

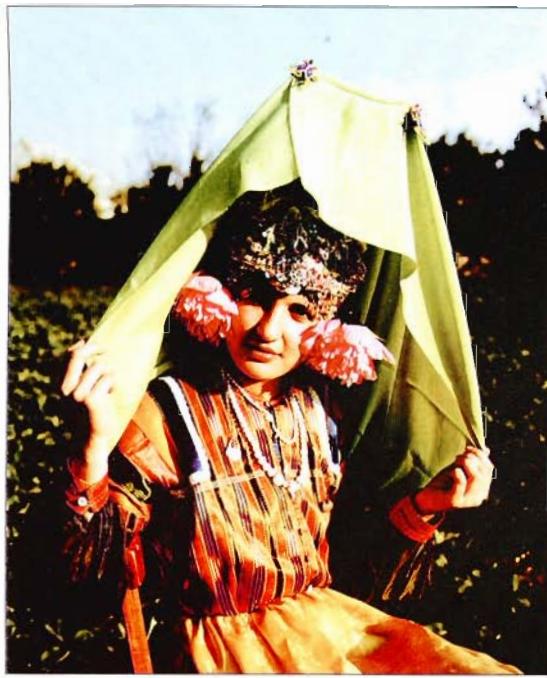
ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

2'2002

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Казачка-некрасовка в свадебном убранстве (пос. Кумская долина)



Принос храмовой иконы в дом, где будет проходить общественная трапеза казаков-некрасовцев. Встреча иконы (пос. Кумская долина)



Фото Ю.Ф. Лунькова
(съемки 1989—1995 гг.)

Посещение «турецкой родины». Единственное сохранившееся каменное надгробие на бывшем кладбище казаков-некрасовцев в с. Кёджаэль (Турция)

ПОСЛЕДНИЕ «ДЕТИ» ИГНАТА

«22 сентября зарей мы вступили на землю предков. Мы пришли до своего языка. Сто цветов открылось у нас в душах. Мы исполнили завет Игната Некрасова — кровь не замарали и язык 250 годах сберегли». Так вспоминал возвращение на родину атаман казаков-некрасовцев Василий Саничев. Это было 40 лет назад. После разгрома донского восстания в начале XVIII в. из России ушло от двух до трех тысяч человек (по разноречивым данным историков). В 1962 г. на Ставрополье поселилась ровно тысяча. За прошедшие 40 лет умерло более 400 человек, второе поколение родившихся в России состоит только в смешанных браках...

Дважды в год на престольные праздники — День Святой Троицы и Успение Пресвятой Богородицы — в поселках Кумская долина и Новокумский собираются и стар и млад, близкие и дальние родственники, разъехавшиеся на Кубань, в Ростовскую область. После праздничной службы торжественное шествие с храмовой иконой и подсвечником направляется к дому, где пройдет общинная трапеза, где вспомнят давние и недавнее прошлое.

В 1992 г. в один из таких праздников мы и запечатлеви собравшихся на Ставрополье казаков (см. 1-ю стр. обложки), рискуя, правда, нарушить привычный ход событий. И после службы взошли они на гору близ храма. Вот они, над землей — своей и не своей...

В.Н. МЕДВЕДЕВА



Этнографический ансамбль «Некрасовские казаки» из пос. Новокумский Ставропольского края выступает на лужайке перед Капитолием (Вашингтон, США)



ЖИВАЯ СТАРИНА

2(34) '2002

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

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректор Н.А. Мясищкова

Выпускающий Л.Г. Шмонова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: crf@inbox.ru

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

Подписано в печать 28.05.2002. Формат 60×90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.

Тираж 3000 экз. Заказ 494. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ГУП ИПК «Московская правда», 1070 экз.
101000, Москва, Потаповский пер., 3

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

Журнал можно приобрести (оптом и в розницу) по
адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10. Госу-
дарственный республиканский центр русского
фольклора (по понедельникам и четвергам с 11 до
18 ч.; тел.: 245-2079)

© «Живая старина», 2002

На 1-й стр. обложки: Община казаков-
некрасовцев (пос. Кумская долина Левокум-
ского р-на Ставропольского края. 1991 г.
Фото Ю.Ф. Лунькова

На 4-й стр. обложки: Черт. Раскрашенный
прянник, изготовленный по технологии 30-х гг.
XX в. (Чехия, 1981 г.)

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ УКАЗАТЕЛИ

С.Ю. Неклюдов. О системе указателей фольклорных сюжетов и мотивов	2
Т.А. Китанина. Обзор указателей фольклорных сюжетов и мотивов	4
Х. Ясон. Модели и категории эпического нарратива.	
Перевод с английского И.Л. Тумаркиной, А.В. Козьмина; редакция А.В. Рафаевой	6
Н.К. Козлова. Указатель сюжетов восточнославянских быличек о мифическом любовнике	8
М.Л. Лурье, И.А. Разумова. Анализ структуры устных демонологических рассказов	10
Е.Е. Левкиевская. Электронный способ классификации мифологических персонажей	12
А.В. Рафаева. Электронные указатели	14

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

О.В. Смолицкая. Советский анекдот: жанровые особенности	16
И.Е. Ферапонтов. Зарубежная фольклористика о современных городских легендах	18
А. Садецкий. Жанровые черты легенд Новой Франции	22
С.А. Смирнова. «Ризики»: мир игры и слова	24
Е.Ф. Фурсова, А.С. Неймёнак. Традиции и новации в гаданиях подростков	28
С.Б. Борисов. Пирог «Герман» и «гриб счастья»	31

НАРОДНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ТЕКСТЫ

С.Ю. Дубровина. Материалы по теме «Народное богословие на Тамбовщине»	35
И.В. Родионова. Библейские мотивы в народных названиях растений	38
А.А. Трофимов. Каргопольские легенды об Александре Ошевенском	40
Иоанн Кронштадтский в рассказах его земляков. Предисловие и публикация Л.В. Фадеевой	41

ЭКСПЕДИЦИИ

М.А. Гурьянова, Ю.А. Кривоцапова. Топонимическая экспедиция Уральского университета	45
Уральские частушки. Публикация О.Г. Щербининой	48
В.Б. Колосова. Растения в календарных обрядах Черновицкой области	49

ЮБИЛЕИ

Юрий Федорович Луньков	51
----------------------------------	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А.В. Рафаева. Теория и практика составления фольклорных указателей	53
И.Л. Тумаркина. Новый указатель сюжетов несказочной прозы	54
В.Е. Гусев. Македонская фольклористика второй половины XX века	55
Л.Н. Виноградова, М.М. Валенчова. Фольклор и фольклористика в Словакии на переломе веков	56
В.Б. Колосова. Растения в польской народной культуре	57
А.С. Архипова. О летающих охотниках и черте верхом на ките	58
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	59

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Памяти Виктора Евгеньевича Гусева	60
---	----

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Т.Г. Иванова. Конференция «Е.Э. Линева: к 100-летию экспедиционных записей»	61
С.В. Бураева, Т.Б. Юмсунова. III Международная конференция по старообрядчеству	62
В.Е. Добровольская. Конференция «Фольклор и художественная культура»	63
В.В. Запорожец. Конференция «Взаимодействие культур Европейского Севера: традиции и современность»	64

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

О СИСТЕМЕ УКАЗАТЕЛЕЙ ФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТОВ И МОТИВОВ



Ко второй половине XIX в. количество текстов повествовательного фольклора, собранных европейскими и русскими учеными, достигло тех критических величин, за пределами которых привычные приемы работы с материалом становились все менее и менее эффективными. Необходимы были каталогизация существующих записей и составление своего рода «навигационных карт» для ориентации в этом материале.

Не в меньшей степени осознавались (хотя по-разному интерпретировались) структурные и содержательные схождения в текстах одной традиции, целого региона, народов разных стран и континентов. Эти бросающиеся в глаза совпадения сюжетов, мотивов и персонажей постепенно подводили к мысли (тогда еще в должной мере не отрефлектированной), что за стремительно растущим множеством вводимых в научный обиход произведений стоит набор каких-то исчислимых и единообразных сущностей, которые могут явиться основанием для упорядочивания собранного повествовательно-фольклорного материала. За видимым многообразием устных (прежде всего, сказочных) традиций разных народов мира просматривался некий универсальный и всеобщий сюжетно-мотивный фонд (чем бы эта универсальность и всеобщность не объяснялась).

Стало также несомненным, что быстрый рост объема материала не приводит

к пропорциональному увеличению знаний о конструктивных элементах текстопорождения. Напротив, по мере накопления текстов пополнение сведений о ранее неизвестных сюжетах и мотивах скорее замедляется.

Вплоть до нашего времени проблема выявления структурных связей внутри этого фонда остается открытой. Попытка рассмотреть ее с точки зрения синтагматики повествования (В.Я. Пропп) привела к построению метасюжетной формулы и пониманию правил «нарративной грамматики», но не к прояснению межсюжетных дифференциаций (и даже к их отрицанию), хотя, с другой стороны, именно «Морфология сказки» заложила основу структурного изучения устного повествования (отнюдь не только сказочного), что в дальнейшем позволило перейти к более точным исследованиям фольклорных сюжетов, дающим возможность на новом уровне обсуждать задачи их систематизации. Открытой остается также проблема структурных отношений фонда традиционных сюжетов с фондом повествовательных мотивов. Некоторые предварительные разработки дают основания полагать, что для их разрешения следует использовать семантические аспекты анализа¹.

Вплоть до начала XX в. опыты классификации и систематизации сказочных сюжетов предпринимались неоднократно и исчисляются несколькими десятками. Однако ни один из них не был доведен до конца и не вошел в научный обиход. Успешным оказался лишь «Указатель сказочных типов», составленный финским ученым А. Аарне; в русской традиции данный труд принято называть «Указателем сказочных сюжетов»².

Успех Аарне был обусловлен двумя моментами. Во-первых, положительную роль сыграла установка финской школы на исчерпывающий (а не выборочный) учет вариантов сказочных сюжетов, имевшихся тогда в распоряжении науки (для выявления — методологически, впрочем, спорного — их прототипов и прародины). Во-вторых, Аарне, вероятно, пошел по правильному пути, кладя в основу своей классификации — хотя и не вполне последовательно — принцип разделения текстов по жанровым разновидностям, а внутри них — по сюжетным типам (а не по персонажам).

В результате указатель получился достаточно пластичным, открытым для расширений и дополнений, которые и осуще-

ствил американский фольклорист С. Томпсон. Многократные доработки «Указателя» Аарне под его руководством (1928, 1961, 1964, 1973)³ сделали эту книгу универсальным международным каталогом сказочных сюжетов, без обращения к которому не может обойтись ни один исследователь устных повествовательных традиций.

В своем нынешнем виде «Указатель» Аарне-Томпсона (AaTh) включает также ссылки на основные повествовательные мотивы (для каждого сюжетного типа) — по шеститомному «Индексу мотивов» С. Томпсона⁴. Кроме того, он содержит ссылки не только к крупнейшим сказочным сборникам, но также к десяткам региональных каталогов, описывающих (по системе AaTh или как-либо иначе) ту или иную национальную сказочную традицию; региональные же каталоги (как и специальные указатели к отдельным сказочным сборникам) в свою очередь обязательно включают ссылки на AaTh.

Таким образом, можно говорить о весьма обширной и разветвленной сети сюжетно-мотивных каталогов, организующим центром которой является система AaTh. Благодаря ее наличию практические установлены многообразные внутренние связи между единицами сюжетно-мотивного фонда (как внутри отдельных традиций, так и между ними). Однако сделано это сугубо эмпирически — путем постоянного внесения, по мере накопления материала, соответствующих дополнений и корректировок в первичную схему, и изначально весьма несовершенную. В настоящее время, оставаясь единственной и общепринятой «навигационной картой» в безбрежном море мирового фольклора, система AaTh чем дальше, тем больше приходит с ним в противоречие, нуждаясь в пересмотре своих методологических основ, в подведении теоретической базы, соответствующей современному положению дел в гуманитарном знании, и в вытекающей отсюда переорганизации.

Тем не менее, речь не может идти об отказе работать с существующими указателями и возвращении к исходным фольклорным текстам. Во-первых, каталог AaTh как справочная система прочно вошел в научный обиход и в силу своей всеохватности будет продолжать в нем присутствовать — несмотря на очевидные недостатки теоретического характера. Во-вторых, это и практически невозможно:

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

несколько поколений фольклористов проделали работу такого объема, что повторить ее просто немыслимо. Наконец, в-третьих, система AaTh заключает в себе обобщения колossalного материала, отказываясь от которых было бы нерационально. Однако очевидно, что принципы взаимных переходов между фольклорным текстом и системой сюжетно-мотивных указателей должны быть проработаны заново.

В современной мировой науке есть две взаимосвязанные задачи: дальнейшая разработка сюжетно-мотивных указателей (и их национальных версий), с одной стороны, и структурно-семантические исследования в области фольклористики, включая использование компьютерных технологий, с другой.

По первому направлению работа ведется постоянно, составляются новые указатели, относящиеся к разным национальным традициям и жанрам; их количество (включая указатели к отдельным собраниям текстов) исчисляется многими десятками. На русском (шире — восточнославянском) материале издана уже третья (после Н.П. Андреева и В.Я. Проппа⁵) и наиболее полная версия системы AaTh⁶. Существуют указатели и других фольклорных жанров — баллад, несказочной прозы, детских «страшилок», заговоров⁷; изготавливаются электронные версии некоторых из них (например, по указателю С.М. Лайтер — <http://www.unn.ac.ru/folklore/sukaz.htm>).

В международных журналах «Fabula» и «Folklore Institute» постоянно публикуются материалы, которые дополняют существующие каталоги сюжетов и мотивов. Многотомная «Энциклопедия сказки», выпуск которой доведен до буквы «Р», содержит большое количество дополнений к отдельным мотивам и сюжетным типам по системе AaTh⁸. Наконец, разрабатываются указатели сюжетов традиционной и массовой литературы⁹, «фольклородобие» которой позволяет при их каталогизации использовать те же самые операционистические приемы.

По второму направлению следует упомянуть коллективное исследование Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, Д.М. Сегала¹⁰, включающее попытку строгого (в том числе формализованного) «постпропповского» описания повествовательных структур волшебной сказки и намечающее некоторые возможные пути классификации ее сюжетов.

Современное состояние компьютерных технологий перевело эту задачу из теоретического плана в практический. Во второй половине 1990-х гг. в ИВГИ РГГУ под руководством Е.М. Мелетинского

проводилось исследование А.В. Рафаевой, в рамках которого была создана компьютерная система СКАЗКА, описывающая структуру волшебной сказки и содержащая в своих базах некоторые из типов AaTh, а также являющаяся работающим прототипом автоматической поисковой системы¹¹.

Дальнейшее продвижение в данной области фольклористики предполагает постановку ряда практических и теоретических задач (причем решение первых прямо зависит от степени осознания и корректного формулирования вторых). Среди них, в частности, могут быть названы следующие:

- доработка классификационных принципов AaTh до состояния логически стройной и непротиворечивой системы (например, устранение в ней избыточной синонимии сюжетных звеньев, выявление доминантных мотивов и пр.);

- поиск алгоритмов описания сюжетов несказочной прозы и других разновидностей фольклорного повествования¹²;

- выявление интегральных «полей» для сюжетно-мотивных конгломератов разных жанров;

- определение уровней жанровой специфики мотивного фонда; его стратификация по данным основаниям;

- взаимодействие жанров через общие «поля» мотивного фонда;

- установление корреспондирующих связей между мотивами и сюжетами, с одной стороны, и реальным фольклорным текстом, с другой (это, как известно, довольно легко осуществимо при переходе от указателей к текстам, но подчас вызывает немало затруднений при осуществлении противоположно направленных операций).

Список этот — открытый и может быть продолжен.

Примечания

¹ Мелетинский Е.М. Палеазиатский мифологический эпос (цикл Ворона). М., 1979. С. 144—178; Рафаева А.В. Исследование семантических структур традиционных сюжетов и мотивов. Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. М., 1998.

² Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1910.

³ См. последнюю редакцию: Thompson S. The Types of the Folktale. Helsinki, 1973.

⁴ Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen-Bloomington, 1955—1958.

⁵ Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929; Пропп В.Я. Указатель сюжетов // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 3. М., 1958. С. 454—502.

⁶ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

⁷ Смирнов Ю.И. Восточнославянские бал-

лады и близкие им формы. М., 1988; Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985; Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000; Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991; Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001; Лайтер С.М., Неелов Е.М. Современный школьный фольклор. Петрозаводск, 1995. С. 41—68 [«Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок»)»]; Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997; и др.

⁸ Enzyklopädie des Märchens. Göttingen: Akademie der Wissenschaften. Bd. I—10. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975—2001; Konkordanz zwischen AaTh und «Enzyklopädie des Märchens». Berlin; New York: Walter de Gruyter, [s.a.]

⁹ См., в частности: Китанина Т.А. Материалы к указателю литературных сюжетов (сюжеты о соперниках и призраках) // Русская литература. 1999. № 3. С. 205—218.

¹⁰ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001. С. 11—121.

¹¹ Рафаева А.В. Указ. соч.; см. также ее статью в этом номере журнала.

¹² Наиболее успешные опыты такого рода см. в работах Б. Кербелите: Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских волшебных сказок). Вильнюс, 1991; Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация...; и др.

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ «Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов: компьютерная версия» (грант № 01-06-80191)



Т.А. КИТАНИНА

ОБЗОР УКАЗАТЕЛЕЙ ФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТОВ И МОТИВОВ

Задача этой статьи не в том, чтобы охарактеризовать каждый указатель, а в том, чтобы рассмотреть, какие существуют способы описания и классификации сюжетов и мотивов, к какому материалу они применимы и на какие вопросы способны дать ответ. Такая постановка вопроса неизбежно приводит к тому, что из всей массы материала зачастую выбираются наиболее известные работы — просто потому, что другие, менее известные, построены по их образцу и нет смысла описывать их отдельно. Однако вопрос о применимости различных классификаций для материала, отличного от того, для которого они создавались, возможно отчасти оправдывает возвращение к обсуждению широко известных работ. И поскольку в последнее время особенно остро ощущается необходимость создания указателей литературных сюжетов, а специальной системы для их описания и систематизации пока не разработано, при характеристике каждой из существующих систем будет оговариваться возможность применения ее к литературе.

При составлении указателей фольклорных сюжетов до сих пор чаще всего пользуются системой А. Аарне¹. Главное достоинство этой системы на сегодняшний день — ее распространенность. Поскольку по системе Аарне уже составлено множество указателей фольклора разных народов, она оказывается наиболее удобной для введения в научный обиход нового материала, позволяя вписать его в достаточно широкий контекст. Это система классификации целостных сюжетов, что делает ее удобной для работы с более или менее однородным материалом. Недократно отмечалась сложность применения этой системы, например, к неевропейскому фольклору². Для решения этой задачи С. Томпсон внес существенные изменения в систему описания сюжетов, предложенную Аарне. Достаточно сложные сюжеты у Томпсона разложены на несколько элементов, составляющих структуру сюжета, пронумерованных римскими цифрами, и для каждого элемента выделены варианты его реализации, обозначенные буквенными индексами, например:

852. Герой заставляет принцессу сказать «Это ложь»

I. Состязание. (а) Принцесса достанется тому, кто так скажет, что она скажет: «Это ложь».

II. Ложь. Юноша рассказывает небылицы (а) об огромном быке; (б) о дереве, выросшем за ночь до небес, о своем подъеме на небо и спуске оттуда по веревке; (с) о человеке, отрезавшем себе голову и приставившем ее обратно, и т.п.

III. Победа. Принцесса (король) вынуждена произнести требуемые слова, когда герой рассказывает позорящую ложь о ней самой.

Это дополнение к системе Аарне при составлении новых указателей позволяет точнее находить соответствие уже имеющимся сюжетам в иных традициях. Часто достаточно слож-

ные сюжеты повторяются в фольклоре разных народов не целиком и не во всех вариантах. Так, в указателе сказок народов Индии, Пакистана и Цейлона приведенный выше сюжет выглядит следующим образом:

852. Герой заставляет принцессу сказать «Это ложь»

I (а), III (герой рассказывает историю о краже и говорит, что вор — отец принцессы).

Итак, в индийском варианте отсутствует вторая часть сюжета, посвященная рассказыванию небылиц, а третья реализуется только одним способом — историей о краже. Указатели, составленные по системе Аарне — Томпсона более наглядно демонстрируют совпадения и расхождения различных традиций. Еще одно важное дополнение, внесенное Томпсоном, — приложение к каждому сюжету списка входящих в него мотивов, проиндексированных по томпсоновскому указателю мотивов. Таким образом указатель сюжетов выстраивает синтагматические связи мотивов, парадигмы которых даны в Motif-Index. К сожалению, составители наиболее представительного русского указателя сюжетов (СУС)³ воспользовались системой Аарне без томпсоновских дополнений. Зато в этом издании впервые появляется очень существенное приложение: список наиболее распространенных контаминаций сюжетов.

Итак, позднейшие дополнения к системе Аарне позволяют, с одной стороны, соотнести сюжет с более мелкими повествовательными единицами как с элементами его структуры, а с другой стороны, прославив тенденции контаминации сюжетов, вписать сюжет в структуры более высокого порядка. Однако, при всех этих дополнениях, система Аарне работает только для описания сказочного материала. К описанию других типов текстов она оказывается мало пригодной. Что же касается литературных сюжетов, строящихся совсем по другим законам, то для них здесь просто не предусмотрено.

После выхода указателя сказок Аарне, им же были составлены указатель финских этиологических легенд⁴ и указатель фольклорных объяснений голосов и звуков природы⁵. В последующие указатели Аарне уже входили как сюжеты сказок, так и сюжеты легенд⁶. Однако сюжет несказочной прозы еще труднее поддается формализации и классификации, он еще более связан с особенностями локальных традиций, поэтому последующие указатели легенд и мифологических рассказов⁷ шли по пути уточнения деталей, усложнения рубрикации — и в сущности свелись к рубрикации по персонажам. Л. Симонсури в предисловии к своему указателю прямо заявляет принцип классификации по персонажам как основу своей системы⁸. Такая классификация оказалась удобной при описании текстов, содержащих сверхъестественные явления. Однако даже в рамках выбранного материала автор столкнулся с тем, что персонаж может выступать в чужой функции — так, черт может в отдельных текстах выполнять роль мертвеца, духа

и т.д. В этом случае автор предлагает определять его место по функции — тем самым показывая недостаточность определения мотива через персонаж. Во многих случаях Симонсури удалось справиться с этой сложностью с помощью системы отсылок, однако иногда нечеткость принципов выделения мотива приводит к тому, что близкие мотивы оказываются без отсылок в разных группах. Так, в группе «Безвинно казненный» мы находим мотив: «В каком-то месте появляется кровь — на этом месте казнен невинный человек» (С811), а в группе «Место убийства, казни, погребения» — мотив: «На месте казни слышится и видится нечто жуткое, необъяснимое — место вызывает ужас» (С631). И это сложности, с которыми автор столкнулся, описывая только фольклорные тексты, содержащие элемент сверхъестественного. Понятно, что попытка применить подобную систему для других типов текстов, даже если среди них встречаются очень похожие сюжеты, обречена на провал. Так, для литературных текстов, где приведенные мотивы широко распространены, могут оказаться генетически близкими сюжеты, в которых безвинно осужденный казнен или спасен в последнюю минуту, истина выясняется благодаря чудесному явлению или его имитации (до или после казни), наконец, казнь или категория невиновного могут быть семантически равнозначны.

