около ста лет совсем в других условиях, чем их собратья в России. Хотелось протереть глаза: где я? — когда первый раз я сидела на обеде в молоканском собрании в Лос-Анджелесе, и на длинные столы точно так же, как в Ставропольском крае, выносились и ставились хлеба, подавался, как и полагается, чай раньше всех остальных блюд, и бородатые мужчины в косоворотках, сидя на лавках, говорили на консервированном южнорусском диалекте.

И удивительно мне, сидя в новенькой «каре» (от англ. *car* ‘автомобиль’), которая мчится по гладкой американской «хайве» (от англ. *highway* ‘шоссе’), слушать пожилую, одетую в старинный сарафан «синыцзяньку», умело и даже лихо вписывающую свою машину в повороты:

— В Аляске еще живут по закону. Мыло варят по-старинному, чтоб не опоганиться. Мы серянов (спичек. — С.Н.) до Америки не знали, тут пошли в уклонение. Остались, правда, люди, кто присущают: читают молитву за упокой души, кого присущают. Раньше, в Китае, в Бразилии жили — кишу ставили. Но и лекаря были.

— А здесь, — спрашиваю, — здесь такое бывает?

Водительница презрительно поводит сарафанным плечом:

— Что здесь, здесь наши люди стали вровь, каждый думает, как деньги заработать, болни о чем.

И добавляет, помолчав:

— Есть, конечно, люди и здесь, есть...

Что же поддерживает в этих условиях этнический язык и культуру? Знакомая «турчанка» сказала: «Вера содрживает культуру, а культура веру поддерживает». Очевидно, что сохранность языка и культуры прежде всего связана с конфессиональным фактором. Русский язык у молокан и церковнославянский у старообрядцев Орегона пока остаются языками богослужения, и это, несомненно, способствует сохранению бытowego русского языка и религиозных фольклорных жанров — духовных стихов старообрядцев и духовных песен молокан (в молоканском сборнике песен их более 700).

Язык в семье поддерживает старшее поколение. Недаром у англоязычных молокан русские слова «дедунь» и «бабунь» знает каждый ребенок. А пожилая старообрядка вспоминает: «Внучка придет, по-русски говорит, а скажет “бикос” (англ. *because* ‘потому что’. — С.Н.), и я ей: «Я тебе дам “бикос”!».

Отметим также активность контактов со «своими», где бы они ни находились. Если раньше за невестами ездили в Австралию, где также живут и старообрядцы, и молокане, то теперь все чаще ездят в Россию и из России. Молокане Сан-Франциско говорили мне, что хотят выписывать из России молодых молоканских певцов: они могут научить и чистому русскому языку, и стариинной манере пения псалмов, почти потерянной у «американцев». А старообрядцы посыпают детей учиться церковнославянскому языку в сибирские деревни: «Церковному языку там учиться лучше. Может, и учителя здесь лучше, а телефон без конца, все отвлекает. А там по-русски все говорят. А если человек на чем сосредоточился, он не только говорит, но и думает так (т.е. на русском языке). — С.Н.). Больше язык прождется, если будут ездить в Россию».

Изнутри же самой культуры язык поддерживается русской песней. Особенно это заметно в старообрядческой среде. В городе Будурн несколько молодых женщин создали фольклорный ансамбль, который в студийных условиях записывает на кассеты традиционные песни «турчан», «синацянцев» и «харбинцев» — свадебные, лирические, хороводные, а также жестокие романсы, песни Отечественной войны, советские песни, услышанные ими по радио, телевидению, из видеофильмов и записей самого разнообразного происхождения. Все участницы ансамбля — их шестеро — отчетливо осознают, что распространение кассет (в качестве подарка или товара) способствует выживанию русского языка. Действительно, нам много раз приходилось слушать эти кассеты, сидя в автомобилях старообрядцев: русские наивы и русская речь сопровождают молодого старообрядца по дороге на работу, домой и в деловых поездках. Заметим, что, несмотря на то что участницы ансамбля пытаются фиксировать принадлежность песен к определенной «исходной» группе, сами они уже являются носительницами смешанного репертуара: свадебный обряд и свадебные песни орегонских староверов тоже «все смешались».

Один из молоканских беседников (проповедников) сказал: «Русскую душу лучше нысянить на русском языке». Орегонские старообрядцы, безусловно, согласились бы с этим утверждением. Наши знакомые сестры-«турчанки» Евдокия Васильевна Постникова и Васса Васильевна Краскова «выясняют» русскую душу в сотнях песен и духовных стихов, многие из которых записаны в толстых тетрадях, записаны так, как услышаны, со всеми диалектными особенностями, поскольку писавшие в русских школах не учились и «спеловать» (от англ. *to spell* ‘писать по буквам’) не знают как. Среднего возраста, многодетные матери, к тому же работающие, они, как только выдается свободное время, идут к пожилым певицам,

учатся от них и воспринимают эту деятельность как свой долг. Сестры поют редкий вариант исторической песни о смерти Александра I («Отправлялся наш Александр свою армию смотреть»), старообрядческие духовные стихи («По грехам нашим на нашу страну попустил Господь такову беду», «Плач Адама» и пр.). Наряду с этим с удовольствием поют жестокие романсы («Ах зачем эта ночь так была хороша»), советские песни («В одном отдаленном районе»), песни времен гражданской войны — не советские, а свои — о зверствах красных.

Бот свадебная «турчанская» песня — ее еще не успели записать на кассеты. Эту песню поют их собратья по «исходу» в Румынии, но там она не свадебная (см. пример 1). Поет Евдокия Васильевна Постникова:

Ни литай, голыб, е, высако, да,  
Ни садись, голыб, е, на дирев (2), да,  
Ни суши серца, е, биз агия (2), да,  
Биз агия серца, е, старела (2) да  
Биз полымя, е, спыала.  
Уж ты Ванюша, е, Ванюша,  
Пратарил Вания, е, дарожку (2) да  
Чирез речушку, е, на горку (2) да  
Ка Татьянину, е, вакошку.

Уж ты Танюшка, е, Татьяна,  
Ты ни белая, е, румяна (2) да,  
Ты аткрай, Таня, е, вакошка (2) да  
Пакажи лица, е, немношка.  
Я бы рада ба, е, паказать, да  
Баюсь батюшки, е, старичка (2), да  
Баюсь матушки, е, старушки.

Прошу спеть об Александре I — они выучили песню от своей тети, очень трудно

было «схватить напев» — голос старый и слабый.

— Никак не наведу с начала, — скрушаются Евдокия Васильевна, пробует — нет, не так. Первую строку она проговаривает, затем поет высоко и ровно (см. пример 2):

А отправлялся Александра  
Свою армию сматреть,  
Абицался Александра  
К Ражаству дамой прийти (2).  
И все празднички проходят,  
Александры дома нет (2).  
Иво маменька радная  
Стала плакать и тужить (2).  
Выйду я, выйду я на вышню  
И свысока пагляжу (2),  
Гляну я, гляну я на моря —  
Толька пыль с моря пылит (2),  
Маладой-та акулир,  
Маладой кулир бижит (2),  
Ты куда, куда а бежишь.  
Маладой кулир, скажи (2).  
Я бигу, я бигу  
Я для Вашей милости (2).  
Вы скидайт светлыя плаття,  
Надевайт маняття (2),  
Вот тагда, тагда я вам  
Вот тагда я расскажу (2).  
Помир, помир наш Александра,  
В Таганроги жись сканчал (2).  
А двинаццать афицеры  
Во главе ево идут (2),  
А тринаццать афицераф  
Вечну память пають.

Спев, объясняет: «Маняття манахи на-  
девали, ризы такия».

Васса Васильевна чистым и тонким, ка-

### Пример 1

1. Ни ли - та - и, го - лыб, е, вы - са - ко, да,  
Ни са - дись, го - лыб, е, на ди - рев.  
2. Ни са - дись, го - лыб, е, на ди - рев, да,  
Ни су - ши се - р - ца, е, биз аг - ия.  
3. Ни су - ши се - р - ца, е, биз аг - ия, да,  
Биз ог - ия се - р - ца, е, ста - ре - ла.

## Пример 2

♩ = 140

2. Сва - ю ар - ми - ю сма - треть.

А - би - щал - ся А - ли - ксан - дра к Раж - жа - ству да - мой при - ити.

3. К Раж - жа - ству да - мой при - ити.

И все празд - нич - ки пра - хо - дят, А - лик - сан - дры до - ма нет.

4. А - лик - сан - дры до - ма нет.

И - во ма - месть - ка рад - на - я ста - ла пла - кыть и ту - жить.

## Пример 3

♩ = 80

1. О сколь на - ше на сём све - те жи - ти - е пла - че - ви - но,

Сколь и ско - ро и сколь крат - ко, а - ки од - но - днев - ино.

2. Сколь и ско - ро и сколь крат - ко, а - ки од - но - дне - ви - но.

3. Ро - ди - лись мы на свет на - ги, обь - я - ты пе - ча - ль - ми.

Што же бу - дет, ку - да пой - дем, не зна - ем мы са - ми.

ким-то серебряным голосом поет «турчанский» стих («я коротко спою, а он длинный, еще не разучили»), и поскольку это стих, слова произносит по-книжному (см. пример 3):

О сколь наше на сем свете  
житие плачевыно,  
Сколь и скоро, и сколь кратко,  
аки однодневыно (2).  
Родились мы на свет наги,  
облиты слезами (2).  
Живем век в суете, объяты печальми (2).  
Што же будет, куда пойдем,  
не знаем мы сами (2).  
Придет ночью, аки тать,  
возьмет нас нечестно (2).  
Поведет в землю во гроб,  
в темная жилище (2).  
Вот даст червям, говорить:  
вот вам еще пища (2)  
И царей скипетры во гроб полагает.  
Македонский Александр ужасен был  
в мире,  
Всех царей он поборол крепкой  
своей силой.  
Не надейтесь, богаты, на што вы богаты,  
Не запрут вас от смерти  
в каменных полатых.

Был длинный вечер, сестры пели и пели, а я думала, что такие вот русские песни, как ни странно, поют на всех континентах кроме Антарктиды: старообрядцы есть в Европе, Азии, обеих Америках, Австралии и даже, как говорят, в Африке, в Египте...

## Примечания

<sup>1</sup> Смирнов Ю.И. Русский фольклор и иные фольклорные традиции // Русский фольклор в иноэтнической среде. Изучение и собирание. Тезисы научн. конференции. М., 1991. С. 21–25; Головин В.В. Фольклор русских в иноэтническом окружении // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 6. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. С. 14–23.

<sup>2</sup> Виноградов В.А., Коваль А.И., Порхомовский В.Я. Социолингвистическая типология (Западная Африка). М., 1984.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Morris R.A. Old Russian Ways. Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. New York, 1991.

В работе использованы материалы экспедиций к молоканам Калифорнии и Орегона (совместно с этноМузикологом проф. М. Мазо) и экспедиций к старообрядцам Орегона (руководитель — этнограф д-р Р. Моррис; финансовая поддержка — фонд IREX).

Нотация О.А. Труфановой

Статья опубликована в рамках проекта Института Открытое общество (грант № AID708)

В.С. БАХТИН

Моя собирательская работа началась в 1946 году в Пыталовском и Печорском районах Псковской области, которые с 1920 по 1940 год соответственно входили в состав Латвии и Эстонии. Эти островки русской жизни еще не были затронуты советскими порядками и хранили народную традицию почти такой, какой она была в предреволюционной России. В дальнейшем я уже сознательно стал искать подобные места, где русское население (как правило — старообрядцы) оказалось в иноязычном и инокультурном окружении. В 1959 и 1960 г. мне, в частности, удалось побывать в Туве.

Поездки в европейские колонии старообрядцев начались в 1969 г. с Польши. В Войновском ключе я побывал затем в 1970, 1975 и в 1992 г. Четыре раза (1971, 1978, 1985, 1988) выезжал в Румынию, столько же — в Болгарию (1973, 1982, 1986, 1988). В 1976 г. работал в Монголии, в 1991 и 1992 — в Латвии, в русских деревнях района Даугавпилс—Резекне, в том числе в д. Войново, откуда отчасти вышли жители польского Войнова.

Считая повторные записи и близкие варианты, в количественном отношении это приблизительно выглядит так: Румыния — около 1000 текстов, Болгария — 800, Польша — 250, Монголия — 100, Пыталовский и Печорский районы — 500.

В моем собрании представлены все жанры, бытовавшие на момент отъезда каждой данной группы из России.

#### Итоги фольклорных экспедиций

Некоторые специалисты, и я в их числе, полагают, что частушка как жанр сложилась около середины XIX в. И вот те зарубежные деревни, которые основаны ранее этого времени, убедительно подтверждают такое мнение. Частушек просто не привезли, не могли привезти из дома. Нет частушек в книгах Тумилевича, не пели их в Войнове. Даже близкие польские формы — краковяки, куявяки и вырваси не повлияли на репертуар войновцев. А вот в русских деревнях Восточной Польши — поют: Россия и Белоруссия, где частушки появились значительно раньше, совсем рядом. Две русские деревни в Монголии образованы в начале нынешнего века. Там, как и в России в те времена, частушка была едва ли не самым популярным жанром. Между тем некоторые авторы отсутствие частушек у старообрядческого старожильческого населения изолированных и отдаленных районов объясняли именно религиозными запретами.

Разумеется, местный репертуар постоянно пополняется. Можно встретить у зарубежных русских и частушки. М. Маринеску даже издал сборник липовянских частушек. Но для меня несомненно, что по преимуществу они заимствованы.

С неба звездочка упала,  
Прямо кулаку на нос.

ВЛАДИМИР СОЛОМОНОВИЧ БАХТИН;  
Союз писателей (Санкт-Петербург)

# ЭКСПЕДИЦИИ

## в русские старообрядческие поселения Польши, Румынии, Болгарии и Монголии

А кулак испугался —  
Записался у колхоз.

Вряд ли стоит считать это сочинение липовянской частушкой, хотя записано оно в Румынии. Зато так называемые предчастушечные формы в той же Румынии весьма нередки.

Я не делал точных подсчетов, но на основании опыта могу сказать, что соотношение между различными фольклорными жанрами и видами в репертуаре зарубежных старообрядцев обычно. Конфессиональное влияние весьма незначительно. Можно говорить лишь о каких-то добавлениях, вкраплениях в общий репертуар текстов, имеющих конфессиональный смысл.

Это прежде всего старообрядческие легенды, объясняющие, почему нельзя курить табак, есть картофель, откуда пошел обычай брить бороды и т.д. Таких легенд у меня немного. Некоторые были записаны еще в 1947 г. у старообрядцев Новгородской области. Напомню также об анекдотах, многочисленных лубочных картинках, известных еще по публикациям XVIII в., где бородатые старообрядцы противопоставляются безбородым никонианам.

Это также духовные стихи, или постоянные песни, частью общие для всего православия, частью специфически старообрядческие. На территории России в нестарообрядческой среде их почти не осталось. За рубежом мной записано около 100 духовных стихов нового и старого склада, порой интересных. Правда, здесь много повторений и вариантов, что доказывает их распространенность. Общее же количество сюжетов приближается к трем десяткам.

Отметим также своеобразие пословичного фонда старообрядцев. Их пословицы и поговорки связаны с традиционными ценностями — с понятиями добра, Бога, праведности; постоянно говорится и о происках злых сил, о бесе, о греховности человека. Большинство этих речений известны и в православной среде, это общерусский запас. Однако у старообрядцев они звучат чаще и их относительно больше: Богу молится, а бесу служит; верится, как черт в рукомойнике; кто спит, тот не грешит; день живем — и в тот день гнем и др.

В старые тексты постоянно внедряются новые, вызванные новыми условиями реалии, а вместе с ними и новая лексика, зачастую пришедшая из языка коренного населения. Сильное давление оказывает на текст местный диалект, особенно фонетика.

В Польше спели: «Слонце на закате» (сама эта песня XVIII в. имеет более архаический облик, чем вариант, записанный в

Ленинградской области). Сказка из Болгарии начинается так: «Был котик и петушок <...> Котик ходил на ниву, собирая папушки петушок». В сказке из Румынии герой пьет воду из лиманчика (в русских записях всегда фигурирует колодец). Крестьянин Нестерка из известной легендарной сказки живет бедно и имеет только осла, а не лошадь, как обычно.

В фольклоре постоянно взаимодействуют две тенденции. Одна ведет к обновлению текста, другая направлена на его сохранение. Исполнитель всегда хочет воспроизвести текст как можно точнее. При этом, если слово непонятно, он стремится найти подходящее по звуковому облику. В Румынии пели: «Стал я шляться по квартирам» (нужно: «по трактирам»); в другой песне: «Не ругай меня, мамаша, за поманы, за духи» («поманы» вместо «помады» — очень даже находчиво!); в Монголии вообще получилась бессмыслица: «Сидел Ермак в объятом доме» (это «объятый думой»). Зато звучит похоже. Иногда слово и понятно, но оно явно заменяет какое-то другое: «Ах, уж ты степь наша болотная...» — спели в Румынии.

В текстах, которые связаны с ритмом, с мелодией, темные места появляются чаще, чем в свободно организованной прозе. Исполнители эти темные места добросовестно повторяют. В Польше в одной песне спели: «сукчерём». Спрашивало, что это такое. «Мы не знаем, — отвечают, — так и матери наши пели». Позднее я установил, что «сукчерём» — это «высок терем».

Интересно отметить, что темные места в принципе становятся местами, где импровизация, фантазия, т.е. творчество, протекает активнее всего.

Возникает и такой вопрос: а были ли способны русские анклавы в лучшие свои времена к самостоятельному творчеству, к созданию на основе традиции новых произведений?

Отвечая на этот вопрос, надо иметь в виду, что многие жанры уже давно стали пережиточными, непродуктивными. На протяжении сотен лет не рождаются новые волшебные сказки, обрядовые, хороводные и игровые песни; последние былины созданы около пяти веков назад; по моим рассуждениям, с конца XVII — начала XVIII в. не появлялось новых протяжных лирических песен. Однако все эти произведения дожили до наших дней, а некоторые и сегодня весьма популярны. Таким образом, ждать новых произведений в жанрах, которые я упомянул, нет никаких оснований.

В XX в. в русском фольклоре живыми, т.е. продуктивными, жанрами остаются но-

вельтическая сказка, близкая к анекдоту, переходящая в анекдот, городской роман, солдатские и иные песни нового склада, разумеется, частушка, детский фольклор, пословицы и поговорки, из обрядового цикла — только причитания, форма в значительной степени импровизационная. Все эти жанры известны русскому зарубежью, и в каждом из них зафиксированы новые тексты, родившиеся уже вне России.

Вот начало рекрутской песни, созданной на основе русской и украинской традиций одновременно:

Уж вы братцы, вы рамынцы,  
Вы проклятые черты,  
Вы чего мне, молодому,  
Нагуляться не дали.

Вот липованская байка из Румынии. Обратите внимание на трудности рассказчика с подбором слов, на нестроготу лексики (недаром польские старообрядцы, которых называли раньше русскими немцами и которые жили в Пруссии на польских землях, но в ареале мазурского диалекта, называют свой язык «смешай, Господи»). Липоване зачастую лучше поют по-русски, чем разговаривают.

«В городе Сулине там разный народ есть — греки, итальянцы, наши липоване, как сказать, — холхи — разные народы, потому что той город называется город-интернационал. Да, город называется интернационал. Он сейчас называется город свободный. Там и сделался сейчас шантъер («строительная верфь» — поясняет мой переводчик профессор Балан). Да. Город свободы — вот так он называется («porto-frank» — поясняет переводчик)... Порто-франк. Ну, в то время, годов пятьдесят или, может, еще более ранние, большинство были липоване, и греков было. Ну, липоване, как почти все липоване, были рыбаки. Он ишел с ловли. А грек ишел туды, к морю. И встретились они. Грек спрашивает у липована:

— Ванька! Поймал что, поймал?

А он отвечает:

— Я, — говорит, — поймал.

А тот:

— Чего?

— Два гибана (рум.: окунь. — В.Б.), две селедки — и сделаю один борщ на красоту!

А грек — как очумелый (упал в обморок. — В.Б.).

И вот в то время он спужкался, этот самый липованин, позвал врача, позвал милицию.

— Я его не бил! Я с ним ничего не имел!

А врач тогда спросил у Ивана:

— Хорошо, ты его ничем не беспокоил, никакое дело не имел, не дрался, не ругался. А что ты с им говорил?

— Да я ему сказал: поймал чигу (искаж.: сиг. — В.Б.), поймал гибана, поймал две селедки...

— И что с него?

— Рыбный борщ с этого дела!

— И что с им?

— А он, — говорит, — упал, и кончен со мной.

А доктор, врач, потому что знал по-гречески, и сказал:

— Ванька! Не так с греком говорить!

— Ну а как?

— Так надо было бы: поймал две селедки и других, поставил на жар, на сковородочку...

А грек в то время встал и говорит:

— И трошки надо было лимончик!

Там же записал я и поговорку на национальную тему, которая не могла не занимать липован: я не турок и не грек, а я русский человек!

По-видимому, в сознании старообрядцев сложился исполненный самоиронии образ этакого простака, жителя глухого места. Записаны и другие анекдоты на эту тему.

Разумеется, новых произведений всегда меньше, чем уже существующих. Главное же доказательство живого, непрерывного творчества русских крестьян, попавших в условия зарубежья, — наличие многих полноценных вариантов одного и того же произведения.

В книге М. Маринеску помещены два варианта песни о проводах солдата. Старшая сестра ведет коня, средняя несет седло, а младшая идет с братом и спрашивает его, когда он вернется домой. В первой песне брат говорит: «Когда горы со лугами сравняются ровней, / Вот тогда, моя сестрица, тогда вёрнуся назад»; во втором варианте читаем:

— Ты иди-ка, сестра, ко Дунаю,  
Ты возьми-ка, сестра, песку с краю.  
Ты посей-ка, сестра, на камешечку,  
Ты и жди-ка, сестра, песку усходу,  
А меня жди с приходу.

Жди, сестра, у песку цвету.

А меня с того свету.

Я эту песню записал три раза. Два раза концовка звучала так:

— Ты возьми-ка, сестра, жменьку  
пищенца,

Ты посей-ка, сестра, на камушке.

Когда жито взойдет, брат домой придет.

И наконец в третий раз было дополнение:

...Через тридцать лет жито взошло,  
А родимого братца дома нема.

Это произведение высочайшего художественного уровня, ни в чем не уступающее лучшим русским публикациям. Ни один из приведенных вариантов не свидетельствует о разрушении, о деградации текста.

Традиция художественного слова существует не только в устной, но и в письменной форме (письменный фольклор). Это, например, формулы начала и окончания писем, известные еще по грамотам на бересте, это другие устойчивые тексты (дарительные и владельческие записи на бытовых предметах, на книгах, это эпиграфии и т. п.).

Вот, например, начало письма, которое я обнаружил в одной из богослужебных книг в Румынии. Еще в давние времена оно было кем-то переписано, в четыре цвета: «где ісе хрте сне бжі и помили насъ; аминь // дра-жашемъ родителем моимъ низ/аіше кланіюсь лица и до сырой земли радимоу батюшки василію михаіловичю / еще покланяюсь до сырой земли радимон / матушки марии ивановны еще кланіюсь / дедушки мишаілы макаровичю еще посы/лаю низинки наклоны родным братенка/мъ моимъ паклоны ни по/именно а всемъ любовию и всемъ пакорю / извещаю батюшки и матушки што писмо ваша полчильт и что вы пишит разобраль...»

Снова и снова возвращаешься к мысли: огромную, целостную народную культуру старообрядцы привезли на новые земли не на бумаге, не в книгах, а в памяти, в сердце. И не только песни, сказки, молитвы, но и



Женский старообрядческий Спасо-Троицкий (прежде — Прусский Спасо-Троицкий) монастырь. Войново, Польша. Фотография сделана выдающимся деятелем Поморского согласия И.Н. Заволоко в середине 1930-х гг. и подарена В.С. Бахтину в 1973 г. Ныне строения монастыря принадлежат частному лицу, в доме которого проживают свой век две оставшиеся монахини



«Небось забыли все русское», — говорю. Не поленилась, сходила домой, принесла прялку и шерсть, надела нарядное расшитое платье: «Все помним! И песни знаем!»  
Дзун-Хараа, Монголия. 1976 г. Фото В.С. Бахтина

массу крупных и малых привычек, обычав, знаний, которые — все вместе, совокупно — и создали заново Русский Мир.

Подведем некоторые итоги. Зачем вообще нужно обращаться к небольшим русским колониям, когда почти все, что записано и услышано там, давно уже известно по классическим сборникам XVIII—XX вв.? Дело не только в самих текстах. В этих поселениях собирали даже нынешнего поколения могли увидеть то, чего почти нет уже на нашей земле: фольклор в его живой жизни, когда любой встречный знает и песню, и сказку, и детскую байку.

В начале нынешнего века учительница Е.И. Резанова описала одну деревню Курской губернии. В ней было 913 жителей, 457

мужчин и 456 женщин. Из них 77 певиц и 31 певец знали не менее, чем по 50 песен; две женщины, 37 и 19 лет, знали более 150 песен; 70 песен исполнила 13-летняя девочка.