Тем не менее для мифологических рассказов важно составить именно каталог персонажей с описанием их функций. Эту задачу решает указатель, составленный С. Айвази⁹. Он построен строго как характеристика мифологических персонажей, разделенных на три группы: духи природы, домашние духи и группа, включающая рассказы о черте, эзее и проклятых. Внутри каждой группы выделены разделы, касающиеся одного персонажа (леший, водяной, домовой и т.п.), и отражено, в каких образах является данное существо, где обитает, на кого воздействует, каким образом, как от него можно защититься и т.д. В этой ситуации составителя не должен волновать вопрос о том, что разным персонажам могут быть присущи один и те же функции, поскольку характеристика персонажа складывается из всей совокупности его проявлений. Некоторое неудобство в использовании указателя связано с тем, что он недостаточно структурирован. Целесообразно было бы выделить группы аналогичных признаков и унифицировать нумерацию сюжетов для всех персонажей, чтобы не получалось, что для лешего сюжет «леший заводит человека» идет под номером 5, для русалки («русалка заводит человека») — под номером 10, а для черта («черт водит») — под номером 3. Если бы такая унификация была сделана (напр., для любого персонажа под номером 1 шли бы сюжеты о том, в каких образах он является; под номером 2 — где обитает; 3 — на кого воздействует, с кем контактирует¹⁰ — чего боится и т.п.), было бы гораздо легче сопоставлять функции различных мифологических существ, и тогда в эту систему можно было бы вписывать новые группы пер-

ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВНА КИТАНИНА, канд. филол. наук; ИРЛИ РАН (Санкт-Петербург)

сонажей, встречающихся в других типах текстов (таких как, например, детские страшилки, рассказы о «пришельцах», а возможно, и литературные тексты фантастического содержания). Но и в нынешнем виде система, предложенная С. Айвазян, широко используется учеными. По той же системе с рядом уточнений составлен указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин В.П. Зиновьева¹⁰.

Попытка создания указателя сюжетов по кустовому принципу была сделана Ю.И. Смирновым¹¹. Автор поставил перед собой задачу уйти таким образом от «статичности» системы Аарне—Томпсона и проследить изменчивость текстов и последовательность этих изменений. Указатель разделен на три большие темы: I. Мать и сын (дочь); II. Мифическому существу (этническому врагу, чужеземцу) нужна девушка; III. Этнический герой добывает девушку. Внутри каждой главы помечены сюжеты, подразделенные на версии (эволюционные цепочки, демонстрирующие изменения части сюжета при наличии некоторого неизменного элемента). Сюжеты, включенные в указатель, представляют собой целостные, неструктурированные аннотации, поэтому не всегда понятно, на каком основании та или иная единица представлена как отдельный сюжет или как версия. Порой очень близкие аннотации оказываются версиями разных сюжетов, тогда как далекие друг от друга варианты отнесены к одному сюжету. Кустовая система, не выделенная ни структурно, ни графически, сложна для восприятия, ее логика не всегда ясна.

Все до сих пор рассмотренные системы (кроме каталогов персонажей) представляют собой указатели целостных сюжетов. Однако существуют группы фольклорных текстов, в силу различия породивших их культур или просто жанров не имеющие совпадающих сюжетов. Тем не менее и эти совершенно различные сюжеты зачастую строятся из сходных элементов. При переходе с уровня сюжетов на уровень составляющих их мотивов появляется возможность и смысл сведения в рамках одного указателя разнородного как в географическом, так и жанровом отношении фольклорного материала. Эту задачу решает указатель мотивов Томпсона. Принципы выделения мотива у Томпсона достаточно неопределены — в его задачу не входило строгое теоретическое определение этой единицы. Важно было другое — свести все повторяющиеся сюжетные элементы фольклора, способные привлечь внимание исследователя. Система Томпсона позволила описать огромное количество новых текстов, не поддающихся описанию по Аарне и другим классификациям сюжетов. Указатели мотивов успешно продолжают издаваться более 50 лет¹².

Более гибкую, чем все предыдущие, а следовательно, более универсальную систему Томпсона пытались применить и при описании литературных текстов — по ней строится указатель мотивов итальянской новеллы¹³. Но в этом случае рубрикация, принятая Томпсоном, приспособленная для фольклора, оказалась менее подходящей для литературного материала. Так, разделение глав «Sex» и «Society» привело к искаению сюжетов, которые строятся именно на столкновении любовных и общественных отношений. Например, в сюжетах о брошенной любовнице

сюжетообразующим часто оказывается социальное неравенство любовников, в то время как в указателе такой сюжет трактуется просто как измена, разрыв и т.п.

Из сравнительно недавних работ обращает на себя внимание метод, разработанный Б. Кербелите¹⁴. Исследовательница отказывается от практики выделения в тексте мотивов, поскольку такая зыбкая и трудноопределимая единица плохо поддается формализации. Вместо этого она предлагает структурировать текст с помощью элементарных сюжетов (ЭС), которые она определяет как последовательность действий и ситуаций, связанных с достижением героем одной цели. В классификации Кербелите описание ЭСдается на более абстрактном языке, чем в указателях, составленных по системе Аарне—Томпсона. По этому описанию трудно опознать сюжет реальной сказки. Но все типы, выделенные исследовательницей, соотнесены с типами по ААТн. При этом условии Кербелите оказывается ценным дополнением к существующей международной системе классификации сюжетов, поскольку выявляет структурные сходства сюжетов, не соотносящихся при тематической классификации Аарне—Томпсона.

Конечно, и эта методика прямо не переносится на литературный материал, но сам принцип выделения элементарных сюжетов, способ их описания и схемы их взаимодействия в организации текста — все это может пригодиться составителю указателя литературных сюжетов.

Материалы к указателю литературных сюжетов были предложены Ю.В. Шатиным¹⁵ на примере одной группы сюжетов, объединенных общей исходной ситуацией: отлучка мужа, появление любовника, попытка соблазнения. Сюжеты расположены в соответствии с логическими возможностями развития начальной ситуации в зависимости от выбора, который делает каждый из персонажей. Такой способ организации ука-

зателя представляется продуктивным именно для литературных сюжетов, поскольку позволяет учитывать литературный контекст произведений. Большую сложность в этой работе представляет отбор описываемого материала, поскольку статья Шатина появилась в рамках проекта создания указателя сюжетов всей русской литературы, работа над которым уже несколько лет ведется в новосибирском Институте филологии СО РАН. Колossalный размах этой работы, уже давшей значительные научные результаты¹⁶, вынуждает ученых строго ограничивать себя в материале, не учитывая как переводную литературу, так и литературу «второго ряда» (массовую, развлекательную, эпигонскую). Однако выделение сюжетных схем исключительно из высокохудожественных произведений — задача очень сложная, так как «высокая» литература тяготеет как раз к нестандартным поворотам, ломке стереотипов, в том числе и сюжетных. Возможно, время такого фундаментального труда еще не пришло, и, прежде чем он станет осуществимым, должно появиться несколько более мелких указателей, отражающих литературу определенной эпохи и жанра, но зато учитывавших по возможности все тексты в избранных рамках.

Примером такого локального указателя может служить сводная типология сюжетов и тематики заметок в сборниках Пу Суилина, Цзи Юня и Юань Мэя¹⁷. Это сложная система, включающая одновременно много параметров — от жанровой принадлежности (рассказы, заметки) и тематики (о сверхъестественном, о естественном) до характеристики персонажа (подлинный ученик, шарлатан и т.п.), сил, с которыми он сталкивается, и способов взаимодействия с этими силами. Все эти параметры закодированы буквенными и цифровыми кодами. При сведении указателей, составленных таким образом для каждого из новеллистов¹⁸, появляется возможность обоснованного сопоставления их жанрового, те-

«Яга Баба с мужиком с плешивым стариком скачут...». Русская лубочная картинка XVIII в.



матического и сюжетного репертуара. Эта система подчинена главной цели всей монографии — сопоставлению трех сборников бицзи (свободные заметки на разные темы) и выявлению как того общего, что диктуется самой природой бицзи, так и специфических черт, присущих каждому автору. Тем не менее возможно, что составленная для решения одной конкретной задачи система окажется пригодной для описания сборников коротких повествовательных текстов.

За последние двадцать лет вышло еще два указателя литературных сюжетов и мотивов. Книга Э. Малэ¹⁹ включает описание простейших нарративных форм: анекдотов, фасций, жарт, апофефим. С точки зрения методики составления указателя, выбор материала поставил Малэ в преимущественное положение перед исследователями других литературных форм, поскольку рассматриваемые ими жанры ближе всего примыкают к фольклору как по репертуару сюжетов, так и по способам их реализации, что дает автору возможность широко использовать опыт, накопленный в этой области фольклористами. Во втором издании указателя приведена таблица совпадения сюжетов с указателями Аарне—Томпсона, Ю. Кшижановского, Ф. Тубаха, Д. Ротунды, СУС-ом, Томпсоном (Motif-Index). Тем не менее Э. Малэ не полностью использовала свое преимущество, ограничившись систематизацией по алфавиту названий. При отсутствии рубрикации и частом несовпадении названий сюжетов с существующими указателями поиск в книге Малэ сильно затруднен, особенно, если название не отражает сути сюжета или первым словом в названии оказывается имя персонажа, которое в других вариантах может вообще не фигурировать. Так, сюжет 137 «Судион Африкан и поэт Энний» в приведении самой же Малэ тексте рассказывает не о Судионе, а о римском дворянине. Помещение его в куст близких сюжетов под общей рубрикой сделало бы подобные расхождения исключительными. Помимо неудобства в работе, алфавитная систематизация материала приводит к тому, что близкие сюжеты оказываются сильно разнесены, а это разрушает картину развития и взаимодействия сюжетных схем. Кроме того, в работе никак не оговаривается, что понимается под терминами *сюжет* и *мотив*, что приводит к сведению воедино явно неравноценного материала.

В указателе мотивов готического романа²⁰ собраны также разные по природе и по функции характерные элементы жанра и аннотации цельных текстов без попытки свести их в какую бы то ни было систему. Труд А. Ханзен-Леве «Русский символизм» содержит описание поэтических мотивов²¹, но, по утверждению самого автора, предложенная им методика неприменима даже для анализа прозы символистов, не говоря уже о прозе других литературных эпох. Таким образом, при изобилии систем описания фольклорных мотивов и сюжетов аналогичная работа в области литературы пока еще только начата, но потребность в ней очень ощутима.

Примечания

¹ Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1910 (FFC 3).

² Thompson S., Roberts W. Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon (FFC 180). Helsinki,

1960. Р. 3; Thompson S. The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» (FFC 3) translated and enlarged. Second revision. Helsinki, 1961 (FFC 184).

³ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

⁴ Aarne A. Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten. Hamina, 1912 (FFC 8).

⁵ Aarne A. Variantenverzeichnis der finnischen Deutungen von Tierstimmen und anderen Naturlauten. Hamina, 1912 (FFC 9).

⁶ Aarne A. Estnische Märchen— und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriften Sammlungen gehörenden Aufzeichnungen. Hamina, 1918 (FFC 25); Aarne A. Finnische Märchenvarianten. Ergänzungsheft I. Verzeichnis der in den Jahren 1908—1918 gesammelten Aufzeichnungen. Hamina, 1920 (FFC 33). Подробный обзор этих работ, а также последующих, составленных по тому же принципу см.: Аабелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Специфика фольклорных жанров: Русский фольклор. М.; Л., 1966. Вып. X. С. 176—195.

⁷ Sinnings J.R.W. Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten. Helsinki, 1943 (FFC 132); Christiansen R. Th. The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the norwegian variants. Helsinki, 1958 (FFC 175).

⁸ Simonsuuri L. Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki, 1961 (FFC 182). Р. 30.

⁹ Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальшин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182.

¹⁰ Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальшин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985; он же. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальшин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

¹¹ Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы. М., 1988.

¹² См., напр.: Kirkley B.-F. A Motif-index of traditional polynesian narratives. Honolulu, 1971; Neuman D. Motif-index to the talmidic-midrashic literature. Michigan, 1954; Ikeda H. A type and motif-index of Japanese folk-literature. Helsinki, 1971 (FFC 209) и др.

¹³ Rotunda D.P. Motif-index of the Italian novella in prose. Bloomington, 1942.

¹⁴ Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских волшебных сказок). Вильнюс, 1991.

¹⁵ Шатин Ю.В. Муж, жена и любовник: семантическое древо сюжета // Сюжет и мотив в контексте традиции: Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы. Вып. 2. Новосибирск, 1998. С. 56—63.

¹⁶ См., напр.: Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы. Вып. 1—3. Новосибирск, 1996—1999.

¹⁷ Фишман О.Л. Три китайских новеллиста XVII—XVIII вв. М., 1980. С. 387—421.

¹⁸ Фишман О.Л. Указатель сюжетов // Цзы Юнь. Заметки из хроники «Великое в малом». М., 1974. С. 556—575; она же. Указатель сюжетов // Юань Мэй. Новые записи Цзы Се (Синь Цзы Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй). М., 1977. С. 475—495.

¹⁹ Malek E. Russische narrativen Literatur XVII—XVIII веков. Опыт указателя сюжетов. Łódź, 1996. Новая расширенная версия: Malek E. Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII—XVIII веков. Łódź, 2000. Т. 1.

²⁰ Tracy A.B. The Gothic Novel 1790—1830. Plot Summaries and Index to Motifs. Kentucky, 1981.

²¹ Ханзен-Леве А. Русский символизм. СПб., 1999. С. 467—494.

X. ЯСОН

МОДЕЛИ И КАТЕГОРИИ ЭПИЧЕСКОГО НАРРАТИВА

Термин «эпос» (epic) насыщен различными смыслами и используется для обозначения разных типов произведений словесности. Ощущается необходимость в ограничении материала, к которому относится предложенная классификация.

Жанр и его свойства

Основные черты произведений, обозначаемых как эпос, могут быть описаны с помощью комбинации литературных и социологических признаков, а также определения формы их бытования. К литературным признакам относятся фактура текста (стих, проза или их комбинация — *prosimetrum*), организация сюжета и характер его отношения к реальности (реалистический или фантастический). К социологическим признакам относится статус жанра в культуре определенного общества. Произведение может бытывать в устной или письменной форме, устное исполнение может варьироваться от свободной импровизации до точного воспроизведения выученного наизусть текста (или чтения вслух) и пения/декламации письменного текста. Записанное произведение может представлять разные уровни точности: от добросовестной фиксации единичного устного исполнения до полностью авторских произведений (таких как «Энеида» Вергилия). В промежутке между этими крайними случаями располагаются различные результаты редактирования и переписывания устных записей (теперь называемых «традиционным» эпосом, который включает, например, финскую Калевалу, индийскую классическую Махабхарату, библейскую Книгу Судей).

В этих рамках описание жанра будет следующим:

Условное название: Устный героический эпос

1. Литературные признаки

1.1. Фактура: произведение может быть изложено как стихами, так и прозой; это не существенно для жанра.

1.2. Сюжет: две группы персонажей противостоят друг другу в битве или через своих представителей в поединке, в борьбе с применением физических сил, колдовства/магии и чудес.

1.3. Отношение к реальности: произведение в основном по-своему «реалистично», причем в политеистических культурах способность человека к колдовству и способность богов творить чудеса включены в общее представление о реальности.

2. Социологические признаки: героический эпос имеет наивысший статус для данной культуры; однако, если он не включает религиозных аспектов, он по статусу уступает религиозной лите-

литературе, которая и занимает центральное положение в культуре.

3. Формы бытования: тексты слагаются и исполняются устно с интенсивным использованием поэтических формул и готовых моделей на всех уровнях произведения. Устное исполнение может быть записано от руки или с помощью средств звукозаписи. Произведения прошлого дошли до нас в письменной форме в более или менее основательно отредактированном и переработанном виде.

Подходящий корпус материалов, которые представляли бы описанный выше этнопоэтический жанр и служили бы лабораторией для исследования, найден нами в южнославянской традиции. Это «юнацкие песни», которые до последнего времени еще сохранялись в живом бытования и активно исполнялись. Кроме того, эта устная эпическая традиция прекрасно записана (в публикациях и архивах славянских стран Балканского полуострова насчитывается, по моему подсчету, около 100000 текстов).

В зависимости от того, как связаны между собой отдельные произведения, можно выделить три типа героико-эпических традиций.

1. «Эпизодический» тип: отдельные произведения не зависят друг от друга и обладают сюжетной повторяемостью — точно так же, как народные сказки. Многие персонажи являются подлинными лицами, однако большей частью они вырваны из своего реального исторического контекста, от них остаются только имена, а их роли в повествовании стандартны. Все персонажи мыслятся как принадлежащие к одному поколению и равные по статусу. То там, то здесь на сцену выходят отец или сын воина. Например, в южнославянском эпосе герой, живший в XIV в., могут соседствовать в одном произведении с личностями XVI и XVII вв. Сюжеты редко повествуют о реальном историческом событии; это типичные, повторяющие друг друга истории. Ни один персонаж не имеет эпической биографии.

2. «Биографический» тип: традиция строится вокруг центрального героя, прослеживается его биография. Она может быть продолжена биографией его сына и внука. Центральный герой — это царь, глава племени и т.п., а другие богатыри являются его дружинниками. Историчность центрального героя и в еще большей степени его дружинников часто спорна. Все дружинники опять-таки принадлежат к одному поколению и взаимодействуют между собой. Никогда (или почти никогда) произведение не исполняется полностью за один раз: скорее оно является цепочкой независимых произведений, каждое из которых представляет эпизод биографии и исполняется отдельно. Отличия от «эпизодического» эпоса состоят в иерархической организации персонажей, в фигуре центрального героя, в рассказах о его рождении, взрослении и смерти, которые образуют целое жизнеописание. Примерами могут служить армянский, тибетский и центральноазиатский тюркский эпосы.

3. «Эпический цикл»: группа законченных произведений, в каждом из которых действуют одни и те же персонажи. Само по себе произведения независимы друг от друга и относятся к тем же эпическим сюжетам, что и произведения «эпизодического» эпоса. Персонажи воспринимаются как относящиеся к одному поколению.

Они иерархически связаны друг с другом как дружинники «эпического владыки», который является их повелителем. Отдельные произведения не подчинены организационному принципу, которым могла бы быть биография центрального персонажа; «эпический цикл» вообще не дает биографии персонажей. Примерами могут служить русская былинная традиция с Владимиром в качестве носителя верховой власти и калмыцкая традиция с Джангаром в том же качестве.

Южнославянская традиция относится к «эпизодическому» типу, для нее нехарактерны «биографический» эпос и «эпические циклы».

Схема классификации сюжетов

Подобно народным сказкам, одна и та же эпическая история существует во многих культурах; эпические произведения, как и народные сказки, обладают повторяемостью. Вот почему для построения схемы классификации эпических сюжетов я использовала основные понятия, разработанные А. Аарне и русскими формалистами для сказки. Предполагается, что данная схема будет пригодна для анализа героического эпоса Евро-Афро-Азиатской культурной зоны, которая охватывает Европу, Северную Африку, Переднюю и Центральную Азию и Индию.

Основной единицей классификации является отдельный сюжет, а не целое произведение; большинство «целых произведений» (как их понимают исполнители и издатели) включает в себя более одного сюжета. Существуют относительно устойчивые комбинации сюжетов («типов»), которые составляют целое произведение; поскольку эти комбинации не являются обязательными и само их наличие устанавливается на основании широко известных опубликованных собраний, они не перечисляются в данной работе.

Сюжеты эпических произведений распределяются по 14 разделам, которые, в свою очередь, делятся на 3 категории: формы боя, конфликты, брачные коллизии. В каждой жанровой разновидности эпоса и в каждой культуре встречаются одни и те же сюжеты.

К формам боя относятся разделы: сражение между войсками, бой одного воина со множеством врагов, поединок, а также походы и набеги. К конфликтам относятся разделы: рыцарство и разбой, преступление и наказание (отмщение), пленение воина врагом, задача/испытание, состязания и пари. К брачным коллизиям относятся разделы: героическое сватовство, нарушение и восстановление брака, а также разрушение брака. В качестве примера приведем фрагмент нашей классификации эпических сюжетов с применением физической силы.

Категория: Формы боя

1. (Раздел). Сражение между войсками

1.1. (Подраздел). Бой с применением физической силы

1.1.1. (Разряд). Сражение между войсками в открытом поле

1.1.1.1. (Тип). Победа: «Мы» побеждаем врага

1.1.1.2. Победа: «Наше» маленькое войско побеждает большое вражеское

1.1.1.3. Поражение/победа: «Наше» поражение, за которым следует «наша» победа

1.1.1.4. Поражение: Враг побеждает «нас»

1.1.1.5. Поражение: «Мы» проигрываем битву из-за предательства

1.1.1.6. Поражение: Воин слишком поздно прибывает на поле боя

1.1.2. (Разряд). Осада

1.1.2.1. (Тип). Победа: «Мы» осаждаем и завоевываем вражеское укрепление

1.1.2.2. «Мы» осаждаем и завоевываем вражеское укрепление с помощью союзников

1.1.2.3. Победа: «Наше» осажденное войско побеждает осаждающего врага

1.1.2.4. Победа: В последний момент «нашему» осажденному укреплению помогают союзники

1.1.2.5. Поражение: «Нам» не удается захватывать вражеское укрепление

1.1.2.6. Поражение: Ведущий осаду враг завоевывают «наше» укрепление

1.1.3. (Разряд). Отдельные эпизоды боя

1.1.3.1. (Тип). Предупреждение о вражеском нападении не принято во внимание

1.1.3.2. Оскорбленный воин воздерживается от битвы

1.1.3.3. Интриган/предатель вредит «нашей» стороне

1.1.3.4. Соперничество двух воинов

1.1.3.5. Обиаруженная и предотвращенная измена

Модель эпического сражения

Бой является главным элементом геронического эпоса. Это бой с применением физической силы; в политеистических культурах к физической силе могут добавляться магические и чудесные силы. Существуют две основные формы боя: сражение между группами (войска во главе с предводителем или небольшие отряды, шайки воинов, разбойников и т.д.) и поединок между двумя воинами, которые представляют конфликтующие группы. Модель для сюжета «сражения» может быть также применена для описания поединка, хотя из-за отсутствия войска число повествовательных ролей в описании поединка будет сокращено. Предварительная структурная модель сюжета эпического сражения строится нами с использованием идей русских формалистов, в частности функций В. Проппа как основных сегментов повествования. Как и в сказочной модели В. Проппа, некоторые функции являются перемещениями в пространстве (путешествие гонца, поход к месту битвы, путешествие и прибытие к месту сбора и т.п.). Эпическое сражение подразделяется на три стадии: подготовка к столкновению, сражение и последствия сражения. В качестве примера приведем фрагмент модели со списком сегментов эпического повествования о предсказании.