В Румынии в поездку 1978 г. записано в среднем по 24 текста от исполнителя. Это соизмеримо с цифрами Резановой. В Войнове (Польша), где оставалось очень мало людей, от восьми информаторов в среднем записано по 12 текстов (для сравнения: в моей книге песен Ленинградской области — лишь по 5, что к тому же потребовало длительных поисков на протяжении тридцати лет).

Существует форма естественного, очень очень медленного преобразования и угаса-

ния традиции устного художественного слова. И существует путь насильственного его искоренения или пресечения при резком изменении жизни крестьянства и определенной политике в области культуры.

Так вот, когда мы говорим о русской диаспоре в Европе, то там, в отличие от самой России, в основном и до определенного периода жизнь фольклора протекала по законам естественным. Собиратель как бы оказывается в условиях, которые существовали в России сто лет назад.

Это относится и к проблеме влияния города. Началось оно давно, но именно в последнее столетие приняло всеохватывающий, лавинный характер. В годы моей активной экспедиционной работы фольклорный репертуар русских анклавов сохранял почти лабораторно чистый крестьянский облик, лишь с небольшими вкраплениями рапней городской песни.

Тексты в целом более архаичны. В песнях чаще упоминаются скрипка и гудок, в сказках в знак расположения, покорности младший ищет в голове у старшего — это очень старая деталь, характерная для былин и почти не сохранившаяся в записях сказок XX в. Да и поговорки вдруг ведут в давно забытые отношения: купил бы село, да денег голб; чрево — не древо, не расколется (записано в Польше; в России за полвека собирательской работы такого слышать не приходилось).

Тем не менее, 50—60-е годы и для европейских липован стали рубежом, за которым началось ускоренное разрушение традиций. В каждой стране были свои определяющие изменения обстоятельства, но есть и главные, общие. Это прежде всего массовые перемещения населения, возобновление связей с Россией, современный образ жизни и, особенно, качественный и количественный рост средств фиксации, хранения и передачи информации, повышение уровня образования и т.д.

Глуши и свобода, сохранившие, по определению А.Ф. Гильфердинга, русский эпос на Севере, первоначально были достоянием и старообрядцев-переселенцев. Они всегда выбирали самые отдаленные, труднодоступные места. Парадокс состоит в том, что теперь все подобные места стали наиболее модными, чаще всего подвергаются нашествиям туристов. В 1969 г. при входе в женский старообрядческий монастырь в Войнове было строго написано по-немецки: посторонних просим не беспокоить. А когда я приехал через год, на том же столбе по-польски было написано: туристов без верхней одежды просим не входить.

Необходимо условие сохранения национальной традиции — наличие какого-то минимума населения. Малая группа крепче держится за свою старину и язык, но она и быстрее разрушается под влиянием окружающей языковой и культурной среды. За критический уровень вышло русское население в Войновском ключе, приближаются к нему Болгария и Монголия. Очень далека от этих проблем многотысячная румынская колония.

*Статья опубликована в рамках проекта Института Открытое общество (грант № AID708)*

## — Дети в обрядах и верованиях Каргополья —

*Летом 1997 г. экспедиция РГГУ, организованная при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 97-04-18026), работала к западу от г. Каргополя Архангельской обл. Было обследовано пять сел: Лекшмозеро, Орлово, Лядины, Печниково, Кучепалда. В настоящей публикации предлагаются материалы, записанные в этой экспедиции и в предыдущие годы.*

Жители Каргополья успокаивают и укачивают маленьких детей с помощью **бомканья** или **бумканья**. Ребенка сажают на колени и, легонько подбрасывая, поют или приговаривают текст, начинающийся словами «бом-бом-тили-бом, загорелся кошкин дом...»:

Бом-бом-тили-бом,  
Загорелся кошкин дом,  
Бежит курушка с ведром,  
А петух с топором,  
заливают кошкин дом.  
Кошка выскочила,  
Глаза выпучила...  
(Л.Н. Дедова, 1928 г.р., с. Лядины).

В с. Орлово «ребёнка качают да на руках, он подпляшет»:

Бом, бом, ли-ли бом,  
Загорелся кошкин дом.  
Кошка выскочила, глазки выпучила.  
Бежит курица с ведром,  
А петух с топором.  
Была Иришка — и та с топоришком.  
Пал шесток, побежал горшок.  
Пора печка топить,  
Пора кашка варить,  
Пора маленьких кормить»  
(М.Д. Калинина, 1926 г.р.).

Тексты **бомканья** с сюжетом «кошкин дом» самые распространенные. Реже встречаются другие:

Бом, бом,  
В огород колобом,  
Да затылоком,  
Да загивочком  
(Н.М. Смолко, 1931 г.р., с. Лекшмозеро).

Как **бомканье** был записан и такой текст:

Ту-ру-ру-ру-ру-ру-  
На высоком на бору  
Потерял мужик дугу.  
Дуга точаная, позолочаная.  
Ту-ру-ру-ру-ру-ру-  
На высоком на бору  
Девки ягодье берут  
Они нам не дают,  
Не попотчуют,  
А мы, наберём,  
Дак и им не даём,  
Не попотчум  
(Н.М. Смолко, 1931 г.р., с. Лекшмозеро).

В приговорах и припевках для укачивания маленьких детей встречаются и ярко выраженные эротические мотивы:

Встретился заинька,  
Бабонька, дай-ка!  
Чёво тебе дати?  
Твоей благодати.  
Пойдём на полати  
— На полатях высоко,  
На печи горячо,  
На оконике узко,  
Под окоником широко,  
На шестке горшки,  
Под шестком камешки.

«Они так и места не нашли, где бы благодать эту получить», — так откомментировала Н.М. Смолко этот текст.

Цель **бомканья** — потешить, развеселить ребенка, иногда — успокоить его, даже усыпить: «Это вот растешить его. Он тешится. Родители уйдут, а нам, малолеткам, оставят понянчиться. А он нам не слушается. Вот чтобы не бегал, да не упадал на полу, вот на колено посадишь, мне было ещё девять годов, вот мне брата дали: “Вот ты береги ёго”. А брату два года, третий. А ему надо бегать. А мне охота, чтобы он смироносицел. Вот возмую на колено, да прижму и да вот сиди: “Бом-бом-тили-бом...”» (Н.А. Макарова, 1921 г.р., с. Орлово). В деревне были свои специалисты-бомкалщики, которым оставляли детей, уходя на работу: «Дедушка моей певестки Нади, дедушка Арсентий, всех ребят бомкал. И такими маленькими стишками всё бомкает, бомкает, трясёт, трясёт, ребёночек у ево уже уснул, умыкался» (Н.М. Смолко, 1931 г.р., с. Лекшмозеро).

Чтобы рассмешить ребенка, ребром ладони взрослый будто бы рубит его руку с тыльной стороны, начиная от запястья и постепенно подбираясь к подмышке и приговаривает: «Пень-колода, пень-колода, а тут глубокий колодец [говорят, доходит до подмышки], чтобы рассмешить, так под мышкой щекотно дак» (Н.А. Макарова, 1921 г.р., с. Орлово). Или: «Пень-коло-пень-коло-пень-коло-пень-коло-холодный родничок» (Т.В. Бит-Дашту, 1960 г.р., с. Печниково). Часто этот текст завершает собою известную потешку «Сорока-ворона»:

«Сорока-ворона кашку варила,  
Гостей пригласила,  
Долго гости не бывали,

Дети кашу расхватали.

Тому дала на ложку,

— заворачивает [пальцы], —  
Тому — на поварёшку,  
Тому — в горшок,  
Тому — в масляничок,  
Ты, толстой, ты, пустой,  
По воду не ходил,  
Кашку не варил,  
Тебе кашка не будет.

Потом начинает: пень-колода [запястье], мох-болото [выше запястья], была ляшка [болото], да высохла [локоть с обратной стороны], знаете, ребёнок засмеяца. Опять: пень-колода, мох-болото, а там уже под пазухой» (З.И. Еремеева, 1949 г.р., с. Лядины).

Чтобы ребенок быстрее начал ходить и не боялся упасть, мать или бабушка, когда он сделает первые шаги, ножом или рукояткой чертили перед ним на полу крестики: «Ну, он пойдёт, как крестики ставили впереди ево. Так просто рукой крастили» (В.Т. Емельянова, 1923 г.р., с. Лекшмозеро). Иногда это делали прямо между ножками ребенка, как бы перерезая воображаемые путь. Эти действия так и назывались — *делать пути*: «Ну, для того чтобы это ребёночек ходил сразу, делают пути. Ну, берут вот такие ножницы, как, например, ножницы делают и перестригают... Ну, это, ему дорожку — то, чтоб он не боялся как бы. Ножницами. Крест-накрест делают, от ножки до ножки, от ножки до ножки» (Е.И. Вавулинская, 1944 г.р., с. Лекшмозеро). Часто при этом приговаривают: «Дыб-дыб-дыб-дыб-дыб, ножки ставит да стоит, дыб-дыб-дыб-дыб-дыб вот и шагнул, пошёл» (В.М. Дьячков, 1931 г.р., с. Печниково); «Дыбок, дыбок, Олюшке годок», — зову к себе такими подобными стишками» (Л.Н. Пономарева, с. Печниково). Само вставание ребенка на ножки называлось *встать на дыбушки* или *встать дыбушком*: «Ну дыбом встанут, только ещё не идут, ещё только дыбушком вставает, скажут дыбушком встал, вставай дыбушком <...> Только вставать: один постоит маленько, не задержится ни за что, вот встал дыбушком» (А.И. Попова, 1926 г.р., с. Печниково).

Ребенка, который долго не начинал ходить, называли *сидун*. Его «парили на помеле, и всяко... Помелом, которым печку пашут, и на горячее, в печке внутрь посадят на помело» (А.А. Фадеева, 1922 г.р., с. Печниково). Но слишком раннее начало хождения тоже считалось нежелательным, так как в этом случае ребенок поздно начинал говорить: «Я слыхала, что который раньше захаживает, тот и долго не говорит» (Л.Е. Дьячкова, 1930 г.р., с. Печниково); считали, что он «язык затопчет» (Л.Н. Пономарева, с. Печниково). Начало хождения и говорения зависят друг от друга: «Который раньше заговорит, тот долго не ходит» (Л.Е.

Дьячкова, 1930 г.р., с. Печниково). Долго не говорящего ребенка называли *молчун* или *кушм* (*кушмом* обычно называют немого человека). Чтобы заставить заговорить, его поили водой из колокольчика: «Такой серебряный колокольчик был, с колокольчика воду. Вот он колокольчик зачерпнёт и пьёт <...> Потом как колокольчик стал, такой говорун» (В.М. Юдинова, 1919 г.р.; А.А. Нечаева, 1917 г.р., с. Печниково).

Чтобы ребенок хорошо ел, его пугали, не разрешая оставлять недоеденное в тарелке: «Ты хочешь, чтоб твои дети потом были красивыми? Доедай всё, чтоб тарелка была тоже красивой» (Т.В. Бит-Дашту, 1960 г.р., с. Печниково). Чтобы доедали хлеб, грозили, как правило, смертью родственников: «Хлеб надо доедать, иначе твоя мама болеть будет. И умрёт быстро. Так говорили, что хлебушек доедай за маму» (Т.В. Бит-Дашту, 1960 г.р., с. Печниково); «Говорили, [не съешь], тогда силу свою здесь оставляешь, што мама умрёт, папа, дедушка. Заставляют так» (Т.П. Швецова, 1937 г.р., с. Орлово). Молоко заставляют пить, потешая ребенка стишком:

Идёт коза рогатая,  
Идёт коза бодатая  
За малыми ребятами.

При этом вперед выставляют указательный палец и мизинец, «бодают» ребенка. Или: «Кто молока не пьёт — забодает, забодёт» (Н. Денисевич, 1987 г.р., А. Пинаева, 1984 г.р., с. Печниково). За плохое поведение во время еды предполагалось наказание: «Посмотрите, щас как Боженька даст тебе палкой по голове» (А.Е. Пинаева, 1932 г.р., О. Денисевич, 1984 г.р., с. Печниково).

Поститься детей заставляли лет с семи. При этом пугали: «Нам как ещё говорили, а если будем скромного есть, как поп уши отрежут» (Е.В. Раскова, 1925 г.р., с. Печниково).

Ребенка, оставшегося без родителей, называют *сирота*, *бобыль*, *осталица*. Взяточного в чужую семью сироту зовут *приёмыши* и *приёмная*, *пасынок* и *падчерица*. Люди, воспитывающие сироту, пользуются особым уважением: «Ребёнка взять и воспитать чужова щитаца равносильно как храм возвести» (З.Я. Нефедова, 1956 г.р., с. Лекшмозеро). Плохое же отношение к сироте приравнивается к греху: «Как у нас бабушка говорила, к сироте отношение должно быть вообще особое. Сироту нельзя обижать, сироту нужно берегать. Если ты обидел сироту, то тебя или твоих детей накажет больше Бог» (Т.В. Бит-Дашту, 1960 г.р., с. Печниково).

Незаконнорожденного ребенка называли *пайдёньши*, *выблайдок*, *выпорток*, *нагулянный*, *пригулян*; «у нас за углом называли, что за углом заказанный» (Т.С. Гулынина, 1935 г.р., с. Лядины); говорили, что мать его «взяла за углом» (М.А. Виноградова, 1927 г.р., с. Лекшмозеро), «родила за углом» (А.А.

Пешкова, 1926 г.р., Ю.Н. Попова, 1933 г.р., с. Лекшмозеро), «такого ребёнка Бог дал» (Л.Н. Пономарева, с. Печниково). Имена им давали «Федул, такие непутные имена, что не такие» (Т.И. Терешина, 1910 г.р., с. Лядины). «Так има давали — вот Федул — это зауголовок. Да, есть такие имена. Это — Перфирко, Федул — вот такие имена давали, что они какие-то уж некрасивые» (А.П. Попова, 1924 г.р., с. Лядины). Отчество им «у отца своего берут, у брата своего берут» (В.У. Волочевская, 1932 г.р., с. Лядины).

Единственный ребенок в семье называется *одинакушка*. Так же могут называть единственного мальчика среди девочек в семье, и наоборот: «У нас тут уже вот одна сестра, а два-три брата, так говорят: «Во, одинакушка у братьев»» (Т.С. Гулынина, 1935 г.р., с. Лядины).

Близнецов называют *двойники* и *двойняшки*, *двою в желудке*, *двойничные*. Об их появлении говорят: «Беда одна не приходит» (А.М. Терешин, 1939 г.р., с. Лядины). Если рождаются «два парня — да заживут, а как девка да парень — умрут. Вот так примечали. А две девочки — тоже заживут» (Т.И. Терешина, 1910 г.р., с. Лядины). «Я вот это слыхала, што двойники рождаются, так две девочки, два мальчика, да это, вроде которо-то уйти из жизни. А если девочка да мальчик, то вроде [будут жить]» (Е.В. Раскова, 1925 г.р., с. Печниково). Судьбы их связаны: «если один заболеет — другой заболеет, с одним чё-нибудь — с другим» (Ю. Тярина, 1985 г.р., с. Орлово).

Первого в семье ребенка называют *первенец*, а последнего — *последыш*, *запёрдыш*, *оскыркиш*: «Оскыркиш называли, это как из квашни остатки высокоркают» (Н.Д. Поляхина, 1926 г.р., с. Печниково). Дети эти считаются особенными — они могут переносить силу и знания колдунов и знахарей после их смерти.

Новорожденного старались завернуть первый раз не в пеленку, а в отцовскую рубаху, что обеспечивало младенцу спокойный сон и любовь со стороны отца: «Дак вот родится ребенок, да вон знаю, что пеленали в мужскую, в отцову рубаху. Изорвут рубаху и сразу его завернут в рубаху в эту. Чтоб спокойней был, и чтоб отец любил» (А.А. Фадеева, 1922 г.р., с. Печниково). Особенно старались так сделать, если отец во время рождения ребенка был далеко от дома: «Заворачивали в отцову рубаху, чтоб отец лучше жалел. Она [мать] всегда готовила рубаху отцову старенькую, чистую и первый раз обязательно заворачивала. Ведь отцы бывали где-то часто, уезжали, служили. Он может ево [ребенка] просто не жалеть, это ж не мать» (Л.Н. Пономарева, с. Печниково).

Чтобы ребенок хорошо и спокойно спал, ему «на шею привязывали или в люльку ложили жерновок — маленький [камень], а дырочка в середине» (М.А. Виноградова,

1927 г.р., с. Лекшмозеро). Дети постарше «сами ходили искали, этот камешок надо обязательно найти и — такой с дырочкой — и на ниточку. Ниточку прондегривали и на шею. Сами не знали, для чего, а слыхали от этих от бабушек, што найдите жерновок, привяжите — лучше спать будет» (В.Г. Прялухин, 1930 г.р., З.Ф. Прялухина, 1928 г.р., с. Лядины).

В колыбель — зыбку — клади иконку, ножницы, нож: «Если ребенок плохо спит, ложили нож, не тупой нож, под постельку, чтоб ребенок спал хорошо, спокойно» (А.О. Галахова, 1935 г.р., с. Орлово); «Иконку маленьку пихнёшь, и <...> молитву какую спишёшь даже, ложишь под голову, ножницы да иконку» (К.В. Томихина, 1931 г.р., с. Орлово). Эти предметы охраняли от сглаза и порчи: «Иконку обязательно клади или ножик, или ножницы, под подушкой, чтоб охраняло» (А.А. Фадеева, 1922 г.р., с. Печниково). Чтобы уберечь маленького ребенка, оставленного одного в доме, от нечистой силы: «Под голову, под матрас ложьте коробочек со спичками» (Т.Н. Торопова, 1960 г.р., с. Печниково). Если в отцову рубаху заворачивали новорожденного, то в колыбель для хорошего сна и защиты от сглаза клади отцовские штаны: «Ты мужские кальсоны всегда в кроватке держи, ты никогда их не вынимай. Мужские кальсоны держи в кроватке, под постелькой. Оберег. Родительский, отцовский» (М.Д. Калинина, 1926 г.р., с. Орлово).

Плохо засыпающего ребенка окуривали можжевельником: «Верес, верес, обкуривали. Вот тут [посреди кухни] огонек сделаем, тут и обкуrim, а и набаем, да спит» (А.А. Пешкова, 1926 г.р., с. Лекшмозеро).

Магические свойства в отношении детского сна приписывались околоплодному пузырю (*рубашка*, *сорочка*), в котором родился жеребенок: «У ней семеро ребят и все спокойно и никакой няньки не было и никого, и все выросли. А он конюхом был, да у него што рубашки, жеребята рождаются. Наверно, знали што-нибудь» (З.Ф. Прялухина, 1928 г.р., с. Лядины). Пол ребенка и жеребенка, от которого берется *рубашка*, должен совпадать: «У меня парень родился, да мне сказали, чтобы я этого — лошадь если жребя родит, коник, конь родица. Так я сходила, мне сказали, так я сбегала вон туда к речке, там рубашка у ней, он родица с рубашкой жеребенок вот, сняла там, ей всю вымыла, така бела-белая, на печи высушила и в зыбке все время была. Да, и всех вырастила, всё берегла. А потом уж как Валя последняя родилась, так уже и нельзя, надо чтоб от кобылы, чтобы кобыла родила, пущак, дочку вот это, а если парень, то надо чтоб был жеребёнок» (К.Т. Митина, 1925 г.р., с. Лядины).

П.Р. Хафизова,  
аспирант; Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## — Этнолингвистические исследования в юго-восточной Сербии —

24 июня — 12 июля 1998 г. А.А. Плотникова (Ин-т славяноведения РАН), Б. Сикимич (Ин-т сербского языка САНУ), Д. Златкович (Музей Понишавья в Пироте) проводили этнолингвистические исследования в юго-восточной Сербии по программе, созданной для полевой работы в балкано-славянском ареале. Вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балкано-славянского ареала» (М., 1996) был первоначально создан как часть общей программы «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ; см.: Домосилецкая М.В., Плотникова А.А., Соболев А.Н. Малый диалектологический атлас балканских языков // Славянское языкоизучение. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1998. С. 196—211). Впоследствии задачи этнолингвистического обследования балкано-славянского ареала расширились, поэтому вопросник используется при сборе сведений также и в тех регионах, которые не входят в сетку пунктов МДАБЯ.

В 1998 г. исследовательская работа осуществлялась при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 04—98—06328). Института сербского языка САНУ (в рамках договора о сотрудничестве между Сербской и Российской Академиями), Музей Понишавья и предприятия «Первое мая» в Пироте.

Организацию экспедиции в с. Равна Гора в районе Лесковца и с. Ябланица на Пчине осуществила Библиотека Сикимич, а организацию полевых исследований в Пиротском крае взял на себя Драгољуб Златкович, за что приношу коллегам свою искреннюю благодарность.

Сначала Б. Сикимич и А.А. Плотникова отправились в с. Равна Гора (р-н г. Власотинци, Лесковачский край). Традиционная духовная культура этого села имеет типичные черты этнокультурной традиции Лесковачского края: святочные обходы «страшных» колядующих (ряженые мужчины в масках из свиной кожи, в рваных одеждах, с палками и деревянными саблями в руках; в состав колядующих входит персонаж «невеста»); девические «королевские обходы» в день св. Джураджа (св. Юрия). Сохраниются архаические черты обрядов, например запрет на соприкосновение знамен «королей» во избежание града в селе или запрет на встречу двух групп «королевских» обходов.

Особый интерес представляют рассказы о «самовилках» («божьих сестрах»), которые живут на деревьях со спутанными в виде большого гнезда ветками (самовилско дрво 'дерево самовил', самовилска слива 'слива самовил', аллава слива 'дерево, где живут самовилки, ветер, нечистая сила'), водят хороводы (танцуют самовилско коло), устраивают на траве «ужин», после чего остаются опасные для людей «круги». Человек, наступивший на этот круг или освирепивший дерево, где обитают «самовилки», а также попавший под действие вихря (в этом селе вихрь называется самовиле), заболевает. В этом случае «дерево самовил», чтобы задобрить «самовилок», украшают ленточками, вешают на него части одежды, поливают сладкой водой, обращаясь при этом

к его обитательницам со словами: «Сестры милые, отпустите...». Любопытны также рассказы о женщинах-зиахарках, которых «самовилки» забирают с собой в воздух: «сестры» обычно восемь, а девятой они берут к себе реальную женщину, которая после этого «знает» все и умеет лечить людей. «Самовилки» всегда молоды, поэтому со временем им приходится брать с собой другую, более молодую женщину из села.

В работе по этнолингвистической программе большую помощь нам оказали не только пожилые жители села (Смиля Цветкович, 1932 г.р., Ружа и Милутин Величкович, 1925 г.р., Нада Трайкович, 1932 г.р. и др.), но и молодые люди (Борица Цветкович, 1959 г.р., Босанка Цветкович, 1963 г.р.), которые нередко вспоминали то, что уже было забыто их матерями и бабушками. Вместе с тем их рассказы о свадебном, родильном, похоронном обрядах часто включали черты «нового» времени. Впрочем, ряд магических действий, например связанных с рождением ребенка, знали и помнили практически все: если ребенок плачет ночью и испытывает приступы удушья, значит, его душит *мора*, от которой помогает трава *морач* (экземпляр этой засушенной пахучей травки был нам подарен на случай болезни наших детей). Заговор от глаза был сообщен нам под обещание «никому не рассказывать» и «в книгах не печатать», иначе он утратит свою силу.

Затем экспедиция в том же составе переместилась на самый юг Сербии, на сербско-македонское пограничье в район Пчини, где было обследовано расположженное рядом с монастырем «Св. Прохор Пчински» с. Ябланица вместе с некоторыми его хуторами («малами», т.е. «махалами»). Б. Сикимич также работала в окрестных селах Делиновица и Боганьцы.

Традиция с. Ябланица на Пчине удивила нас своими контрастами и редко встречающимися обрядами. Таков, например, ритуал с веткой «бадняка» (скижаемого в ночь под Рождество полена). Небольшой низкий столик (*трлэз*) ставят посередине комнаты, кладут на него хлеб, домашнее вино (*цирно вино*), а также зерна разных полевых культур (шпеницы, кукурузы, ржи, ячменя, овса и пр.). Хозяин берет во дворе прямую, «чистую» (без сучков) ветку «бадняка» с «киткой» (пушистым концом), громко стучит в дверь и входит в дом, произнося благопожелания, чтобы в следующем году все были здоровы, чтобы был большой урожай, чтобы было много телят, ягнят, поросят. При этом он скакает верхом на ветке три раза вокруг столика и бросает в каждый угол дома немного шпеницы, а дети в это время подстегивают «кояя». Хозяин подпрыгивает и вертит веткой, изображая скакущего коня и всадника, чтобы кони в течение года были здоровыми и так же скакали. По окончании ритуала ветку «кояя» выносят на кладку дров, ласково называя его «Дорча» или иными кличками. Там «кояя» «поят» — поливают кипятком, «кормят» — оставляют для него хлеб (Стоядин Анастасиевич, 1953 г.р.; Верница Анастасиевич, 1946 г.р.).