Стадия 1: Приготовления к столкновению

1. Предсказание

(а) Предсказание передано

(б) Неудачные попытки расшифровать предсказание

(с) Предсказание удачно расшифровано

(д) Предсказанные события совершаются

1.0.1. Предсказание хорошей судьбы/победы

1.0.2. Предсказание гибели

1.1. Прозвещание неизбежного

1.1.1. Словесное предсказание

1.1.1.1. Устное предсказание (пророчество пронзнесено и услышано)

1.1.1.2. Письменное предсказание (пророчество написано и прочитано вслух)

1.1.1.3. Божественное повеление действовать/обещание божественной помощи

1.1.1.4. Благословение/проклятие

В число сегментов эпического повествования входят также комментарии исполнителя и персонажа рассказа, начальные и конечные формулы и т.п.

Элементом повествовательного сегмента является роль действующего лица. Она есть и у активного, и у пассивного персонажа. Активный персонаж — это субъект действия, в то время как пассивный персонаж является объектом, на который направлено действие. Каждая роль может исполняться дважды: персонажем «нашим» и персонажем противника. Для модели эпического сражения я выделяю следующие 16 ролей:

1. Войско (или отряд) с подразделениями. Войско состоит из предводителя, его приближенных и анонимных воинов («групповой персонаж»).

2. Предводитель войска (император, король, князь, феодальный владелец; султан, паша, визирь; главнокомандующий; глава разбойниччьего отряда). Все остальные роли могут рассматриваться как свита предводителя.

3. Подчиненные предводителя (феодальные владельцы; администраторы в Османской империи, генералы, главы кланов и т.д.); каждый из них имеет свою свиту.

4. Рыцарь/воин как часть войска; у него может быть своя свита — такая как семья, слуги, оруженосцы, товарищи.

5. Помощник/спаситель (товарищи, союзник, вспомогательное войско, конь, собака, сокол, сверхъестественное существо).

6. Разведчик.

7. Предатель/иатриган.

8. Слуга/оруженосец/охранник.

9. Семья (мать, сестра, жена, невеста, дочь).

10. Персонаж, сообщающий зашифрованное предсказание (часто сверхъестественное существо).

11. Разгадывающий предсказание.

12. Посланец/передающий сообщение/предсказание/предупреждение.

13. Адресат сообщения/предсказания/предупреждения.

14. Испытатель/задающий задачу.

15. Испытуемый/выполняющий задачу.

16. Награждающий (выполнившего задачу).

Подобная классификация эпических сюжетов сделает возможным, среди прочего, описание эпического репертуара одной культуры, а также сбор внутрикультурных и межкультурных сюжетных вариантов, на которых сможет базироваться сравнительный анализ репертуаров и тем.

Автор благодарит Israel Science Foundation (Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem) и NIAS—Netherlands Institute for Advanced Study (The Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences) за субсидирование его исследований. Полная версия работы будет опубликована в сборнике «Структурно-типологические исследования по фольклору» (серия «Традиция—текст—фольклор»).

Перевод с английского
И.П. ТУМАРКИНОЙ,
А.В. КОЗЬМИНА;
редакция А.В. РАФАЕВОЙ.

Н.К. КОЗЛОВА

УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ БЫЛИЧЕК О МИФИЧЕСКОМ ЛЮБОВНИКЕ



Мотив «дракона» в деревянной резьбе. Украшение верхней части наличника (Ярославская обл.). Из книги: С.Б. Рождественская. Русская народная художественная традиция в современном обществе. М., 1981. С. 68

Первой и пока еще общепринятой системой каталога восточнославянских быличек является «Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах», составленный С.Г. Айвазян на основе печатных источников XIX — начала XX в.¹ По его типу создаются указатели на основе региональных архивных собраний².

Свой опыт составления каталога сюжетов мифологических рассказов мы представили в монографии «Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты» (Омск, 2000), постаравшись показать многообразие этих рассказов и их изменчивость во времени.

Такой подход к систематизации эпических форм был предложен Ю.И. Смирновым в его указателе сюжетов и версий восточнославянских баллад³. Разработанные им правила классификации и систематизации эпических текстов изложены в ряде статей исследователя⁴. Единицей классификации (распределение материала по устойчивым признакам) выбрана тема, а единицей систематизации (распределение материала по изменчивым признакам) — сюжеты, сюжеты-дубли, версии сюжетов. В отличие от предшествующих данных указатель носит открытый характер: он легко может быть дополнен новым материалом. Опыт Ю.И. Смирнова был применен В.Л. Кляусом при систематизации сюжетов заговорных текстов восточных и южных славян⁵.

Чтобы нагляднее показать, в чем заключается разница между предложенной нами системой (УС) и системой С.Г. Айвазян, сравним принципы составления указателей.

1. У С.Г. Айвазян материал классифицирован по персонажам. Это диктует необходимость

помещать однотипные сюжеты (и даже одни и те же) в разные разделы только потому, что в них действуют разные мифические существа. Возьмем, к примеру, сюжет «Бабушка-повитуха принимает роды у жены мифического существа». Она отмечена в двух разделах: АI 31 (леший); ВI 10 (черт). Сюжет «Парень женится на проклятой девушке» помещен под индексами АII 4 (парень женится на девушке, утащенной водяным); БII 7 (парень женится на девушке из бани); БII 3 (парень женится на проклятой девушке). Сюжет «Мифическое существо похищает ребенка» составительница вынуждена была включить в 5 разделов: АI 7 (леший); АII 2а (водяной); АIII 11 (русалка); БI 11 (домовой); ВI 15 (черт). Такое расположение не только затрудняет поиск, заставляет включать в указатель однотипные формулировки и многочисленные отсылки, но и разрывает естественные связи между эволюционно близкими, родственными текстами, не дает возможности показать произведение в развитии.

В УС в качестве классификационного выбран тематический принцип. Тема «Мифический любовник» объединяет былички и поверья, в которых так или иначе присутствует мотив «Мифическое существо вступает (пытается вступить) в любовные отношения с девушкой (женщиной)». Более ранним персонажем многих сюжетов этой тематической группы, на наш взгляд, является огненный змей. Однако в роли любовника женщины в быличках выступают черт, покойник, леший, домовой, водяной. Не все сюжетные варианты в пределах темы изначально связаны со змеем: некоторые из них появились на поздних эволюционных ступенях и уже в связи с чертом или, например, покойником. Ответ на вопрос, какой из персонажей является «традиционным» (как это пытались определить Б.П. Кербелите⁶) в том или ином типе сюжета, часто может дать только специально предпринятое исследование. И в этом УС окажет помощь, т.к. в отсылках

НАТАЛЬЯ КОНСТАНТИНОВНА КОЗЛОВА, канд. филол. наук; Омский гос. пед. университет

указывается, с каким мифическим существом связан каждый из учтенных вариантов.

2. С.Г. Айвазян назвала свою работу «Указателем сюжетов русских быличек и бывальщин...», хотя на деле в нем учтены и некоторые украинские и белорусские тексты. В УС учитывался восточнославянский материал без разделения его на русский, украинский и белорусский, т.к. подобное разделение разрывает связи между родственными текстами. Часто невозможно определить этническую принадлежность текста только по месту его записи. Особенно это касается сибирских материалов, которые неоднородны и могут представлять традиции разных этнических групп или их смешение. Однако отказ от такого разделения материала совсем не означает, что вопрос о генезисе того или иного сюжета нами игнорируется. Чтобы проследить, вырисовывается ли у какого-нибудь из них ареал, в отсылках УС указывается место записи (или прочерк, если оно не отмечено в источнике). Для сибирских текстов отмечаются также (если это возможно) этнические традиции семьи исполнителя или населенных пунктов, где текст былован⁷.

3. Соблюдение жанрового уровня потребовало включения в УС только тех форм, которые разрабатывались в пределах жанра былички. В указателе С.Г. Айвазян отражены и легендарные сюжеты и мотивы, напр., Б II 6: змей (лягушка) присасывается к человеку, сделавшему или пожелавшему кому-либо зла. В силу спорности вопроса мы отказались от предложенного Э.В. Померанцевой выделения в отдельный жанр так называемых «бывальщин»⁸. В этом случае целесообразнее говорить о разных повествовательных формах внутри жанра былички. В зависимости от мастерства рассказчика, от воспринятой им традиции один и тот же мифологический сюжет может быть в одном случае передан в форме мемората, в другом — в форме фабулата (к тому же этим не исчерпывается все многообразие повествовательных форм). И это делает тексты не произведениями разных жанров, а скорее разными версиями одного и того же сюжета в пределах одного жанра. Ассортимент сюжетов и мотивов один и тот же как для меморатов (чистых быличек), так и для фабулатов (бывальщин).

4. В системе С.Г. Айвазян в одних случаях сюжет разбивается на мотивы, детали, которые помещаются под отдельными индексами, в других — учитывается целиком. Различий между индексами сюжетов и мотивов нет, они находятся на одном уровне.

Мы отказались от двойной терминологии «сюжет-мотив», разграничив эти понятия. В УС учтены только сюжеты о мифическом любовнике. Уровень мотивов, деталей и атрибутов должен быть показан другим типом указателя.

За единицу систематизации в УС принят сюжет (повествование, в котором события изложены в хронологической последовательности),

имеющий завязку и развязку. Сюжетный тип — общая схема ряда сюжетов, передающая стереотип мышления. Фольклорное произведение, имея сюжет, представляет собой совокупность его версий и вариантов.

Стержнем в повествовательном произведении является конфликт. Основу конфликта былички составляют отношения между человеком и мифическим существом, в текстах о мифическом любовнике — между ним и женщиной (а также ее родными, близкими, односельчанами). В зависимости от характера разрешения конфликта все сюжеты в УС делятся на две группы: «А» — Подчинение и «Б» — Избавление.

Схема развития конфликта в группе «А» следующая: мифическое существо вступает (пытается вступить) в любовные отношения с девушкой (женщиной); она пассивна (не сопротивляется, не борется, выполняет все его требования и т.п.) — полностью попадает под его власть (беременеет, рожает, гибнет). В сюжетах группы «Б» активная роль принадлежит людям: девушка (женщина) или родные, односельчане сопротивляются, используют оберег и избавляются от мифического существа.

Внутри названных групп показаны сюжетные типы. В основе выделения сюжетного типа лежит конкретизация развязки. Это отражено в названии и аннотации, раскрывающей общую схему развития конфликта:

«А» — Подчинение (каким образом?):

I. Поступает во власть мифического существа;

II. Беременеет;

III. Рожает;

IV. Гибнет;

V. Мифическое существо добровольно отказывается от женщины.

«Б» — Избавление (каким образом?):

I. Женщина губит мифическое существо;

II. Применяет оберег;

III. Выведывает способ избавления и применяет его;

IV. Разоблачает мифического любовника;

V. «Увещевают» мифического любовника (убеждают в алогичности его поведения или появления в мире людей);

VI. Мифическому любовнику вредят и тем самым заставляют отказаться от женщины;

VII. Женщина его отвергает.

Сюжеты представлены версиями и вариантами. Быличка не имеет устойчивого текста. Он каждый раз как бы воссоздается заново по своему сюжетному ядру. Если при этом традиция соблюдена точно, то мы имеем дело с вариантом. Если происходит сдвиг во времени, обусловленный изменением мировоззрения, переосмыслением, забвением каких-либо существенных моментов повествования, — то с версией (название версии дано в скобках).

В статичных, закрытых системах указателей изменчивый и разнообразный материал заключен в одну неподвижную формулировку. Попытки расширить, дополнить (или, наоборот, разъединить) такие формулировки (как, например, это сделал В.П. Зиновьев, применяя систему С.Г. Айвазян к забайкальскому материалу) при помощи графических обозначений, дополнений к аннотациям обычно положения не меняют.

Аннотации УС составлены так, чтобы отразить основные этапы развития действия. Подробная аннотация необходима также для того, чтобы показать различие версий (т.е. изменчивость формы, эволюционный сдвиг). Если версия представлена одним вариантом, то аннотация более детальна, так как отражает содержание конкретного текста. Чем больше вариантов, тем легче выделить устойчивые и изменчивые компоненты текста, и аннотация в этом случае становится более обобщенной. Непостоянные или варьирующиеся элементы сюжета в аннотации заключены в скобки.

Варианты показаны отсылками на источники. Отсылки включают также сведения о качестве учтенного текста: отмечены пересказы, стилизации, тексты, подвергшиеся литературной обработке, самозаписи исполнителей. Если подлинность записи не вызывает сомнения, то указание опускается.

Открытость УС придает принятая в нем нумерация. Римской цифрой обозначен сюжетный тип внутри групп «А» и «Б». Первой арабской — сюжет, второй арабской, стоящей рядом с первой, — версия. Например, в индексе Б.VI.1.3: «Б» — группа с конфликтной схемой «избавление»; VI — сюжетный тип «Мифическому любовнику вредят»; 1 — первый сюжет этого типа «Спрятанная шкурка (крылья)»; 3 — третья версия этого сюжета «Змей и работник». Если сюжет о мифическом любовнике контаминируется с какими-либо другими, то это показано введением цифры 0; например, индекс Б.I.0.1.0. означает, что текст, представляющий первый сюжет первого типа группы «Б», находится между двумя сюжетными частями, не имеющими отношения к теме «Мифический любовник».

Сюжеты могут иметь несколько версий, а версии — множество вариантов, а могут быть и уникальными. Традиционность или искусственность (подделку, фальсификацию последних) покажет дальнейшее привлечение материала, который, благодаря открытости системы, легко войдет в УС.

Сюжеты и версии сюжетов расположены в относительной эволюционной последовательности, которая, однако, не соответствует эволюционному ряду, т.к. эволюционная схема далека от линейной. В УС показана эволюционная последовательность только представленной в Приложении совокупности текстов. Введение в него новых записей позволит полнее и точнее показать историческую жизнь мифологических рассказов.

Мифологические представления и формы, в

которые они облачены, взаимодействуют между собой: происходит взаимовлияние, взаимопроникновение, приспособление их друг к другу. Эти процессы частично отражены в разделе «С» УС — смежные и параллельные формы. Здесь показано создание (возникновение) сюжетов и их версий в пределах темы «Ходячий покойник» под влиянием сюжетов о мифическом любовнике (и наоборот).

УС составлен на основе выявленных в печатных источниках XIX—XX вв. текстов и современных записей, сделанных автором в Прииртышье. Этот материал представлен в Приложении. Сюда включены все учтенные в Указателе тексты, кроме тех публикаций, где сюжет передан схематично или просто упомянут в обзоре поверьй. Всего приведено 247 текстов.

Итак, в основу УС положены следующие принципы: тематическая классификация; разграничение понятий «сюжет» и «мотив», выбор первого в качестве единицы систематизации; соблюдение логических уровней (этнического, жанрового, повествовательного); подробное аннотирование; показ изменчивости сюжетов при помощи выделения их версий; эволюционный принцип расположения материала; открытый характер системы.

Примечания

¹ Айвазян С.Г. Указатель сюжетов русских былинек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182.

² Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских былинек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62—76; Гордеева Н.А. Указатель сюжетов былинек и бывальщин Омской области (1978—1984) // Актуальные проблемы сибирской фольклористики. Иркутск, 1991. С. 99—112.

³ Смирнов Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы: Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988.

⁴ См., напр.: Смирнов Ю.И. Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. М., 1971; он же. Славянские эпические традиции. М., 1974; он же. Направленность сравнительных исследований по фольклору // Славянский и балканский фольклор. М., 1981; он же. О классификации и систематизации эпических произведений // Македонски фолклор. 1981.

⁵ Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

⁶ Кербелите Б.П. Принципы систематизации сказок и произведений несказочной прозы в Каталоге литовского повествовательного фольклора // Труды АН Литовской ССР. Серия А. Вильнюс, 1983. С. 101—102.

⁷ В этом отношении тексты былинек из сборника В.П. Зиновьева «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» (Новосибирск, 1987) «закрыты» для исследователя, т.к. примечания сборника не содержат сведений об этнических традициях произведений, бытующих в Восточной Сибири.

⁸ Померанцева Э.В. Народные верования и устное поэтическое творчество // Фольклор и языковедение. Л., 1970. С. 165—166.

М.Л. ЛУРЬЕ,
И.А. РАЗУМОВА

АНАЛИЗ СТРУКТУРЫ УСТНЫХ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ

Современный этап исследований по систематизации и каталогизации устных нарративов характеризуется интенсивными поисками сближения методов и результатов структурного описания с имеющей давнюю традицию практикой составления указателей сюжетов и мотивов сказочной и несказочной прозы, опирающейся при выделении единиц систематизации отчасти на исторические сюжетологические разыскания, отчасти на исследовательскую интуицию. Симптоматичны, прежде всего, работы Б. Кербелите на материале литовского повествовательного фольклора¹ и сказковедческие штудии финской исследовательницы Сату Апо², в которых наиболее последовательно предпринимаются шаги к созданию типологизирующей модели на основе синтеза структурно-морфологического и «культурно-аналитического» подходов. Ранее принципы структурно-семантического описания фольклорного нарратива изложены и разработаны на материале волшебной сказки в своей известной работе Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик и Д.М. Сегал³. Поискам путей сближения уровней описания нарративных моделей посвящены относительно недавние работы ряда европейских фольклористов: Ю. Пентикайнена, А.-Л. Сийкала и др.

Без сомнений, существующий указатель сюжетов русских демонологических рассказов, составленный С.Г. Айвазян⁴ и дополненный В.П. Зиновьевым (последний осторожно обозначил его как указатель сюжетов-мотивов)⁵, сыграли важную инициирующую роль в изучении мифологической прозы. Вместе с тем мы вслед за многими фольклористами не можем не признать, что при идентификации сюжетов по данным указателям, базирующимся на «содержательном» принципе⁶, обычно возникают трудности. Указатели С.Г. Айвазян и В.П. Зиновьева, в свою очередь, продолжают европейскую традицию каталогизации мифологических нарративов, известную, прежде всего, по труду Л. Симонсурин⁷. Подобные указатели реально представляют перечни мотивов, выделенных эмпирически, без общего логического основания, ориентированные на принятую рабочую классификацию персонажей.

К сожалению, в большинстве своем не могут служить практическим целям систематизации текстов результаты структурно-семантических исследований устной прозы: высокий уровень абстрагированности схем и языка структурно-семантических описаний препятствует их использованию на текстовом уровне.

МИХАИЛ ЛАЗАРЕВИЧ ЛУРЬЕ, канд. искусствоведения; ИРИНА АЛЕКСЕЕВНА РАЗУМОВА, доктор ист. наук; Гос. Полярная академия (Санкт-Петербург)

Рассмотрим один из возможных способов описания структуры мифологических рассказов, который, на наш взгляд, может явиться этапом сюжетной систематизации, т.к. представляет переходную ступень от собственно структурного анализа к сюжетно-типологизирующему (уровень композиционно-повествовательной стереотипии).

Принятое в современной фольклористике обозначение «мифологический рассказ» используется по отношению к широкой категории нарративов: от специализированных меморатов о демонологических существах до устного рассказа в целом. Не говоря уже о сомнительности дихотомии мифологическая проза / историческая проза, объединение различных по структуре, типу функционирования, тематике и другим признакам групп устных нарративов в такого рода «сверхобщность» создает ложное представление об их по крайней мере типологическом (а следовательно, и жанровом) единобразии. Это, в свою очередь, затрудняет типологический анализ, т.к. порождает иллюзию возможности создания универсальной модели описания. Мы решили отказаться от такого метажанрового предопределения материала и ограничиться мифологическими нарративами о демонах природного и культурного пространства. Этот выбор обусловлен тем, что, в соответствии с pragmatикой демоиологических рассказов, их структурно-семантическую основу составляет коммуникативная ситуация «человек↔демон», что определяет структурную однотипность текстов. Таким образом, исключены не только рассказы о кладах, предсказаниях судьбы, предзановлениях и т.п., но и «о людях со сверхъестественными способностями» (ведьмах, колдунах, знахарях), т.к. рассказы данной тематической группы, по нашим предварительным наблюдениям, имеют в основе несколько иные нарративные схемы. Это связано с природой персонажей, которые, в отличие от собственно «демонов», имеют сущностные социальные характеристики. Этим характеристикам, в свою очередь, соответствуют иные сюжетопорождающие возможности.

Нет оснований утверждать, по крайней мере до обобщения результатов фронтального анализа репрезентативного корпуса текстов, что сюжетная структура демоиологических рассказов монотипична.

Первая стадия работы — анализ текстов с целью установления основных сюжетообразующих элементов, их устойчивых сцеплений (макроров) и, далее, типов амплифицированных структур. Методом и одновременно результатом такого анализа является построение комплекса схем как суммы разнонаправленных возможностей, на основе которых выстраиваются конкретные тексты.

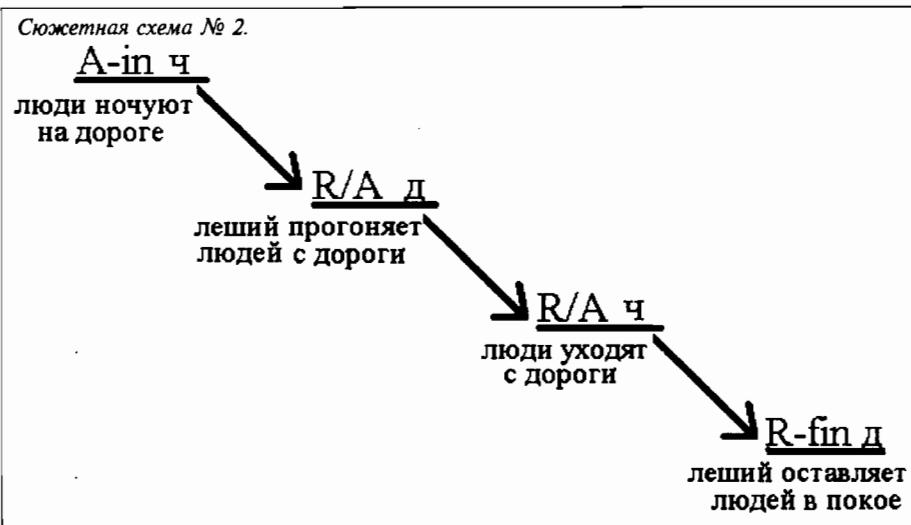
При составлении сюжетных схем мы исходим из того, что «story system» должна быть представлена одновременно как последовательность событий и отношений или способов коммуникации. Основные элементы, формирующие сюжетную структуру, и соответственно единицы анализа — это акция (A) (ср. аналогичное использование термина у Б. Кербелите) и реакции (R) ключевых персонажей. Объект повествования и главное действующее лицо демонологического рассказа — демон (Д). Объект его действия — человек (Ч). Дифференциация демонологических персонажей по месту обитания и связанным с ним свойствам нерелевантна за данным принципом описания сюжета. Согласно той же логике, ни обстоятельства, в которых происходят события, ни знаковые атрибуты персонажей, ни формы осуществления ими акций не эксплицируются на уровне фабульной структуры и соответственно не отражены на схеме. Вместе с тем они выполняют дифференциирующую роль на уровне текстообразования и поэтому в дальнейшем должны быть учтены в указателе в качестве типологизирующих признаков второго ряда.