Традиция с. Ябланица обнаруживает сходные черты с народной культурой южно-

моравской зоны, с традициями восточносербских, западноболгарских, а также македонских областей соседнего Кумановского края. Как и в южноморавских селах, в с. Ябланица существует комплекс верований и соответствующих названий, связанных с «самовилами»; запреты лежать под деревом, которое называют *самовилско дрво*. С южносербским, западноболгарским и македонским регионами традицию этого села сближают: обычай разжигания костров на масленицу, называемый *калавештица*, *калавешница*, *крлавештица*, *каравештица* (через костер прыгают дети, с криками изгоняя *бабу* («вшештицу») из села); ритуальная масленичная игра с подвешенным на нитке яйцом с последующим поджиганием нити (в с. Ябланица игра называется *аљкање јајца*, *лађање јајца*); новогодние обходы колядующих *сировари* (включающие здесь пару *младожёна* и *снешка* «жених и невеста»); поверья о рождении змея с крыльшками под мышками, для которого девять женщин в течение одной ночи изготавливают рубашечку, после чего «змей» улетает, и др.

Заключительная часть экспедиции была посвящена обследованию крайнего востока Пиротского края, региону Горни Висок на сербско-болгарском пограничье в районе гор Стара Планина. Обследование проводилось А.А. Плотниковой совместно с уроженцем Пиротского края, сотрудником краеведческого музея в Пироте и великолепным знатоком местной этнокультурной традиции Д. Златковичем. Мы посетили села Дойкинцы, Брглог, Еловица, Височака Ржана, Рсовицы, беседовали с жительницей с. Паклештица, находящегося на границе областей Горни Висок и Средин Висок.

Пограничная этнокультурная зона на Балканах, как всегда, полна удивительных сюрпризов. Так, интересен исполняющийся в регионе Горни Висок предсвадебный ритуал «лада»: девушки выбирают для жениха «невесту», которая встретит его на том свете; она совершает практически те же ритуальные действия, что и настоящая невеста на свадьбе (идет к источнику за водой, осыпает зерном новый дом жениха и т.д.). Широко известная на Балканах легенда о Бабе Марте в селах Висока находит отражение не только в рассказах об окаменевшей в горах бабе с овцами, но и в специальном шумливом ритуале «выгона» овец на выпас в первый день марта.

Многие особенности культурно-языковой традиции области Горни Висок коррелировали с данными, уже записанными нами в ходе экспедиции по юго-восточной Сербии. Так, в сфере народной мифологии были зафиксированы поверья о «самовилах», к которым в случае болезни человека обращаются как к «сестрам», «матерям»; о душах некрещенных детей, летающих в облике неких птиц и тревожащих своими жалобными звуками окружающих (Горни Висок: *навје*, *навје*, *кукумавје*, ср. их название из с. Равна Гора: *свирци*); обозначение ведьмы: *мацијарка* (ср. термины из с. Равна Гора: *мацијушница*; из с. Ябланица: *мађешница*) и др. Из сферы народного календаря можно отметить обычай оставлять в канун дня св. Андрея (13. XII) угощение для мед-

ведя и соответствующее название этого дня — *Мечкин дън* 'медвежий день' (то же в с. Равна Гора); ритуал первого посещения дома не только в Сочельник или на Рождество, но и в день св. Игната (2.I) — *подлаза* (то же в с. Равна Гора: *подлажња*; в с. Ябланица: *полазник* 'человек, посещающий дом на св. Игната и Сочельник'); обычай выпекать в Сочельник множество хлебцев, символизирующих разные сферы хозяйства: «дом», «пасеку», «поле», «загон с овцами», «корову» (сходные обычай отмечены в селах Равна Гора, Ябланица) и др.

В последний день экспедиции мне удалось побывать на празднике *Слава за землу* (чествование святого-покровителя земельных угодий) в с. Валеваш в восточной Сербии, на севере от г. Княжевац, куда меня вместе с моим сыном любезно пригласили учителя княжевацкой гимназии Предраг и Миланка Милисавлевич. Несколько семей, имеющих общие земельные угодья (в том числе и семья Милисавлевич), чествуют св. Архангела как своего покровителя два раза в году: осенью в день св. Архангела (19.IX), а также и на Петров день (12.VII), для чего все поднимаются на высокую гору вблизи села (называемую «Святой Архангел»), где издавна рядом с дубом (*цер 'чернильный дуб'*, называемый здесь *миросако дрво*) установлен каменный крест. Другие семьи в с. Валеваш ради плодородия своих полей празднуют дни Спаса (у реки возле большого дуба), св. Илии (у церкви, которая, по легенде, стоит на том месте, где раньше находился каменный крест в честь св. Илии) или Троицы (на соседней горе).

Первая часть обряда исполняется у каменного креста: его покрывают белым полотенцем, под которое члены собравшихся семей затыкают принесенные из села цветы, каждый зажигает свечу и ставит ее на плоский камень перед крестом, туда же кладут булочку, сахар, конфеты, монетки. Затем готовят возле креста трапезу, расставляют приборы и принесенную из дома еду (основную часть блюд семьи готовят по очереди; угощающих в текущем году называют *колачари от колач*, здесь: 'обрядовый хлеб'). Самый старший из присутствующих надрезает крест-накрест украшенный пятью розочками в виде креста *колач*, слегка поливает его сверху вином. Затем он и следующий старший по возрасту мужчина берутся с двух сторон за хлеб, поворачивают его справа налево и разламывают пополам, поднимая обе половинки вверх, причем самый старший говорит, обращаясь к детям: «Чтобы вы выросли вот такими большими и чтобы пшеница выросла такой же высокой». После этого справа налево передают *жито* (сладкая каша из зерен пшеницы) и стакан вина. Каждый из присутствующих, крестясь, ест ложку *жита*, отпивает понемногу вина. Все садятся за стол, на котором во время трапезы лежит *колач*, причем его половинки снова сложены вместе; сверху кладется еще одна круглая лепешка, затем в середину лепешки вставляется свеча. Свеча горит во время трапезы, пока не погаснет. Считается, что обряд следует исполнить до полуночи.

А.А. Плотникова,  
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения  
РАН (Москва)

## Экспедиция в юго-западную Болгарию

18—28 июля 1998 г. в с. Гега Петричской общины Софийской области работала российско-болгарская диалектологическая экспедиция в составе Е.С. Узеневой (Ин-т славяноведения РАН) и В. Жобова (Софийский университет им. св. Кл. Охридского), собиравшая материал для «Малого диалектологического атласа балканских языков»<sup>1</sup>. Исследование проводилось по трем программам: лексической, синтаксической и этнолингвистической<sup>2</sup>.

Село Гега расположено на склоне горы Огражден, в 30 км от г. Петрич, на пересечении границ Болгарии, Греции и Македонии.

История села насчитывает много столетий: сведения о первых поселениях и монастыре (*Грузински манастир*) в этих местах относятся к периоду до турецкого нашествия. Предание гласит, что очень давно в долине реки Струмицы существовало озеро, в котором жил огромный Змей, бравший дань с людей Ограждена — по одной девушке каждый год. Однажды в село пришел молодой игумен, чтобы служить в монастыре, и, увидев страдания бедных людей, решил им помочь. Юноша взял осла, сложил на него порох и отправился на встречу со Змеем. Когда Змей увидел, что вместо девушки пришел юноша, он очень рассердился и проглотил осла и игумена, который успел перед тем поджечь порох. От боли Змей начал метаться и прорубил хвостом проход между горами Беласицей и Огражденом (*Рупленско дефиле*), и вода из озера вытекла в Эгейское море. Благодарные жите-

ли назвали свое село *Игуменец* или *Игуменските маҳали*.

Местными достопримечательностями считаются древние захоронения погибших от чумы 70 молодых женщин (*Гробища на седемдесетте невести*) и кладбище участников новогодних мужских обходов, которые могли совершать только неженатые парни, одетые в кожу и увешанные колокольчиками. Непременным атрибутом этих персонажей были деревянные ножи. Встреча двух дружин из разных сел заканчивалась жестоким боем. Погибших в этих сражениях хоронили на специальных кладбищах (*Станичнарски гробища*); об их смерти говорили, что это — *дяволска работа*.

Особо ценными были сведения наших информантов, еще заставших живую традицию и помнивших мельчайшие детали некоторых ритуалов. Так, Йорданка Георгиева Проданова (1915 г.р.), Господинка Георгиева Гълъбова (1915 г.р.), Параскова Димрова Попова (1932 г.р.) лично участвовали в обрядах вызывания дождя (*Дудуле*), в обходах села в Вербную субботу (*лазарки*), в детских новогодних обходах (*сурвакари*).

Наиболее интересным этнографическим фактом, записанным нами в с. Гега, стал обряд отгона градоносной тучи, сопровождаемый развернутым заклинанием, обращенным к св. Елене: «Елено, Елено, Костадинова сесро, мари! Немой фърляр това чисто злато, мари. Носи го в гора зелена, там, дека зъвици не дрънкат... Бегай оттука, туча има урушпи, туча има ковпци.



Традиционный костюм в с. Гега сохранился до наших дней. Домотканое шерстяное платье (темное в красную полоску), фартук (прегач) с особым орнаментом и алый платок — характерные атрибуты сельского наряда, отличающие его от костюмов других близлежащих сел. Это еще одно доказательство замкнутого образа жизни горных сел юго-западной Болгарии, что обеспечило хорошую сохранность обрядности в с. Гега и наличие здесь ярких локальных особенностей. 1998 г. Фото Е.С. Узеневой

*Не го докарвай тутка това злато...»* (Елена, Елена, сестра Константина! Не бросай это чистое золото. Неси его в зеленый лес, где не звенят колокольчики... Беги отсюда, здесь есть куры, здесь есть ублюдки. Не неси сюда это золото).

Богата местная традиция мифологическими рассказами о разных демонах (*юди, самовиши, вампири, караконджуши*). Потомственный информант сообщал нам о встрече с вампиром как об истинном случае, произошедшем с ним самим или с его родственниками, называя точное время и место события.

Особенностью локальной традиции является термин *явица*, обозначающий мифологических персонажей, появляющихся ночью в облике различных животных и сбивающих людей с пути. Детей здесь пугают змеем *Дърогазин*, который забирается на потолок, звенит там тарелками и ложками и даже растапливает огонь.

В с. Гега жива вера в ворожей и ведьм, могущих наносить порчу, отбирать урожай и молоко у коров. До сих пор в исключительных случаях здесь прибегают к лечению заговором (*баене*), традиция которого еще передается молодым.

Много материалов удалось собрать по народной медицине, в частности по лечению и «профилактике» чумы, оспы и коклюша (*Чума, Баба Шарка, Дедо Зайко*), а также ряда детских болезней.

Наше пребывание в селе совпало с большим праздником — днем св. Ильи (*Ильинден* — 20.VII). Св. Илья, согласно народному поверью, прогнал из пределов Вардарской Македонии Чуму, которая по сей день находится в Стамбуле, где, закрытая в стеклянном сосуде, качает головой, угрожая людям.

Обряды этого дня совершались на высоком открытом холме, откуда были видны все села и три церкви: св. Николая, св. Димитрия (*Митровата църква*) и Расписная церковь (*Шарената църква*). Во время турецкого рабства эти храмы были уничтожены. Тогда люди спустились вниз, к реке, где их не могли видеть турки, и продолжали чтить христианские праздники. Св. Николай считается покровителем этих мест. Известно предание, что в годы турецкого нашествия церковь св. Николая не была разрушена, а провалилась под землю, и сквозь образовавшуюся трещину ночью можно было видеть пробивавшийся свет. После Освобождения люди вновь вернулись на старое место, которое носит название *Спаса* и, по народным верованиям, спасает, берегает и защищает от зла окрестные села.

В день св. Ильи на холме забивали специально выбранное (*обречено*) животное,

как правило вола, и готовили угощение — *курбан* для всего села, за что каждый должен был внести особую плату (*ставеница*). Сейчас в празднике участвуют только женщины и дети, мужчины лишь готовят и раздают *курбан*.

В начале богослужения все зажигают свечи на специальном черном камне «за здоровье семьи», священник читает молитву, освящает воду и окропляет ею всех участников действия, начиная с самых маленьких. В конце служения священник обходит (по движению солнца) вставших полукругом людей и кадит принесенные ими хлебы, лепешки и слоеные пироги (*баници*).

Ритуальной пиццей, специально приготовляемой для дня св. Ильи, считаются *баница* с кабачками (*тиквеник*) и сладкий пирог. По окончании праздника женщины обмениваются освященными пирогами, желая друг другу здоровья и благополучия. Каждая уносит с собой и котелок с похлебкой из мяса вола.

Своеобразием народной обрядности с. Гега являются, прежде всего, обряды, связанные с атмосферными явлениями (градом, громом, дождем и засухой), богатая демонология, особое почитание дня св. Варвары, когда совершается посещение дома специальным гостем (*полязвач*), и дня св. Федора (*Тодоровден*), развитой рождественский и масленичный ритуальный комплекс.

Мы с благодарностью вспоминаем всех информантов, внесших свой вклад в нашу работу, и благодарим за доброту, сердечность и радушный прием.

#### Примечания

<sup>1</sup> Проект «Малого диалектологического атласа балканских языков» разработан и осуществляется в Институте лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург) при участии Института славяноведения РАН (Москва). Подробнее см.: *Домосилецкая М.В., Плотникова А.А., Соболев А.Н. Малый диалектологический атлас балканских языков // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998 г.). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 196–211.*

<sup>2</sup> *Домосилецкая М.В., Жугра А.В. Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997; Соболев А.Н., Воронина И.И., Лопашов Ю.А., Русаков А.Ю. Малый диалектологический атлас балканских языков. Синтаксическая программа. СПб., 1997; Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1998.*

Е.С. Узенева,  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Авторская работа по сбору материала выполнена при поддержке РГНФ (проект 96–04–06237)

## Материалы этнолингвистической экспедиции в — Украинские Карпаты —

5 июля — 8 августа 1998 г. состоялась комплексная этнолингвистическая экспедиция Института славяноведения РАН по изучению украинских говоров (в рамках проектов РГНФ: № 96–04–06147 и № 98–04–18006). Она явилась продолжением карпатских исследований, начатых в 1987 г.<sup>1</sup>

Выбор сел был продиктован целями диалектологических исследований. Сначала сотрудники Института С.Л. Николаев (руководитель), М.Н. Толстая, Ф.Р. Минюс, М.М. Валенцова, аспирантка Института лингвистических исследований РАН (С.-Петербург) А.И. Рыко и студентка РГГУ (Москва) А.А. Смирнитская направились в с. Волосянка Сколевского р-на Львовской обл., а затем продолжили работу в с. Синевирская Поляна Межгорского р-на Закарпатской обл.

Сбор материала шел по двум направлениям: 1) фонетика, акцентология, лексика местных говоров и 2) традиционная народная культура и ее терминология. Этнолингвистический материал собирался в Карпатах по полесской программе, скорректированной для карпатского ареала. Использовалась также программа Словакского этнографического атласа<sup>2</sup>. В центре внимания были разделы: «Календарь», «Родины», «Медицина», «Растения», отчасти «Демонология». Записывались также песни, колядки, загадки, речевые формулы этикета.

В настоящей публикации предлагаются материалы по демонологии и подборка загадок из с. Волосянки. В диалектных записях принята в основном украинская графика, но й заменяется на ј, соответственно і на її, кроме того, используется особая буква ў, а также буква Ѣ (в говоре, в отличие от литературного украинского, различаются фонемы [i], [и] и [ы])<sup>3</sup>.

О слазе, порче, непонятном недомогании говорили: *віїдає, віїло* (безл.): «Каже, що віїў мня хотіть сёїдня чи що, що начинає голова кружитися, начинають рвоту, болить сюда під грудьми. То йдуть, кáут, вóду гася́т. [Кто мог это сделать?] Хоче такі очі може мати. Кáут, по, віп має такі очі. Кáут, то опíр, чи що, має очі погані. [Как «гасят воду?]] Принесé ся вода ѿ горітку, свячено вóду, и кидáє ся дёвять утликів на воду на цю. И коли утликі ці падають на дно, знáчитъ людина. А якщо не падають, знáчитъ, щось юиче, она могла зjести, отровитись

чимось чи што. А як падають, то вона віддена. Тої водічки попити і помытися так на ліво боко [?] так помытися і скажати: «Водіця-свячениця, умиваєш луг-берегій, обмыї мене (чи когось там на їмні) від усेऽого злого». А потом оцо віду свячено та виливають їх пічку. Колись у нас виливали на стріху на захід сонця [с восточної сторони на западную] так виливали. А зáраз більше у пічку виливают, бо кажут, що свячена водá, та гріх розливати» (Е.П. Моштук, 1929 г.р.). «У людіни болйт головá. Шось, говорят, віло, опíр» (М.Ф. Биленець, 1948 г.р.). «Як шось вам недобре, вас нудйт, головá болйт, може хтось до вас прийті такій чоловік, що їй очі такі јé, він вас пзглázит [термин, вероятно, употреблен вслед за собирателем]. Віло, а у вас кажут "зглázит". Но и тогдá юстанете, берегтے водб в горні, и тогдá мечете дёвять углів из кухни ясных, що огень горит, и мечете це у туту вóду и кажете: "Не једен, ни два, ни три, ни штари, ни п'ять, ни шість, ни сім, ни вісім, ни дёвять". Все ўзад, ўзад, не ўперед. И казáти: "Заклинаю тя (на їмні). Операищчу-страсищчу, ошезній, пропаді від там Олéны, чи від Марji, чи від Анны, хрещеноj, породженоj. Заклинаю тя службами, парастасами, синочним [т.e. всеночнай, пасхальнай службой]"». И треба три разы говорить «Отче наш», «Богородиці діво». И туту вóду питьи, три разы. И сюда в чоло помастити, сюда, отутка, руки. И вілляти гет, на стріху. И всé. И будé вам лéхше» (А.А. Биленець, 1919 г.р.). Сглаз также называли *вróki*, *вречí*, *урóчи*, *пристрітити*. [Кто мог сглазить?] «Любá людіна може урóчи дітіну або худобину, у кого які глаза. Як чорні, та... Кажут людіна може себе привстрітити. Каже: "Ні вróку, ні вróку, чур поганим очом, тај моjим", щоб вы не урóчили. Бо вы не знајете, ни я не знаю, які у нас очі. Ніхтó не знаje. Може бы людіна и не хотіла урóчи, а як маје очі, тај. Позівáje, рве, головá болить [у человека. И тогда] углі відгáшвали» (П.Ф. Павлишинець, 1915 г.р., Д.В. Гузарь, ок. 60 лет, учительница, родом из Восточной Украины, в с. Волосянка живет лет 30). «Мóя дітіна заслабла, досталя юрохи <...> [Какой человек может сглазить?] Мати якось тогt... но, щось носичи на якý ся таку людіну ничемну подiвила, и тута дітіна ся уродила с такими очима. И тогt людіна не будé вінна, а онá подiвица на кого, и тот падé від разу. То такá — из очiй. А поду́je и вітер такій <...> Ja jak уродила Анну, и я — ніхто не бу́у — вітер на меня поду́у, и я досталя юрохи» (П.А. Павлюк, 1914 г.р.). [Как называется сглаз, порча?] «Вречí людіну. Сглаз

у нас [называется] вречí. Так jak бý ты врік» (Б.Ф. Биленець, 1964 г.р.).

Если считали, что навредила нечистая сила, т.e. у человека какое-то странное недомогание, то это потому, что *від утála*: «Бувáje, заболіje людіна. И кáжут, давати рáду отij, що відганяje отото ѹсé. Кáже, від утála лісовá чи водовá. Від якúсь называли. Шó то відъ, я не знаю. Шось зло, відно. Кáже, лісовá утála відъ» (Е.П. Моштук).

Для «блакопрогонника», т.e. для человека, умеющего отгонять или отворачивать градовые тучи, на Карпатах нет специального названия. Просто говорили, что он *бúрю спиннáу* [останавливал бурю]: «За однóго говорили, що бúрю спиннáу. За однóго дíда ту говорили, то ѿже може якé покоління десяте після тóго. То казáли, що як захмáрит ся, він брау якісь кожúх, вивертаu на сéбе и мау якісь єеннолітки [однолетние победи], такі пруткі такі три (а з якого дéрева не знаю), и він підé и тóто обéрне, бúрю. [Куда он отсыпал тучи?] Якшо був добрий чоловік ще для людéj, то направлý бúрю десь по таких лісах... кудá людéj немá. А бу́u так хтось такí, що міг и на село десь кому́сь зло зробити, напрaviti, и так пішлá тудá бúря <...> Махáу тýми прýтнками и кáже: "Вернýся по добру!" и всé. Но то він відко шо він мýсиу мати якúсь... якоúусь сýлоу, нечистоу, ци с чистоу, я не знаю тóто» (Е.П. Моштук).

Из мифологических персонажей часто рассказывали о нечистой силе в ветре: *вітерница* — «Та тó же нечиста сýла <...> Отак як, напрýмір, у нас дорóга кўриця. И бувáje тоj попiu що збéре, тоj поброх, и так бде крутити и крутити аж ід гóri. Тогдá там плюют. Кажут: "Тыфу, тъфу", — як крýтит, то на то місце, на тоj бік плюют. То казáли, що вітерницi колись були, нáвіt владíli мушчýнами. Шо один мау чоловік вітерницю, то вонá приходíла собi так, лягála, як жінка коло нéго спáти. И нíкі немóж бúло jíjí відогнáти <...> А вонá мала великі кóсы. И оди́н раз жінка юстана, замітаje хáту, а jí кóсы на землі вісят. И вонá взяла так легéнько и поклáла коло нéji. Тодí замéла хáту, а вонá проснýлася и кáже: "Ну, мау щéасте. Як бýла-сь мі відрíзала, ты бýла вжé більш ёбó не відíла. А так я тобi лишáю. Ты пожаліла моé волбóсся, я пожалію тебе". И вже більше не приходíла» (Е.П. Моштук).

*Путник* — универсальная нечистая сила, домовой, водяной, леший, черт, привидение в одном лице. [Что у вас рассказывали про домовых, они есть в доме?] «Ja не знаю, що то домовыj? — Путник. — A-a, путник је. [Они в каждом доме

есть?] — Не, та дé, та дé. Нај Бóх хорóнит, обы у кáждíм дóмі путník. — То я знаю, ну як у тéї Багáчки бу́u? — A-a. Тото собi она вýкохала тóго... — Але ж путník, так? — То я не знаю, чи путník, чи чорт <...> [В каком облике может появиться черт? Например, идешь ночью домой, он крутит, мешает...] То не чорт, то путník. [Он может обернуться каким-либо животным?] Так, псом, кóтом чóрным. Я того не видíла, але бýло такé што водíu. До хáты не допускау, а водíu <...> Мója мáма небíжка — утýтки, onde я ся рóдила, у отij хáti onde долí — и пíшлá с тáтом спáти на стájnju. Лíзут горí драбíноу на стájnju, ї стájni такí рýкоты. Тоты скорéнько вернýлися до стájnji, худобá лежít... а віn там бýu, там бýu. [Кто?] Путník tot, ци чорт, ци я знаю, що бýло. [Нечистая сила в доме тоже называется путником?] Хо, а раз мáма спíт, а [кто-то говорит] на дíciu гólos: "Áнно, вставáj". Mámá встáла тaj до хáты, — dído спíт. "Що вы мене зов(ете)? — Dé ты так рано? — Но та вы мене гójкали. — Я не гójкаu". — Чáсто бýváje, и двá разы на rík, що ї víknó... klyiche менé на їmnia, а кáжут, що то не можно обзываця. — Не мож, не мож. Мóже бытъ плохó бýло. Тréба казáти, пробáchte, "поцюloj мня ї зáдницю". И повísti и идý <...> [Есть ли в лесу, в воде нечисть?] — Мóже и је нечистый... Je, je, je и водяниj, je и лíсовыj. [Как называется нечистая сила, которая живет в воде?] Путник. [A в лесу?] — Путник лíсовý (П.Ф. Павлишинець, Д.В. Гузарь). Основная функция *путника* — сбивать людей с дороги, заводить в незнакомое место. «To путник колись бýu тут ó, так кáут. Мóже завéсти и завéсти бог знаje куды, дітіну. Ну такíj, мóже и чорт, а я знаю хто... [Как он выглядит?] Та віn ся не покáже, лиш бde вéсти тај вéсти та j путник јe, так ся назывáje» (Е.М. Моркович, ок. 80 лет). [Черт может обернуться каким-либо животным?] «A-a, totý ужé путник, що по-сíльскому назывáют ся, путник, то онý станут кóтом, станут usým, чим jím ся захóче. То злыj дұх» (П.А. Павлюк). «Путник у нас назывáют. [Где он живет?] У дебráх, в шкáрпах. Путник — тój хто в ночi. Но от идетé вы дорóгоу, вам ся представлýє друга дорóга, мóже вас на дру́ге селó завéсти и там лишáе [оставляет] вас. Я сам то испытáu на сébi. [Что нужно сделать, чтобы от него избавиться?] Нагадáти ся ї якого дня бу́u Сятýj вéčir, чи в понедíлок, чи ві втóрок, чи ї субóту, и перехрестýтися. И всé. [От путника, «ходячих» покойников и нечистой силы надо произнести заклинание:] "Кó ждо дыхáниje да хвалít Гóспода Бóга". Bác

може дáже мрéць перестрíти. То сáмоje гlávnoje по ўсému Предкарпáтту» (М.Ф. Биленец, Б.Ф. Биленец).

Рассказывали также про *руса́лок*, хотя и смешивали их с другими демонологическими персонажами: «Русáлки — то нечýстiy дух. Як сíно ся рóбит, та як отák спом крútит, то, кáут, шо то русáлки тотó сíно... [Русалки вихрь делают.] [Кто может стать русалкой?] То такé невидómo, нечýстiy дух <...> З дítéj, як é так шко не хрéстят, шо уróдит, кýне, або скапарít dítínu ýже гéт, обóрт изрóбит, по шо тотó русáлки, говорýт <...> Сíм рókів totá dítína taká témna. A ý sím rókiù прохódit, и так пролítae повítriu и так ги птах, хрестý так прóсит: “Хрестý, хрестý!” Як хтóсь бы маў платóчок чистiј, хустíнку, такé, и вérechi так у повíтри... Говорýli, шо це j трафлýlo... И кýne платók и кáже якíсь раб, но як хлопчíшче, то нај ти бdé jímñ ци Никóла, ци як. А якíсь рабá — нај ти будé jímñ — по двојím, хлопчáче дайт jímñ и dívčáche. То ýже káut шко мóже побýnij хрест dítína. [Русалка — это ребенок в первые 7 лет после смерти.] Оно вже нечýстiy дух. Оно мóже ся привýzati, гe, káut, но то вíterniца называют, русáлка, шо мóже dítínu малú як ся обérнesh від dítíny док не перехréstiš або самý dítínu в хáti лíшиш, то мóже ssáti. Гe, як бýváje takí grúdi velikí ý dítíny. То вонá ся припнé як ты лíшиш dítínu ý xáti neхрешчénу, док нехрешchéna. [Кто тогда может прийти к ребенку?] Но totá, русáлка, и будé ssáti. И тогдá так dítínu зассé, шо дýже, но то тóже jé шко дайт rádu. Але најбрóше тодí трéba totó: пýять копíjok klasti нómerámi na cámí grúdi и обvýti. И тогдá ся лíshít. Так говорýt» (П.М. Безега, ок. 60 лет). [Может ли черт стать вихrem?] «Ý víxru чort — nít [это не черт], то русáлки, русáлки, dívčátko» (П.А. Павлюк). «[Русалка] — ýtóple-niца в pérsu óchered. И немovlá. Якé, допústim, жínka уródila и vykínuila <...> Весnóu [появляются], с прихódom весnы. [Когда они выходят?] На Ивáна Kupála. [Что такое Русальна пятница?] Rosál-na pýatniča — то у нас jíj не práznujut, то je písnyj déнь, pýatniča vorожíl. То télky vorójat. У нас dáже и záraz déxto xudóbu dáже z stájní ne vypuskáje, [боялись ведьм]» (М.Ф. Биленец, А.А. Биленец). «Rosavna pýatniča — tomý, шо ý tu pýatničo говорýt, шо всí русálki vy-hódlat iž rícky, i gulyájut po polio, o, и návít osoblívo заборонýjeц dýже kuptá-tise u Rusávniu четvér, обовiazkovo ývésy týjdení péréd Сvátoju nedíleju ne mójno nikómu kuptá-tise. (“Она книжкí чýтaje, ta j znáje otóto vse”, — вставила А.М. Tухлян, 1925 г.р., свекровь информант-

ки.) Чому заборóneno? Bo kájutъ, шо у четvér як раз péréd Сvátoju nedíleju то je Русáльchin великdeň. [Это у вас так говорят?] У nás tak, на Украjní, da, u nas tak kájut. Ránényko idút umyváatisa rosóju, kájut, шо ta rosá дуже цeliósha níbi люdiна bude здоровою цíly rík. У нас káut и ták, u nas ne dýže togo boýt-sya rusálok, ne dýže togo povajkáyut... Toj týjdení na jaj takíj, na jánbespênejsi, говорýt, шо можуть návít rusálki zalo-skotáti níbi затяgnuti ý rícku. Но а я znájo, shóso u nas takógo выпádku ne bu-lo, и tomý и ne vírjat. И níxtó rusálkuy и ne báchiú, и tomý ne vírjat. Ale говорýt, шо rusálkami staít-sya, napríklad, dúshi tých dívčát utóplenič, шо utópien-cia в ríccí, но níbi ta jíj duša pótím staéj rusálkou <...> На Rusávnú pýatničo говорýt, шо tí jínní, шо vídbráyut molokó u jínnich gospodíny, то oní ý nochí desy do ekhodu sónca — и говорýt, шо то správdi také je, шо návít tam odyín u nas gospódar báchiú: ýjé péréd cámim ránkom, ше сónechko ne zijslo, a vóna zóysim go-líosennka, rózdygenna, bígla po polio, no, vídno, oná shóso umila i znála, kudy ona letíla, kudy ona bígla, shóso oná vorожí-la. И ka: “O, o tak bígla, як rusálk”, níbi, rózdygenna, kósy rospúšcheni. A tómu, щe móже u nas tak kájut, шо то Russál-na pýatniča, móже с tým» (Л.А. Tухлян, 1961 г.р., mestnaya učitel'nička).

Духа-обогатителя, которого считают нечистой силой, чертом, называют эзфемистически *rogátyj, malýj*. Его можно получить по желанию самому: «Kúrka nescé jaíce. Nescétsya-nescétsya, naposlídku znó-sít-ty otaké malényke. Znósko. Tréba bráti píd pléché totó, péréd Páskoú, u Svitlyj týjdení. Sobi toto взýti и nosít-sya. С tymходíti и як “Христós воскрéс”, и казáti: “И míj воскрéс”, и rogátyj sя výlup-pit. И то lóde хотíli-sy — máli-sy na gospodárku, na gróshi, na mýzyku, na báby... na шо xto sobí koxál togo malógo. И бuv. Búlo ý люdej oták» (М.Ф. Биленец).

Довольно неопределенные представления о *чórte*: «Выглýdáje як на oздóbu líódešku, bo to z люdiñi чort. Týlko шо pázura [kogti], a fígúra líódeška <...> [Как узнать чертa в людском облике?] Чort? Ta ty joró ne uvídiš, vín dýk. Хiba samá stáneš dijávolom. Vín kolíssy býu ángel, як свátyj Adám <...> Чort smíje sя [над Богом], káже, ци vídiš: ты bol-tyániy, ты обdértyy, ты голóden, a я chý-stiy и гúzovániy, и до méne вся molodý idé, ýsý krasá idé, a do tébe xiba starí rédegi <...> Kotri takí nerozumni, takí dýже cikövaní [говорят:] “A чort by тебе zabráy!” Но, и промóvit páru raz máma malú dítínu, и vse, и blýsche ne tréba nich. И ýjé она predalá čortu <...> У pesá, u

людinú [может обернуться], ale to xiba u nochí ý dvanaáctiј godíni. Bo неchýstiy dux bórše ne pídé. A ne pídé як kogút užé zapjje. U nyógo dvanaáctiјa godína jenniá, ý nechýstiy dúxa. Но и тогдá як ty de jdesh, як tobí si tráfit kít, шо с tobóu tovarišu, ale kolíj uvechérej jdesh, tréba vše vzýti sobí яkíssy prutók ý rúku. И vdá-riti joró raz oták, víd sébe. И vse, и vín ýjé schézne. И vín shché povíscy: “Подвоjé, потроjé”. Bo як бы съ udárila drúgy raz, vín užé бы тебе замordováy. A to navídlijt go udáriš i vjé joró nemá» (П.А. Павлюк). «Говорýli, шо kolíssy také bülö, што xlópečь prihódiú, takí dýje štrámaátskí с glúzami с takými, и то ne xlópečь, a vródi polícejskýgo с toj, як то назývali, карабín, zbróju, и просíj žínnku u cholvíka, и plátiú dýje bagáto, шо býj vídciustiý dla nýgo. Zaplatiú bagáto. Карабín na stolí lišíj, ta j cholvík согласíj, и vín vziajú žínnku цо <...> ta j privýzajú do gorí nogámi ta j zder shkúru z néi. Жínnka piščála, ta j piščála. Вýbíg cholvík — жínnka vísít-ty привýzana dolí dýba nogámi. Zo grósij porobíllis, probáchte za slovo, kínskí oči konjouskí, a s tógo kaarabína kínská nogá na stolí. Но, a to buj chort. A vín prijšao, predstáviú-sya шо vín janádár takíj <...> u fórmí cij. ubrányj, krasívyj, a grósij maў bagáto. Вот и ýse» (Е.П. Moштук).

Демонологическими способностями вольно или невольно обладают и некоторые люди. Вполне осознанно действует ведьма — *vorожílla*. «Ворожílla po-nášomu, a tak charívničia, kolldúnya. [Она только в жабу могла обернуться?] В що не хотíli-ste она moglá. Вот dájek záraz u nas tut jé takí jínní. Я máo koróvu — oná sobí zrobít шко totó, и мой koróva ne bude давáti moloká. Прónáde u koróvy molokó. То takí býli babsy, шо umili vorожíti za moloká, — vorожília, kazáli» (M.Ф. Биленец, А.А. Биленец).

В заговоре ведьма названа *charodíllyniča*. Чтобы защитить скот от ведьм на праздники и при первом выгоне из хлева на пастбище, давали коровам пережженной на Рождество в печи соли, обсыпали их маком-самосевкой и приговаривали: «Закlináo vas, charodíllyniči, charodíllyniči, vívčari, skotari i pogání oči. Zaklináo vas pýatymá pálcy, shéstoú dolónéy, sémyimi gubóma, vósmymi zubóma, devjátnymá jazýkom. Тогда biste vido-bráli víd mojih koróv smak, як vyázberajete željznym páskom otot padomák [mak]. И тодí ýjé až by jakí charodíllyniči, и вже ne vózmyt u koróvy molokó» (П.А. Павлюк).

Вредить могли также люди, у которых «было два сердца»: «[Давно были люди] шо woно máje dýv'i sércia. То oná

собі перетворяється в ночі. Лягне спати і вонá спить собі дóма, а вонá може ся перетворити ў кóта, ци є пса, ци є коня. Хóдит собі по дорóзі. Я чула, що така була жінка, що мала дьві сéрця, і онá як ляже спати, і она спить собі, а она ся перетворить ци є пса, ци є кóта» (А.А. Биленець).

Заложником своєї природи представляє колдун або любий чоловек з дурним глазом — *опир*: «Кáут, опир, чи што, має очи погані» (Е.П. Моштук). «Опíръ, уїлъ опиръ, урочій. Очі він не знає, які має очи. [Вредит] очіма. Она [людинá] и не знає, що онá така плоха. Тото называють у нас опíръ, уїлъ опиръ» (П.Ф. Павлишинець, Д.В. Гузарь). «Опíръ то по-нашому. Шось уїло» (М.Ф. Биленець). То ли на основании генетического родства, то ли по звуанию слов, карпатский *опир* смешивается с вампирам: «Опíръ по-нашому, а по-вáшому [по-литературному] вампíръ. То однó и то же» (М.Ф. Биленець). Хотя присутствующие при разговоре не согласились с ним. Тогда Михаил Федорович в подтверждение своих слов рассказал быличку: «Колісь є Хацьовани [село в 2 км от Волосянки] юмérла жінка, як юмérла, і стáли люде померати мáсово, по пять, по шість кóждого дня. Жінку відкопали — поўна домовіна була крòви. Тоді ѹї вýкопали і дали підкóву ѹї в зúбы, і осíку забíли». Потом он продолжал: «Вампíръ — він мóже ся обернùти в вóйка. Він ішbóу пожирай скотину по селу і нарèонок, то обовляжко, до схід сónьця він мýси є обернùця в людіну і всé, люде ѹого не моглý јиміти [его поймать]. То дуже шкóдна спрáва, вампíръ тоj. Тоj же и у нас опíръ. [Как узнать оборотня?] Тота людіна знає, лишењ totá, которая розуміє, що totó так як и віn сам. Бо я простыj, я не знаю. Якшо я щось знаю чутъ-чутъ, но як вам сказáти, магији, то я узнаю... То є прирòдне, наслéдје [способность к оборотничеству]. Якшо міj бáтько занимáуся тóu чепухóu, діd, прáдіd, и тó ся передајe. То є наслéдје. З родоvý. Я бы не хотіj дáже тым бýти вампíром, но наслéдје так идé. [Других людей он может обернуть?] Нé, тілько сам віn оборáчує ся».

В отличие от него женский персонаж с тем же названием — *опирíця* — идентифицируется с ведьмой: «От, опирíця онтотá, відобрáла молокó від корóвы, корóва молокó не дајe. [Оберегали от них скот] у цо Росáвну пýтницю, на Івáна Купáла. Колісь давнó нáвіть памнятáю, що не вýганáли пáсті до обíда. Казáли, що на дорóзі щось кладут, якýс там силь пíд камíнь, а потóму забирáли, щоб шкóдити людём. То було такé, я то чула» (Е.П. Моштук).

К нечистої сиle примyкает *воўкулák* — чоловек, который может обернуться волком: «На воўка обертáуся, на собáку обертáуся. [Кто?] Шо любýj мушчина міг ся обернùти. Тепéр тýх немá, то ѿже повідганáли молодї тóтых воўкі ѿсé. Говорили такé, що ся обертáv. Я колісь чула, що казáли, що десь жінка бúла. Жінка вýнесла чоловíковi на поле ѹсти. Но віn поїl и пішоу воду пýти. Закi віn там бýu, а з ліса вýскочиу вójk и порвáu на нíj плóku [юбку] на шкumáти. И вонá так ся настраїшила, и стала кричáти ѹого. Таj якóсь тýм стрáхом відогнала цéго вójka. Выхóдит чоловík: «Шо ты так кричáш?» [Она ему рассказала о волке.] То говорили, що як вонí сíli, и вонá побáчила свої плóki є нёго мéже зубámi. И вонá так пíznála, що віn є тоj воўкулák. Колісь такé бúло давнó» (Е.П. Моштук).

Интересным предстал в с. Волосянка и архаичный малый жанр фольклора — загадки. Особенность предлагаемых загадок в их «двусмысленности», точнее — сексуальных коннотациях, отчего и проистекает их «развлекательность». В этой «фриольности» заключается трудность их фиксации, информанты стеснялись или просто отказывались произносить «неприличные» тексты. Поэтому среди материалов экспедиций их бывает немного. Приводим некоторые из тех, которые удалось записать (информанты: Ф.И. Луцик, В.Н. Сюшко, П.А. Павлюк).

На голові страшнé, а між ногáми смачнé (корова). Десять юх тягнуло між горí перdijoвou зáгородou (10 пальцев штаны поднимают). Дíva на горú, взáлась за дíру: оj ты дíronько-дíro, та ще в тóbi живé тílo не булó (надевание обручального кольца). Залíz на мéne, вýtrusiv менé и стáло менí лéгше (трясти яблоню). Колíy u людіни мéже колínnym шум [пена]? (когда доят корову в ведро). Лежít пáni на дорózі. Розложila róki и нózi. Приjшów хlop — мéжи нógi гоп: «Господи-Бóже, помагáj, сýве є чóрне pхaj!» (плуг и пахарь, который пашет черную землю).

#### Примечания

<sup>1</sup> См. подробнее: Славяноведение. 1994. № 3. С. 65—83; Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994 (далее — СБФ). С. 260; публикации: Левкневская Е.Е. Материалы по карпатской демонологии // СБФ. С. 251—261; она же. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 225—247; Бушкевич С.П. «Облакопрогонники»: карпатско-южнославянские параллели // ЖС. 1996. № 4. С. 30—31.

<sup>2</sup> См.: Etnografský atlas Slovenska. Bratislava, 1990.

<sup>3</sup> Автор выражает искреннюю благодарность М.Н. Толстой за большую помощь в расшифровке кассет с диалектными записями.

М.М. Валенцова, канд. филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

## Экспедиции Поморского университета

Систематическая экспедиционная работа Северодвинским гуманитарным институтом (СГИ) при Поморском государственном университете им. М.В. Ломоносова (ПГУ) ведется с 1989 г. Целью экспедиций был сбор традиционного фольклора Архангельской области и анализ процессов, происходящих в севернорусской традиционной культуре. С 1994 г. началась работа по созданию вопросников и методических рекомендаций для полевой работы. В 1995 г. в ПГУ была создана лаборатория фольклора. Основным направлением ее работы по-прежнему являются экспедиции. Собранные полевые материалы хранятся в архиве лаборатории.

В 1989—1990 гг. состоялись две экспедиции в Каргопольский р-н Архангельской области (руководитель Н.В. Дранникова). Были обследованы населенные пункты: Каргополь, Нокола, Лекшмозеро, Печниково, Калитинка, Тихмоньга, Лядины, Ошевенское и другие. В 1992 г. работа проходила в Лешуконском районе (Лешуконское, Нисогора, Кельчемгора и Смоленец); в 1993 г. — на Летнем берегу Белого моря (Лопшеньга, Яреньга). В 1994—1995 гг. изучалась народная культура Поволжья, в состав которого входит бывший Вельский уезд Вологодской губ. и частично Шенкурский уезд Архангельской губ. Обследованы деревни Валдеево, Тавреньга, Хмельники. В поволжских экспедициях принимали участие также и научные сотрудники Музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы». С 1996 г. проводится исследование фольклорных традиций Пинежья. В 1996 г. экспедиция работала в среднем течении Пинеги (в д. Кевроле); в 1997 г. — в верхнем течении Пинеги (на территории Сурского сельсовета).

Публикуемые былички были собраны в 1997 г. в Пинежском р-не Архангельской обл. В экспедиции участвовали студенты СГИ А. Баранов и Е. Косенко, руководила экспедицией доцент ПГУ Н.В. Дранникова.

#### Леший

Я слыхала: девочка потерялась, ушла из дома. Говорят, мать ее ругнула нехорошим словом: «Поди к черту (или к лешему)». Девочка и потерялась. Ищут-ищут девочку — найти не могут. Говорят, кто-то посоветовал сослужить молебен. Заказали молебен — девочка пришла. Пришла и говорит:

— Тятенька, я тебя видела, ты на повети сено сметывал. А ты меня, наверное, не видел?

— А где ты была да чем питалась?

— А меня дедушко кормил. Он меня на себе за реку перенес. Перелетели Пинегуто (А.А. Хромцова, 1931 г.р., д. Остров).

Заводило в лесу часто так, что не могут найти: и сутки, и двое, и трое человек ходят

у одного песта. И он не может дом найти, и его не могут найти. И ничего ему не мешается, и не видит он ничего, чтобы к дому пройти. Вот, например, кушать захочет, так он и ест. Он думает, что еду кушат, а когда это уже все раскроется, окажется, что он чайто кал ели или мох, или листы (Н.К. Хромцова, 1935 г.р., д. Городецк).

Зимой было. Один мужик, Осип Васильевич, коней рано разбудил, а с теткой жили всё, сирота. Видит — большой человек на Пахоту идет, в лес, выше сосен-то человек. Говорит: «Лешего видал» (А.И. Хромцова, 1915 г.р., д. Городецк).

Северян-охотник был в избушке в лесу <...> Идет поздно. Видит — избушка нова, никогда не видел. Он зашел, затопил печку, поел, лег на лавку. Заполночь. Избушка зашаталась — готов упасть с лавки, а он держится, молчит. Двери открылись, и только голова в двери: весь большой леший, что только одна голова.

— Кто здесь, какой человек ночует? Избушка на пешей тропке, на моей тропке поставлена, мне мешают. Хожу по этой тропке — всё пинаю. А кто поставил?

— Не знаю.

— Ой, извини, что побеспокоил. Ну спи, отдыхай, уже больше не пойду. Только скажи тому, кто поставил, что она мне мешает, хожу всё и пинаю (А.И. Хромцова, 1915 г.р., д. Городецк).

## Домовой

Одно время вздумали в нашем колхозе овец разводить. Видимо, дом-то был раскулаченный. Советская власть вселяла — хозяев то не попросили. Все стадо так и потеряли. Придут — каждый день несколько штук закручен. Закрутят, шерстью задавят на этом самом месте у горла, и откинут голову. Потом пришло от овец отказываться. Других опять животных заводили (Н.К. Хромцова, 1935 г.р., д. Городецк).

У одной хозяйки это было. Однется, выйдет во двор и слышит шум. Стоит, а овцы бегают. Прямо на стены хлева кидаются. Свечу взяли и поставили в горшок, чтобы она не погасла. Открыли двери, а человечек ма-а-лецкий сидит на овце одной. Вот все и бегают. Вот и говорят: «Домовой» (А.И. Хромцова, 1915 г.р., д. Городецк).

## Баник

Один человек хотел научиться играть на гармони. Ему посоветовали идти в баню. Он пришел в баню, сел, поставил перед собой большое зеркало, и, смотря в него, стал наигрывать на гармони. Вдруг открывается дверь, и в баню входит молодой красивый парень. Спрашивает у мужика: «Хочешь научиться играть на гармони?» Тот ему отвечает: «Хочу». Парень говорит: «Садись ко

мне на колени». Мужик сел: парень достал большие рукавицы, сунул туда свои руки и руки мужика, и стал водить ими по клавишам. Потом руки вынул, а мужик продолжал на гармони играть и песни поет. Так за одну ночь и научился на гармони играть.

Стал мужик спрашивать:

— Как мне тебя отблагодарить?

Парень ему отвечает:

— А ты вытолкни меня из бани.

Мужик дал ему коленом под зад и сломал... колено-то (И.В. Сосновский, 1916 г.р., д. Осаново).

## Нечистая сила. Колдуны

На святки гадали ребята. Один парень проглядел все игрщица [святочные посиделки молодежи]: сел в угол и хомут надел на шею себе. И вдруг с повети стало чурками в стену кидать. Так он испугался да не знал, как и выйти (А.И. Ширяева, 1931 г.р., д. Остров).

У меня прадедушка был, а прозвище семьи было Салоша. А он на охоте как-то был, избушка там его по реке Мысовой. Вымок весь, каменку истопил. И повесил штаны на каменку сушить. Еще не уснул, чует: едет кто-то. Ворота открыл в сенцы и двери открывает. Оно говорит: «Что, Салоша, сущишься?». Серёдка ночи, какой тут человек. Прадед и говорит сам с собой: «Аминь на дьявола, аминь на дьявола, аминь на дьявола». Да три раза. А тот говорит: «А, догадался, чего говорить». Ушел. Всё (А.И. Ширяева, 1931 г.р., д. Остров).

Ночевал я с Ваней Глухим из Шуломени в лесной избушке 28 августа. И вдруг бревна в избушке так треснут, как только в сорокаградусный мороз лес трещит. Ваня не слышал, только спросил:

— Чего это песок с потолка сыплется?

Я говорю:

— Затапливай печку.

Затопили печку, бросили в пламя соли комочек, прочитали воскресную молитву — затрещало всё в печке и пошло трещать по лесу. Трещит-трещит, да вдруг и в зады провалится.

Если нечистая сила тебя пугает, затопи печку в доме, в бане ли, в лесной избушке, брось соли комочек и воскресную молитву прочитай (И.В. Сосновский, 1916 г.р., д. Осаново).

Существует такая сила, которая не опознана, но сильна. А бабка-то эта, так она всё знала. От отца-то научилась. Мы пришли к ней, да только до ограды дошли — она открыла ворота, где овец выпускают, мы туда с овцами и забежали. Как овцы (И.В. Сосновский, 1916 г.р., д. Осаново).

## Икота

В лесном бараке человек решил проверить другого, икотник он или нет. Когда икотник

сел за стол, человек сунул большой палец, его звали Егорка, и говорит: «Икота, поди вон». Сел икотник, посидел немного и ушел: ему неловко стало (А.И. Хромцова, 1915 г.р., д. Городецк).

Однажды испортила икотница одну женщину. Ей и посоветовали баню истопить, и если кто придет да и попросит что-нибудь, то не давать ничего. И вот пришла женщина и говорит:

— У нас гости пришли, дайте лавку.

— Нет, не дадим сегодня.

Назавтра баня опять, и снова не дали ничего, и день ото дня так. И все сошло, как не было (А.И. Хромцова, 1915 г.р., д. Городецк).

## «Бороухи»

[На Пинеге бороуха — демонологический персонаж, живущий в лесу или на лугу и принимающий облик знакомой женщины.]

Говорят, что мужики поедут за сеном, задумаются об женах ли, об девках ли, а бороухи сидят на сани и могут замучить до смерти [защекотать] (П.Ф. Хромцова, 1934 г.р., д. Городецк).

Некий охотник по имени Егор устал и пришел к избушке, разделся весь и, наверно, вспомнил про жёнку что ли, а в домах-то раньше каменки были, дымник не закрыл, всё развесил: рубаху, штаны... А из-за дымника выглядывают жёнка и смеется: «Ха-ха. Егорушка повесился». Штаны-то висят. Много раз так было. Тоже бороухи хохотали (П.Ф. Хромцова, 1934 г.р., д. Городецк).

## Шуликуны

[Шуликуны (в среднем течении Пинеги — чиликуны), по рассказам информантов, появляются из проруби на Святки (живут в озере). Они преследуют ряженых, если те не искупаются в крещенской иорданы.]