Ключевая сюжетообразующая ситуация создается акцией демонологического персонажа (Ад). Соответственно минимальный в структурном отношении сюжет — явление демона, воспринимаемое человеком визуально, акустически, тактильно или экстрасенсорно: «На печи лежу, кабыть как лезет дедко. Лезет, на скамейку встал, на приступок встал, за эти места, за стебли (голени. — М.Л., И.Р.) схватил меня, я реву, не могу зареветь в голос, потом вдруг все отвалилось — и все»⁸. В данном случае реакция человека, выражаяющая распознавание демонологического персонажа и восприятие его явления как события, вынесена за рамки сюжета. Схематически сюжет данного текста может быть представлен как (Ад).

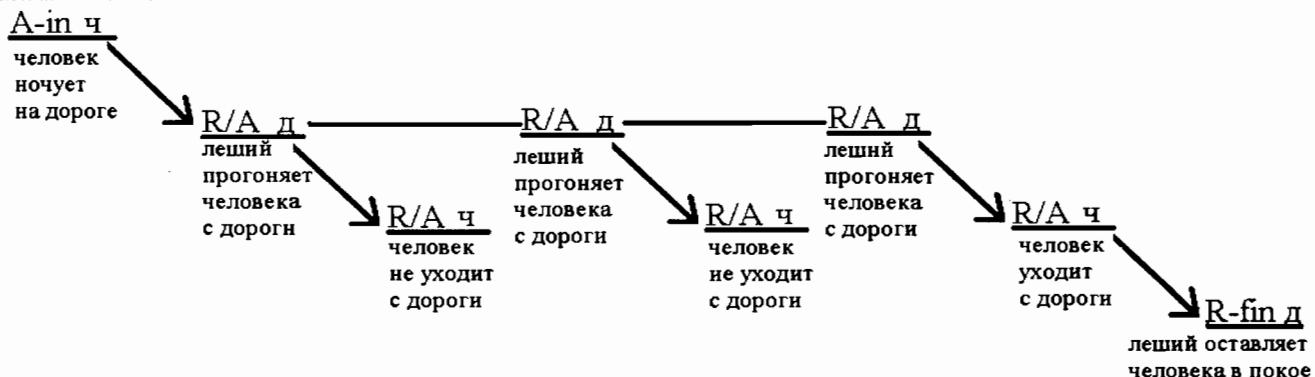
Сюжетная схема № 1.



Сюжетная схема № 2.



Сюжетная схема № 3.



это. Кто-то старше их догадался: «Неладно мы остановились — на дороге — иочевать».

И вот он это мне наказывал всегда:

— Едешь, пристигло тебя — отвороти, гыт, две сажени (раньше не метры были), две сажени отвороти в сторону. И разведи огонек — и ночуешь. А на дороге, гыт, боже спаси, никогда не ложись!

Было или нет?..»¹⁰

В подобных структурах сюжетная когезия осуществляется по принципу подчинительной связи. Схема сюжета приведенного рассказа — № 2.

Другой путь распространения сюжета — сочинительная связь структурных элементов. В этом случае происходит нанизывание изофункциональных акций одного персонажа по принципу кумуляции и/или редупликации. Если каждое из действий провоцирует соответствующую реакцию другого персонажа, возникает кумулятивная цепь фабульных блоков А→R, т.е. сюжетная структура формируется как параллельно-подчинительная конструкция. Такое построение может быть проиллюстрировано следующим примером: «Ездила ночевать он вот. Работал в аптеке, конь у него был аптекарский. И вот он ездила ночевать сюды вот, во Вышкову. Уеду, гыт. Сена там накошу. И вот один раз, гыт, за-поздался. Ну, стало быть, уж на дороге ли, где ли уж он его? Остановился, выпряг коня, лег. Вот, гыт, уснул. Вот меня будят:

— Уйди с дороги! Отцеда уходи!

Я, гыт, думаю: «Но, да че это... (он такой это

иши мужик-то... не верит), но да че?" Я, гыт, это... Доху на голову, брезент... Он потом:

— Я тебе говорю, что уди по добру.
— Да но, иди ты!.. Че ты мне!

Он потом третий раз:

— Вот я тебе: хоть двадцать метров, да отцепа отойди, с дороги!

Я, гыт, потом-то... меня, гыт, всего затрясло. Соскочил, схватил эту телегу и под гору туды, говорит, скатил. Там лег тажко на телегу и пропал ниче.

Вот косили мы вместе, он все рассказывал: "Сроду я, гыт, никого никаких не признавал, не боялся..."⁹ (сюжетная схема № 3).

Подобным образом мы схематизировали корпус демонологических рассказов из нескольких сборников. Анализируя совокупность полученных схем, мы пришли к следующим заключениям.

1. Ядерной структурой сюжетов демонологических рассказов является элемент, соответствующий основной акции демона, которая может как являться инициальной, так и представлять собой реакцию на инициальную акцию человека; однако вне зависимости от этого обстоятельства именно тип основной акции демона характеризуется одновременно неизменяемостью и незаменимостью в даний фабульной цепочке, а следовательно, имеет сюжеторазличительное значение.

2. Все остальные элементы цепочки акций-реакций могут присутствовать как факторы амплификации, причем некоторые их сцепления характеризуются «сильной связью» и образуют устойчивые макроструктуры определенных сюжетов. Например: человек совершают целенаправленные действия, провоцирующие явление демона, — демон является человеку. В остальных случаях возможные реакции на однотипную акцию чередуются друг с другом или с нулем. Например: демон увлекает человека за собой — человек а) следует за демоном, пока тот не исчезнет, б) случайно или намеренно совершает обережные действия; демон увлекает человека в потусторонний мир — человек а) следует за демоном (с различными последствиями), б) идет, но возвращается с попутчи, в) отказывается.

3. Макроструктуры образуют также (или входят в них) группы акций одного персонажа, как правило демоноического, из которых последующая является не реакцией на действие другого, а продолжением предыдущей акции данного персонажа, представляя ее редупликацию (как в вышеприведенном примере, когда демон троекратно предлагает человеку уйти с занятого им места), интегральное действие с одним ведущим компонентом и одним значением (демон приходит к человеку и просит предмет) или ее завершение, когда мы имеем дело с так называемыми парными элементами (демон появляется — демон исчезает).

4. Помимо основных структурных звеньев, составляющих цепочки акций/реакций, в повествовательную структуру рассказов включаются дополнительные сюжетные элементы, способ при соединения и комбинирование которых в рамках конкретного нарратива, как и сам факт их наличия/отсутствия, не меняют фабульной структуры. Общий набор этих элементов ограничен;

часть из них может входить лишь в структурно однотипные рассказы, часть закреплена за рассказами о том или ином демоноическом персонаже, тогда как другие составляют как бы общий жанровый фонд и могут в любых сочетаниях включаться в тексты различных сюжетных конфигураций. Все это позволяет условно обозначить названные элементы как «плавающие» мотивы, к каковым относится, например, мотив совместного курения в рассказах о встрече человека с лешим или мотив болезни или изменения психики человека после общения с демоном.

5. Однотипная по своей функциональной направленности и по месту в структурной цепочке акция может быть осуществлена персонажем в одной из нескольких форм, например, обережная реакция на действие демона — в форме вопроса, молитвы, крестного знамения, материей браин и проч. Выбор того или иного из возможных способов действия, играя необходимую роль в формировании «облика» текста, вместе с тем также не влияет на общую фабульную структуру рассказа.

6. Особую группу составляют мотивы идентификации демоноического персонажа (или демоноической сущности происходящего), которые либо оформляются в виде самостоятельных предикативных единиц повествования и имеют более или менее закрепленное положение в отдельных сюжетах (хлеб, переданный демоном человеку, превращается в навоз), либо окказиональны (когда человек следует за демоном, оба проходят через водоем, не вымокнув), либо совмещаются в области значений с другими мотивами, например с описанием внешнего облика персонажа.

На основе установленных особенностей фабульной структуры демоноологических рассказов могут быть сформулированы методические принципы построения указателя сюжетов демоноологических рассказов, что и является конечной практической целью предпринятого анализа.

Примечания

¹ Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских сказок). Вильнюс, 1991; она же. Каталог литовского повествовательного фольклора: Сказки о животных // Фольклор. Комплексная текстология, М., 1998.

² Aro Salu. Ihmesadun rakenne. Helsinki, 1986.

³ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001. С. 11—121.

⁴ Айвазян С.Г. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182.

⁵ Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62—76.

⁶ Айвазян С.Г. Указ. соч. С. 162.

⁷ Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.

⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментарии О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 40. № 86.

⁹ Там же.

¹⁰ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 30. № 30.

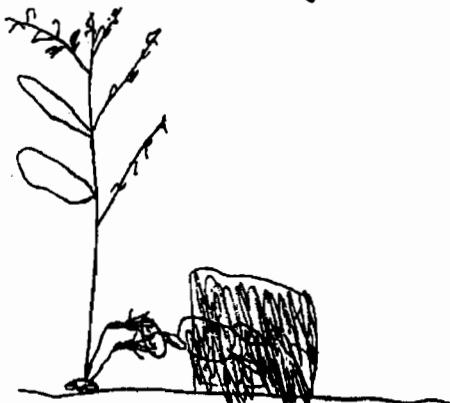
¹¹ Там же. С. 28—29. № 26.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ ЭЛЕКТРОННЫЙ СПОСОБ КЛАССИФИКАЦИИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

База данных «Славянские мифологические персонажи» (далее — БД) — первая и, насколько нам известно, единственная не только в отечественной, но и в зарубежной практике попытка аналитического описания мифологической системы, в том числе мифологической лексики всех славянских традиций, к тому же имеющая последующую конечную цель — создание славянского диалектного мифологического атласа на основе компьютерной обработки. БД разработана сотрудниками Института славяноведения РАН Е.Е. Левкиевской, Л.Н. Виноградовой, А.А. Плотниковой при компьютерном обеспечении сотрудника Университета им. Баумана А.М. Чеповского.

Единицей описания является мифологический персонаж как совокупность мифологических функций и признаков, скрепленных именем, устойчиво существующая в традиции. БД параллельно с вводом информации создает продолжающиеся слова-вари диалектных названий мифологических персонажей, функций, признаков, атрибутов мифологических персонажей и хронотопа их появления. Сведения о персонажах располагаются в БД по алфавиту. Создаваемая система поиска позволяет составить списки функций, признаков, географических пунктов, где фиксируется конкретная функция, и идентифицировать ту или иную функцию с конкретным персонажем и персонажами. Фрагмент БД «Славянские мифологические персонажи», насчитывающий 1502 единицы информации, вышел на CD-ROM в 2002 г.

Необходимость описания славянской мифологической системы по единому принципу вызвана стоящей в последние десятилетия перед этнолингвистами проблемой диалектного членения славянской традиционной культуры (см., в частности, работы Н.И. Толстого). Главным способом изучения этнокультурных ареалов, как и в языковой диалектологии, остается картографирование. Но попытки картографирования славянской мифологии наталкиваются на ряд трудностей. Преж-



«Змора с когтями». Рисунок польского крестьянина Й. Бродоча (1933 г.). На рисунке Бродоч изобразил самого себя, спящего в под деревом. Перед рассветом он во сне увидел «змора» (вредоносное демонологическое существо) в виде двух рук с когтями, которые тянулись из-под корней дерева к его голове. Из кн.: K. Moszyński. *Kultura ludowa Słowian*. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1. S. 428

де всего встает вопрос: какие элементы мифологии должны быть положены на карту, т.е. что является единицей изучения? Чаще всего картографируется мифологическая лексика, и это позволяет получить объективную картину распространения тех или иных лексем на славянской территории. Но лексические карты вовсе не дают информации о распространении представлений о том или ином мифологическом персонаже, поскольку нередко одна и та же лексема может обозначать разные персонажи. Например, лексема «домовик» на Русском Севере обозначает духа-опекуна дома, семьи и хозяйства, происходящего из умершего первопредка. Тогда как на западе Белоруссии и Украины эта же лексема обозначает ходячего покойника, возвращающегося в дом по ночам и вредящего семье и хозяйству. Этот пример показывает, что картографирование лексемы «домовик» вовсе не отражает распространения функций и признаков персонажа, обозначаемого этой лексемой.

Пример с «домовиком» позволяет понять, что бесполезно пытаться картографировать сразу целый мифологический образ с соответствующим именем, например «водяной» или «вампир», поскольку такое картографирование не показывает диалектного изменения признаков и функций того или иного персонажа в разных ареалах, а значит не способно дать объективную диалектную картину. Из этого можно сделать вывод, что единицей картографирования должен быть более «мелкий» элемент мифологической системы, а именно функция персонажа или его релевантный признак. Картографирование отдельной функции позволяет показать, с какими мифологическими именами она связывается в том или ином ареале (например, функция мифологического персона-

жа «обменивать человеческого ребенка на своего детеныша» на Русском Севере приписывается *баннику, обдерихе или домовому*; на украинских Карпатах — женским демонам *повитруле, дикой бабе* или *витренице*, у поляков — *богинке или мамуне*, а у кашубов — *карликам*). Таким образом, функция персонажа может использоваться как самостоятельная единица картографирования, позволяющая дать информацию о диалектной картине. Однако в науке о славянской традиционной культуре отсутствуют не только списки устойчивых функций персонажей, но и не собран сколь-нибудь презентативный материал для той или иной функции, на основе которого можно было бы составить карты какого-либо ареала.

Для первого этапа работы над составлением БД «Славянские мифологические персонажи» были выбраны диалектные материалы из трех ареалов славянского мира, до сих пор сохранивших архаические славянские верования — Русского Севера (русская традиция), Полесья (украинская и белорусская традиции) и Балканского ареала (сербская, болгарская и македонская традиции). В настоящее время в БД введена часть данных Полесского архива, частично севернорусские экспедиционные материалы середины 80-х гг. XX в., записанные экспедицией Института славяноведения РАН, и полевые записи из восточной Сербии, центральной и юго-западной Болгарии, собранные в экспедициях 1997—2000 гг. А.А. Плотниковой, а также диалектные тексты, опубликованные в других современных изданиях.

В основу описания диалектного текста положена несколько упрощенная схема описания славянских мифологических персонажей, разработанная коллективом авторов Отдела этнолингвистики и фольклора (см.: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. М., 1989).

Каждая карточка состоит из ряда окон, в которых содержится информация о персонаже:

1) окно с диалектным текстом, содержащим сведения об определенном персонаже, а также вся необходимая атрибуция этого текста: язык записи, источник, откуда был заимствован текст, место записи;

2) окно, в котором помещается идентифицирующее название мифологического персонажа (верхний левый угол поля);

3) рубрики, в которых в аналитическом виде представлена информация о данном персонаже, почерпнутая из представленного в карточке диалектного текста, а именно: диалектное название мифологического персонажа в данном тексте (оно может не совпадать с именем-идентификатором, которое принудительно дается

персонажу исследователем исходя из сложившейся научной традиции); предметы, связанные с персонажем; ипостась (т.е. внешний вид) персонажа; время и место появления персонажа; генезис персонажа;

4) окна, содержащие сведения о функциях мифологического персонажа (сюда включены функции положительные по отношению к человеку, вредоносные, а также не относящиеся к человеку, но характеризующие сам персонаж), а также функции человека по отношению к персонажу. Каждое из окон, содержащих сведения о функциях, разбито на две части: в левой части сведения о той или иной функции, которая характеризует персонаж в данном диалектном тексте, представлены в свободном и довольно подробном виде; в правой части эта же функция представлена короткой формулой-клише, которая обозначает данную функцию и которая попадает в Словарь функций;

5) окно под названием «Мотивы», в котором суммируются наиболее важные мотивы, содержащиеся в данном диалектном тексте.

Кроме карточек с текстами и их аналитическим описанием БД содержит ряд «Словарей» и систему поиска, которая позволяет находить информацию по каждому из персонажей по всем вышеперечисленным позициям (диалектные имена, предметы, ипостась, место, время, генезис, функции положительные, вредоносные, не относящиеся к человеку, функции человека по отношению к персонажу) как по одной конкретной традиции, так и по всем сразу. На данный момент информационная система «Славянские мифологические персонажи» включает три различных по структуре и функциональному назначению компонента, каждый из которых имеет свою структуру данных и свои средства визуализации и организации запросов к данным:

1) база данных, содержащая диалектные тексты и их описание;

2) словари всех занесенных в БД терминов и понятий;

3) база знаний.

Просмотр и анализ введенной в БД информации осуществляется в разработанной и реализованной Информационной системе. Все структуры данных и приложения созданы в среде Microsoft Visual FoxPro 6.0, что обеспечивает простую переносимость, возможность свободного распространения, не нарушающего лицензионных соглашений.

Одной из важнейших задач, решенных в ходе работы над проектом, является принцип соотнесения языка выражения диалектного текста и языка его аналитического описания. Для этого был разработан продолжающийся список клишированных формул для описания функций мифологического персонажа и действий че-

ловека по отношению к нему. Эти формулы необходимы для идентификации функций, выраженных в диалектных текстах разнообразными языковыми способами. Например, функция домового «предвещать будущее» в диалектных текстах выражается по-разному («он вешивал»; «домовой в ухо дунет — к худу или к добру», «надо его спрашивать — к хорошему или худому» и т.д.). Формула «предвещать будущее» входит в соответствующий словарь «Положительные функции персонажа» и по ней в системе поиска производится идентификация с именем данного персонажа. Проблемы со списком клишированных формул заключались и в том, что многие функции как мифологических персонажей, так и человека по отношению к ним в диалектных текстах выражены весьма расплывчато и с большим трудом поддаются краткой формулировке. Поэтому на первом этапе ввода для унификации метаязыка пришлось дублировать компьютерное создание словарей функций рукописной картотекой, с тем чтобы наборщики одну и ту же функцию обозначали одной и той же формулой. В результате за три года накоплен уникальный словарь клишированных формул описания мифологических функций, с помощью которого уже сейчас возможно создавать аналитическое описание большей части славянской мифологии.

Проблемой имеющейся БД является то, что сложное аналитическое описание диалектного текста требует весьма точно-го и разработанного метаязыка описания отдельных характеристик и функций персонажа, выработка которого продолжалась в течение всего первого этапа работы. По этой причине оказалось пока невозможным создать систему типа «клиент-сервер» с несколькими клиентскими местами. Набор осуществлялся научными сотрудниками на личных, разрозненных компьютерах. Результаты набора объединялись администратором БД в единую Базу. Объединение баз совмещается с проверкой результатов набора и созданием объединенных словарей.

Другие важные проблемы, возникшие в процессе работы над БД, связаны, во-первых, с особенностями самого объекта изучения (повествовательные тексты суперных рассказов о нечистой силе как репрезентанты демонологических верований) и, во-вторых, с техническими возможностями программного обеспечения такой системы описания. Принципиальную проблему создает механизм входа в систему описания: все характеристики и функции неизбежно соотнесены с идентификационным и диалектным именем персонажа, в то время как для многих фольклорных текстов типично умолчание имени, избегание прямого называния персонажа. Для ряда персонажей характерно отсутствие своего индивидуального наименования («не-

кто», «он», «оно»). Наконец, группа типичных мифологических мотивов вообще не связана напрямую с конкретным персонажем (например, поиски цветка папоротника или клада, обезвреживание залома и т.д.).

По мере ввода материала выявилась проблема, связанные с соотношением идентификационного имени персонажа и его названия в диалектном тексте, например, можно ли диалектные названия типа «черт в воде», «черт в бане» идентифицировать как «водяной», «банник» и т.п. или же идентификационным именем в подобных случаях должен быть «черт»? Нужно признать, что на данном этапе еще не найден оптимальный путь решения этих теоретических проблем, которые затрудняют ввод информации в БД. В качестве компромиссного решения в спорных случаях идентификационное имя персонажа снабжено знаком вопроса (например, «Банник-?»).

В целом, анализ русских, белорусских, украинских, сербских и болгарских диалектных текстов, введенных в БД, позволил по-новому подойти к проблеме наименования мифологического персонажа в народной культуре, а также к проблеме соотношения имени и мифологического образа. Стало ясно, что мифологические персонажи обладают различной степенью «субстанциональности» — только часть персонажей описывается в традиции как «субъекты», «субстанции» и обозначается именами существительными («домовой», «русалка», «бука» и т.д.), тогда как значительная их часть обладает ослабленной и редуцированной субстанциональностью и находится гораздо ближе к категории действий и состояний, нежели предметов. Ослабленная субстанциональность персонажа обычно характеризуется местоимениями среднего рода (типа «оно», «что-то», «это»). Соответственно персонажи с редуцированной субстанциональностью часто обозначаются в диалектных текстах не существительными, а неопределенными или безличными конструкциями (типа «пугает», «водит», «лякает» и т.п.). Такая пестрота способов наименования персонажей создает значительные трудности для аналитического описания, единственным логическим решением которых должна стать, на наш взгляд, фиксация в качестве наименований персонажей наряду с привычными именами и устойчивых глагольных конструкций.

Настоящий этап работы выявил ряд теоретических трудностей и методологических проблем, из которых не все удалось решить. Обсуждение некоторых из них предполагается продолжить в рамках дальнейшего совершенствования электронной обработки текстов.

Работа проведена при поддержке РГНФ (проект № 99-04-12016) и Института «Открытое общество» (фонд Сороса, грант № 1BE932)

А.В. РАФАЕВА

ЭЛЕКТРОННЫЕ УКАЗАТЕЛИ

Предлагаемая статья обобщает первые результаты работы по созданию электронных указателей сказочных типов: указателя Аарне—Томпсона¹ (система СКАЗКА) и сравнительного указателя сюжетов восточнославянской сказки². Эта работа еще не завершена, но уже можно говорить как о нетривиальных возможностях, предоставляемых электронными указателями, так и о задачах, которые необходимо решить разработчикам.