Было это в Лавеле. Поздно иду, как раз святки, т.е. не святки, а до святок — «тихие» вечера. Нас в детстве бабушка пугала: «Тихо сидите, не плачете, а то шуликуны придут». Вот выхожу к мосту, а с той стороны едет пара лошадок маленьких, запряженных, синеньких. А ночь лунная, во всю светит, и санки такие же, как чунка [большие деревянные санки, использующиеся для хозяйственных работ] узенькие. Два человечка на санках сидят. На головах у них шапочки острые — шлемы, кажется, называются. Я остановилась и не знаю, идти ли, нет. Постою. Они едут вдоль дорожки. Там дом был. Заехали в ворота и поехали вокруг дома. Дома рассказала — не поверили, пришли утром — только следы от санок (А.И. Хромцова, 1915 г.р., д. Городецк).

Н.В. Дранникова, канд. филол. наук; Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Архангельск)

## Указатели славянских заговоров

**В.Л. Кляус.** Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

**А.В. Юдин.** Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Современная фольклористика остро нуждается в систематизации того почти необозримого материала, который был собран за последние два столетия. Существует значительная диспропорция между количеством текстов, которые регулярно используются исследователями, и множеством публикаций в периодических изданиях, не менее информативных, но практически не востребованных наукой. Именно поэтому так необходимы указатели фольклорных сюжетов и мотивов разных жанров; их с интересом ожидают не только фольклористы, но и этнографы, литературоведы, историки культуры.

После появления фундаментальных изданий белорусских и сербских заговоров, публикации новых собраний русских заговоров, диссертаций и тематических сборников, посвященных этому жанру, созрели объективные предпосылки для создания сюжетных и мотивных указателей заговоров. В этом отношении рецензируемые указатели В.Л. Кляуса и А.В. Юдина чрезвычайно полезны, а появление их своевременно. В самом деле, исследователю, которого интересует, например, мотив сердца в славянских заговорах или определенный тип заклинаний от кровотечения, не нужно теперь самостоятельно просматривать десятки изданий, но достаточно просто обратиться к соответствующим страницам книги В.Л. Кляуса и получить требуемую информацию. Именно эту, справочно-библиографическую, функцию и должен, на наш взгляд, в первую очередь решать подобный указатель.

В книге В.Л. Кляуса учтены тексты основных восточно- и южнославянских традиций — русские, украинские, белорусские, болгарские и сербские. Бросается в глаза определенная диспропорция: автор широко использует сибирские заговоры, однако явно недостаточно учитывает издания украинских текстов. Характерно, что в списке источников (с. 14—20) 31 публикация посвящена сибирскому материалу и только 4 — украинскому. При последующей работе следовало бы ввести в корпус источников подборки заговоров, которые печатались в «Киевской старине», «Сборнике Харьковского историко-филологического общества», изданиях Научного товарищества им. Т. Шевченко.

В предисловии к книге автор обосновывает свой подход к систематизации славянских заговоров, дает критическую характеристику использованных им источников, разъясняет принципы составления указателя. В кратком послесловии высказываются некоторые наблюдения о соотношении

заговорных традиций восточных и южных славян, о распространении отдельных композиционных форм заговоров в славянском мире.

Книга сопровождается обширными указателями персонажей, предметов, локусов и атрибутов, упоминаемых в заговорах (с. 398—453). В отдельные рубрики в этих указателях вынесены персонажи христианской мифологии, персонажи народных верований, явления и стихии природы, предметы и локусы, связанные с растительностью, с животными, с жизнедеятельностью человека и т.д.

Из книги В.Л. Кляуса читатель может узнать о количестве текстов того или иного заговора, зафиксированных в основных восточно- и южнославянских изданиях, а также косвенно судить об их наличии или отсутствии в заговорных традициях отдельных славянских народов. Так, например, сюжет «Змея собирает змей, они вынимают яд» представлен в указателе в количестве 14-ти текстов и 13-ти редакций, из них 7 текстов белорусских, 4 — русских и 3 — украинских (с. 22—23). Сюжет «Змея собирает змей, они вынимают яд. Наказание, если не сделают этого» рассматривается как версия предыдущего сюжета; он представлен в 36-ти текстах и 35-ти редакциях, из них 35 текстов белорусских и 1 — русский (с. 23—26). Автору удалось выявить более тридцати схождений между конкретными заговорными сюжетами восточных и южных славян (см. указатель схождений на с. 371—397). Думается, что В.Л. Кляусу было бы полезно использовать опыт авторов книги «Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка» (М., 1979) и в рамках одного сюжета систематизировать материал по отдельным славянским традициям: например, сначала описывать русские тексты, потом белорусские, украинские, сербские, болгарские. Это позволило бы регистрировать не только наличие того или иного сюжета в каждой из привлекаемых этнических традиций, но и их отсутствие. Ведь интерес представляют не только восточно-южнославянские корреляции, но и, например, схождения между русскими и белорусами, белорусами и украинцами, украинцами и русскими; важно также знать, какие тексты известны только в одной традиции и не имеют аналогов в других.

Для изданий заговоров еще с XIX в. применяется обычно функционально-тематическая группировка текстов. Так, например, в сборнике «Русские заговоры», подготовленном Н.И. Савушкиной (1993; кстати, этот сборник почему-то не учитывается В.Л. Кляусом) имеются следующие разделы: «Здоровье ребенка. Детские болезни», «Физические и душевные недуги», «Любовь и семья», «Хозяйство и промыслы», «Общественные отношения». По этому же принципу выделяются и группы внутри разделов; например, в разделе «Любовь и семья» Н.И. Савушкина приводит сначала «Заговоры приворотные, присушки и любожни», а потом последовательно «Слова девицам на почет от молодцев», «Девичьи приговоры для привлечения женихов», заговоры, которые

произносят свахи, заговоры от порчи на свадьбе и, наконец, заговоры на «остуду между мужем и женой». При всей эмпиричности подобных группировок они в общем позволяют расположить корпус заговоров в определенной системе. Это объясняется тем, что основной характеристикой этих текстов является функциональность, причем заговоры, выполняющие ту или иную функцию, коррелируют друг с другом и в структурно-содержательном отношении. Мы вряд ли перепутаем заговор от кровотечения с «приворотом» или заговор на «красоту» с заговором от грыжи.

Однако В.Л. Кляус выстроил свой указатель на принципиально иных основаниях. Он группирует заговоры по тому действию, которое в них описывается; такое действие он называет «сюжетной темой». Автор выделяет две группы «сюжетных тем», обозначая их буквами А и В. Группа А включает 16 тем, а группа В — 15. Каждая из рубрик включает несколько предикатов; так, в группе В9 их три, а в группе А6 — целых 27. Например, группа А1 описывается следующим образом: «Вынимают. Унижают. Отнимают. Вытаскивают. Берут. Забирают. Отбирают. Уничтожают. Относят. Отвоевают» (с. 8). Содержание же группы В7 охарактеризовано так: «Удерживают. Непускают. Останавливают. Не текут». (Сразу отметим, что сам способ формулировки «сюжетных тем» нельзя признать вполне удачным: например, «вынимают» и «вытаскивают» — это просто синонимы, «берут» и «забирают» — однокоренные глаголы со сходным значением. По-видимому, синонимы следовало бы давать подряд, а не вперемешку с другими глаголами.)

Как отмечает автор, для сюжетных тем, объединенных в группе А, характерно направление действий на «уничтожение», а в группе В — на «созидание» (с. 10). Это противопоставление имеет достаточно условный характер. Очевидно, что действие, обозначаемое одним и тем же глаголом, может быть направлено на разные объекты: можно отобрать болезнь, но можно отобрать и здоровье; можно загрызть болезнь, но можно загрызть и самого человека.

Автору удалось распределить по предложенной им системе более трех с половиной тысяч текстов. И тем не менее эта система вызывает целый ряд возражений. Во-первых, бросается в глаза, что некоторые предикаты попадают в разные группы (например, «входят» имеется в группах В1 и В3, а «выпускают» — в группах А6 и А10). В группу А5 включен глагол «раскальзывают», а в группу А12 — «раскальзываются»; в группу А5 — «изарубают», а в группу А13 — «рубят дерево», в группу А6 — «бросают», а в группу А12 — «складывают», в группу А6 — «высыпают», а в группу В3 — «посыпают», в группу А5 — «разбивают», а в группу А12 — «разбиваются», в группу В7 — «непускают», а в группу В6 — «не дают пройти» и т.д.

Во-вторых, никак не мотивирована группировка предикатов в рамках одной группы; в самом деле, почему, например, в группе А15 объединены дей-

ствия «дерутся друг с другом» и «скатываются с чего-либо», а в группе В13 — «украшдают» и «показывают»? Что общего имеют они друг с другом? Почему одни группы имеют относительно компактный характер и включают 3—4 глагола, а другие разрастаются почти до трех десятков глаголов, причем трудно даже уловить, что общего они имеют друг с другом (см., например, группы А6, В4)?

Практическим результатом такой группировки предикатов является то, что заговоры, весьма сходные друг с другом, попадают в разные рубрики и, наоборот, тексты, не имеющие друг с другом почти ничего общего, располагаются подряд. Например, заговоры, помещенные под номерами XI.3.2/A1 («Заговаривающий и Богородица (Христос и др.). Богородица снимает болезни») и XI.3.1/A2 («Заговаривающий и Богородица. Богородица выметает болезнь»), отличаются только деталями, однако они включены в разные сюжетные группы, поскольку в одном случае Богородица «снимает» болезни, а в другом — их «выметает». С другой стороны, подряд помещены следующие заговоры: XX.1.1/A1 «Заговаривающий забирает [себе] с женщиной «росу» [здравые], с панов — уважение, с попов — надменность, с парней — гордость, с девок — красоту...» и XXI.1.1/A1 «Милена» висит на дереве в поле, ее ветер обвевает. Ее ожерелье звенит, забирает болезнь». Между тем, ничего общего, кроме того что заговаривающий забирает здоровье, а Милена забирает болезнь, между этими текстами, кажется, нет.

Автор полагает, что заговорный сюжет отличается от сюжетов других фольклорных жанров, в первую очередь языческих, своей элементарностью и «неразвитостью». Для описания заговорного сюжета, по его мнению, достаточно четырех элементов: персонаж, его действие, место действия, объект действия (с. 7). С этим трудно согласиться. Сюжеты заговоров, как нам представляется, в принципе не могут быть описаны таким образом. Во-первых, во многих заговорах имеется не только субъект (его автор не вполне точно называет «персонажем»), но и персонаж-посредник, к которому обращается субъект. Во-вторых, в ряде заговоров описывается не одно действие, а по крайней мере два: действие субъекта заговора и действие персонажа-посредника. В-третьих, и субъект, и посредник могут совершать много разных действий. В связи с этим сама идея систематизировать заговоры на основе того действия, которое в них совершается, представляется нам глубоко сомнительной. Нетрудно представить себе, как бы выглядел указатель сказочных сюжетов, если бы кто-нибудь построил его, исходя из того, что в одном тексте кого-то бьют, в другом — сбрасывают в пропасть, а в третьем — выходят замуж.

Возьмем, например, заговор № 1 из сборника Л.Н. Майкова. Его содержание можно передать примерно так. Заговоривающий идет в поле, молится там трем братьям-ветрам, просит их дуть по белому свету и распалить женщину, свести его с ней,

вложить в ее тело «присуху», чтобы она не могла без него жить и тосковала. (Далее заговор продолжается, и здесь возникает вопрос о контаминациях, который в книге В.Л. Кляуса практически не решается; но мы ограничимся для наглядности и приведенным фрагментом.) Нетрудно увидеть, что в нем имеется целый ряд действий: заговаривающий «молит» (группа А6), ветры «носят» (группа А1), «носят» (группа А2), «приносят» (группа В1), «наносят» (группа В3) тоску, они «сушат» женщину (группа В12), которая «не может жить» без заговаривающего (группа В15). Прибавим также, что ветры «кладывают» тоску в женщину (группа В1) и тем самым ее «соблазняют» (группа В14). Возникает вопрос, где именно искать этот текст в указателе? И второй: каким образом должен быть описан этот заговор, чтобы он без проблем уложился в определенную рубрику? В принципе можно воспользоваться указателем персонажей, однако слова «Ветер, вихрь» занимают здесь целый столбец по вертикали (с. 417—418).

Думаем, что обработанный автором материал можно сгруппировать гораздо более экономным образом, если, во-первых, свести воедино тексты, которые близки друг другу, но попали в разные тематические группы, и, во-вторых, укрупнить группы текстов с одним и тем же сюжетом за счет введения элементов формализации в записи сюжета. Например, сюжетные ситуации «Земля дает ширину, берет ужину» (I.1.1/B1), «Заря берет бесконечность, отдает сон» (II.1.1/B1), «Сын заговоривающего отдает бесконечность, берет сон» (IV.1.1/B1), «Птицы берут болезнь, отдают здоровье и др.» (V.1.1/B1), «Вуж» отдает человеческое, берет свое» (XXXI.1.1/B1), «Заговоривающий, заяц, волк и старуха. Они берут зубы у заговоривающего, отдают свои» (XXXII.1.1/B1), «Дерево дает прямоту, забирает кривоту» (XXXIII.1.1/B1) вполне можно объединить формулой «некто берет одно и отдает другое» и отнести к одному сюжетному типу. Автор явно преувеличивает количество заговорных сюжетов; он выделяет 981 сюжет (с. 11), но нам это число представляется чрезвычайно завышенным.

Книге А.В. Юдина «Ономастикой русских заговоров», вышедшей одновременно с книгой В.Л. Кляуса, также суждено стать настольной для всех, кто занимается русской заговорно-заклинательной поэзией. В поле зрения автора находятся не только общезвестные сборники Л.Н. Майкова, П.С. Ефименко, Н.Н. Виноградова, но и десятки публикаций в различных периодических изданиях и некоторые архивные материалы. Списки литературы и источников, использованных А.В. Юдиным (с. 40—48, 294—315), впечатляют своей фундаментальностью и сами по себе очень полезны.

Задача, которуюставил перед собой А.В. Юдин, чрезвычайно сложна по целому ряду причин. Граница между именем собственным и именем нарицательным в заговорах имеет выский характер: одни и те же слова осмысливаются то как имена соб-

ственные, то как имена нарицательные. Наряду с ясными именами, взятыми из христианского именослова, в заговорах имеется множество темных имен, для объяснения которых требуется подчас недюжинная ерудация. Наконец, именами в заговорах наделяются не только люди, но и звезды, камни, змеи, реки и многое другое.

Книга открывается весьма содержательной вступительной статьей «Восточнославянский заговор: структура, семантика и pragmatika текста» (с. 3—38). В специальных главках автор рассматривает основные структурные элементы русских заговоров, соотношение вербальных и акциональных компонентов и — наиболее подробно — семантику и функции собственных имен в заговорах. Наиболее оригинальной здесь является, по-видимому, классификация заговорных персонажей; автор разделяет их на 4 группы: универсальных персонажей, помощников, защитников (целителей) и противников. Впрочем, «универсальными» персонажами оказываются всего два святых — Георгий и Николай, а «противников» автор находит только среди демонических и демонизированных персонажей, да и то какие-то странные противники, больше похожие на помощников (оценка их как антихристианских персонажей явно приходит в противоречие с тем фактом, что они оказывают помощь субъекту заговора, т.е. аксиология не соответствует функции). А вот выделение функций помощи, защиты и исцеления и соответственно персонажей помощников и защитников (целителей) при всей его условности «работает» и действительно помогает упорядочить материал.

Во вступительной части автор также подробно обосновывает принципы построения разделов и статей словаря. Структура словарной статьи, как правило, включает формы имен того или иного персонажа, количество их упоминаний в источниках, указания функций персонажа и историко-культурный комментарий. Во многих случаях дается также лингвистический комментарий, приводятся параллели из других фольклорных жанров и других славянских традиций (главным образом украинские и белорусские). Вызывает некоторое сожаление, что ссылки на источники приводятся только в первом пункте, при указании формы имени, но не даются при указании функций персонажей. Впрочем, понятно, что это обусловлено экономней места.

Статьи, посвященные отдельным именам, довольно существенно отличаются друг от друга и по объему, и по внутреннему наполнению. Большая часть статей имеет преимущественно информационно-справочный характер, а некоторые представляют собой довольно обстоятельные самостоятельные исследования (например, «Смородина» — с. 183—185, «Алатырь» — с. 194—197 и особенно «Лихорадки-трясовицы» — с. 233—261).

Структура словаря организована так, что автор как бы постепенно продвигается сверху вниз — от сакральных персонажей до персонажей де-

монических и от мира небесного до мира земного и далее — подземного. Таким образом, автор стремится не только систематизировать ономастикон русских заговоров, но и воссоздать своеобразную модель мира с полюсами сакрального и демонического, небесного и подземного. Эта попытка в целом представляется удачной, а результаты ее убедительными. Несколько искусственный характер имеет только, на наш взгляд, слишком дробное представление «центральной части» мироздания. Автор выделяет «первый круг мифологического мира», «второй круг мифологического мира», «антилокусы» и еще «объекты, не связанные с локусами мифологического мира». В результате наименования морей, островов, рек и стран даются в двух разных разделах, а городов и гор — даже в трех. Особенно «повезло» «Римским горам», которые оказались сразу и во «втором круге мифологического мира» и среди «объектов, не связанных с локусами мифологического мира» (с. 192, 213).

При чтении словаря заметно, что автор по-всюду стремился к максимальной объективности и научной строгости. Подавляющее большинство предлагаемых объяснений вызывает доверие. И все же некоторые интерпретации А.В. Юдина кажутся не вполне убедительными. Так, например, неясно, почему нужно видеть в Усыне и Бородыне «табуированное имя языческого бога Волоса» (с. 219). Вряд ли можно принять всерьез и размышления о том, как читается имя Ярилы, если его сначала записать «тарафарской грамотой», а потом еще и прочитать справа налево (с. 146, 155).

Вызывает сожаление, что из словаря выпал такой важный мифологический объект, как заря, а все зори — утренние и вечерние — причислены к звездам. Действительно, в заговорах не всегда понятно, что именно имеется в виду — заря или зоря (звезда), и все же из многих текстов и сопровождающих их действий очевидностью является, что речь в них идет именно о заре, а не о звезде.

В заметке об Иосифе (с. 139—140) явно смешаны два разных персонажа — Иосиф Прекрасный и Иосиф Обручник. «Любовно-магическая функция» Иосифа обусловлена, по-видимому, не только эпитетом прекрасный, но и известным эпизодом с женой Потифаром, которая влюбилась в Иосифа и пыталась его соблазнить (Бытие, гл. 39). Аналогичным образом два разных евангельских персонажа — Лазарь четверодневный и Лазарь убогий — объединены в статье о Лазаре.

Хотелось бы, чтобы автор более критически отнесся к тем источникам, которые он использовал при написании книги. Стоило ли засорять словарь такими экзотизмами, как Володимир князь, птица Гагана, Враг Лимаръ, ведьма Киевская и сестра ее Муромская, Кащей-Ядин, Колонь, кремлевская стена каменная, Кулья, Кучекрой, змея Македоница, дуб мокрецкой, дубы муромские, богатыри Новгородские, Чуда Водяной, если они встречаются только в сборнике И.П. Сахарова? Ведь сам же А.В. Юдин отмечает «ненадежность опубликованных Сахаровым текстов», и то, что Сахаров «произвольно их редактировал» (с. 227). Есть сомнение и по

поводу того, насколько оправдано включение в словарь имен, которые встречаются единственный раз в сборнике М. Забылина и о которых только и можно сказать, что «такого имени нет в месяцесловах» (Агласисий, Истофер, Крестий, Николай Солынский, Сахарий, Сисон, Факий, Феогов, Фокинний и др.). Между прочим, и на этот раз А.В. Юдин отмечает, что «значительная часть святых из перечней, напечатанных Забылиным, вызывает сильное недоверие» (с. 132). Может быть, стоило или вовсе отказаться от этих имен, или дать их перечень в особом небольшом приложении? Странной выглядит в современном исследовании и ссылка на книгу Т. Нарбута 1835 года (с. 92, 123).

Работа А.В. Юдина, несомненно, является стимулом для последующего изучения русских заговоров в целом и их ономастики в частности. Достаточно сказать, что один перечень имен, упомянутых и более или менее подробно истолкованных автором, занимает в книге целых 26 страниц (с. 267—293). Можно с уверенностью сказать, что при этом будут дополнены и уточнены многие конкретные наблюдения А.В. Юдина, особенно те, которые касаются количественных показателей. Более тщательное изучение источников, использованных А.В. Юдиным, и привлечение дополнительных может существенно расширить ономастическое пространство русских заговоров.

Позволим себе сделать только два дополнения к книге А.В. Юдина. В тетрадке заговоров 1734 г., опубликованной Н.Н. Покровским, имеется интересный перечень Дьявольских имен: «...Ерзоул, Ерохымид, Марвс бес, Крив, Ток да Маток, Котыфга да Матыга, Смущало, Зажитало, Разжигало, Потыкало, Тял да Матя, Такуса да Маруса, Лук, Мирулей, Мириха, Прочаха, и еще Продана, Тихия, Сахия, и Елизуда, и Дагруд, и Щирх...». Сборник В. Мансикки<sup>1</sup> учтывался А.В. Юдина, однако не в полной мере; дополнительно можно было бы привлечь отсюда такие имена и названия: река Тюрьдина (№ 65), Лип камень (№ 100), Кем — море, остров, камень (№ 138), Дий (№ 141), гора Горынь (№ 144), Кристово — море, церковь, престол (№ 167), река Рагоза (№ 183), Булат девица (№ 214).

Работа над систематизацией славянских заговоров не окончена. Она продолжается и в России, и в других странах славянского мира. Хочется надеяться, что наши пожелания и критические соображения будут содействовать этой деятельности.

#### Примечания

<sup>1</sup> Покровский Н.Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атлас, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 263.

<sup>2</sup> Мансикка В. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Praha, 1926. Sv. 8. Č. 1. S. 185—233. Далее в тексте указываются номера заговоров из данного собрания.

А.П. ТОПОРКОВ, доктор филол наук;  
Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

#### Публикации русских заговоров 1997—1998 гг.

Нижегородские заговоры / Сост., вступ. статья и комм. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.

Б.Н. Проценко. Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.

Современные исследования русских заговоров в основном опираются на материалы Л.Н. Майкова, П.С. Ефименко, Н.Н. Виноградова и др., опубликованные в XIX — начале XX в. Хлынувший в последние годы поток псевдофольклорных изданий (см. книги и брошюры Н.С. Степановой, Н.П. и Н.В. Цинкиных, Ю. Лонго, И.А. Васильева, А.С. и Л.П. Кривцових, Т.Д. Уманец, В. Уренгоя, Б.М. Шапиро и др.), в которых перепечатывались заговоры из собраний прошлого века или же давались тексты неизвестного происхождения, возможно авторские, показывает, что существует большая потребность в новых серьезных публикациях. Из сборников русских заговоров, вышедших в первой половине 90-х годов, научный интерес представляют лишь немногие, подготовленные исследователями из Москвы и Петербурга, — Ю.И. Смирнова и В.Н. Ильинской «Встану я благословясь...» (М., 1992), С.Б. Адоевой и О.А. Овчинниковой «Традиционная русская магия в записях конца XX века» (СПб., 1993), А.А. Ивановой «Заговоры и заклинания Пинежья» (Карпогоры, 1994) и «Вятский фольклор. Заговорное искусство» (Котельнич, 1994).

В последние два года ситуация стала меняться. В региональных научных центрах было подготовлено сразу несколько интересных публикаций заговорно-заклинательного фольклора.

Сборник, составленный А.В. Коровашко, содержит 269 заговоров, записанных на Нижегородчине в XIX—XX вв. Большинство текстов публикуется впервые. Некоторые из них взяты из Государственного архива Нижегородской области, архива Русского географического общества и относятся к началу века, но основная часть записана в 1970—1990-х гг. преподавателями и студентами Нижегородского государственного университета. В сборнике есть и перепечатки из публикаций XIX — начала XX столетия, что вполне оправдано, так как многие из них являются малодоступными, а представить характер эволюции местной заговорно-заклинательной традиции без них затруднительно.

Сборник предваряет небольшая статья, в которой дается краткое описание истории собирания заговоров на Нижегородчине, характеристика текстов и затрагиваются некоторые вопросы поэтики жанра.

Одна из особенностей этого издания — обстоятельные комментарии к текстам. В них сообщается не только самая необходимая информация — где и от кого записан заговор, но и

определяется сюжетный, мотивный состав, отмечается варианты, известные по другим источникам (хотя некоторые из них, в частности публикации И.П. Сахарова, можно было бы и не привлекать по причине недостоверности помещенного в них материала). Отдельные комментарии А.В. Коровашко перерастают в небольшие исследования, приобретая самостоятельное значение. Таковы, к примеру, комментарии к заговорам от крови (№ 95. С. 91—94), от змеиного укуса (№ 109. С. 96—97), чтобы водились пчелы (№ 215. С. 112—114).

Заговоры сборника представляются интересными с точки зрения сюжетов и мотивов: они являются новыми вариантами уже известных нам по другим публикациям или уникальны (см. № 94, 158, 169, 170, 193 и др.). Но есть некоторые недочеты и недоразумения. К примеру, молитвенные «речения» (№ 28, 29, 167, 242) даются без описаний обрядовых действий, что ставит под сомнение их заговорно-заклинательный характер. Автор также привлекает заговоры, взятые из быличек (№ 195, 238, 239). Их включение в сборник необходимо было оговорить. Особое возражение вызывает текст № 239: диалог между женщиной и покойником взят из былички о приходящем мертвом муже и к заговорным текстам не имеет никакого отношения.

А.В. Коровашко очень верно подмечает, что в наши дни, когда на прилавках книжных магазинов лежат десятки различных сборников заговоров, в том числе и научного характера, происходит вторичная фольклоризация текстов этого жанра: «Участники фольклорных экспедиций <...> неоднократно сталкивались со случаями, когда заимствованные <...> произведения входили в репертуар средств народной медицины» (с. 8). Именно таким образом в «Нижегородские заговоры» попали «наговоры», записанные на Ангаре в начале XX в. и опубликованные нами в сборнике «Наговоры Приангарского края. Из собрания А.А. Савельева» (М., 1990). Отметим, что при этом А.В. Коровашко, хорошо зная нижегородскую заговорную традицию, ощущал некоторую чужеродность текстов Т.И. Абрамовой (№ 24, 36, 41, 46—48 и др., всего около тридцати): «Необходимо сказать, что для большинства заговоров из тетради Абрамовой характерно использование зачина и закрепки. Но для нижегородской традиции в целом эти морфологические элементы совершенно чужды. Очевидно, что большинство текстов из тетради Абрамовой заимствовано из общего источника. Не исключено, что этим источником могла быть какая-то печатная публикация (правда, найти прямых аналогий нам не удалось)» (с. 89, комментарии к № 84, см. также к № 149).

Сравнение текстов из собрания А.А. Савельева и тетрадки Т.И. Абрамовой показывает, что может происходить с заговорами при их вторичной фольклоризации. В первую очередь, не-

знакомые слова меняются на более понятные и близкие. К примеру, в описании действий к заговору № 41 («от боли в пояснице») читаем: «От боли в пояснице рубят утюгом [sic!] на трех порогах». «Утюг» — это «утюм», не понятое нижегородцами принянгарское название болезни спины. В примечаниях к № 163 слово «ярких» — испорченное название деревни Ярки на Ангаре. Сокращаются, меняются и сами тексты или описание сопровождающих их действий (№ 41, 47, 74, 116, 163).

Наши уточнения относительно происхождения заговоров из тетрадки Т.И. Абрамовой не умаляют значения антологии. Она является, без сомнения, хорошей подборкой текстов одной из русских локальных традиций. И что особенно важно, традиции, относящейся к центрально-южнорусскому региону, откуда по сравнению с Русским Севером или Сибирью до сих пор было известно относительно незначительное количество заговорных текстов.

Во многом восполняет отмеченный нами пробел, существующий в российской фольклористике, книга Б.Н. Проценко. Сборник «Духовная культура донских казаков» содержит 367 текстов. Практически все они записаны в 1987—1997 гг. самим автором, его коллегами и учениками.

Во введении Б.Н. Проценко попытался рассмотреть парадигматику донских заговоров, охарактеризовал их композицию. Особенно ценным в этой части книги являются «словари» предметов, которые используют знахари, и элементов повествования (персонажей, растений, животных, объектов окружающего мира и т.д.). Это не только помогает быстро ориентироваться в материале, находить необходимые мотивы и образы, но и характеризует «картину мира» донских заговоров. Большой интерес представляют также комментарии к заговорным текстам, в которых объясняются неясные слова и «темные» места.

В то же время, работа не лишена ряда недостатков. Остановимся на некоторых из них.

К сожалению, автор отказался от точной паспортизации своих записей — отсутствуют данные исполнителей. Простое перечисление их во введении (с. 8) не является достаточным для публикаций произведений фольклора. Это лишает исследователей возможности изучения репертуара отдельных носителей традиции.

Сомнения вызывает необходимость разделения всего донского заговорно-заклинательного материала на две группы — заговоры и обереги. Граница между ними (если она есть) настолько прозрачна, что путаница неизбежна (к примеру, заговоры от укуса змеи, на хороший исход дела в суде попали в раздел оберегов). Утверждение автора, что оберег отличается от заговора отсутствием вещно-акциональной части (с. 45), на наш взгляд, не соответствует действительности. В сборнике совершенно отсут-

ствуют любовные и хозяйствственные заговорные тексты. Почему это произошло, никак не объясняется.

Б.Н. Проценко часто и, как мы считаем, совершенно не оправданно употребляет термин «новодел» (с. 81, 90, 149 и др.), говоря о позднем происхождении отдельных текстов. Данный термин по отношению к устному народному творчеству нужно использовать очень осторожно. Тем более, что определение раннего или позднего происхождения того или иного текста должно подкрепляться сравнительным исследованием, чего нет в этой работе. Многие «новоделы», отмеченные автором, на самом деле имеют вполне традиционный характер.

В заключении Б.Н. Проценко попытался охарактеризовать региональные особенности опубликованного им материала. Наблюдения, касающиеся языка заговоров, верны, но нельзя согласиться с тем, что упоминание Дона, употребление прилагательного «казачий» является одной из особенностей данной традиции (с. 290). Эти «локальные» черты встречаются и в текстах, записанных далеко от донских степей — у казаков Забайкалья, например, в заговоре от зубной боли, опубликованном еще в начале века К.Д. Логиновским: «Молодой месяц, в поле ты был и на Дону, не видел ли Донского казака? — Видел. — Не болят ли у него зубы?...». Если бы автор привлек в своей работе большее число публикаций восточнославянских заговорных текстов, а не только работу Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания» (см. список использованной литературы, с. 293—297), он бы избежал многих огрохов.

Наблюдения А.В. Коровашко и Б.Н. Проценко над своими текстами обнаруживают одну общую черту. Так, Б.Н. Проценко пишет: «Классическая формула зачина (Встану благословясь, выйду перекрестясь и т.д. — В.К.) встретилась нам лишь однажды, да и то уже в значительно трансформированном виде». А.В. Коровашко также отметил, что отсутствие традиционного зачина является одной из структурных особенностей заговоров, бытующих на Нижегородчине. Вероятнее всего, это одна из исходных черт центральных и южнорусских заговорных традиций, хотя Б.Н. Проценко считает ее признаком деградации текстов (с. 25).

Книга «Духовная культура донских казаков», несомненно, будет интересна всем исследователям русского фольклора и народного быта. И не только тем, что, обратившись к ней, можно познакомиться с достоверными, записанными уже в наше время заговорными текстами, но и тем, что она содержит очень важный раздел, рассказывающий о рациональных средствах и приемах лечения болезней, которые составляют неотъемлемую часть традиционной народной медицины.

В.П. Кляус, канд. филол. наук;  
Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

## Юбилей хорватского Института этнологии и фольклористики

Летопись европейской науки XX в. пополнилась еще одним событием — исполнилось 50 лет Институту этнологии и фольклористики в Загребе. За эти десятилетия институт менял свое название, структуру, место в системе гуманитарных наук в Хорватии, приоритеты своей деятельности, методологические принципы исследований, но был и остается единственным научным центром, объединяющим хорватских специалистов в области народной культуры.

Созданный в 1948 г. как Институт народного искусства, в 1967 г. он вошел в состав Института филологии и фольклористики как научное подразделение, но в 1990 г. снова обрел административную самостоятельность и современное наименование.

Структура института в первые десятилетия его существования соответствовала научным интересам первого поколения сотрудников, программе комплексного изучения народной художественной культуры. Образовались отделы: музыкального фольклора, словесного фольклора, этнохореологии, изучения народных игр, праздников и обычая. Соответственно были укомплектованы коллективы исследователей: Винко Жганец (он был инициатором создания института и его первым директором), Степан Степанов, Ерко Бездич (музыковед), Майя Бошкович-Стулли (специалист по народной прозе), Олинко Делорко (собиратель и исследователь песенных жанров), Никола Бонифачич-Рожин (этнотеатровед), Иван Иванчан (этнохореолог). Они, их ученики и преемники составили ядро института, развивали традиции хорватской науки, опубликовали не только многообразных сборников и монографий, но и коллективные комплексные труды о народной культуре различных историко-этнографических зон Хорватии — Синьской краине, Хорватского Загорья, Славонии, Далмации, островов Адриатики — Брач, Зларин и др. (*Narodna umjetnost*. Т. 5 и 6, 1967—1968; т. 10, 1973; т. 11, 1974; т. 12, 1975; т. 17 и 18, 1980—1981). Кстати, принцип комплексного изучения народной культуры отчасти осуществлялся и в Трудах ежегодных Конгрессов Союза фольклористов во всех республиках Югославии.

С приходом в институт этнологов, особенно в 1980—1990-е гг., под руководством Дуни Рихтман-Аугуштин и Зорны Вitez расширился объект комплексных исследований. Они получили новый методологический импульс с ориентацией на антропологию культуры, на связи современной культуры с традиционной, на изучение «культуры повседневности» (монография Д. Рихтман-Аугуштин «Этнология нашей повседневности», 1988), а подчас и злободневности (последствия в жизни и отражение в народном сознании трагических событий начала 1990-х гг. в Югославии). Более конкретно стали изучаться явления современного фольклоризма. Региональный принцип изучения культуры уступил место проблемно-тематическому: например, большим коллективом осуществлено комплексное исследование хорватской Масленицы (*Poklade*) как

общенационального праздника (опубликована серия статей во второй половине 1980-х гг.). Такая переориентация не могла не сказаться и на работе фольклористов. По-новому, фундаментально исследованы фольклорный театр и карнавальная культура хорватов (книги И. Лозинцы). Вместе с тем приходится отметить, что собственно фольклористическая тематика в продукции института за последние годы сократилась.

С 1963 г. институт имеет свой печатный орган — ежегодник *Narodna umjetnost* («Народное искусство»), первый том которого обозначен 1962 годом. Юбилейный 35 том ежегодника издан в 1998 г. одновременно двумя книгами — на английском (Vol. 35. № 1) и хорватском (Vol. 35. № 2) языках. Их содержание в основном совпадает, однако есть и различия. Открываются обе книги статьей нынешнего директора института и главного редактора ежегодника З. Вitez «К пятидесятилетию Института этнологии и фольклористики». В статье дается общий обзор деятельности института за все время его существования, приводятся сведения о научной библиотеке и архиве института (в фонотеке хранятся записи почти на 5 тысяч часов звучания, в видеотеке — фильмы сотрудников института и материалы телевизионных передач фольклорно-этнографического характера). Завершается статья списком 36 ныне работающих в институте сотрудников.

В обе книги включен цикл статей, посвященных основным направлениям научных исследований в институте и научным изданиям института: «ЭтноМузикоудническая и этнохореологическая деятельность института в 1940—1980-е годы» (Е. Бездич), «ЭтноМузикоудническая и этнохореологическая деятельность института в 1990-е годы» (Наина Церебашич), «Finita deset lustis. Полстолетие фольклористических (филологических, этнотеатроведческих и им родственных) исследований в институте» (Лиляна Маркс и Иван Лозинца), «Первые пятьдесят лет экологической мысли в институте» (Д. Рихтман-Аугуштин и Александра Мурай).

Более половины каждой книги заполняют материалы, различающиеся между собой и дополняющие друг друга.

В книге на английском языке опубликованы небольшие исследовательские статьи на частные темы, и связанные с юбилеем и принадлежащие перу сотрудников института разных поколений: М. Бошкович-Стулли, И. Лозинцы, Л. Маркс, Лады Чале-Фельдман, Дивны Зечевич, Цвиети Павлович, Сузанна Марьяннич, Сани Карапош. М. Бошкович-Стулли в статье «Следы устного повествования в Конавле» рассказывает о своих давних полевых исследованиях в местности южнее Дубровника, в частности о бытовавших там преданиях (типа русских «быличек») о встречах с мифологическими вилами и ведьмами, о зарытых кладах, о душах мертвых некрещенных детей, о ночных страшилицах, являющихся в образе животных, о процессиях мертвцев и др. Л. Маркс в статье «История и фикция в устных легендах Конавле» интерпретирует исторические предания и топонимические легенды, в которых события далекого прошлого преобразуются народной фантазией по законам устно-поэтических жанров. И. Лозинца в статье «Путем

Турицы» на обширном общеевропейском материале анализирует происхождение и эволюцию дубровницких масок — Турицы, Чарое и Вилы, трансформацию дохристианской обрядности под воздействием позднейшей фольклорно-хореографической и литературно-театральной традиций.

Непосредственное отношение к юбилею института в книге на английском языке имеет полная библиография фольклорных сборников и монографий, созданных в институте и опубликованных в 1950—1996 гг. (Vol. 35. № 1. Р. 321—335). Библиография составлена Анамарой Старчевич-Штамбук. В книге на хорватском языке она опубликовала иную библиографию, содержащую все книги, статьи, рецензии, доклады на конференциях и интервью сотрудников института за 1994—1998 гг. (Vol. 35. № 2. S. 125—199). Аналогичные библиографии появились на страницах ежегодника каждые пять лет.

В книге на хорватском языке помещен обзор источниковедческой документации разных лет, которая поступила в институт за 1994—1998 гг., составленный зав. отделом источниковедения Миленой Павлович (Vol. 35. № 2. S. 201—254). Материалы в обзоре расположены не по разделам архива (рукописи, фонотека, видеотека, фототека), а по списку собирателей и дарителей (в алфавитном порядке), причем для каждой единицы хранения указан шифр, место и время записи. Пополненное архив рукописное собрание содержит: 25800 песен с напевами и записей инструментальной музыки; 40008 текстов эпических и лирических песен; 7970 сказок, преданий, легенд и анекдотов; 2495 пословиц и загадок; 849 произведений других малых жанров; 495 устных драм. Кроме того, в рукописное собрание входят описания игр и обычая, а также рукописи статей, лекций, научных докладов и других выступлений сотрудников института. После основной части обзора выделены рубрики: региональные смотры фольклора и фольклорные концерты в Хорватии, радио- и телепередачи (с 1990 г.), телевизионные фильмы. На видеокассете в 1996 г. переснятые фильмы разных лет, среди них 15 уникальных этнографических лент Милована Гавацци. Подобные обзоры поступили в архив института регулярно публиковались и ранее (*Narodna umjetnost*. Т. 22, 1985; т. 26, 1989; т. 31, 1994).

Завершает книгу на хорватском языке небольшой раздел личных воспоминаний и впечатлений сотрудников института о его повседневной жизни, об отношениях между коллегами, объединяющей их увлеченности и преданности избранной профессии.

Полувековой опыт хорватского Института этнологии и фольклористики заслуживает внимания и, возможно, критического осмысления. К сожалению, связи русских специалистов в области фольклора и традиционной культуры с хорватскими коллегами сейчас очень ослаблены, почти совсем прекратился обмен информацией и научной литературой. Поздравляя Институт этнологии и фольклористики в Загребе с юбилеем, хочется надеяться, что эти связи возобновятся.

Б. Е. Гусев, доктор ист. наук;  
Санкт-Петербургский ин-т театра,  
музыки и кинематографии

## Новая литература по фольклору и этнографии

### Исследования и материалы

**Золотова Т.Н.** Календарные праздники русских Тоболо-Иртышского региона в конце XIX — начале XX вв.: Автoref. дис. ... канд. ист. наук. — Новосибирск, 1997. — 19 с.

**Зуева Т.В., Кирдан Б.П.** Русский фольклор: Учебник для вузов. — М.: Флинта, Наука, 1998. — 400 с.

**Иванова И.** Народный костюм в коллекции Рославльского музея // Рославль: Очерки по истории г. Рославля и Рославльского района. — Смоленск, 1997. — С. 146—162.

**Келлер Е.Э.** Городские светские праздники Петербурга XVIII—XX веков: историко-культурный контекст: Автoref. дис. ... канд. культуровед. наук / СПбГАК. — СПб., 1997. — 16 с.

**Краснова Т.В.** Традиция волшебной сказки в творчестве русских писателей XX в.: Автoref. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 1997. — 19 с.

**Кузнецова В.С.** Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. — Новосибирск: Изд-во СО РАН; НИЦ ОИГГМ, 1998. — 250 с.

**Культура славян и Русь /** Сост. Т.Б. Князевская. — М.: Наука, 1998. — 541 с. — Сб. посвящен 90-летию со дня рождения Б.А. Рыбакова.

**Лебедева Н.И.** Этнологические материалы / Сост., подгот. к печати, изготовл. чертежей, рисунков и фотогр., предисл., comment. и указ. Е.А. Самоделовой. — Рязань, 1997. — 158 с. — (Рязан. этногр. вестн.).

**Летописцы земли уральской:** Мат. к истории Челяб. краеведения / Центр. ист.-культур. наследия г. Челябинска. — Челябинск, 1997.

Из содерж.: **Крашенинников И.М.** Хороводные и плясовые песни казачьего поселка Сосновка Челябинского уезда Оренбургской губернии. — С. 152—166; Духовные стихи крестьян-старообрядцев дер. Зайковой Челябинского уезда Оренбургской губернии. — С. 166—171.

**Литература и фольклорная традиция:** Сб. науч. тр. к 70-летию проф. Д.Н. Медриша. — Волгоград: Перемена, 1997. — 238 с. — Библиогр.: Список науч. трудов Д.Н. Медриша. — С. 229—235.

**Лихачева О.О.** Российские праздники в истории культуры Петербурга первой четверти XIX века. Автoref. дис. ... канд. культуролог. наук / СПбГАК — СПб., 1997. — 18 с.

**Мамонтова Н.Н.** Проблемы изучения традиционных форм культуры и понятие «народное искусство» // Научные чтения памяти В.М. Вasilенко: Сб. ст. — М., 1997. — Вып. 1. — С. 22—30.

**Петрухин В.Я., Раевский Д.С.** Очерки истории народов России в древности и раннем Средневековье: Учеб. пособие. — М.: Школа «Языки рус. культуры», 1998. — 384 с.

**Проблемы провинциальной художественной культуры:** Мат. Всерос. науч.-практ. конф.

Курск, 13—14/VI-1998. — Курск, 1998. — 212 с.

**Пчелов Е.В.** Генеалогия древнерусских князей IX — начала XI в.: Источники, проблемы, интерпретации: Автoref. дис. ... канд. ист. наук / РГГУ. — М., 1997. — 26 с.

**Рафаева А.В.** Исследование семантических структур традиционных сюжетов и мотивов: Автoref. дис. ... канд. филол. наук / РГГУ. — М., 1998. — 22 с.

**Рублевская С.А.** Календарная обрядность немцев Западной Сибири (конец XIX — нач. XX в.): Автoref. дис. ... канд. ист. наук. — Новосибирск, 1997. — 21 с.

**Русский фольклор:** Хрестоматия исследований: Для вузов / Сост. Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан. — М.: Флинта, Наука, 1998. — 216 с.

**Славянские литературы.** Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998): Доклады российской делегации / РАН. Нац. комитет славистов России. Отв. ред. С.В. Никольский. — М.: Наследие, 1998. — 504 с.

Из содерж.: **Гусев В.Е.** Комплексное (междисциплинарное) изучение фольклора. — С. 357—369; **Авзелев С.Н.** Критерии исследовательского отграничения фольклора от смежных областей народной культуры. — С. 370—381; **Бахтина В.А.** Духовные стихи славянских народов (сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров). — С. 465—481; и др.

**Судьбы традиционной культуры:** Сб. ст. и мат. памяти Ларисы Илалевой // РИИИ; Ред.-сост. В.Д. Кен. — СПб.: Дмитрий Буланов, 1998. — 364 с.: ил.

Из содерж.: **Левинтон Г.А.** Замечания о жанровом пространстве русского фольклора. — С. 56—71; **Толстая С.М.** Символические заместители человека в народной магии. — С. 72—77; **Ромодин А.В., Ромодина И.А.** Песни деревни Рагозы: Публ. экспедиц. мат. — С. 322—359.

**Хренов Н.А.** Мифология досуга. — М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 1998. — 448 с.

**Чиркова О.А.** Поэтика современного народного аnekдота: Автoref. дис. ... канд. филол. наук / Волгоград. Гос. пед. ун-т. — М., 1997. — 20 с.

**Шадринская старина.** 1997: Краевед. хрестоматия (Вторая половина 50-х — начало 80-х гг. XIX в.) / Отв. ред. С.Б. Борисов; Сост. С.Б. Борисов и М.Ф. Ершов. — Шадринск: Изд-во ШГПИ, 1997. — 220 с.

Из содерж.: **Фольклорные материалы А.Н. Зырянова в фондах РГО.** — С. 181—183; **Фольклор Шадринского уезда в Пермском сборнике.** — С. 184—217.

**Шангина И.И.** Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга: (История и проблемы комплектования 1867—1930 гг.): Автoref. дис. ... д-ра ист. наук. — М., 1997. — 40 с.

**Щавелев С.П.** Историк русской земли: жизнь и труды Д.Я. Самоквасова. — Курск, 1998. — 280 с.

### Тексты

**Зайцева Е.Г.** Русские народные песни, записанные в Ульяновской области: Муз. культуры Симбирского края. Вып. 1: Фольклорные песни. — Ульяновск, 1997. — 50 с.: ил.

**Иллюстрированный сборник пословиц и поговорок на пяти языках:** Рус., англ., фр., испан., нем. / Под ред. М.И. Дубровина. — М.; Ромсэн, 1998. — 221 с.

**Казачий край.** 1777—1997: Песни терских казаков, запис. от старожилов казачьих станиц Киров. р-на Ставропол. края / Сост. Н.П. Крашенинникова, Т.Е. Шляпцева. — Новопавловск: Киров. район. тип., 1998. — 183 с.

**Москва:** Портрет города в пословицах и поговорках из собр. В.И. Даля, а также сб. И. Сахарова, И. Снегирева, Ф. Буслаева, А. Афанасьева и др. — М.: Радуга, 1997. — 48 с.

**Русские частушки /** Сост. П.Ф. Лебедев. — Саратов: Приволж. ки. изд-во, 1998. — 315 с.

**Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока:** Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. — Новосибирск: Наука; Сиб. предприятие РАН, 1997. — 605 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 13).

**Частушки /** Сост., послесл. Л.А. Астафьевой. — М.: Современник, 1998. — 415 с.

### Словари. Справочники. Указатели

**Виноградова Н.В.** Имя литературного персонажа: Мат. к библиогр. (с 1980 г.) // Литературный текст: Проблемы и методы исследования. IV: Сб. науч. тр. — Тверь: ТГУ, 1998. — С. 157—197.

**Культурология. XX век:** Энциклопедия. Т. 1. А—Л / Гл. ред., сост., авт. проекта С.Я. Левит. — СПб.: Университет. книга, 1998. — 448 с.

**Культурология. XX век:** Словарь / Гл. ред., сост., авт. проекта С.Я. Левит. — СПб.: Университет. книга, 1998. — 630 с.

**Леонтьев А.А.** Культура и языки народов России, стран СНГ и Балтии: Учеб.-справ. пособие. — М.: Моск. психолого-соц. ин-т, Флинта, 1998. — 312 с.

**Материалы к библиографии научных трудов Виктора Евгеньевича Гусева /** Фольклор.-этногр. центр; Сост. Г.В. Лобкова. — СПб., 1997. — 32 с.

**Руднев В.П.** Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. — М.: Аграф, 1997. — 384 с.

**Труды Института славяноведения.** 1993—1998 гг.: Библиогр. указ. / Сост. Т.И. Чепелевская. — М., 1998. — 19 с.

Материал подготовила Н.Р. Тимонина; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

**XI Виноградовские чтения**

4—6 июня 1998 г. в Ульяновском государственном педагогическом университете прошла Международная научная конференция «XI Виноградовские чтения: Традиционная культура и мир детства», в которой приняли участие ученые из Москвы, Киева, Минска, Риги, Хельсинки, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Сыктывкара, Саранска, Краснодара, Перми, Омска, Ульяновска.

Открыла конференцию М.П. Чередникова (Ульяновск). Она отметила, что благодаря поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 98—04—14029) и Института «Открытое общество» (грант № НАН815) стало возможным продолжение традиции, начатой 11 лет назад. Творческое наследие Г.С. Виноградова по-прежнему объединяет фольклористов и этнографов, изучающих культуру детства. Заметно возрос интерес к традиционной культуре детства со стороны философов, социологов, культурологов, психологов, педагогов.

Первым на конференции прозвучал доклад В.В. Головина (Санкт-Петербург) «Неизвестные страницы научного наследия Г.С. Виноградова». Докладчик обратил внимание на то, что архив Г.С. Виноградова в силу ряда причин оказался разрозненным. В научный обиход введена очень небольшая часть исследований ученого. Необходимость издания творческого наследия Г.С. Виноградова обязывает современных фольклористов и этнографов объединить усилия в области архивных разысканий и текстологического анализа уже известных рукописей ученого.

Доклады первого дня конференции были посвящены традиционной (главным образом, крестьянской) этнографии детства.