Любой фольклорный указатель является прежде всего средством, более или менее удачным, для достижения различных целей, встающих перед исследователем фольклора. Поэтому, говоря об электронном указателе, естественно прежде всего рассмотреть те дополнительные возможности, которые это средство предоставляет.

Первое, что отличает электронный указатель от его же бумажной версии, — это возможность быстрого поиска слов и словосочетаний (т.е. любого заданного набора символов) в тексте. Кроме того, указатель на электронных носителях может быть сравнительно легко отредактирован, если в процессе работы с ним обнаружатся какие-либо опечатки. Эти возможности являются общими для любой информации, помещенной на электронные носители, и далее мы о них говорить не будем.

Менее очевидной и, вероятно, более полезной является возможность выборочного представления информации, содержащейся в указателе. Эта возможность дает исследователю средства для первичного отбора и анализа данных. Например, электронный указатель позволяет организовывать различные способы поиска: по ключевым словам, по каким-либо признакам, по единицам классификации (типы сюжетов, мотивы и т.п.), а также с помощью комбинации различных способов. С другой стороны, разработчик электронной версии указателя может совместно использовать несколько различных, в том числе и противоречащих друг другу, принципов классификации. Бумажный вариант при классификации по различным принципам очень скоро станет слишком объемным и утратит всякую практическую ценность, т.к. должен будет содержать слишком большое количество дублирующейся информации или справочных таблиц, организующих переход между способами классификации. Электронная версия указателя может объединять в себе различные указатели (например, указатель мотивов, сюжетов и персонажей) и предъявлять их выборочно по запросу пользователя. Такое объединение различных указателей в единое справочное средство может организовывать

АННА ВАЛЕРЬЕВНА РАФАЕВА, канд. филол. наук; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

ся постепенно, шаг за шагом, по мере добавления и анализа новых данных. При этом работоспособность системы в целом не страдает.

Электронный указатель может быть дополнен не только указателями других типов, но и непосредственно фольклорным материалом. Например, научные издания сказок А.Н. Афанасьева³ снабжены, как известно, комментариями с разбором сказок по системе АaTh. Объединив сказки Афанасьева с электронным указателем сказочных типов, можно организовать переходы как от указателя к материалу, так и в обратную сторону. Результатом является не просто электронная версия указателя, а справочно-поисковая система (на основе фольклорного материала и указателей к нему), предоставляющая исследователю принципиально новые возможности для анализа материала и в то же время ни в чем не ограничивающая возможность использования системы в качестве указателя. Для создания такой поисковой системы разработчикам, очевидно, нужно решить ряд не только практических, но и теоретических вопросов, к обсуждению которых мы и переходим.

Одновременное размещение в системе указателя сказочных типов и сказок с отсылками к указателю, безусловно, является полезным. Как известно, фольклорные сказки редко могут быть отнесены только к одному типу, но являются контаминацией нескольких типов. Поэтому хотелось бы определить, каким образом соотносятся фрагменты текста и единицы описания. В рамках работы над электронной версией СУС такая работа частично проделана: проанализированы сказки, разобранные по функциям В.Я. Проппом⁴, и определено соответствие мотивов и функций Проппа фрагментам сказок⁵. При этом один и тот же фрагмент сказки может представлять один или несколько мотивов или функций, а может и не иметь соответствующих ему единиц описания.

Описанное разбиение сказок на фрагменты производится вручную. Однако предварительный поиск фрагментов текста, соответствующий некоторым заданным мотивам, может быть организован и в полуавтоматическом режиме. Для этого необходимо выделение и использование ключевых слов, т.е. слов и словосочетаний, нахождение которых в тексте позволяет определить наличие того или иного мотива. Отметим, что реализация такого поиска для всех или даже большого числа мотивов, тем более для функций В.Я. Проппа, едва ли осуществима в ближайшее время, однако частичный поиск мотивов с помощью набора ключевых слов реализован в системе СКАЗКА (на английском языке)⁶.

Для выделения ключевых слов, равно как и для решения ряда других задач, необходимо составление словарей, описывающих исходные тексты. Как нам представляется, целесообразно составлять словари отдельно для сказок и для текста указателя.

В настоящее время для электронной версии СУС составлен словарь лексем, использованных при описании сюжетных типов волшебных сказок. Словарь содержит слова в тех грамматических формах, в которых они встретились в тексте указателя, размещенные в алфавитном по-

рядке. Словарик составляется автоматически и может быть расширен по мере пополнения электронной версии указателя.

Словарик позволяет организовать в системе поиск по каждому слову; кроме того, использование словарика необходимо для унификации описания сюжетов. Например, в описании сюжетных типов волшебных сказок в СУС используются синонимы «царевна» и «принцесса»; очевидно, что для указателя такая синонимия избыточна и может даже помешать работе с ним.

Словарик, составленный по фольклорным сказкам, напротив, должен будет содержать слова «царевна», «принцесса», а также все возможные другие синонимы, в том числе нестрогие. При этом желательно было бы объединение этих синонимов в общий класс с условным названием, например «царевна», что явилось бы первым шагом в составлении словаря значимых для сказки слов.

Дополнительные возможности по выделению значимых слов и словосочетаний предоставляет частотный словарь. Частотный словарь включает в себя слова в тех формах, в которых они встретились в тексте (т.е. фактически тот же словарик), и число вхождений каждой словоформы в анализируемый корпус текстов. Кроме общего числа вхождений, разумно подсчитывать и число вхождений каждой словоформы отдельно для различных сказочных жанров. Например, очевидно, что слово «лиса» в различных грамматических формах является более частотным для сказок о животных, чем для волшебных сказок. Как пишет С.Е. Никитина, «значимость слова как элемента фольклорной картины мира связана с его частотностью»⁷, и анализ частотного словаря позволяет сделать первые предположения о картине мира в различных сказочных жанрах.

Словарик может быть непосредственно использован для организации поиска по указателю, т.е. является средством для пользователя системы. В отличие от словарика, частотный словарь используется разработчиками системы для дальнейшей работы.

Словарь значимых слов составляется эмпирически и пополняется по мере работы с системой. Для каждого из значимых слов можно автоматически построить словарь, содержащий все контексты, в которых встретилось это слово. Рассмотрение таких контекстов позволяет обнаружить, каким образом конкретный мотив или персонаж проявляется в тексте.

Использование словарей приводит к построению семантической классификации сказочной лексики «снизу вверх», от сказки или текста указателя к единицам описания. Эта классификация должна дополняться анализом «сверху вниз», от единиц описания к сказке. Одним из способов такого анализа является организация мотивов в иерархическую структуру, содержащую верхний уровень — общее описание мотива, например спасение (герой спасается от вредителя), и конкретизацию мотива (кто спасается, от кого, каким образом и т.п.). Мотив может иметь сложное строение. Так, в приведенном примере герой может спастись от вредителя, решив ряд трудных задач, где мотив решение трудных задач конкретизируется сходным образом.

Существует также ряд мотивов, не сводящихся к единому общему описанию, которые могут заменять друг друга в различных вариантах одного сюжета или близких друг к другу сюжетов. Примерами могут служить мотивы чудесное рождение, добывание чудесного средства и приобретение чудесного помощника. Эти мотивы в волшебной сказке часто заменяют друг друга (или появляются все вместе) и объясняют, каким образом герой сказки приобретает чудесную силу.

Описываемая справочная система является принципиально новым инструментом, позволяющим решать самые различные задачи. Очевидно, что не все возможности, о которых говорилось выше, могут быть реализованы в электронной версии указателя сразу: например, создание иерархической системы мотивов требует большой теоретической и практической работы, в том числе и с самим электронным указателем. Определим теперь те минимальные возможности, которые должна предоставлять пользователю система, построенная на основе электронного указателя. По нашему мнению, такая система должна содержать:

- текст указателя (на первом этапе работы возможно введение завершенного фрагмента, например сюжетов всех волшебных сказок);
- развитую систему поиска к указателю;
- словарик.

Добавление сказок к системе не обязательно; если тексты сказок включаются в систему, то должен быть организован переход от сказок к указателю и обратно. Словарик как средство поиска к указателю должен быть добавлен обязательно. Составление и размещение в системе словарика к сказкам желательно, но эта работа может быть проделана позднее.

Результатом реализации этой программы является работающее ядро системы. Прочие описанные возможности могут быть добавлены по мере их разработки и решения возникающих при этом задач.

Примечания

¹ Thompson S. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (далее — АaTh). Third printing. Helsinki, 1973 // Folklore Fellows Communications. № 184.

² Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (далее — СУС).

³ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3-х тт. М., 1984.

⁴ См.: Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

⁵ <http://www.ruthenia.ru/folklore>, разработка А.В. Козьминой.

⁶ См.: Рафаева А.В. Полуавтоматический анализ волшебных сказок в компьютерной системе СКАЗКА // Труды международного семинара Диалог'98 по компьютерной лингвистике и ее приложениям: В 2-х тт. Казань, 1998. Т. 2. С. 701—706.

⁷ Никитина С.Е. Тезаурус языка фольклора в машинном курсе // Фольклор: Проблемы тезауруса. М., 1994. С. 33.

О.В. СМОЛИЦКАЯ

СОВЕТСКИЙ АНЕКДОТ: ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Советским анекдотом мы называем ту жанровую разновидность анекдота, которая существовала в русской устной словесности во времена советской власти. Это определение условно и имеет свои изъяны. Основной из них — некоторая историческая неточность, т.к. анекдот в том виде, в котором мы его рассматриваем, существует и до сих пор. Вместе с тем, некоторые жанровые доминанты советского анекдота сместились в сторону, и он отличен от анекдота в традиционном понимании (как жанра, близкого бытовой сказке, басне и т.п.), существующего во многих национальных фольклорных системах.

Важнейшим отличительным признаком советского анекдота (далее — СА) мы считаем отсутствие установки на достоверность. Этот признак выделяет СА из группы анекдотов исторических, которые обозначают историю возможную, но маловероятную. СА имеет ярко выраженную установку на вымысел. Она может задаваться, например, в начале анекдота, где формулируется заведомо невозможная в реальности ситуация («Пушкин, Лермонтов и Некрасов играли в прятки...»). Другой вариант ситуации, невозможной в реальности, — описание как бы реального бытования литературных или, чаще, кинематографических героев (анекдоты про Наташу Ростову и поручика Ржевского, про Штирлица и т.п.). В СА герои литературного или кинопроизведения выступают в ролях, не свойственных поэтике того произведения, откуда они взяты, хотя и сохраняют внешние приметы своих прототипов, в частности их интонацию. Так, Винни Пух как персонаж «детских» анекдотов обычно почти по-садистски жесток к Пятачку; Наташа Ростова — груба и похотлива. В анекдотах про Василия Ивановича и Петьку персонажи отчасти сохраняют характеры своих кинопрототипов, но часто действуют в ситуациях, для фильма «Чапаев» принципиально невозможных (ловля негра на живца в южной Африке). Разрыв с реальностью заложен в принцип так называемых «абстрактных» анекдотов, где сам термин «абстрактный», используемый уже в самом процессе рассказывания анекдота (инициирующей фразой обычно бывает: «Хочешь, я расскажу тебе абстрактный анекдот?»), как

бы противопоставлен понятию «реалистический». Кроме того, установка СА на вымысел проявляется в таких речевых клише, как «это не анекдот, а правда»; «это анекдот? а я уж думал — правда».

Другая жанровая доминанта СА — его устность. В отечественной словесности советского периода СА — единственный фольклорный жанр, характер бытования которого исключительно устный. Сказка, частушка, разного рода песенные жанры также бытовали в устном исполнении, но могли быть записаны и записывались. Человек, исполняющий частушку или «народную» лирическую песню, к примеру, на свадьбе, часто знал текст из печатного источника (журнала «Огонек», календаря, не говоря уж о школьном учебнике по литературе).

Анекдот не печатался, не записывался. При этом запрет на официализацию и, соответственно, на возможность бытования в письменном варианте, касался не только так называемых «антисоветских» анекдотов, но и всех прочих, т.к. само существование анекдота считалось недостойным пережитком прошлого, а анекдот — жанром «мещанским».

Исключительно устное бытование анекдота после падения советской власти закончилось. Это привело к некоторым сдвигам в структуре жанра. Говорить о результатах этих сдвигов пока еще не стало времени, однако именно сейчас можно говорить о советском анекдоте как о законченном жанре, имеющем целый ряд особенностей.

Устное бытование фольклорного жанра связано со структурой его поэтики. Это утверждение, которое после работ Пэрри—Лорда¹ стало очевидным для эпоса, для анекдота приходится доказывать, причем преодолевая сопротивление коллег-фольклористов².

Поэтика СА, на наш взгляд, не может быть рассмотрена вне связи с процессом его исполнения, где активную роль играют и рассказывающий, и слушающий и где необычайно важна протяженность во времени, длительность самого процесса. Этот процесс мы назвали *перформансом*, опираясь на работы последователей Пэрри—Лорда, таких как покойный Поль Зюмтор или Рут Финнеган, задавшихся целью создать «поэтику устной словесности».

Перформанс СА определяется в первую очередь ситуацией, в которой СА рассказывается. Здесь есть одна особенность,

которая отделяет СА от сходных жанров: рассказывание СА самоценно само по себе. Автор относительно недавно вышедшей книги об анекдоте Ефим Курганов говорит о том, что анекдот, который он рассматривает как целостный жанр, не выделяя в нем СА, может быть рассказан лишь «к слушаю» как аргумент в споре, причем рассказан может быть лишь один анекдот³. Это утверждение, достаточно справедливое для притчи или басни, более-менее справедливое для анекдота исторического или литературного, совершенно не работает применительно к СА. СА может выступать в качестве аргумента в споре лишь в виде цитаты, в виде одной, часто ударной, фразы, предполагающей, что собеседник уже знает все остальное. Эти фразы иногда сопровождаются словами «как в том анекдоте», или же просто произносятся с той интонацией, с какой произносились бы при рассказывании анекдота целиком. Так, например, часто цитируется заключительная фраза из анекдота о раввине, двух спорящих и жене раввина. Приведем этот анекдот.

К раввину пришли двое спорящих с просьбой решить, кто из них прав. Раввин выслушал одного из них и сказал: «Ты прав». Тот, обрадованный, ушел, и свои доводы стал излагать второй. «Ты тоже прав», — сказал ему раввин. Когда ушел и этот, жена раввина сказала: «Но этого не может быть, кто-то из них должен быть неправ». — «И ты права», — сказал раввин.

Варианты цитирования этого анекдота как аргумента в споре или как украшения собственной речи, таковы: «у тебя все правы, как в том анекдоте»; «ты, как тот раввин из анекдота»; или же просто «и ты права» — с подчеркнутой «еврейской» интонацией, то есть с такой, с какой принято рассказывать «еврейские анекдоты».

Другой вариант цитирования анекдота: при произнесении одним из говорящих слов «я (или другое лицо) остался один» другой собеседник с подчеркнутой «кавказским» акцентом говорит: «кадын, совсем адын», тем самым цитируя анекдот. Приведем этот анекдот, хотя в написанном виде он требует некоторых ремарок, обозначающих специфику его рассказывания.

У грузина умерла жена. Он возвращается с похорон, садится в угол комнаты и говорит грустно-грустно: «Один, совсем один...» (далее рассказывающий должен повторять эту фразу, убыстряя темп, и в

конце концов она должна звучать весело, в ритме лезгинки), один, совсем один... один! совсем один!"

Рассказывание СА целиком происходит, как правило, в такой ситуации, когда рассказывается сразу много анекдотов, следующих друг за другом и вспоминаемых по ассоциации. Это происходит, когда собирается некоторая компания людей и часть совместного времяпрепровождения посвящает рассказыванию анекдотов (термин *травить анекдоты*: относится именно к этому случаю). Такая компания собирается на пляже, в поезде, в застолье и т.п. Во всех случаях процесс рассказывания анекдотов выступает здесь как процесс конституирования социума: люди, не знавшие друг друга до сих пор, после сеанса рассказывания анекдотов превращаются в некий коллектив, объединенный общими ценностями. Эти ценности выявляются в процессе рассказывания анекдотов. Приведем пример процесса рассказывания анекдота, взятый из романа Ильфа и Петрова «12 стульев», и попытаемся проиллюстрировать им наше положение.

«С той минуты, когда гражданин вступает в полосу отчуждения, которую он подилетантски называет вокзалом или станцией, жизнь его резко меняется <...> Он — пассажир, и начинает исполнять все обязанности пассажира <...> Но пассажиры ничего этого не замечают. Они рассказывают анекдоты. Регулярно через каждые три минуты весь вагон надсаживается от смеха. Затем наступает тишина, и бархатный голос докладывает следующий анекдот:

Умирает старый еврей, тут жена стоит, дети. «А Моня здесь?» — еврей спрашивает еле-еле. «Здесь». — «А тетя Брана пришла?» — «Пришла». — «А где бабушка? Я ее не вижу?». — «Вот она стоит». — «А Иса?» — «Иса тут». — «А дети?» — «Вот все дети». — «Кто же в лавке остался?!» (курсив наш. — О.С.).

Сию же секунду чайники начинают бряцать, и цыплята летают на верхних полках, потревоженные громовым смехом. Но пассажиры этого не замечают. У каждого на сердце лежит заветный анекдот, который, трепыхаясь, дожидается своей очереди. Новый исполнитель, толкая локтем соседей и умоляюще крича «а вот мне рассказывали», с трудом завладевает вниманием и начинает:

Один еврей приходит домой и ложится спать со своей женой. Вдруг он слышит — под кроватью кто-то скребется. Еврей опустил руку под кровать и спрашивает: «Это ты, Джек?» А Джек лизнул руку и отвечает: «Это я» (курсив наш. — О.С.).

Пассажиры умирают от смеха, темная ночь закрывает поля, из паровозной трубы вылетают вертлявые искры, и тонкие семафоры в светящихся зеленых очках щепетильно проносятся мимо, глядя поверх поезда»⁴.

В приведенном отрывке подчеркивается отъединенность временного коллектива пассажиров от мира, равно как и формулируются специфические особенности этого коллектива: пассажиры едут, едят, рассказывают анекдоты. Анекдот вызывает здесь объединяющую реакцию — смех. Интересно, что здесь прослежена и ассоциативная цепь, по которой рассказываются анекдоты — оба текста относятся к семантической группе «еврейских анекдотов». Наблюдается также еще одна крайне важная особенность перформанса анекдота: каждый из членов социума выступает попеременно то в роли слушателя, то в роли рассказчика, причем обе эти роли равнозначны. О роли рассказчика и слушателя — чуть дальше, а сейчас обратим внимание на ценностный аспект. В приведенных двух анекдотах формулируются некоторые утверждения, которые характерны для группы собравшихся пассажиров (здесь, в контексте всего романа, эта группа рассматривается как «мещанская»): «У евреев много родственников»; «евреи любят своих родственников и собираются к их смертному одру»; «евреи думают о выгоде даже на смертном одре»; «евреи находчивы в трудной ситуации». Этот набор утверждений характерен для восприятия национальной маски «еврея». Заметим, что рассказывание таких анекдотов было бы невозможно в компании, не знающей, кто такие евреи, в компании ярых антисемитов или же, наоборот, в компании еврейских националистов. Тем самым при рассказывании данных анекдотов происходит конституирование ценностей, наиболее общих для собравшихся. Если приведенную ситуацию попытаться обратить в реальность, то можно предположить, что за последним анекдотом из фрагмента романа Ильфа и Петрова последует анекдот про жену, мужа и любовника, или же про поведение людей разных национальностей в сходных ситуациях и т.п., и к концу процесса рассказывания анекдотов основные ценностные категории собравшейся группы людей будут обозначены, а случайно собравшаяся группа превратится в единый коллектив.

Если СА рассказывается в компании знакомых людей, то там речь идет об обозначении и подчеркивании своего единства или о расширении представления об общих ценностях внутри коллектива.

Многие СА отражают в себе самих установку на замкнутость и цельность групп, в которых они рассказываются. На сюжетном уровне — это серия про «пронумерованные анекдоты», а также про «рассказывание анекдотов при стукаче» (т.е. скрытом постороннем). Очевидно также, что так называемые «абстрактные» анекдоты требуют некоего общего для всех участников культурного уровня, и сама фраза «Я расскажу вам абстрактный анекдот» уже производит ограничение возможных участников процесса. Существуют также анекдоты «профессиональные», часто непонятные людям других профессий, «армейские» и т.п.

Переходя к процессу рассказывания СА, обратим внимание на то, что он не ограничивается собственно рассказыванием. Функция слушателя здесь не менее важная. Кроме того, что он время от времени становится исполнителем, реакция слушателя (в приведенном отрывке из романа Ильфа и Петрова — смех) есть необходимый элемент завершения каждого СА как текста. Подавляющее большинство СА заключается ударной фразой, предлагающей, что за ней раздастся смех. Более того, реакция слушателей часто как бы входит в рассказываемый текст. На этом строятся так называемые анекдоты «с покупкой». В этих анекдотах интересна также и предполагаемая дифференциация слушателей: один «простак», задающий вопрос, и реагирующая уже на этот вопрос аудитория. Так, например, существует модель СА: «Для того чтобы поднять экономику (победить в той или иной войне и т.п.), надо расстрелять евреев и велосипедистов». Рассказывание этого анекдота предполагает, что кто-то из слушателей обязательно спросит: «А велосипедистов-то зачем?» — и тут уже раздастся смех всех остальных.

Рассказчиком СА может быть любой член коллектива, однако всегда выделяются те, кто умеют это делать лучше прочих. Хороший рассказчик — это, конечно же, тот, кто знает множество анекдотов. Однако память — это еще не все. От рассказчика требуется умение рассказать анекдот, т.е. выстроить нужную интонацию анекдота. Обычно в СА присутствует диалог или прямая речь нескольких персонажей, и поэтому от рассказчика требуется особого рода актерское умение «подать» персонаж. При этом речь одного или нескольких персонажей СА всегда должна быть объединена точкой зрения рассказчика — того, кто формулирует систему ценностей коллектива. Для подтверждения этого положения рассмотрим анекдоты «об иностранцах», где особенно четко выступает

интонационный рисунок каждого персонажа.

Что говорят русская, англичанка, француженка, когда муж застигает их в постели с любовником?

Англичанка: Как, Джон, ты же должен был вернуться через полчаса?

Француженка: Жан, иди к нам, у нас тут весело!

Русская: Ваня, бей, но только не по голове. (В этом месте предполагается, что слушатели смеются. Когда они отсмеются, рассказчик должен добавить еще одну позицию.)

А знаете, что говорит еврейка? — «Хаим, это ты?! А кто же здесь?»

Очевидно, что реплики каждого из первых трех персонажей должны произноситься с интонацией, соответствующей установленвшемуся образу каждой национальной маски: вежливо-недоумевающая англичанка, веселая и легкомысленная француженка, всегда готовая к раскаянию и наказанию русская. Заметим, что от персонажа к персонажу нарастает интонационная выразительность, которая должна быть передана рассказчиком: если француженка не будет более эмоциональной, чем англичанка, композиция анекдота разрушится, т.к. порядок следования первой и второй позиции не будет задан. Введение еврейки требует уже особенной выразительности в интонации, сопровождающейся жестами⁵.

При этом рассказчик не перевоплощается в каждую национальную маску именно потому, что каждая маска здесь представлена ее образом в русской культуре. «Еврейская» интонация — некая условная интонация, принятая в анекдотах и обозначающая еврея, говорящего по-русски. Точно так же анекдоты «кавказские», с необычайно выразительным интонационным рисунком, изображают не собственно грузинскую, армянскую и т.п. речь, но акцент кавказца, говорящего по-русски. Рассказчик, изображающий этот акцент, должен сам владеть безакцентной русской речью, именно этот контраст и делает СА данного типа смешным.

Итак, мы попытались показать, как устное исполнение и восприятие СА (эти два процесса мы объединили понятием перформанс) входят в саму структуру жанра. В заключение выскажем некоторые замечания, касающиеся дальнейшей судьбы жанра.

Нам кажется, что жанр СА в том виде, в каком он существовал до сих пор, постепенно отомрет. На смену ему придут собственно «смешные истории», которые поддаются записыванию, чтению с эстрады и т.д. С этой точки зрения интересны

публикации в Интернете, где наряду с СА под рубрикой анекдоты появляются просто забавные истории, в том числе, истории из жизни, что разрушает жанровую особенность СА — установку на вымысел. «Смешные истории» существуют во всех национальных культурах во все эпохи, так что вполне вероятно, что СА как жанр с ними сольется.

Интересным материалом для наблюдения за жанровыми трансформациями СА являются попытки его театрализации, например в телепрограммах «Джентльмен-шоу» или «Вовочка». Разыгрывание СА по ролям приводит к тому, что хороший смешной анекдот превращается в посредственную, часто пошлую сценку⁶. Такие изменения перформанса свидетельствуют о некоем переходном этапе развития СА.

Примечания

¹ См., напр.: Лорд А. Сказитель. М., 1994.

² Дискуссия на эту тему разворачивалась, к примеру, на конференциях «Фольклор и художественная культура» (ноябрь 1997), «Фольклор и современность» (ноябрь 1998), проводимых Государственным республиканским центром русского фольклора, а также на заседании круглого стола «Анекдот: текст, жанр, традиция» (март 1999) в ИВГИ. Хочется выразить признательность всем коллегам, заинтересованно и критично выслушавшим мои соображения, особенно Е.Я. Шмелевой и Д.Д. Шмелеву, обмен мнениями с которыми выявил принципиальную близость подхода к изучению анекдота.

³ «Анекдот должен быть рассказан так, чтобы все возражения отпали как бы сами собой. Он должен буквально парализовать волю собеседников, их способность спорить <...> Анекдот — это реплика в разговоре, это предельно выразительный ответ, данный через откат, через уход в сторону...» (Курганов Е. Анекдот как жанр. СПб., 1997. С. 17).

⁴ Цит. по: Ильф И., Петров Е. 12 стульев. М., 1995. С. 128.

⁵ Приведем вариант концовки этого анекдота, любезно сообщенный нам В. Добровольской. Речь идет не о еврейке, а об украинке: «Це ты? Ах, я така затуркання-затуркання!» Здесь перед нами также ярко окрашенный «национальный» акцент, отличающийся от предыдущих эмоциональностью и предполагающий жестикуляцию.

⁶ Интересно, что в передаче «Клуб “Белый Попугай”» создатели пошли по другому пути — не театрализации анекдота, а моделирования перформанса СА, то есть процесса рассказывания в кругу людей, объединенных понятием «клуб». В какой степени СА выступает здесь в своей жанровой чистоте — предмет особыго исследования.

Работа выполнена при поддержке фонда Открытое Общество (грант RSS №.: 170/1999)

И.Е. ФЕРАПОНТОВ

ЗАРУБЕЖНАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА О СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДСКИХ ЛЕГЕНДАХ

Само название жанра — «городская легенда» (*urban legend*) — не имеет терминологически точного соответствия в понятийном аппарате русской фольклористики. Это рассказы, близкие слухам и толкам, городским быличкам и анекдотам, детским страшным историям¹, это мемораты о разнообразных «случаях» — смешных, страшных, необъяснимых. Имеется большое количество терминов, называющих этот жанр современного фольклора. Это и «современная легенда» (*contemporary legend*²), и «городская легенда» (*urban legend*), и «миф большого города» (*Großstadtmythos*), а также «слух» (*rumor, rumor legend*); существует термин *soafstale*, введенный Родни Дейлом, где *soaf* — сокращение от *friend of a friend* — начальной формулы многих рассказов: «друг моего друга рассказывал...» Тексты такого рода российской фольклористикой практически не изучались.

В отличие от отечественных фольклористов, ориентирующихся в основном на сортирование текстов, имеющих жанровые соответствия в традиционном фольклоре (как правило, суеверных рассказов), а также на изучение устной традиции тех или иных субкультурных групп, западные исследователи не ограничивают круг текстов ни тематически, ни структурно. Современные легенды записываются от всех и везде. Материалы представляют собой общеноциональный, а то и европейский фольклорный фонд (если учитывать, что многие сюжеты имеют международные параллели). В этом большую роль сыграла тесная связь этого жанра со средствами массовой информации. Характерная особенность городских легенд — установка на сенсацию, желание поразить собеседника — способствует миграции сюжетов как из масс-медиа в устную традицию, так и наоборот. Поэтому близкие аналоги современных легенд можно найти в современной «желтой прессе»³, в Интернете.

Обращает на себя внимание некоторая размытость, рыхłość материала, объединяемого жанром, отсутствие классификации (или ее невозможность — слишком широк круг персонажей, мотивов, разнообразны

ИЛЬЯ ЕВГЕНЬЕВИЧ ФЕРАПОНТОВ, Ульяновский политехнический университет

функции жанра). Современная легенда во многом явление пограничное, находящееся на грани фольклора и языка.

Собирание и изучение городских легенд началось в 1960-х гг. в США и с тех пор бурно развивается. Издания текстов пользуются большой популярностью и, по всей видимости, играют роль, подобную сборникам анекдотов на нашем книжном рынке. Главные центры изучения: Англия, где действует ассоциация по изучению современных легенд (International Society for Contemporary Legend Research — ISCLR), Австралия, Южная Африка, Германия, Нидерланды. Занимаются изучением современных легенд в Польше⁴. Существуют многочисленные сайты в Интернете, предоставляющие своим посетителям возможность читать тексты и принимать участие в пополнении коллекции⁵. В 1994 г. вышла в свет книга Рольфа Вильгельма Бредниха «Sagenhalte Geschichte von heute», который является первым исследователем, начавшим собирать данный материал в Германии.

Книга представляет собой чуть сокращенное переиздание трех ранее вышедших собраний городских легенд («Die Spinne in der Yucca-Palmy», «Die Maus im Jumbo-Jet», «Das Huhn mit dem Gipsbein») и включает в себя чуть менее 500 текстов. Материалы собирались и обрабатывались в Геттингенском университете в семинаре «Формирование современной повествовательной прозы» под руководством Р.В. Бредниха в 1988—1989 гг. Основную часть первого тома составили материалы автора и его сотрудников. Во втором томе приведены иностранные материалы, позволяющие увидеть широкий международный контекст городских легенд. В третьем томе представлены тексты, бытующие в средствах масс-медиа и в массовой литературе.

Тексты распределены внутри книги по тематическому принципу. Названия некоторых разделов: «Автомобиль и средства передвижения», «Счастье и несчастье», «Курицы», «Исчезающие люди», «Отпуск и иностранцы», «Семья», «Неожиданная смерть», «Еда и питье», «Дети», «Животные» и т.п. Каждый текст снабжен комментариями (объем которых иногда превосходит объем комментируемого текста в несколько раз), в которых помещены сведения о человеке, от которого записан текст, о ситуации рассказывания, приводятся параллели из литературы, кинематографа, из других собраний городских легенд, изданных на Западе. В комментариях поясняются реалии, отраженные в тексте, те или иные особенности поведения героев, указываются сходные сюжеты и мотивы в традиционном фольклоре. Многие тексты приведены в нескольких вариантах. Автор дает обширную библиографию существующих изданий текстов и исследо-

ваний по проблеме современных городских легенд.

Собранию предпослано большое теоретическое предисловие, в котором рассматриваются структурные и содержательные особенности публикуемых текстов, история изучения городских легенд и традиционной фольклорной прозы, их взаимодействие с другими явлениями фольклора и современной культуры.

По словам автора, его задача — поместить тексты в контекст научного изучения фольклорной прозы. Рассказывание историй, по его мнению, принадлежит к числу фундаментальных потребностей человека, и homo narrans может быть поставлен в один ряд с homo faber и homo ludens. Каждый человек, рассказывая и слушая, познает мир и свое место в этом мире, строит свое видение мира, исходя из этих рассказов. Каждый человек создает свою собственную реальность, и сколько существует людей, столько существует и представлений о действительности.

Р. Бредних подвергает критике существующее название жанра (*urban legend*) как связанные с традиционным противопоставлением города и деревни. По его мнению, в связи с распространением современных средств коммуникации это противопоставление не актуально. Он предлагает свое собственное название — *sagenhalte Geschichte von heute*, что можно перевести как «современные потрясающие истории».

Автор определяет этот жанр как изустно передающийся рассказ, в действительность которого верят как рассказчики, так и слушатели. В тексте повествуется о каком-либо актуальном событии, связанном с повседневной жизнью, всегда точно локализованном в пространстве и во времени. Это своего рода быличка, из которой изъят сверхъестественный персонаж и связанные с ним представления. Герой современной легенды противопоставлен не потусторонней силе, а технике, людям иной национальности или расы, членам субкультур, криминальной среде, представителям власти, животным.

Автор разграничивает понятие слуха и современной легенды. По его мнению, слух отличается диффузностью, фрагментарностью. Современная легенда, напротив, обладает весьма четкой структурой. Р. Бредних описывает трехчастную структуру легенд: 1) начало (обращение к источнику); 2) середина (повседневная ситуация); 3) драматический момент (*die Pointe*).

Другим смешным с современной легендой жанром современного фольклора оказывается анекдот. Когда современная легенда утрачивает установку на достоверность, она превращается в анекдот. Р. Бредних приводит примеры идентичных по сюжету рассказов, один из которых повествуется как

реальная жизненная история, произошедшая с конкретным человеком, а другой представляет собой анекдотический рассказ (*der Witz*).

Подробный анализ истории изучения и жанровых особенностей традиционной фольклорной прозы, сделанный автором в предисловии, необходим для предупреждения терминологической путаницы: дело в том, что немецкое слово *Sage* может обозначать и героический эпос, и легенду, и историческое предание, и быличку.

Автор не соглашается с исследователями, которые полагают, что после изобретения книгопечатания фольклорная проза более не играет существенной роли в человеческой жизни. Хотя в эпоху средств массовой информации коренным образом изменилась система трансляции, а следовательно, и функции, и содержание фольклорного текста, он продолжает выполнять свое предназначение — объяснять, информировать, пояснять на примере, предостерегать. Изменилась только содержательная сторона этих предостережений. Раньше традиционная фольклорная проза учила человека, как он должен поступать в ситуации столкновения со сверхъестественными силами, теперь она предостерегает его от опасностей, связанных с техникой. Современные тексты отличаются от традиционных содержательно, но не структурно. Современные средства передачи информации способствуют тому, что сюжеты, связанные с сенсационными темами (СПИД, наркотики, торговля внутренними органами), распространяются по всему миру почти мгновенно.

Автор анализирует основные мотивы, присущие городским легендам. По его мнению, одним из фундаментальных элементов, присутствующих фактически во всех рассказах, является страх. Страх может быть связан с определенными локусами, в которых происходит действие, с «чужими» (иностраницами, людьми иной расы), с пребыванием в иной стране. Значительная доля текстов связана с мотивом мести.

Книга Р. Бредниха представляет собой образец научного издания фольклорных текстов. Серьезный научный аппарат, подробное документирование, обилие сюжетных и мотивных параллелей в самых разных областях делают собрание ценнейшим для всех исследователей современной городской культуры, позволяя им видеть широкий культурный контекст, в котором существует повествовательная традиция. Данное собрание «дает ключи» к картине мира, особенностям мировосприятия, психологии современного городского жителя, помогает понять феномен «большого города» во всей его целостности и необычности.

В публикации представлены некоторые образцы современных городских легенд из

собрания Р. Бредниха с комментариями собирателей.

Украденные ручные часы

Один друг рассказывал мне о своем первом путешествии в Нью-Йорк и о приобретенном там опыте.

Он пришел в отель на Бродвее, принял душ, поужинал и решил немного погулять по ночному городу. На улице еще было много людей. Неожиданно он почувствовал, как кто-то сзади прикоснулся к его руке. Он обернулся и увидел негра, и тут же заметил, что его часы исчезли. Он схватил негра и заорал: «Отдай мои часы!» Негр был совершенно поражен и без возражений отдал часы. Когда мой друг вернулся в гостиничный номер, он увидел, что его часы лежат в ванной на полке под зеркалом.

Источник: Рассказ коллеги в 1979 г., когда он только что вернулся из США. Похожие истории («Воровство поневоле») ходят во многих европейских странах. Описанное поведение особенно характерно для часто встречающихся в заграничных поездках угрожающих ситуаций и поэтому вполне понятно и достоверно. Тем не менее, многие из таких историй, рассказываемых как истинные, легко могут быть выдуманы.

Едущий скелет

В одной деревне близ Целле с одним человеком произошел несчастный случай. Его сбила едущая навстречу машина. Водитель машины, англичанин, посадил рядом с собой скелет. Пострадавший подумал, что скелет был за рулем, потому что он сидел на левой стороне.

Эта легенда была рассказана одной студенткой в ноябре 1988 г. в Геттингене за ужином на кухне студенческого общежития. Поводом к этому послужил рассказ о другом несчастном случае. Рядом с Целле находится английский гарнизон, поэтому там очень часто можно видеть английские автомобили с правым рулем.

Люстра

Группа американских бизнесменов во время холодной войны приехала в Москву, чтобы заключить экономические соглашения. Они сняли номер в старой гостинице с пропыленными плюшевыми коврами. Руководитель делегации не доверял этой роскоши и был уверен, что в этих комнатах встроены подслушивающие устройства. Вместе со своим помощником они обыскали весь номер, но ничего не смогли найти. Наконец они подняли ковер и в полу посреди комнаты обнаружили металлическую пластину с винтом.

Тогда они решили, что нашли источник опасности, и вывернули винт. В тот же момент в ресторанном зале под ними рухнула на стол люстра.

Рассказано бизнесменом из Франкфурта на обратном пути из Москвы во время обмена впечатлениями о московских гостиницах.

Про эту историю можно сказать, что это бродячий сюжет. В нем выражается преувеличенный страх — не только у американцев — перед всевозможными подслушивающими устройствами секретных служб. Эту историю рассказывают про британскую правительенную делегацию, про ленинградских туристов в Финляндии. Она бытует в неполитизированной форме: только что поженившаяся молодая пара боялась, что кто-то решит сыграть над ними шутку во время первой брачной ночи. Молодые тщательно обыскали свой номер и нашли на ковре под кроватью выпуклость. Они убрали ковер и обнаружили большой металлический винт. Из страха, что там спрятан магнитофон, с помощью которого их друзья хотели записать шум во время брачной ночи, они открыли винт. Наутро метрдотель их спросил, не слышали ли они ночью шум из-за упавшей внизу люстры, которая приземлилась точно на постель другой супружеской пары.

Зачатие в ванной

В Вуппертале, в смешанном студенческом общежитии, один жилец как-то онарировал в общей ванной. После того как он принял ванну, его соседка решила воспользоваться еще теплой водой. Через некоторое время девушка заметила, что она беременна. Но она при всем желании не могла понять почему, не говоря уже от кого. Только после того как она рассказала о своей беременности в общежитии, догадались, как она смогла забеременеть.

Записано от Мартина Зехтинга, 32-х лет, продавца из Шпагенберга (земля Гессен), который эту историю впервые услышал в 1980 г. в Кельне и после этого слышал еще много раз. Я узнал ее, будучи студентом в Тюбингене, в середине 1960-х гг. Ее можно отнести к широко распространенным современным легендам. Конечно, из-за существующих табу она редко записывалась и еще реже печаталась (см.: Portnoy E. Broodj Aap. De folklore van de post-industriële sameleving. 9. Aufl. Amsterdam, 1987; в этом собрании обоснованно указывается на несомненную популярность этой легенды).

Райдеву со смертью

Молодые люди собирались для спиритического сеанса. Одна девушка хотела с помощью блюдца связаться со своим другом, который погиб в автомобильной катастрофе. Они начали вызывать дух, и через некоторое время он откликнулся. Они

попросили духа поговорить с ними. Блюдце ответило, что он будет разговаривать, только если его оставят в комнате наедине с подругой. Девушку оставили в комнате одну. Когда остальные через несколько минут снова вошли в комнату, девушка в полной апатии сидела на стуле. Им пришлось отвезти ее в психиатрическую лечебницу.

Эта история записана в 1988 г. Рассказчица услышала ее от друга своей сестры, который в свою очередь услышал ее от знакомого. Занятие спиритизмом с использованием столов и блудец, а также маятников в последние годы сильно распространилось в Германии, особенно среди школьников.

Минная смерть

Один богатый человек очень боялся, что его похоронят в летаргическом сне. Поэтому он написал в завещании, чтобы ему в гроб проложили телефонный кабель. Хоть было и сложно, но это удалось сделать.

После похорон его семью стали беспокоить странные звонки: в трубке ничего нельзя было понять, и они решили, что это глупые шутки. Однако через некоторое время они попросили экстремировать труп. Когда гроб открыли, труп находился в ужасном виде, с обломанными ногтями, а рядом с ним лежала снятая телефонная трубка.

Эту историю информант услышал в ноябре 1989 г. в одной геттингенской пивной от товарища. Здесь, возможно, речь идет о позднем влиянии знаменитого рассказа Э. По «Заживо погребенный», вероятно, через посредство англо-американского фильма 1960-х гг. Телефонный кабель там заменил проведенный в гроб шнур звонка.

Ребенок с наркотиками

Стюарды и стюардессы авиакомпании «Люфтганза» во время рейса заинтересовались одним ребенком, который своим поведением отличался от маленьких детей. Во время полета из Боготы (Колумбия) во Франкфурт-на-Майне одна стюардесса заметила, что он все время тихо сидит между родителями, не кричит, не ест и ни разу не пошевелился. Рассказала об этом капитану, и тот незадолго до посадки сообщил о ребенке по радио в службу борьбы с обработкой наркотиков. В аэропорту служащие установили, что ребенок мертв. Его тело было выпотрошено и начинено кокаином.

Источник: Рассказ водителя автобуса из Дудерштадта во время экскурсии по северной Германии в июле 1989 г. Эту историю он услышал от своего южнонемецкого коллеги.

Похищение девушки

В мае 1969 года во французском городе Орлеане стали распространяться слухи, что владельцы шести магазинов дамской моды в центре города торгуют женщинами. Юную покупательницу похитили в одном из этих магазинов, когда она зашла в примерочную кабину. Преступники одурманили свою жертву с помощью шприца и ночью по подземному ходу и каналу вывезли из города, чтобы доставить ее в отдаленный бордель и принудить к проституции.

Этот слух владел Орлеаном в течение трех месяцев, позднее он появился в Амьене, а перед этим прошел еще в Руане. Шесть бутников в Орлеане находятся во владении евреев, поэтому слух имеет антисемитский характер. Несмотря на то что в полиции не было зарегистрировано ни одного случая похищения девушек и средства массовой информации были очень сдержаны в освещении слуха, тысячи граждан Орлеана поверили в его правдивость. Французский социолог Э. Морин в том же году установил, что эти рассказы впервые появились в женских школах и интернатах, с головокружительной быстротой распространились среди женщин и наконец превратились в нечто подобное заговору. Книгу Э. Морина «La gitaneg d'Orléans» (Paris, 1969) можно назвать классикой современного исследования слухов.

Само собой разумеется, такой слух распространялся не только во Франции, но и в других странах, например в Нидерландах, в Англии. В США от японской студентки был записан текст следующего содержания: «Одна молодая японская пара совершила свадебное путешествие по Франции. В парижском магазине мод жена пропала в примерочной кабине и, несмотря на интенсивные поиски, так и не отыскалась. Пять лет спустя один из друзей мужа сообщил ему, что видел его пропавшую жену на Филиппинах — с изуродованными руками и ногами в качестве аттракциона в бродячем цирке».

Не только примерочные кабины в магазинах мод, но и номера гостиниц, лифты, подземные гаражи и туалеты больших ресторанов предстают в современных легендах как опасные, угрожающие места. Американский триллер «Неистовый» с Харрисоном Фордом в главной роли убедительно проиллюстрировал этот современный городской страх.

Паук в прическе

Моя кузина рассказала мне в шестидесятых годах следующую невероятную историю, случившуюся с подругой ее знакомой.

Подруга пришла в парикмахерскую, чтобы сделать высокую прическу. Для устойчивости прически парикмахер покрыл

ее плотным слоем лака для волос. Через день у женщины заболела голова. Таблетки помогали мало. Вскоре появились дурнота и головокружение. Ей было так плохо, что она пошла к врачу. Но врач не смог ни определить причину ее болезни, ни побороть симптомы. Рентген ей тоже не принес никакого результата. Головная боль вскоре довела женщину до сумасшествия. Несколько дней спустя она умерла. Вскрытие показало, что в ее волосах угнездился паук и из-за покрытой лаком высокой прической не смог выбраться наружу. Паук сильно проголодался, прогрыз маленькое отверстие в черепе и питался мозговой жидкостью. Вызванное этим воспаление мозговых оболочек привело к смерти.

Записано летом 1991 г. от Фрица Вагенера, Эссен. Здесь представлена — с запозданием — классика жанра современной легенды. Этот тип (*«Spider in the Hairdo»*) во многих вариантах был впервые представлен в первом американском собрании городских легенд в 1950-х гг. История особенно часто рассказывалась среди учениц колледжей как предостережение перед модой на прически «Пчелиный улей». В связи с финским вариантом истории утверждается, что она стала актуальной недавно, после появления панковских причесок.

Курица с гипсовой ногой

Один усердный соискатель докторского звания начал писать в хирургической клинике докторскую диссертацию на тему «Лечение костей». Для этого он поместил за самодельной перегородкой позади здания клиники кур. Для своего исследования он под наркозом ломал птицам ноги, а потом накладывал на перелом гипсовую повязку и следил за различными стадиями сращивания перелома.