Проблемы реконструкции архаической семантики широко известных произведений детского фольклора (или фольклора взрослых, обращенного к детям) стали предметом анализа нескольких выступлений. Т.Г. Леонова (Омск) в докладе «Сказки о коте, петухе и лисе (61 В) и мальчике и ведьме (327 В) в соотнесении их структуры и семантики» на примере сравнительного анализа сказочных сюжетов показала возможные переходы от закодированного мифологического повествования к реально-бытовому сюжету. Доклад И.А. Морозова (Москва) «Отрок и сиротинушка: мотив "похищения детей" в контексте испытательно-посвятительных обрядов» был посвящен архаическим мотивам, отразившимся в быличках, в традиционном ряженье в молодежных играх. Опыт реконструкции мифологической семантики традиционных формул в известных жанрах детского фольклора был представлен в докладах В.А. Коршункова (Киров) «Детский фольклор и славянское божество весны, любви и плодородия», М.Г. Матлина «Ритуально-мифологические основы закличек о дожде», М.П. Чередниковой «О некоторых традиционных формулах детских считалок». Материал двух последних докладов показывает, что традиционные жанры детского фольклора играли роль своего рода параллельных ретрансляторов

культурного опыта наряду с ритуалами и обрядами, сохранившими символическую систему архаического миропонимания.

В докладе Т.А. Листовой «Начало жизни: представления о душе и религиозно-нравственные нормы деторождения» рассматривались сюжеты, касающиеся народной концепции человека и охраны будущего потомства.

В ряде докладов, основанных на полевых материалах, записанных в последнее десятилетие, были рассмотрены обряды детского цикла в традиционных культурах разных народов России. Г.П. Анашкина (Ульяновск) дала сравнительный анализ традиций и новаций в родинной обрядности русского населения Ульяновской области. В.А. Москвина (Омск) в докладе «Обычай потягивания ребенка в народной культуре» охарактеризовала действие (потягивание), сопровождающий его заговор над новорожденным и соответствующие пестушки и потешки, с одной стороны, как действия рационального характера, а с другой — как ритуально-магический акт, основанный на принципах защитной и продуктивющей магии. Материал фольклорно-этнографических экспедиций Центра народной культуры Кубани в станицах Краснодарского края был представлен в сообщении В.В. Воронина (Краснодар) «Запреты, связанные с рождением ребенка, в традиционной культуре восточнославянского населения Кубани». А.В. Драчева (Пермь) в докладе «Обереги в родильном обряде» на широком этнографическом материале XIX—XX вв. проанализировала типологию охранительных действий, направленных на сохранение полноценного члена общины (мать), введение нового члена в общину (ребенок) и избавление от возможного неполноценного члена общины. Доклад Г.А. Корнишиной (Саранск) «Роль одежды в обрядах детского цикла у мордвы» был посвящен полифункциональному характеру традиционных форм детской одежды. Предметом анализа стала семантика элементов костюма и предметов из текста в бытовой и обрядовой жизни ребенка. Новый этнографический материал введен в научный оборот в докладах Н.Ю. Трушкиной (Ульяновск) «Лечение "куриной болезни" в традиционной культуре: структура и семантика (по материалам записей 1997 г. в Ульяновской обл.)» и В.Ф. Шевченко (Ульяновск) «"Сухая стень" и "собачья старость": этнографический анамнез и терапия».

Конференция показала, что современная теоретическая постановка научных проблем приводит к изменению методики полевых исследований. В сфере внимания сегодня оказывается материал, который находился на периферии полевой фольклористики XX в.: участие детей в традиционных крестьянских обрядах, этнография младенчества и т.п.

Второй день конференции был посвящен современным формам детской культуры. Утреннее заседание началось с выступления психологов. М.В. Осорина (Санкт-Петербург) в докладе «О стратегемах детской субкультуры» рассмотрела некоторые традиционные акты поведения и словесные клише, используемые детьми в стрессовых ситуациях общения. Применительно

к фольклорной и этнической традиции «стратегема» — некий базовый принцип, философско-психологическая установка, уходящая своими корнями в мировоззренческую концепцию конкретного сообщества людей. Е.Ю. Петрова (Санкт-Петербург) в сообщении «Роль образов ужасного и детских страшных историй как части механизмов спонтанной социально-психологической самокоррекции и адаптации ребенка» выделила некоторые специфические функции использования детьми «ужасных образов».

К.Е. Корепова (Нижний Новгород) обратила внимание на актуальную сегодня проблему — «Принципы создания WWW-сервера "Мир детства" для системы Интернет (из материала фольклорного архива НГУ)». Сообщение М.Г. Матлина и В.Ф. Шевченко «Городской детский фольклор в записях 1995—1997 гг.» было посвящено статистическому обзору материалов фольклорного архива УлГПУ.

В докладе В.А. Шевцова (Нижний Новгород) «О двух структурно-семантических типах детских "страшных рассказов": "запрет" и "предсмертный запрет"» представлен опыт классификации "страшилок", в основе которой лежит открытая В.Я. Проппом методика экспликации инвариантной композиционной структуры прозаических фольклорных жанров. К.Э. Шумов (Пермь) в сообщении «"Шифровки" и "коды" в рукописной традиции подростков» продемонстрировал типы тайных языков, которыми пользуются малолетние заключенные в следственных изоляторах и колониях.

Дневное заседание было посвящено проблемам этнопедагогики и этнокультуре образования. Доклад Ф.С. Капицы (Москва) «О.И. Капица как автор научной концепции труда "Этические сказания Запада и Востока"» был посвящен истории интереснейшего замысла, лишь небольшая часть которого была осуществлена. Большая часть материалов, подготовленных для многотомного издания, осталась в архивах О.И. Капицы, который хранится в ИРЛИ РАН. Проблемы современного издания национального эпоса рассматривались в выступлении Н.Г. Юрченковой (Саранск) «Мифология в переводе для детей (на материале мифологии мордовы)». Проблемам этнокультурного образования в многонациональной России посвятила свое сообщение М.Ю. Новицкая (Москва). Исследовательница представила собственный подход — от разработки общей концепции до воплощения ее в конкретных программах для детских садов и общеобразовательных школ и их апробации в нескольких регионах России.

В выступлениях Н.С. Гудень и О.Н. Степанец (Ульяновск) был представлен опыт работы детской школы искусств по программе «Традиции и современность».

Последний день конференции начался с доклада М.Л. Лурье «Детский современный анекдот», в котором была высказана мысль о том, что для детей 4—8 лет анекдот является не только своего рода практикой мастерства рассказчика, но и школой сюжетосложения, умения создавать повествовательный текст. Предметом сообщения Е.Н. Пономаревой (Ульяновск) «Магичес-

кие письма современных школьников» стала девичья «почтовая игра» — своеобразная параллель к традиции так называемых «святых писем». Сообщение Ю.В. Эккемесовой (Ульяновск) «Школьная перемена как явление детской культуры» — результат наблюдений 1997—1998 гг., проходивших в одной из школ г. Ульяновска.

В.В. Головин в докладе «Фольклоризация литературных колыбельных песен» высказал мысль о том, что явление, которое традиционно называют фольклоризацией поэтического текста, часто таковым не является. Бытование литературных произведений в песенном народном репертуаре может быть результатом школьного образования, когда «хрестоматийные» тексты становились общезнавственными. В отличие от многих таких произведений колыбельные М.Ю. Лермонтова и А.Н. Майкова органично вошли в народный репертуар. Причина их фольклоризации — поэтическое чутье авторов, позволившее создать тексты в полном соответствии с формульным, мотивным, функциональным контекстом народных колыбельных.

А.А. Литягин (Санкт-Петербург) в докладе «Тема смерти в детской игровой поэзии» убедительно показал, что и в фольклоре и в авторских стихотворениях для детей смерть — знак некой глобальной деструкции. Смерть персонажа в равной мере может являться и причиной и следствием действия, приводящего к полному, реже частичному разрушению изначально заданного универсума. Одновременно с этим причиной смерти оказывается абсурдный поступок персонажа, деструктивный с рациональной, бытовой точки зрения, что и определяет комическую, игровую интерпретацию происходящего.

Продуктивным оказался обмен мнениями не только во время заседаний, но и в кулуарах. Особенно важным такое научное общение оказалось для исследователей, работающих в провинциальных вузах и лишенных сегодня возможности участвовать в столичных конференциях и симпозиумах.

Большая часть материалов опубликована в сборниках тезисов и докладов, изданных по итогам конференции: «Традиционная культура и мир детства: Материалы международной конференции «XI Виноградовские чтения»; В 3-х ч. Ульяновск, 1998.

М.П. Чередникова  
(Ульяновск)

## Конференция

### «Фольклор и художественная культура: история и современность»

Третья ежегодная научная конференция под таким названием состоялась 25—27 ноября 1998 года в Государственном республиканском центре русского фольклора. В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Кирова, Екатеринбурга, Орла, Нижнего Новгорода, Перми, Ростова-на-Дону, Ижевска, Омска и других городов.

С приветственными речами к участникам конференции обратились заместитель начальника Управления Министерства культуры Российской Федерации А.Н. Демченко, заместитель председателя Совета РАН по охране природного и культурного наследия А.Х. Вафа и генеральный директор Центра русского фольклора А.С. Каргин.

Открыл конференцию доклад Н.А. Хренова (Москва), в котором автор рассмотрел взаимодействие фольклора, профессионального искусства и массовой культуры в контексте культурных процессов XX века.

К некоторым аспектам изучения музыкального и словесного языков и проблеме двухязычия этносов обратился в своем выступлении А.А. Банин (Москва).

Т.А. Старостина (Москва) проанализировала роль фольклора в становлении творческой манеры композиторов XX века, в создании эффекта новизны и новых методов композиции.

Е.С. Галуева (Москва) на примерах холмогорской резьбы по кости, устюжской черни и гжельской керамики проследила влияние норм рококо и классицизма на русское декоративно-прикладное искусство.

О роли иконы в жизненном цикле русского народа говорилось в выступлении К.Е. Цеханской (Москва).

Т.Н. Якунцева (Екатеринбург) указала на существование специфического художественного кода городских песен и их роль в формировании определенной городской субкультуры, которую можно рассматривать как «низовой массовый фольклоризм».

Проявлению стереотипов народного сознания в современном любовном романе был посвящен док-

лад В.Е. Добропольской (Москва). И.П. Уварова (Москва) отметила влияние персонажей народной драмы, прежде всего царя Максимилиана, на культуру «серебряного века».

На использование И. Билибинским в своем творчестве этнографических материалов указала в своем выступлении Н.Н. Мамонтова (Москва).

Доклад О.В. Смолицкой (Москва) был посвящен анализу национальных масок в анекдотах советского и постсоветского времени.

Некоторые доклады, такие как «Неязычество в современном искусстве угро-финского мира» С.М. Червонной (Москва), «Фольклорные традиции в современной татарской музыке» М.П. Файзулаевой (Казань), «Североуральские «крези» в феерии А. Поздеева «Сон Вани»» С.В. Стародубцевой (Ижевск), были посвящены влиянию национальных традиций на современное профессиональное искусство.

Е.В. Шевелева (Каргополь) рассмотрела в своем выступлении традиционные именные пояса, имеющие не только конструктивный, декоративный и магический характер, но и являющиеся средством передачи генеалогической информации.

Рекламу как феномен массовой культуры рассмотрела в своем докладе А.В. Костина (Москва).

Выступление Н.В. Ерохиной (Москва) было посвящено молодежному фольклорному движению в контексте музыкальной культуры.

Н.Н. Вашенко (Омск) продемонстрировала, как зооморфные образы восточного фольклора реализуются в современной массовой культуре.

Контекстный анализ рассказа о встрече с мифологическим персонажем, записанного из уст «очевидца», дала в своем сообщении Е.В. Миненок (Москва).

Взаимодействию текстов книжного и литературного происхождения в творчестве народной исполнительницы А.И. Садовниковой было посвящено выступление М.М. Горшкова (Москва).

На фольклорные сюжеты «Повести временных лет» и их роль в летописном повествовании указал в своем докладе А.А. Шайкин (Орел).

Взаимовлиянию церковной и фольклорной традиций были посвящены выступления А.В. Коробовой (Москва) «Образ Николая

Угодника в духовных стихах и церковной традиции» и Л.В. Фадеевой (Москва) «Бабушка Соломоньюшка — Христова повивалушка» в православной иконографии и заговорах на здоровье младенца».

В.А. Ковпик (Москва) в своем докладе выявил источники северорусской песни «Утешка моховая».

Особенности военно-бытовой лирики гребенских казаков проанализировала в своем выступлении Е.М. Белецкая (Тверь).

В преддверии 200-летия А.С. Пушкина ряд докладов был посвящен фольклорным мотивам в творчестве поэта и формированию его образа в фольклорной традиции. Прежде всего это доклад В.Г. Смолицкого (Москва) «А.С. Пушкин и фольклор», а также выступления И.А. Морозова и О.Е. Фроловой (Москва) «Пушкин в анекдоте: фольклорный образ и его литературные и языковые воплощения», И.Н. Райковой (Москва) «Легендарный Пушкин».

К.Е. Корепова (Нижний Новгород) посвятила свой доклад истории жанра лубочной сказки второй половины XIX века.

Фольклорные тексты в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» и их связь с духовной культурой донских казаков рассмотрел в своем сообщении Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону).

К связи античности и народной песни в исследованиях Е.Э. Линевой обратился в своем выступлении Д.В. Смирнов (Москва).

Доклад А.В. Кулагиной (Москва) был посвящен общему и особенному в изображении смерти в традиционном песенном фольклоре и в городской песенной традиции.

В.А. Поздеев (Киров) рассмотрел в своем выступлении реализацию оппозиции свое/чужое в солдатском песенном фольклоре.

Сообщение Б.П. Годовского (Москва) было посвящено вертепу в России XVIII—XIX веков.

Фольклор современных туристов представила в своем докладе О.В. Пушкирева (Москва).

Способами диагностики динамики традиции и типами создания гипертекстов был посвящен доклад Т.Б. Диановой (Москва).

А.А. Иванова (Москва) определила отношения к кладбищам и могильникам в Пинежской фольклорной традиции.

Мотивы профессионального искусства в народном деревянном

зодчестве проанализировал А.В. Желтов (Москва).

А.Н. Розов (Санкт-Петербург) рассмотрел в своем докладе три типа христославлений: церковные, прицерковные и мирские.

Элементы народной культуры в массовых праздниках рассмотре-

ли в своем выступлении В.В. Абозин и Л.И. Гнотова (Константиновск).

О фольклористической тематике в работе Бизантинологического института Н.П. Кондакова сообщил Ф.С. Капица (Москва).

Произведения народного устно-

поэтического и музыкального творчества в изданиях «русского зарубежья» рассмотрела в своем докладе М.П. Пряшникова (Москва).

Завершил работу конференции круглый стол «Вектор взаимодействия фольклора и художественной культуры на рубеже столетий: про-

тивостояние или синтез», участники которого обсуждали тенденции взаимодействия институтов традиционной культуры, классического искусства и массовой культуры.

В.Е. Добровольская (Москва)

## Коллоквиум

### **«Краеведение и традиционная культура Русского Севера»**

Французский Центр славистических исследований, действующий при университете Париж-Сорбонна, и факультет славяноведения этого же университета 11—17 мая 1998 г. при поддержке Дома наук о человеке провели коллоквиум «Краеведение и традиционная культура Русского севера». Для участия в нем были приглашены музеведы, работники архивов, специалисты в области фольклора, этнографии и этнолингвистики из Москвы, Санкт-Петербурга, Архангельска, Костромы, Вологды, Каргополя.

Интерес французских славистов к Русскому Северу объясняется тем, что этот регион, как и Полесье, представляет собой своего рода заповедник традиционной культуры. Российские специалисты во время

коллоквиума познакомили слушателей с существующими архивными и музейными фондами, содержащими сведения о русской крестьянской культуре, об особенностях северорусских обрядов и верований.

Коллоквиум открыли приветственные речи посла России при ЮНЕСКО Е.Ю. Сидорова и президента университета Париж-Сорбонна Жоржа Молинье. Первый день заседаний был посвящен краеведческим музеям и архивам Русского Севера. В своем выступлении Н.И. Ивановская (Санкт-Петербург) рассказала о формировании этнографических коллекций в региональных музеях Русского Севера с середины XIX века до наших дней. Л.А. Симакова (Архангельск) представила музеи Архангельской области, обращая внимание прежде всего на современный состав их коллекций. С.М. Гусева (Кострома) познакомила с костромскими традициями краеведения и этнографии. Во второй половине дня Н.И. Белова (Вологда) рассказала об истории и современных тенден-

циях вологодского краеведения; Н.И. Решетников (Вологда) познакомил слушателей с различными архивами Вологодской области; И.В. Онучина (Каргополь) представила доклад о наследии этнографа К.А. Докучаева-Баскова; Л.И. Кондрашова (Москва) продемонстрировала фильм о Московском Кремле как памятнике древнерусской культуры.

Второй день коллоквиума начался с выступления А.В. Гуры (Москва) на тему «Описание крестьянами свадьбы в северной России как памятник народной литературы». И.А. Морозов (Москва) прочитал доклад «Архаические персонажи в традиционных развлечениях молодежи на Русском Севере: игумен». А.К. Байбурина (Санкт-Петербург) рассказал об особенностях изучения культуры Русского Севера.

В третий день коллоквиума О.В. Власова из Совета музеев России выступила на тему «Развитие традиционного искусства Русского Севера в 1980—1990-х гг.»; А.В. Камкин (Вологда) прочитал

доклад «Сельский православный приход в северной России в XVIII—XIX вв. как общественное и духовное явление»; О.А. Черепанова (Санкт-Петербург) рассказала об изучении Русского Севера в Санкт-Петербургском университете в течение последних 50 лет. Последнее заседание закончилось выступлением парижских ученых. Г. Кабакова рассказала о северорусских этнографических легендах, Ф. Бургун — о фольклорных мотивах в произведениях писателей вологодской школы, Т. Бенфутал — о русских этнографических коллекциях в парижском Музее Человека.

В рамках коллоквиума прошло несколько встреч за круглым столом. Их целью было наладить необходимые контакты для будущего сотрудничества российских и французских краеведческих музеев.

Доклады коллоквиума будут опубликованы в 1999 г. в одном из выпусков журнала Сорбонны Cahiers slaves.

Э. Роз (Париж)

## Народный костюм и дети

2—4 ноября 1998 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора прошла научно-практическая конференция «Современные формы приобщения детей к традиционной культуре». Учитывая многообразие видов и жанров народной культуры, организаторы конференции сфокусировали внимание на материалах русского народного костюма. Это дало возможность более детально рассмотреть теоретические, методологические, художественно-творческие и информационные аспекты на примере одного вида традиционного искусства.

Участие в конференции ученых, педагогов, методистов учреждений Министерства культуры Российской Федерации, Российской Академии образования, Министерства общего и профессионального образования Российской Федерации по-

зволило достаточно разносторонне представить рассматриваемую проблему.

С авторскими концепциями освоения традиций народного костюма в рамках школьных программ выступили: М.Ю. Новицкая (Москва) — «Методические подходы к теме "Традиционный народный костюм" в курсе "Введение в народоведение"»; Д.И. Латышина (Москва) — «Изучение народного костюма на уроках чтения в начальной школе»; Н.П. Евстратенко (г. Химки Московской обл.) — «Методика изучения народной культуры на уроках труда в средней школе»; И.А. Щербакова (Москва) — «Изучение русского костюма на уроках народной культуры»; М.В. Галкина (Москва) — «Педагогические аспекты эстетического воспитания учащихся средствами искусства русского народного костюма».

Опыт многолетней работы с детьми в учреждениях культуры и дополнительного образования проанализировали С.П. Исенко (Мос-

ква) — «Русский народный костюм в учебной работе школ и учреждений дополнительного образования»; О.Б. Балашова (Москва) — «Орнамент традиционного народного костюма: варианты подхода к теме на занятиях с детьми»; О.С. Молотобарова (Москва) — «Изучение традиционного русского народного костюма на занятиях со школьниками»; Г.А. Матушкина (г. Железнодорожный Московской обл.) — «Знакомство детей с народным костюмом через игровой фольклор»; Е.Н. Ахрометова (г. Королев Московской обл.) — «Русский народный костюм как основа для моделирования современной одежды».

Материалам фольклорных экспедиций были посвящены сообщения В.Е. Добровольской (Москва) «Магические функции одежды в обрядовом фольклоре и несказочной прозе», А.Н. Иванова и В.А. Ковпика (Москва) «Атрибутика художественного ремесла в народной лирике», Н.В. Ральцевой (Москва)

«Создание современной версии народного костюма».

Практические результаты научно-исследовательской и художественно-творческой работы продемонстрировали коллективы Владимирской областной школы народного костюма (рук. Г.А. Федорова), Рязанского театра исторического костюма «Эпоха» (рук. Е.В. Фролина), Химкинской средней школы № 12 — спектакль «Синевальная свадьба» (рук. Н.П. Евстратенко), Московской авторской школы народной культуры (рук. А.Я. Колесников).

Взаимодействие современной теории и практики народного искусства еще раз обнаружило необходимость создания новой ретрансляционной основы, которая ускорит процесс вхождения в традиционную культуру и более естественно впишет ее в современный социокультурный контекст.

О.В. Дьяконицына (Москва)

#### IV Дергачевские чтения

14—16 октября 1998 г. в Екатеринбурге состоялись IV Дергачевские чтения — международная научная конференция, посвященная памяти известного литературоведа, профессора Ивана Алексеевича Дергачева. С именем этого исследователя связано становление и развитие уральской филологической школы. И.А. Дергачев — один из организаторов и первый декан филологического факультета Уральского государственного университета. Более полу века он занимался изучением творчества уральских писателей XIX—XX вв. Во многом благодаря его работам в истории русской литературы получило достойное научное осмысление творчество Д.Н. Мамина-Сибиряка, Ф.М. Решетникова, А.А. Кирпицниковой и других уральских писателей. И.А. Дергачев в своих исследованиях постоянно обращался к проблеме фольклоризма литературы: он является автором главы «Д.Н. Мамин-Сибиряк и фольклор» в академической монографии «Русская литература и фольклор второй половины XIX века». IV Дергачевские чтения были организованы Уральским государственным университетом им. А.М. Горького, научно-исследовательским институтом русской культуры и Объединенным музеем писателей Урала.

Тема чтений была определена как «Русская литература: национальное развитие и региональные особенности». В рамках этой конференции, как и в предыдущие годы, работала секция «Литература и фольклор Урала». Было заслушано 17 докладов и сообщений, с которыми выступили фольклористы и литературоведы из Екатеринбурга, Челябинска, Тюмени, Омска, Перми, Магнитогорска.

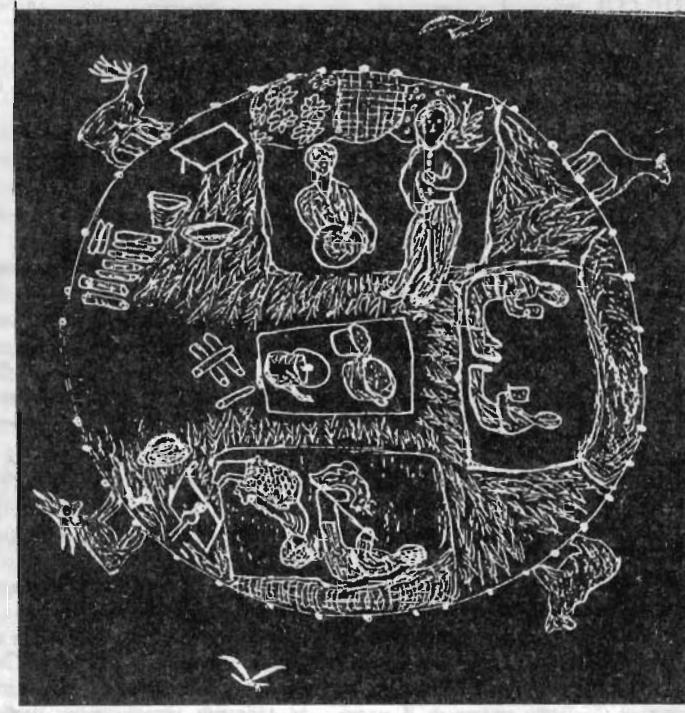
Открыл конференцию В.В. Блажес докладом «Этикет магического поведения хантов и манси»; он проанализировал обширный материал быличек, одного из активно бытующих жанров у хантов и манси. Мифологическим реалиям уральского фольклора были посвящены два доклада: И.К. Феоктистовой «Мифологические мотивы уральских преданий» и И.А. Голованова «Мифологическая семантика образа волка в уральских записях сказок о животных».

Ряд выступлений освещал региональную специфику духовной культуры Урала. О.Л. Наконечная в докладе «Региональный и социально-профессиональный аспект в изучении уральского фольклора» остановилась на анализе сюжетно-тематических особенностей прозы золотодобытчиков Урала. Проблеме культурной типологии уральской фольклорной прозы и творчества немецких горнорабочих был посвящен доклад Н.А. Шавауз «Опыт сравнительно-типологического анализа антропоморфных образов рабочего фольклора Среднего Урала и Западной Германии». Совершенно новым для фольклористики текстовым материалом был отмечен доклад В.В. Безденежных «Груд гранильщиков в уральских преданиях и сказках».