Как-то раз одна из курочек удрала и с гипсом на ноге перепорхнула через низкую ограду клиники. Она прохромала через маленький скверик, пересекла оживленную Новую улицу и оказалась в парке местной психиатрической клиники, которая находилась напротив хирургической. Там она спряталась в кустах.

Вскоре студент заметил потерю, увидел дыру в перегородке и отправился на поиски беглянки. Он нашел ее на территории психиатрической лечебницы, уселся на низкую ограду и начал подзывать птицу. Однако та, поняв в чем дело, бросилась наутек.

На студента обратили внимание два санитара. Они подошли к молодому человеку и спросили, что он ищет в кустах на территории психбольницы. Услышав возмущенный ответ: «Курицу с гипсовой ногой!» — они, недолго думая, забрали студента в больницу.

Ему удалось вырваться оттуда через два дня только после настойчивого вмешательства его профессора и после того, как курицу, сбитую машиной, нашли на Новой улице.

Записано 30.12.1991 г. от д-ра медицины Стефана Итце из Швейнфурта. Эта история была популярна в студенческих кругах, особенно среди медиков, во времена его учебы в Эрлангене. Она была излюбленной шуткой всех эрлангенских обитателей и рассказывалась со значительной ironией по отношению к психиатрической клинике, которая в то время слыла безнадежно устаревшей, консервативной и авторитарной. Такую же историю можно было услышать в Мюнстерском университете.

Панк в метро

В Берлине панк вошел в метро и спокойно сел на свободное место. Женщина напротив него начала громко ругать молодежь вообще и панков в особенности. Потом она перешла на личность своего визави. Панк оставался абсолютно спокойным. На следующей станции в вагон вошел контролер. Когда он уже собирался подойти к ругавшейся женщине, панк быстро выхватил у нее билет и тут же съел его. Никто из пассажиров не захотел подтвердить, что у женщины в руке был билет, и она была вынуждена заплатить штраф за безбилетный проезд.

Услышал в сентябре 1988 г. от портье в Берлине, который рассказывал эту историю, явно симпатизируя панку. Подобная история была записана в Хельсинки.

Стеклянный глаз

Эту историю я услышал в 1974 г. от ассистента Геттингенской глазной клиники. Речь в ней идет о его начальнике, бывшем директоре этой клиники. Вот как все происходило.

Профессор всегда возил с собой в машине маленький медицинский чемоданчик со всеми необходимыми инструментами, чтобы в любой момент быть готовым, если вдруг произойдет какой-нибудь несчастный случай. Как-то он ехал в клинику по эстакаде над автомагистралью. В этот момент под ним, на магистрали, автомобиль «Порше» врезался в опору эстакады. Водитель разбился насмерть. Профессор тут же начал действовать, так как в клинике лежал пациент, нуждавшийся в срочной пересадке донорского глаза. Одним поворотом руки он удалил водителю глаз и заменил его на стеклянный. Уже через несколько минут в клинике он пересадил донорский глаз своему пациенту.

На следующий день в геттингенской газете появился сенсационный заголовок: «Несчастный случай на дороге со смертельным исходом. Водитель «Порше» погиб. Полиция в недоумении: у водителя было два стеклянных глаза!»

Мышь в самолете

Я расскажу вам, что слышала от своей коллеги. Она, как и я, работала стюардессой и регулярно летала за океан. Както во Франкфурте перед отлетом в Нью-Йорк на борт села маленькая девочка с табличкой на груди, в которой извещалось, что ребенок путешествует без сопровождения. Мы называем таких пассажиров UMPs (*unaccompanied minor passengers* — «маленькие пассажиры без сопровождения») и относимся к ним особенно заботливо. У этой девочки была маленькая коробочка, которую она все время крепко прижимала к себе. После взлета моя коллега стала общаться с девочкой, дала ей книжки с картинками, спросила, куда она летит и что лежит в коробочке, которую девочка не хотела даже выпускать из рук. «Тут моя мышь!» — «Я не верю! Кроме того, ты же знаешь, что проносить животных в самолет запрещено». — «Но у меня действительно моя мышка, хочешь взглянуть на нее?» Девочка приподняла крышку коробки, в это же мгновенье мышь выпрыгнула из нее и прошмыгнула под сиденье. Это доставило экипажу много волнений. Капитан распорядился, чтобы мышь немедленно поймали. Но в огромном «Джумбо» так много потайных уголков, что найти зверька до посадки в Нью-Йорке не было никакой возможности. После высадки пассажиров мышь искали без всякого успеха много часов. В конце концов не осталось ничего другого, как загнать лайнера в ангар и поручить службе по борьбе с грызунами обработать весь самолет ядом, так как существовала опасность, что мышь перегрызет кабель и самолет окажется в аварийной ситуации во время полета. Самолет оставался в аэропорту два дня, и из-за этой мыши авиакомпания понесла большие убытки.

Примечания

¹ Следует отметить, что «страшные истории в США, откуда, по мнению автора, заимствованы сюжеты европейских *Horrgeschichte*, рассказываются не в детской, а в студенческой среде, что видно даже из названия — *dormitory stories*, т.е. «истории из общежития».

² Впервые у Фр. Скотта Фицджеральда; его книга «Великий Гэтсби» имеет подзаголовок «Современная легенда».

³ Автор приводит тексты, заимствованные из средств массовой информации, справедливо полагая, что попали они туда несомненно из устной традиции. Можно провести аналогию: в хрестоматиях по фольклору в качестве преданий приводятся тексты, заимствованные из «Повести временных лет».

⁴ См., напр.: Чубала Д. «Urban legends»: новый жанр фольклорной прозы // Филологические науки. 1994. № 5/6.

⁵ Наиболее известен: www.urbanlegends.com.

А. САДЕЦКИЙ

ЖАНРОВЫЕ ЧЕРТЫ ЛЕГЕНД НОВОЙ ФРАНЦИИ

В Новой Франции, в этой говорящей по-французски Северной Америке, легенды обычно называют не только произведения, которые с помощью данного термина определил бы российский фольклорист, но также тексты, относящиеся к жанрам преданий и бывальщин. Точнее говоря, жанровые черты многих текстов свидетельствуют о тяге к объединению: исторические предания систематически обретают отчетливо легендарную природу, персонажи низшей мифологии, которые обычно населяют рассказы, претендующие на статус «были», появляются в местных преданиях, а на бывальщины и бывальчики коллективное сознание вновь и вновь возлагает выполнение этико-диадических функций легенды.

Среди потомков тех, кто переселился в Новый Свет из стран франкоязычной Европы, эти предания-легенды-побывальщины и поныне живут, порождая все новые варианты, однако главное не меняется. Политеистические взгляды отыскивают для себя нишу в пределах католической цивилизации. Так, в «дикой охоте» (охоте воинов, находящихся по ту сторону жизни и смерти, охоте одержимых битвой, охоте Алариха), германо-кельтской по своему происхождению, участвуют поклонники индейских духов *маниту*, а потомки колонистов Новой Франции населяют неуязвимыми призраками предков мир, которым правит победившая Британия. Французские волколаки (*loup-garou*) встретились тут с зоантропоморфными персонажами индейских тотемистических мифов о первопредках. Такого же рода встреча с сюжетами, бытующими в среде коренного населения Северной Америки, ввела рассказ о пленных солдатах армий Наполеона, привезенных в канадский порт на вражеском — русском — корабле, в мир представлений о мифологических культурных героях, которые в дальних странствиях и в столкновениях с грозными противниками добывают магические предметы (талисман индейского вождя в руках наполеоновского воина поражает врагов), в мир представлений, нередко порождающих — как это случилось и в случае рассматриваемой легенды — топонимические предания.

АЛЕКСАНДР САДЕЦКИЙ, профессор Университета им. Лаваля (Квебек, Канада)

Интерпретировать события, описываемые в тексте, в качестве были (рассказа о том, что безусловно произошло) требует эксплицитная внутренняя, т.е. познавательная и нравственная, позиция данного вида несказочной прозы, позиция героя. При этом предполагается, что эстетическая условность такой безусловности остро ощущается тем, кому адресовано произведение, кто соотносит эту безусловность со своим эмпирическим опытом, с общепринятыми формами его обобщения и соответствующими практиками, с миром опыта, который не отвергается легендой-бывальщиной, но, напротив, избирается, чтобы ввести в него чуждые ему элементы.

Природу оценки предмета рассказа, природу его осмыслиения, колеблющегося меж полюсами «правды» и «выдумки», заданную в тексте, следует характеризовать как ориентирующуюся на неопределенность (вернее, на одновременность выбора различных определенностей). И это сомнение — «быль» или «небыль»? — вступает в некоторое противоречие со стройной системой ценностей и смыслов, предполагаемых классической легендой, с той «крайней правдой», которой, как писал В. Я. Пропп, обладает легенда «в народном сознании»¹. Такая «правда» легенды утверждает в качестве культурного фона мифологизированную модель мира, порождающую специфические космогонические, космологические, религиозные (построенные в легенде обычно на своеобразном совмещении моно- и политеистических концептов), социальные, этические представления. Она задает интерпретацию явлений, соответствующую схемам, утверждаемым этой моделью; явлений, которые представлены в тексте легенды в качестве относящихся к привычной действительности рассказчика и слушателя.

Подобная всеобъяснимость данного здесь и сейчас законами мифа, пробуждаемыми в коллективной памяти легендой, кажется особенно существенной, когда объяснить следует то, что не может быть объяснено иначе, — ни с позиций научного знания, ни с позиций официальной религиозной идеологии. Так, именно мифологическое мышление — но не естественные науки или теология католицизма — способно утвердить связь меж гигантским многозубым чудовищем *maraîche* и морс-

кой «мертвой водой», из которой оно попадает и появляется на горе рыбакам: ведь в мифе изначальный хаос явлен и в облике чудовищ, и в образе водной стихии, чья ненасытность стремится поглотить мир (в потопе), чья изменчивость предшествует освобождению космоса (где вода и земля, держащая ее в объятьях берегов, пребывают в неизменной гармонии). Водяные чудовища хаоса — традиционные персонажи многих мифологий; и в легенде Новой Франции тема хаоса объединяет непрестанно извивающегося (т.е. все время меняющего свой облик, как бы недооформившегося) длиннозубого монстра, пожирающего моряков и их суда, с водой («мертвой», как бы выпадающей из ритма приливов и отливов, т.е. неупорядоченной, некосмологизированной — и всепоглощающей; само имя скользящей по поверхности воды «мареши» этимологически связано с бретонским обозначением болотной топи, трясины). Неслучайный («невыдуманный») характер смежности «змея» и «моря» в повествовании о «великом морском змее»² утверждается в мифическом уподоблении; метонимия чревата метафорой, синтагматические отношения — парадигматическими.

Столь же неслучайными являются и другие аспекты повествования в традиционной легенде (скажем, те, что относятся к области представлений о быте персонажей низшей мифологии, к области демонологии повседневного). Примером может послужить страсть домовых Новой Франции (характеризующая, впрочем, родственных им существ и в иных краях) к прогулкам на лошадях. Если вспомнить, с одной стороны, о связях между представлениями о домовых и о предках-покровителях (т.е. о тех, кто и после смерти не покидает мир живых, сохраняя постоянные связи с потомками) и, с другой — о чрезвычайно существенном для индоевропейской мифологии понимании коня как медиатора (прежде всего, между мирами живых и мертвых), то весьма характерный для легенд Новой Франции образ домашнего духа, мчащегося при лунном свете на летящем стрелой скакуне (которого он перед этим досыта накормил и шерсть которого он старательно вычистил), не показается странным.

Именно неизменное соответствие системе культурных архетипов гарантирует сохранение в народной памяти образов и сюжетов легенд Новой Франции. Примером может послужить совокупность оживших в них представлений о самодостаточности телесного бытия оборотня: стоит нарушить замкнутость его материального универсума, пустив оборотня

кровь (к примеру, уколом его иглою), и он вернется в человеческий образ, потеряет способность делаться чудовищным зверем. Точно так же гибнут неуязвимые герои, если врагу удается поразить точку их тела, предающую эту неуязвимость (вспомним Ахилла или Зигфрида). Оппозиции мифологического сознания («единое — множественное», «цельное — делимое», «внутреннее — внешнее», «замкнутое — разверстое», «однородное — разнородное», «свое — чужое», «самодостаточное, самозавершенное — включенное в окружающий мир, соотнесенное с ним» и т.п.) и мотивы мифо-поэтического творчества (типа тех, что связаны с темой «телесной души») вовлечены, таким образом, в круг представлений, образующих ближайший контекст квебекских рассказов об оборотнях.

Нередко доминирующими в культурном фоне легенды (который и обеспечивает ее стабильность) оказываются элементы, относящиеся к области религиозных воззрений, где христианские концепты вступают в соединение с порождениями политеистического мышления. Тогда кюре с помощью выкованных на узде железных крестов одолевает богохульника-оборотня, в облике дикого коня ломавшего стены церкви; ангелы уносят по воздуху колокола в Рим, чтобы накануне Пасхи они получили там благословение; освященная вода изобличает беса, в образе красавца-танцора ухаживавшего на вечеринке за хозяйствской дочкой; лесорубы, участвующие в «дикой охоте», мчат по воздуху в каноэ, которым правит надеющийся получить их души дьявол.

На молчаливом признании сказителем и его слушателями наличия мифологической модели мира покоятся дидактизм легенды, роднящий ее порою с притчей и отличный от пафоса былички. Быличка (бывальщина) не теряет кругозора повседневности, сохраняет верность ее нормам. Она конкретна, реалистична и внимательна — рассказчик никогда не забудет сообщить, где, когда, с кем произошли описываемые события (где, когда, с кем случилось чудо), назовет имена свидетелей, которые и сейчас помнят все как было, упомянет соседей, знакомых, родственников. Таким образом он соотнесет их с собою, с присутствующими, с моментом рассказа (немного меньше в бывальщине, немного больше в быличке: ведь повествователь мемората — его герой). В легендах Новой Франции такие черты бывальщины (былички) глубоко укоренены, встречаются постоянно.

Уверенное спокойствие классической легенды (служившей предметом изучения

В.Я. Проппу) основано на том, что «в народном сознании» ее «идеальная правда», восходящая к правде мифа, продолжает жить. Предание же эту правду относит к далекому прошлому, но переселяет из парадигматики «времени сновидений» в профанную действительность: это было давно, но было в том мире, что отделен от нас не качественно, а количественно. В былые времена архетипы обретали адекватное воплощение — среди этих воплощений мы и живем. Объясняя вовремя раздавшимся гусиным гоготом спасение поселка, находящегося на берегу Залива реки Святого Лаврентия, от разграбления и сожжения солдатами противника в ходе англо-французской войны за владение Канадой 1750-х гг. (подобно тому, как объясняется спасение Рима, хотя и в рамках иной сюжетной схемы), предание обращается к языку прошлого для того, чтобы понять происхождение слова, звучащего в современности.

Близка к преданию этиологическая легенда, распространенная в Новой Франции как в индейском (нередко открыто политеистическом) варианте, так и в варианте, основанном на представлениях, что привезли христиане-колонисты из Европы. К примеру, она рассказывает, как возник остров из унесенного потоком тела жадного *индиго*, воплощения темных сил, который был повержен молнией духа-покровителя чудесной горы *маниту*, олицетворения природного изобилия и гармонии; она находит в событиях времен всемирного потопа ответ на вопрос о том, почему воронам приходится улетать из Штатов на север, к берегам Канады, а потом, с наступлением холодов, возвращаться в Штаты, объясняя это проклятием Ноя и неприязнью, испытываемой к хриплоголосым птицам его потомками (причиной такого отвержения стала неуемная страсть вороны к мертвичине, заставившая ее забыть о долгге, возложенном на нее строителем ковчега).

Если классическая легенда дидактического характера видит «время сновидений» непосредственно материализующимся в речи повседневного (для нее граница между сакральным и профанным осталась проходимой; в отличие от предсдания и легенды этиологической, хронология ее особенно не интересует), то бывальщина (быличка) высказывание современности не стремится возвести к языку мифа, но, скорее, противопоставляет себя речению, воплотившему законы этого далекого языка, считает такое высказывание актуализацией иной ценностно-смысловой системы. Эти три различные интерпретации отношений между вечным и времененным (т.е. три правды — легенды, предания и бы-

вальшины) сосуществуют в несказочной народной прозе Новой Франции, тенями пониманий встают за всяким ее текстом; их разнонаправленность в какой-то мере эстетически изоморфна отмеченной выше стадиальной и национально-культурной разнородности произведений франко-американской коллективной устной литературы, равно как и разнородности социальной, объяснимой весьма интенсивной профессионально-сословно-классовой динамикой Нового Света (произведения эти бытовали в среде охотников и лесорубов, рыболовов и плотогонов, земледельцев и шахтеров, рабочих и бродячих торговцев).

Введение в разноголосый мир народной несказочной прозы Новой Франции далеко не всегда гармонично (и далеко не всегда в нем является привилегированной позиция «внешняя»). Нередко оно обретает форму конфликта между сказителем (который не хочет, чтобы аудитория сочла его рассказ пустой выдумкой) и скептиком-слушателем, не желающим признать этот рассказ правдой (в сущности, отказывающимся принять правду мифа). Эта ситуация противоборства вынуждает сказителя отказаться от роли случайного свидетеля, его слова делаются заклятьями, уже не описывают чудесное, но порождают его, не называют героев мифа, но вызывают их (в качестве примера можно упомянуть легенду о фее, явившейся на зов рассказчика, раздраженного отношением маловеров-слушателей). Такая позиция близка традиционной позиции сказителя в архаической культуре, культуре, в основе которой — мифологическая модель мира.

Колебания относительно истинности предмета рассказа (вернее, относительно природы этой истинности), принадлежность рассказчика и к скептической повседневности, и к реальности мифа, избрание слушателями пути, что ведет (скорее ведет, чем приводит) от одного из этих миров к другому, — все это позволяет понять легенду Новой Франции как чреватую правдой незавершimого выбора, как разными голосами зовущую следовать за ней по расходящимся дорогам повествовательного пространства (но приходящую к своей единой эстетической цели).

Примечания

¹ Пропп В. Легенда // Пропп В.Я. Поэтика фольклора. Собрание трудов В.Я. Проппа. М., 1998. С. 283.

² Разумеется, в ином мифологическом контексте змей может выполнять иные функции (например, медиативные), может играть космогоническую роль, может связываться не с водой, морем, но с другой стихией, другой частью пейзажа (огнем, горой и т.д.).

С.А. СМИРНОВА

«РИЗИКИ»: МИР ИГРЫ И СЛОВА

О *Резинках*, кроме детей, мало кто знает. Дети неохотно пускают взрослых в свой мир, а если и пускают, то всего не рассказывают, потому что взрослый может посмеяться над тем, во что они искренне верят.

Бытование этой игры в России еще не описано, хотя существуют работы, посвященные игре «в резиночку» в Эстонии и Чехии¹.

В данной статье рассматривается бытование этой игры в г. Зеленодольске Республики Татарстан. Использован мой собственный опыт, а также рассказы девочек моего возраста: Кати Твердовой (1985 г.р.), Кати Дюбановой (1985 г.р.), Ланы Леонтьевой (1984 г.р.), Лены Вахромовой (1984 г.р.), Жени Герасимовой (1985 г.р.), Маши Зубаревой (1984 г.р.) и Дины Камаловой (1985 г.р.). Моя учительница И.П. Багаутдинова (1967 г.р.) рассказала, как в эту игру играли в 1970-е гг.

Опираясь на классификацию игр Е.А. Покровского, *Резинки* можно отнести к подвижным играм с различными орудиями (веревочкой, жгутом, мячиком, палками и т.д.)². Однако *Резинки* — это не только подвижная игра, большую роль в ней играет графический аспект, который включает в себя построение геометрических форм с помощью круга из резинки, в исходной игровой позиции имеющего форму двух параллельных прямых. Другой аспект этой игры — театральный: игроки могут уподобляться предметам, различным существам и их действиям. В данной статье эти аспекты подробно рассматриваться не будут, речь пойдет о бытовании игры, ее нормативном и словесном аспектах.

ЖИЗНЬ РЕЗИНОК

В *Ризи* мы играли с раннего детства, еще до школы, и класса до седьмого. Иногда с нами играли даже мальчишки, но случалось это крайне редко, да и девчонки особо не любили с ними играть, потому что мальчишки соперниками были несильными. Прыжок в *Резинках* — это не просто прыжок в высоту. Он имеет особую, отработанную технику. Мальчишки не могли овладеть этой техникой так хорошо, как мы, и прыгали как-то неуклюже.

СВЕТЛНА АЛЕКСАНДРОВНА СМИРНОВА; ученица 11 кл. лицея № 33 при Казанском гос. университете

Играли в *Резинки* только тогда, когда на улице было сухо. В школе начинали играть в мае и заканчивали, когда становилось холодно. Зимой не играли даже в школе, только иногда дома с подружкой.

Самыми злейшими врагами *Резинок* были учителя и техники. Сколько было их криков... А сколько резинок было отобрано! В школе чуть звонок, так повсюду можно услышать возгласы: «Девчи, айда играть в *Ризи!*» Перемена длится недолго, поэтому игру начинали не заново, а продолжали. Набирал команды обычно владелец резинок. Он же выбирал, кто будет первым, а кто вторым. Иногда были уже сформированные команды, которые играли друг с другом в течение многих месяцев, а может быть даже лет: «Не буду я с Машей, только с Наташой!»

Очень интересны воспоминания о *Резинках* моей учительницы Ирины Павловны Багаутдиновой: «В седьмом классе игра уже приобрела некое ритуальное значение. Там уже играли не ради Резинок, а ради привлечения внимания, потому что я хорошо помню, что когда играли, то обязательно распускали волосы, а с распущенными волосами прыгать не самое приятное занятие. Одевались при этом как-то понаряднее. И уже не сами Резинки, а что на улице не просто гуляешь, бродишь с места на место, а вот скакешь, вроде привлекаешь внимание. А до этого сама игра имела смысл в первую очередь».

ПРАВИЛА

Большую роль в *Резинках* играет нормативный аспект. Некоторые правила здесь являются постоянной нормой игры, они не обговариваются заранее, т.к. уже давно установлены. Остальные правила устанавливаются перед игрой. Их обычно назначает последняя команда, причем не в пользу первой. Она может отдать одно правило первой команде, а может и не отдать. Об этом надо сказать вслух, иначе первая команда может сама его забрать. Об этом она тоже должна сказать вслух: «Одно правило наше».

Было одно суеверие: если игрок что-то говорит или выдвигает какие-то требования и при этом задевает за красное, то считается, что это обязательно должно быть выполнено. Это суеверие известно не только в *Резинках*, но и в других играх. В *Резинках* оно становилось актуальным, когда назначались правила. При этом часто разгорались споры:

- Первой паре правил не даем!
- Я за красное задела, одно правило наше!
- Или:
- За красное достала, правило забирала!