В.А. Липатов в докладе «Символические образы "сознательного-бессознательного" в русской частушке» обратился к всегда актуальным проблемам поэтики фольклора. Весьма заинтересованное обсуждение вызвала проблема связи литературы и фольклора. В сообщении Т.А. Екимовой «Драматическая сказка и ее национальные варианты» рассматривались сложные пути взаимодействия фольклорной и литературной сказки. Е.Г. Власова представила доклад на тему «Стихотворный перепев в газетной фельетонистике начала XX в.» Т.Н. Якунцева в докладе «Песни с новой эстетикой и фольклорная традиция XX в.» остановилась на ряде аспектов бытования в культуре народного романса и фольклорных песен литературного происхождения.

Конференция проходила в новом Камерном театре Литературного квартала Екатеринбурга. Участники конференции имели возможность посетить музейный комплекс писателей Урала и ознакомиться с уникальными экспозициями, воссоздающими культуру и быт интеллигенции дореволюционного Урала. Опубликован сборник тезисов докладов и сообщений.

Т.Н. Якунцева (Екатеринбург)



#### Фестиваль

#### «Салехард-98»

23—30 августа 1998 г. в Салехарде состоялся первый Российский фестиваль антропологических фильмов, организованный Администрацией Ямalo-Ненецкого автономного округа, государственным концерном «Ямал-Информ», Центром визуальной антропологии МГУ им. М.В. Ломоносова и Институтом гуманитарного партнерства «Путь».

Целью фестиваля было познакомить широкого зрителя с формирующими ныне в России новым направлением, находящимся на стыке этнографии и документального кино. Это направление известно в мире под названием «визуальная антропология».

На фестивале были представлены современные и уже ставшие классическими этнографические фильмы, посвященные традиционной культуре и нынешнему состоянию многих народов России.

Программа включала конкурсный показ 30 фильмов российских авторов из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Якутска, Екатеринбурга, Сыктывкара, Салехарда, Вологды и других городов; вне конкурсный показ лучших зарубежных антропологических фильмов; конкурс исследовательских проектов, направленных на решение научных, творческих и практических проблем визуальной антропологии.

Параллельно проходил гуманитарный симпозиум «Открытие и сообщаемость культур», на котором обсуждались проблемы развития визуальной антропологии в России. Участники симпозиума вели обсуждение по следующим темам:

- Визуальная антропология в поле современных социальных и культурных практик: открытие культур: самопознание, самоуправление и историческая судьба;

визуальная антропология в образовании, музее и сохранении культурной среды;

гуманитарно-антропологические проблемы визуальной антропологии;

визуальная антропология на региональном ТВ.

- Визуальная антропология и современное искусство.

- Этнографическое кино и архивы.
- Визуально-антропологические проекты: визуальная антропология в исследовании и исследования в визуальной антропологии.

Главные призы фестиваля были вручены Андрею Головневу (Тобольск) за фильм «Путь к святыни», посвященный традиционной культуре и мифологии неенцев; Валерию Соломину (Новосибирск) за фильм «Дни будущих Будд», повествующий о современном состоянии буддизма в Бурятии; Анастасии Лапсуй и Маркку Лехмускалио (Салехард) за фильм «Жертва», рассказывающий о повседневной жизни селькупов.

Победителем в конкурсе «Дебют» стала Наталья Литвина (Центр визуальной антропологии МГУ); ее фильм «Хозяйка Куллизеней» — тонкая попытка проникновения в духовную жизнь староверов-беспоповцев Верхокамья.

В конкурсе исследовательских проектов победила Екатерина Ягафова (Самара), представившая проект «Истинные чуваш: исследование традиционной религиозно-образовой культуры».

Одним из важнейших итогов фестиваля стало создание Российской ассоциации визуальной антропологии, учредительное заседание которой состоялось 29 августа.

В Правлении Ассоциации можно получить любую информацию о работе фестиваля «Салехард-98» и Ассоциации. Контактные телефоны: 154-04-49; 751-85-89; 939-44-41 (телефакс). E-mail: nada@aha.ru, olegem@aha.ru, khris1@tsuh.ru.

О.Б. Христофорова (Москва)

## Э.Г. ЯМНА — ФОЛЬКЛОР В КОРЯКСКОЙ ШКОЛЕ

*Учителяница Эльвира Григорьевна Ямна пять лет работала в экспериментальной школе в оленеводческом звене: учила детей 7—11 лет, кочуя вместе с оленеводами по тундре. Все это время она внимательно наблюдала за жизнью и бытом коряков и звено. Теперь наблюдения и записи тех лет помогают ей в преподавании предмета «Культура и быт народов Корякского автономного округа» в с. Хаилино Олюторского р-на Камчатской обл. Главным содержанием уроков Э.Г. Ямны являются традиции и обычаи жителей родного села, их легенды, отношение к природе. Фольклорные тексты, на основе которых строятся беседы учителя с учениками, не только точно раскрывают тему урока, но и приобщают детей к народным традициям.*

А.Ф. МАКЕЕВ,

канд. пед. наук, зам. директора Корякского ин-та усовершенствования учителей

### Вводный урок «Путешествие в природу»

В Хаилино бытует много легенд, связанных с природой. В каждом неодушевленном предмете, по мнению стариков, затаялась жизненная сила. Природа жива. Живы горы, озера, реки, они могут заговорить своим мощным подземным гулом, если человек нарушает законы природы и становится злым, жадным, жестоким. Такое предупреждение жители Хаилино получили 8 марта 1991 г., когда проснулся подводный вулкан озера Паттатыгтын. Существует легенда об этом озере.

Очень давно недалеко от Хаилино жил старый шаман Паттат с дочерью Кылиль. Старик был добрым и справедливым. Дочь Кылиль славилась красотой, но не отличалась умом. Любила красивые наряды, которые шила сама, «строила глазки» своим ухажерам. Кылиль была похожа на покойную мать, поэтому отец прощал ей все.

В Хаилино жил молодой охотник по имени Мылай. Добрый и смелый, он полюбил дочь шамана. Паттат был рад. Но глупая Кылиль только дразнила парня, а замуж за него не собиралась. Однажды со всех стойбищ съехались гости на зимний праздник. Среди них выделялся высокий, стройный парень по имени Вэлвы. Он обратил внимание на дочь шамана, но Кылиль он был безразличен. Это задело гордость Вэлвы.

После праздника старик и девушка снова уехали в свое стойбище. А Мылай и Вэлвы на следующий день поехали к старику Паттат просить руки его дочери. Он им ответил: «Не на мне женитесь, а на моей дочери, вот и спросите ее: кого она выберет?» Но Кылиль только ухмыльнулась.

Не получив ответа, парни решили разрешить спор битвой с условием: кто останется в живых, тот и станет мужем Кылиль. Разошлись в разные стороны и бросили копья. Копье Вэлвы попало в плечо Мылая. Из раны хлынула кровь. Рассердился Мылай и схватился за пояс Вэлвы, поднял его высоко над головой и бросил далеко в сторону. Все это время старик наблюдал за ними и понял, что они могут убить друг друга. И прежде чем Вэлвы коснулся земли, старик произнес заклинание. В ту же секунду Вэлвы и Мылай стали превращаться в каменные глыбы-горы. А Кылиль — в ущелье между этими горами.

До сих пор стоят Вэлвын («Воронья гора») и Мылай («Сломанный»), а между ними ущелье-перевал Кылильнылыкын («Бисерный перевал»).

ЭЛЬВИРА ГРИГОРЬЕВНА ЯМНА, учитель (с. Хаилино Камчатской обл.)

Когда старик Паттат увидел, что он сделал с молодыми людьми, то заплакал горькими слезами. Много дней и ночей плакал он, в результате чего образовалось огромное глубокое озеро Паттатыгтын. С тех пор оленеводы, проходя мимо этих мест, кладут на перевал приношения: красивые бусинки, чтобы не поселяла Кылиль между ними раздора. А старик Паттат напоминает людям о своем существовании. Он берет в руки свой звучный бубен и предупреждает людей: будьте добрыми, отзывчивыми, любите и уважайте друг друга, иначе я накажу вас.

### Вводный урок «История образования Хаилино»

В давние времена недалеко от села Хаилино жили две высокие стройные сотки — муж Неюо, жена Тененей — и их дети. Неюо был добрым стариком, всегда помогал людям, которые благодарили его за доброту и каждую весну и осень забивали оленя в жертву.

Жена Тененей была завистливой злой старухой, вечно ворчала, посыпала людям горе, болезни, смерть. И люди перестали делать ей жертвоприношения. Старуха сильно разозлилась и послала жителям Хаилино страшную болезнь. Люди стали умирать целыми семьями. Оставшиеся в живых решили пойти к Неюо просить о помощи, забили для него жирного оленя. Неюо сказал: «Я могу помочь вам, но нужно уйти из старого Хаилино, поменять речки, тогда у вас все будет хорошо».

Люди так и сделали: переехали на другое место, где сейчас стоит Хаилино. Все их болезни прошли, они снова стали жить счастливо. Старуха увидела, что ее злые помыслы не сломили людей. Ночью, чтобы никто не видел, она сбежала в поселок Усть-Пахачи. От злой старухи осталось мокрое место — озеро. И если ветры дуют со стороны озера, в Хаилино всегда плохая погода.

А старик Неюо (в переводе на русский «сытый») до сих пор стоит рядом со своими детьми (две дочки и сын), которые подросли. И где бы ни был человек, он всегда по Неюо узнает, где находится Хаилино. Старик Неюо как бы маяк Хаилино, его называют шаман-горой.

### Урок «Обычаи и традиции. Погребальный обряд»

Жизнь коряков Хаилино от рождения до смерти сопровождалась многочисленными ритуалами, обрядами, запретами, нарушение которых, по их представлению, непременно влечло за собой наказание и даже смерть.

Душа считалась бессмертной, в то время как тело умирало. Смерть — это расставание души с телом. Умершего раздевали, укладывали головой к выходу на медовую сторону шкуры оленя, накрывали с головой меховым одеялом, чтобы он не смог «взять» с собой кого-нибудь из присутствующих. С умершим обращались, как с живым: ставили в изголовье чай с небольшими кусочками продуктов, играли с ним в карты, домино.

Женщины шили похоронную одежду. Для погребальной одежды использовали белые шкуры личных оленей. Считалось, что, если одежда сшита из шкур чужих оленей, «верхние люди» разденут покойника.

Рано утром, с первыми лучами солнца, чтобы умерший до заката солнца успел дойти до «верхних людей», одевали покойника: левые рукавицы и обувь надевали на правую руку и ногу, правые — на левую, шапку — задом наперед. Тело умершего связывали ремнем, на конце которого (около шеи) завязывали узелки по числу членов семьи, включая и покойника.

Перед выносом с умершим прощались, перешагивая, как бы отталкивая его от себя правой ногой.

Основным способом погребения было трупосожжение. На костер вместе с покойником поднимались две женщины, не состоящие в родстве. Они разрезали ремень, которым был связан покойник, отрезали узелки на ремне, кроме одного, перерезали сухожилия рук и ног, разрезали умершему живот его ножом. К рукаву погребальной одежды привязывали кусок юколя или кость оленя, чтобы покойник благополучно миновал «поселок собак», расположенный перед миром «верхних людей».

Во время сожжения присутствующие ели, пили чай, пели песни, танцевали, шутили; молодые мазали друг друга сажей, играли в тряпичный мячик, боролись.

Старники сидели в сторонке и наблюдали за погребальным костром. Если дым шел густой, черный, значит душа умершего была нехорошей. Если белый, легкий дымок, — душа чистая, светлая. Если одежда умершего разлеталась клочьями в разные стороны, значит в этой жизни он много воровал и на том свете его уже раздели.

По представлению стариков Хаилино, в «верхнем мире» все наоборот. Когда на земле днев, там ночь. Старый становился молодым, и наоборот. Взятые с собой маленькие вещи превращались в большие. Поэтому на похоронах больше веселились, так как в «верхнем мире» все наоборот: здесь смех — там слезы.

Место сожжения обязательно обходили против солнца (запутывали следы); возле кострища приносили в жертву собаку, чтобы она указала путь к «верхним людям». Участники похоронного обряда или только родственники проходили через круг из кишок жертвенной собаки, чтобы очистить себя от злых духов.

Воззвавшихся с похорон окружали, обмакивали ветками ольхи, чтобы они не принесли злых духов. Возле порога стоял таз с водой, где все мыли руки.

Через день-два родственники возвращались к месту сожжения, чтобы собрать кости умершего. По расположению костей определяли: удачно дожел умерший до «верхних людей» или нет. Если кости были разбросаны в разные стороны, значит в «верхнем мире» собаки разорвали его в клочья, так как в этом мире он жестоко обижал животных. Если же кости оставались лежать горизонтально, значит умерший был добр с животными и

благополучно дошел до «верхних людей».

После «собачьего коридора» душу умершего встречают люди с копьями. Если на этой земле человек был другого человека по трем священным местам (по голове, животу и позвоночнику), его протыкают тремя копьями через позвоночник, живот и голову, так как коряки считают, что сильный не обидит слабого.

### Урок

#### «Рождение и воспитание ребенка»

По представлениям коряков, душу ребенка в чрево матери посыпают «верхние люди». Считалось, что если человек умирал в этом мире, то рождался в «верхнем», а если умирал в «верхнем», то рождался в этом.

Беременной женщине не полагалось проявлять большой любви к животным и перешагивать через них (родится волосатый ребенок), разделять голову оленя (ребенок будет соглывым).

В доме должна быть всегда вода, чтобы при родах вовремя отшли воды; посуда должна быть чистой, чтобы у ребенка было чистое темечко. Женщина должна вставать до рассвета и обходить жилище по солнцу, чтобы ребенок в будущем не был ленивым. Во время родов женщины запрещалось кричать, чтобы не привлекать злых духов.

Обряд определения имени новорожденного тесно связан с представлением коряков о переселении «души» умерших родственников. Каменный амулет «аняпель» подвешивали на двух палках, символизирующих родственников со стороны жены и мужа. Бабки держали палки и называли имена умерших родственников. Если камень начинал раскачиваться на каком-то имени, то его и давали новорожденному. После гадания «аняпель» гладили, «кормили», смазывая жиром оленя, к его ремешкам привязывали бусинки. Если во время гадания камень оставался неподвижным, ребенка называли Аняпель. Иногда

имя давали, наблюдая за поведением ребенка, по родимому пятну или по сновидению беременной женщины.

В случае частой болезни ребенка имя обязательно меняли. Для отпугивания злых духов ребенку иногда давали неблагозвучное имя Кивайн («некрасивый»).

В честь новорожденного забивали вяленку, приглашали гостей, а зимой устраивали гонки на олениах.

С 5-летнего возраста у каждого малыша уже был свой аркан, лук со стрелами, деревянное копье, ножик. Мальчикам 6—7 лет к ногам привязывали камни средних размеров для развития ног. Когда малыш привыкал к ним, их заменяли камнями больших размеров и т.д. В 10—11 лет ребятам давали в руки камень, с которым они должны были подняться на верх песчаного карьера. Затем брали камень побольше и т.д. Так накачивали силу рук и ног.

### И.Л. СИМАКОВА

#### ОПЫТ ОБУЧЕНИЯ ОСНОВАМ ХУДОЖЕСТВЕННОГО РЕМЕСЛА



Тема «Художественная набойка». Дима Каманин, ученик 7-го класса, работает над композицией платка. 1997 г.

ИРИНА ЛЕОНИДОВНА СИМАКОВА, учитель школы № 1268 (Москва)

Как сохранить искусство народных промыслов, которое является частью национального достояния? Прежде всего учить этому с детского возраста.

Всестороннее знакомство с процессами, происходящими в народном творчестве, помогает пробудить в детях интерес и любовь к нему, вызвать желание участвовать в сохранении традиционных видов народного творчества и в их развитии.

С 1994 г. уроки технологии в гимназических классах средней общеобразовательной школы № 1268 Восточного округа г. Москвы посвящены этнографическому изучению народного искусства и называются «Основы художественного ремесла». Занятия проводятся 2 часа в неделю по специальному тематическому плану; программа рассчитана на 3 учебных года.

ТЕМЫ	Количество часов	В том числе	
		теоретические	практические
1	2	3	4
<b>1 год (5 класс)</b>			
Художественная обработка мягких материалов			
Вводная беседа	4	4	-
Вышивка	14	4	10
Набойка	14	4	10
Ковроделие	14	4	10
Узорное ткачество	14	4	10
Выставка	4		
<b>ИТОГО</b>	<b>64</b>		
<b>2 год (6 класс)</b>			
Художественная обработка твердых материалов			
Часть 1			
Вводная беседа	4	4	-
Керамика. Игрушка	14	4	10
Обработка металла	14	4	10
Обработка камня	14	4	10
Резьба по кости	14	4	10
Выставка	4		
<b>ИТОГО</b>	<b>64</b>		
<b>3 год (7 класс)</b>			
Художественная обработка твердых материалов			
Часть 2			
Вводная беседа	4	4	-
Резьба по дереву	14	4	10
Роспись по дереву	14	4	10
Художественные лаки	14	4	10
Лаковая миниатюра	14	4	10
Выставка	4		
<b>ИТОГО</b>	<b>64</b>		



*Имитация резьбы по кости в технике граттаж. Работа ученицы 6-го класса Юли Алентьевой. 1996 г.*

Во время занятий овладение народными художественными традициями осуществляется на уровне восприятия: посещение музея, лекции, показ детских работ, народных образцов; на уровне воспроизведения: дети сами рисуют или выполняют изделия из различных материалов; на уровне творчества: выполнение разнообразных вещей-сувениров для родителей, учителей, друзей, когда каждый ребенок пытается воплотить свой замысел средствами традиционного искусства.

В начале учебного года любая тема начинается с посещения Всероссийского музея декоративно-прикладного искусства или Музея народного искусства. Дети знакомятся с изделиями русских народных умельцев, отмечают характерные особенности каждого промысла, делают зарисовки в тетрадях. На уроках изучают построение орнамента, законы композиции и декоративную разработку; узнают о символике древних образов, знакомятся с видами творчества. Кратко записывают лекции на теоретических занятиях и работают над своими композициями на практических. А дома они вспоминают сказки, былины, легенды о ремеслах, пишут рефераты об особенностях и секретах старых забытых ремесел: «Тайна стариинного узора», «Золотые руки», «Секреты камней», «Почему ремесло — золотой браслет на руке?», «Волшебные знаки орнамента», «Орнаментальные письмена». И, наконец, дети приступают к практической работе — собственной композиции изделия.

Учащиеся 5 класса вышили салфетки цветными нитками тамбурным швом. Нарисовали

большой набивной платок гуашью. Создали свой ковер с геометрическим цветным орнаментом. Соткали салфетку из тесьмы.

Ученики 6 класса выпили птицу, коня из глины, расписали фигурки темперой. Слепили из пластилина животных, что оказалось очень трудно; анималистическим жанром владеют даже не все художники, а дети смогли! Придумали проект металлической решетки для своей школы, ведь сейчас она такая старая и некрасивая, а эта особенная, орнаментальная. При помощи техники граттаж изобразили на бумаге резьбу по кости.

Ребята из 7 класса расписали деревянные доски, познакомились с разнообразными видами резьбы по дереву, узнали много интересного о лаковой миниатюре и о технике росписи по папье-маше.

Венцом работы в конце учебного года становится выставка детских работ. Победители получают памятные подарки — конечно же, игрушки русских художественных промыслов. Постоянно организуемые выставки и конкурсы с разбором детских работ выявляют их эстетические достоинства и недостатки. На выставках школьники открывают великолепный мир народного искусства, вобравший в себя многовековые представления о красоте и гармонии.

Искусства изобразительные и прикладные таят в себе огромные возможности для развития творческой фантазии и интуиции, для ощущения ребенком радости ручного труда как творчества. Перед детьми не только краски, карандаши, глина, дерево, картон, бумага и ткани; у них развивается

чувство материала, фактуры поверхности. Дети режут, клеят, рисуют, придают форму изделию, решают проблему пространства, пропорций. Ребенок создает продукт своего творчества, который доставляет радость ему и окружающим. Он чувствует себя творцом<sup>1</sup>.

Обучение детей художественному ремеслу пробуждает в них интерес и любовь к народному и декоративно-прикладному искусству, способствует воспитанию эстетического вкуса, развитию трудовых умений, творческих способностей. Только народное творчество полностью соответствует особенностям детского восприятия. Создать для ребенка свободный доступ к впечатлениям от народного искусства — задача, которая должна быть серьезно поставлена в ряд других задач духовного воспитания молодого поколения. Занимаясь ручным изготовлением художественных изделий, дети приобретают навыки в различных профессиях, которые могут пригодиться в их будущей трудовой деятельности<sup>2</sup>.

Опыт обучения детей основам художественного ремесла в нашей школе позволяет судить о плодотворности их приобщения к традиционной художественной культуре и рекомендовать использование этого опыта в городских и сельских школах различных регионов нашей страны.

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Неменский Б.М. Мудрость красоты. М., 1987. С. 28.

<sup>2</sup> См.: Рождественская С.Б. Этнографическое изучение культуры российского города. М., 1994. С. 15.

# УРОКИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО РЕМЕСЛА В ШКОЛЕ № 1268 г. МОСКВЫ

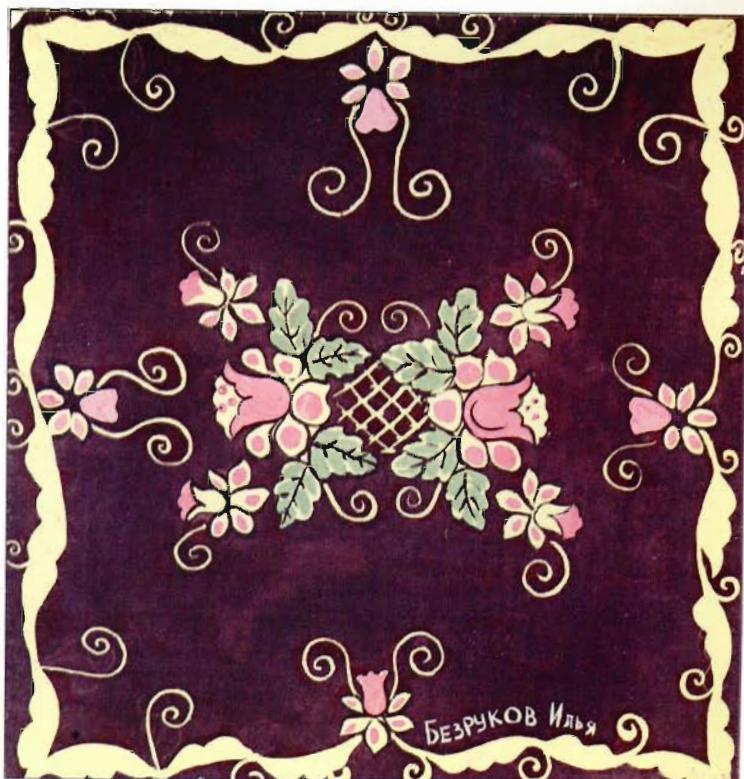


Ученики И.Л. Симаковой представляют свои работы — вышивку, ковроткачество на раме-станке, лаковую миниатюру, композиции ковров, лепку.



Фото Г.В. Рудина

Художественное ткачество. Декоративные салфетки выполнены учениками 5-х классов Ирой Артюнян, Костей Васиным, Лилей Исаченко, Женей Ломовицкой. 1996 г.



↑ Платок. Рисунок-проект ученика 5-го класса Ильи Безрукова. 1995 г.



↑ Салфетка. Вышивка тамбурным швом. Работа ученицы 5-го класса Маши Украинец. 1996 г.



## **Уважаемые читатели!**

**Подписка на журнал  
"ЖИВАЯ СТАРИНА"**

**принимается во всех  
отделениях связи**

**Подписной индекс —  
73149 (каталог Роспечати)**

**Для зарубежных читателей —  
73149 (каталог «Russian  
Newspapers & Magazines — 1999»)**

**Тел.: (095) 195-6677, 195-6418  
Факс: (095) 195-1431**

**E-mail: [rsp.ovs@g23.relcom.ru](mailto:rsp.ovs@g23.relcom.ru)  
Internet: <http://www.relcom.ru/rsp>**



## ***В следующих номерах:***

**Г.И. Кабакова (Париж)**

*Адам и Ева в легендах восточных славян*

**Э. Каман (Будапешт)**

*Фольклорные и литературные источники  
русских духовных стихов*

**Ж. Эрдели (Будапешт)**

*Архаические народные молитвы*

**И. Тодорова-Пиргова (София)**

*Представления о «том свете»  
в биографических нарративах*

**Д.В. Смирнов (Москва)**

*Первые российские  
фонографические записи*

**Т.С. Шенталинская (Москва)**

*«Не прошло и ста лет...».*

*Фонографические записи  
русского фольклора американской  
Северо-Тихоокеанской экспедицией*

***Весенне-летняя обрядность  
в локальных традициях***

*(по материалам из Тверской, Калужской,  
Рязанской, Астраханской областей)*

***A.C. Пушкин и фольклорная традиция***

***Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций***

***Хроника. Обзоры, рецензии***