— Ничего не знаю, я первая сказала, что первой паре правила не даем. И вообще, это не красное было, а бордовое!

1. Играют обычно *по парам*. Бывает две, редко три пары. *Пара* — это устойчивое название одной команды, вне зависимости от того, сколько в ней человек. Обычно это два или три человека. В каждой паре должно быть равное количество людей, но нередко это правило нарушается.

Сначала играет одна пара. Если в ней пропадает один человек, а второй пропадает и не выручает первого, то пропадает вся пара. В игру вступает следующая, а первая держит резинки.

Играют также и *поодиночке*: двое держат резинки, один играет. Сначала играет первый человек, потом второй, затем третий.

2. *Лапша* (когда резинки держат только на одной ноге) бывает на *Первых* и *Вторых*, а на *Третьих* нет, т.к. третьи *меряются по ягодице* (*Первые*, *Вторые*, *Третьи* — уровни высоты резинок). Узкие иногда бывают и на третьих: те, что в резинках, стоят не лицом друг к другу, как при обычной ширине, а боком. Таким же образом выстраиваются Узкие на *Первых* и *Вторых*. Если получается слишком узко, то еще вставляют руку в резинки.

Лапша может не исполняться совсем. Может исполняться только *Первая Лапша* или только *Вторая Лапша* в зависимости от желания играющих.

3. На *Лапши* очень трудно играть, т.к. трудно прыгнуть внутрь резинок одной или обеими ногами, если между резинками очень узкий промежуток. Чтобы легче было прыгать, те, кто держит резинки, поворачивают ногу так, чтобы носок смотрел не вдоль резинок, а перпендикулярно. Так получается шире. Такое положение называется *с поворотиком*. Перед игрой всегда обговаривается — *Лапша с поворотиком или без*.

4. Если одна пара прошла целую игру и начинает играть другую — она зарабатывает *Шкурку*. Ее можно потратить, когда пропадаешь. Если пара пропадает, она может потратить *шкурку* и продолжать игру дальше. *Шкурки* можно копить.

Если одна пара заработала много *шкурок*, то она может подарить одну другой паре. Иногда устанавливают правило: каждую пятую или седьмую *шкурку* надо отдавать противникам. Делают это из-за того, что если одна пара уйдет далеко, а вторая застрянет где-нибудь, то первой

паре становится скучно играть без действующего соперника. В этом случае могут не только подарить *шкурку*, но и выручить своего соперника, т.е. сыграть за него.

5. Игроки в паре играют в определенном порядке и соблюдают его в течение всей игры. Они заранее договариваются, кто первый, а кто второй. Говорили: *Вперед батьки не лезь*. Нарушение этого правила могло считаться за пропадание. Позднее оно уже не обговаривалось, а было само собой разумеющимся.

6. Если один игрок *пропадает*, то другой *выручает* его, т.е. играет за него. Выручать может как первый второго, так и второй первого. Если играют втроем, то решают между собой, кто кого выручает. Если пропадают двое, то третий мог выручить двоих. Если игрок за себя сыграл, а за друга нет, то пропадает вся пара.

Казалось бы, *батька* (первый игрок) должен занимать главенствующее положение в паре, но обычно вторым играет более опытный участник команды, т.к. если пропадает первый, то второму удобнее сразу играть за себя и за друга. Если пропадает второй, то первому приходится еще раз вступать в игру.

7. Можно было услышать вопрос: *Первое — за себя или за друга?* Если *первое — за себя*, то это значит, что второй игрок сначала играет за себя, а потом уже выручает друга. Если *первое — за друга*, то это значит, что выручающий человек сначала играет за друга. И если он за друга сыграл, а за себя — нет, то друг (первый игрок) может его выручить. Но в *первое — за друга* мы почти не играли, т.к. это было слишком легко.

8. Позднее изобрели новый способ выручать — *выручать по шестёркам*. Вместо того чтобы одно упражнение сыграть два раза, игрок как бы объединял их и вместо двух движений играл одно, но количество элементов увеличивал вдвое. Вместо привычных раз—два—три он играл в два раза больше: раз—два—три—четыре—пять—шесть. Если же играют три человека и первые двое пропадают, то третий может сыграть *по девяткам*, т.е. за себя и за двоих пропавших. Но основное правило — это *по шестёркам*. *Выручать по девяткам* — встречается редко. Когда говорили *выручать по шестёркам*, то под этим понятием подразумевалось и *выручание по девяткам*, когда выручали двоих. И более того, это правило относилось ко всем движениям, связанным со счетом, даже если элемент в движении повторялся не шесть или девять, а меньшее или большее количество раз.

9. *Огонь тушить* или *море останавливать*. Если вдруг на улице вы услышите детский крик: *Огонь тушить можно?* —

значит, играют в резинки. Резинки имеют такую привычку (особенно на ветру) раскачиваться. *Тушить огонь*, значит, останавливать руками резинки. Иногда это запрещали делать. И тяжко же тогда приходилось игрокам, особенно если *Лапша*.

10. До земли нельзя дотрагиваться руками, даже если падаешь. Называется это правило — *земля горячая*. А иногда бывают *горячими* и люди.

11. *Море обходить можно или нельзя*. Под морем подразумевается территория, огороженная резинками. *Перешагивать море*, значит, перешагивать через резинки. *Обходить море*, значит, переходить на другую сторону, обходя тех, кто держит резинки. Бывает, перешагивать нельзя, а обходить можно или наоборот. Может запрещаться все или разрешаться все. Когда все запрещается и начинать играть с той стороны неудобно, то пролезают под резинками.

12. Иногда запрещали снимать обувь. Случалось это, когда назначающая правила пара была в удобной обуви, а соперники, например, в туфлях или босоножках (чаще всего в школе). В такой обуви играть практически невозможно, и вторая пара из вредности запрещала снимать обувь.

13. Если обувь снять не удавалось, то приходилось играть в босоножках, а у них много разных защепок (застежек, ремешков). Вот и придумали правило: *зашепки в счёт или нет*. Если правило предусматривает, что защепки не в счет, то, когда резинка зацепится за обувь, это не считается за пропадание.

14. *Палочка-выручалочка*. Появлялась, когда команды уже были набраны и кому-то не хватило места. Вот и просилась: «Возьмите меня, пожалуйста, палочкой-выручалочкой». Иногда брали, а иногда можно было услышать ответ: *Мы — без палок!* Если пара пропадала, палочка-выручалочка могла выручить.

15. Легче прыгать, если вначале немножко попрыгашь на месте, т.е. распрыгашься. Но могут сказать: *Без распрыжек*.

16. *Забывки не в счёт или будки-незабудки*. Когда пропадает одна пара, играет другая, а потом снова первая. Надо начинать с того места, где пропали. Иногда забывали, откуда надо начинать. Если в начале игры было сказано, что *забывки в счёт*, и случайно начинают не с того места, то это считается за ошибку. Иногда правила даже запрещают подсказывать, откуда надо начинать.

17. Перед началом игры задают вопрос: *Мерить по большим или по маленьким?* Высоту резинок всегда мерят та пара, которая играет. Но в паре должен мерить кто-то один. И поэтому в начале игры назначают, кто это должен делать. А изме-

ряют высоту резинок всегда перед тем, как начать играть, после того как пропали или когда начинают новый кон или игру. Чем выше резинки, тем сложнее играть. Поэтому если в первой паре между игроками большая разница в росте, а во второй нет, то вторая пара скажет: *Мерить по высоким!* А если наоборот, то скажут *мерить по низким.*

18. Иногда на кон или на каждое движение дается определенное количество остановок. Они используются, когда одно движение долго играешь, и уже нет сил продолжать. Можно договориться о любом количестве остановок или об их отсутствии. Например, на кон может быть дано три остановки, и игроки должны их расходовать по своему усмотрению. Иногда можно их экономить: если одно движение сыграл без остановок, то эти остановки можно израсходовать в следующих движениях. Но чаще всего экономить запрещалось, т.е. если остановка не израсходована, то она пропадает.

19. Часто, когда играют, то оказываются рядом со стоящим в резинках. Тогда играющему некуда прыгать, ему надо отойти назад, не меняя положения в резинках. При этом отшмыгивали назад, не отрывая ног от земли и шаркая. Это называется *гладить утюгом*. Иногда не разрешается двигаться в резинках, это называется *король — на месте*.

20. *Выскользки в счёт или нет?* Выскользка — это когда выскользывает резинка из-под ноги, после того как на нее уже прыгнули. Иногда это считалось за пропадание, а иногда нет.

21. В *Мешалках* в тот момент, когда игрок прыгает на резинку, стоящие начинают двигать ногами и запутывать резинки, чтобы игрок не прыгнул, как надо. Иногда игроки только делают вид, что собираются прыгнуть, чтобы посмотреть, как стоящие будут запутывать резинку. Это называется *волков пугать*. Иногда не разрешалось *волков пугать*, т.е. делать вид, что собираешься прыгнуть, надо было сразу прыгать.

22. Перед началом игры, чтобы не перечислять все эти правила, просто говорят: «Все правила строгие» или «Все правила добрые». Если *строгие*, то ничего не разрешается, а если *добрые*, то наоборот. Чаще всего правила были *строгими*.

23. В игре в *Ризи* никогда не обходилось без споров и криков. Пара, стоящая в резинках, с нетерпением ждала, чтобы соперники побыстрее пропали. Стоящие игроки тихо качали резинки, поднимали их повыше или *жильдили*, т.е. говорили под руку про себя: «Пропади, пропади». Девчонки верили, что из-за этого действительно можно было пропасть, и начинали спорить:

— Я не виновата. Это все ты *жильдила!*

Или:

— Ты один раз не повернулась. Пропала!

— Нет, повернулась! Давай переиграю, вот увидишь, Жильда докажет!

В этот раз она уже обязательно повернется. Но та девочка ясно видела, что она не повернулась. И ей станет так обидно, почему же Жильда все-таки не доказала! Жильду представляют какой-то сверхъестественной силой, которая может помешать правильно сыграть или, наоборот, доказать, правильно ли сыграли.

ОТКУДА БЕРУТСЯ НАЗВАНИЯ

В игре в *Резинки* очень богатая терминология. Свои названия имеют разные стороны игры:

1. Виды положения резинок по высоте и по ширине.
2. Правила.
3. Игры.
4. Движения как части игры.
5. Участники и их поведение.

Термины, как правило, создаются на основе старых слов, которым придается новый смысл. При этом слова могут изменять свое грамматическое значение.

Названия дети берут в основном из тех сфер, которые им не просто нравятся, а с которыми они больше всего сталкиваются, в которых они живут. Эти названия отражают их интересы.

Резинки и всё, что вокруг них, дети связывают с природой. Колышущиеся резинки называли *огнем* или *морем* (*Море обходить*, *Огонь тушить*, *Море останавливать*). Часть названий связаны с животными (*Зайцы*, *Лисички*, *Рыбы*, *Волков пугать*); с едой, особенно со сладостями (*Конфетка*, *Бананы*, *Кофе-Какао*, *Лапша*, *Морковка*, *Огуречики*, *Помидорчики*).

Некоторые названия берутся из сказок и детских книг (*Каша*, *Пиратки*, *Мики-Маус*, *Буратино*, *Чипполино*, *Папа Карло*, *Мальвина*).

Есть термины, которые являются общими для многих игр, в *Резинках* они употребляются в общепринятом значении: *Шкурка*, *Жильда*, *Кон*.

Очень интересны семантика и происхождение слова *Жильда*. В «Толковом словаре» В.И. Даля есть близкие по значению и форме: *жила* — «неправедный стяжатель, охотник присваивать себе чужое»; *жилить* — «присваивать себе, что неправо, отжиливать, называть чужое своим; делать натяжки в игре, спорить неправо в свою пользу»; *шильничать* — «мошенничать, плутовать, жилить, обманывать, натягивать в свою пользу». В «Словаре рус-

ских народных говоров» *жилда* — это любитель присваивать чужое, спорщик, тот, кто жульничает в игре. Между этими словами и термином детской игры есть сходство. Но в игре того, кто жульничает, *жилдой* не называли. Жильда в детском понимании сверхъестественная сила (*Жильда докажет!*), только непонятно — добрая или злая. С одной стороны, она помогает восстанавливать справедливость, а с другой — мешает играть. А может быть беспристрастной, как судьба, которая неизвестно какой стороной повернется. Прямо-таки бог игры! Таким образом, в наши дни происходит расширение смысла этого понятия, а может быть, даже мифотворчество.

Для большинства названий игр и видов расположения резинок по высоте используют субстантивированные прилагательные или числительные (*Московские*, *Старенские*, *Английские*, *Французские*, *Немецкие*, *Северные*, *Узкие*, *Первые*, *Вторые* и т.д.). Возможно, в некоторых случаях такие формы возникли в результате стремления детей к краткости и четкости терминов и выражений в игре. Ярким примером этого являются термины *Первые*, *Вторые* и т.д. Раньше говорили *Первый класс*, *Второй класс* и т.д. Со временем слово *класс* выпало, а числительное *Первый* перешло в разряд существительных и приобрело множественную форму (*Первые*). В игре вообще очень много терминов множественного числа: *Десятки*, *Слепые*, *Рыбы*, *Матрасы*, *Бананы*, *Зайцы*, *Английские*. Интересно, что эти термины обозначают единичные явления. Вероятно, здесь наблюдается тенденция соотнесения грамматической формы терминов игры с формой названия самой игры (*Резинки* — Pl. tantum).

Многие термины в *Резинках* образуются при помощи уменьшительных суффиксов, например *Конфетка*, *Каша*, *Помидорчики*, *Огуречики*, *Десяточки* и т.д. Уменьшительные суффиксы — характерная черта русского детского фольклора, особенно ими полны колыбельные, песенушки и потешки³.

Есть случаи образования новых слов. Чаще всего это отглагольные существительные. Они образуются при помощи приставок и суффиксов: *Перелётики*, *Выскользки*, *Забывки*, *Вертушки*, *Распрыжки*, *Мешалки*, *Смешилки*.

В игре используется значительное число устойчивых выражений, особенно в правилах. Эти выражения тоже очень сжаты, широко представлены неполные предложения (*Без распрыжек*, *Выскользки в счёт*, *Зашепки в счёт*). Интересны формы некоторых устойчивых выражений. Например, говорится играть не парами, а по

парам; выручать не шестёрками, а по шестёркам.

МОТИВАЦИЯ ТЕРМИНОВ

При образовании терминов широко используется метафорический перенос. Положение резинок, действия и поведение игроков уподобляются различным предметам, действиям и явлениям.

Лапшой называется положение резинок, когда по ширине их держат на одной ноге, что делает пространство между резинками узким и длинным как лапша. *Морковка* — это когда резинки расположены в форме морковки. *Матрасы* такие широкие, как настоящие матрасы. *Платочки* приобретают форму свернутых платочек в один из моментов исполнения этого движения. При исполнении движения *Конфетка* резинки приобретают форму конфеток.

Когда исполняется *Точка-точка-запятая*, игрок выполняет движения, которые действительно напоминают точку и запятую. В *Пузырях* (*Помидорчиках*) игроки надувают щеки, которые становятся как пузыри (помидоры). В *Огуречиках* же щеки наоборот втягиваются, и они становятся похожими на огурцы.

Пешеходами назвали игру из-за того, что ее первое движение похоже на шаги пешехода. В *Лисичках* играющие имитируют бег лисы, в *Мячиках* — прыгают как мячики. В *Пожарках* — делают всё очень быстро, словно спешат на пожар, а стоящие в резинках все время подгоняют: «Быстрей, быстрей, а то на пожар опоздашь!» В *Слепых* игроки закрывают глаза, в *Рыбах* — молчат. В *Машине* — *стоп!* играющие своим бёгом имитируют движение машины. В этапе *Камень катится* они тоже бегают, но во время остановки остаются неподвижными как камень.

Палочка-выручалочка — это человек, который не является игроком, а только выручает тех, кто пропадает. *Король на месте* — нельзя двигаться, игрок называется *королем*. *Гладить утюгом* значит шмыгать по земле, делая движение, напоминающее гладжу утюгом. Если *Земля горячая*, то до нее нельзя дотрагиваться.

Море обходить или перешагивать — значит обходить или перешагивать пространство, ограниченное резинками. Другая пара понятий — *Огонь тушить* и *Море останавливать*. Колышущиеся резинки называют *огнем* или *морем*: колыхание сравнивается с волнением на море или трепыханием пламени. Остановка резинок соответственно — с тушиением огня или с прекращением волн.

Часть терминов игры образованы с помощью метонимического переноса.

Среди них много отлагольных существительных и субстантивированных прилагательных и числительных.

Зажеп назвали из-за того, что во время исполнения этого движения игрок зацепляет ногами резинку. В *Вертушках* игроку нужно все время поворачиваться. *Перелётками* названо движение из-за того, что игроку нужно часто перепрыгивать с одной стороны резинок на другую, как будто их перелетать.

Забывками названы те явления, которые забываются. В *Смешилках* пытаются рассмешить, в *Мешалках* стоящие в резинках мешают играть.

Распрыжки — это несколько прыжков на месте перед основным прыжком. *Выскользка* — когда выскользывает резинка.

Поворотик — это значит повернутая нога. *Зацепка* — это то, что зацепляется за резинку, в данной ситуации зацепки имеет обувь.

Узкие были названы из-за того, что в этом положении ширина между резинками уже обычной.

Первые, Вторые, Третьи и т.д. — последовательное расположение резинок по высоте. В *Девушках* всего два элемента. В *Трёшках* определенная система движений повторяется три раза. *Годики* играют столько раз, сколько лет играющему. В *Десятках* все названия соответствуют тому, сколько элементов в движении (*Десятки, Девятерки, Восьмёрки* и т.д.).

Есть и такие термины, которые явно возникли не в результате творчества, но и подобия в них не наблюдается. Дети, имея собственное видение мира, могут проводить параллели между, казалось бы, совершенно несопоставимыми вещами. Некоторые термины, вероятно, возникли из-за того, что им просто понравилось слово или количество слогов в слове соответствовало количеству элементов движения.

Таких терминов в *Резинках* достаточно много: *Гробики*, *Зайцы*, *Кофе-Какао*, *Кащейка*, *Бананы*, *Пиратики* (*Зеленодольские*), *Московские*, *Тик-так*, *Старенькие*, *Французские*, *Немецкие*, *Украинские Десятки*, *Бананы*, *Английские*, *Русские Пешеходы*.

Зеленодольские — второе название *Пиратиков*. По нашим сведениям, *Пиратики* распространены не только в Зеленодольске. Они были названы *Зеленодольскими* совершенно случайно, видимо, дети хотели, чтобы у них была какая-то игра, связанная с родным городом.

Можно предположить, что названия, связанные с городами и странами (*Английские*, *Французские*, *Немецкие*, *Украинские Десятки*, *Московские*), тоже имеют чисто ценностную для детского коллектива мотивацию.

СПИСОК ТЕРМИНОВ

- Английские*
- Бананы*
- Батька*
- Без палок*
- Будки-незабудки*
- Буратино*
- В счет*
- Вертушки*
- Волков пугать*
- Восьмёрки*
- Вперед батьки не лезь*
- Вторая Лапша*
- Вторые*
- Выручать*
- Выручать по шестёркам*
- Выручать по девяткам*
- Выскользка*
- Глобусы*
- Годики*
- Гробики*
- Девушки*
- Девятерки*
- Десятки*
- Десяточки*
- Жильда*
- Жильдить*
- Забывки*
- Зайцы*
- Застрять*
- Зацеп*
- Зацепка*
- Зеленодольские*
- Земля горячая*
- Играть поодиночке*
- Играть по парам*
- Камень катится*
- Кащейка*
- Кон*
- Конфетка*
- Король — на месте*
- Кофе-Какао*
- Лапша*
- Лисички*
- Мальвина*
- Матрасы*
- Машина едет*
- Машина — стоп*
- Мерить*
- Мешалки*
- Микки-Маус — стоп*
- Море останавливать* (обходить, перешагивать)
- Морковка*
- Московские*
- Мячики*
- Немецкие*
- Новые Пешеходы*
- Огонь тушить*
- Огуречики*
- Однёрги*
- Одноноожка*

Остановка
Палочка-выручалочка
Папа Карло
Пара
Первая Лапша
Первое — за друга
Первое — за себя
Первые
Перелётики
Пешеходы
Пеши
Пешки
Пиратики
Платочки
По большим
По высоким
По маленьким
По низким
Пожарки
Помидорчики
Правила добрые
Правила строгие
Пропадать
Пузырики
Пятёрки
Пятерые
Распрыжки
Резинки
Ризи
Ризики
Русские Пешеходы
Рыбы
С поворотиком
Северные
Семёрки
Слепые
Смешилки
Старенькие
Тик-так
Точка-точка-запятая
Трети
Трёшки
Узкие
Украинские Десятки
Утюгом гладить
Французские
Четвёрки
Четвёртые
Чипполино
Шестёрки
Шестые
Шкурка
Шкурку копить
Шкурку потратить

Примечания

¹ См., напр.: Виссель А. Детские игры «в резиночку» в Эстонии // Мир детства и традиционная культура. М., 1996. Вып. 2.

² Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно русские. (В связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной.) М., 1887.

³ См. об этом: Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собирание. Обзор материала. Л., 1928.

Е.Ф. ФУРСОВА, А.С. НЕЙМЁНОК

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В ГАДАНИЯХ ПОДРОСТКОВ

В качестве основного источника данного исследования использовались результаты этносоциологического опроса учащихся 9—11 классов школы № 4 г. Новосибирска, проведенные осенью 1998 г. и зимой 1999 г.

Для проведения исследований была разработана анкета, включавшая вопросы:

1. Принимаете ли вы гадания как способ узнавания своего будущего?
2. Откуда черпаете знания о методах гаданий?
3. Гадали ли вы в своей жизни: один раз; два раза; три раза; более?
4. Какие способы предпочитаете?
5. Какой период, по Вашему мнению, наиболее подходит для гаданий?
6. Как Вы относитесь к результатам гаданий?

Вам интересен результат;
Для Вас это — способ развлечения;
Для Вас это — познание неизведанного.

7. Имеют ли право на существование гадания?

8. Грешно ли гадать?

Общее количество анкет в 1998 г. составило 73, а в 1999 г. — 70 штук. В исследовании использованы результаты непосредственного наблюдения авторов («вживую») за школьной жизнью и неформальные интервью.

Ответы на первый вопрос анкеты о приемлемости гаданий показали, что треть школьников придают большое значение познаванию будущего (30%; 21 человек, из которых абсолютное большинство — девушки). Время от времени гадают также примерно третья (27%) опрошенных, отрицают свое участие во всяком рода гаданиях 43% (30 человек), причем здесь мальчиков больше, чем девушек (18 юношей и 12 девушек). Статистический анализ, таким образом, показывает, что мальчики-школьники не гадают или не интересуются гаданиями, но если им предлагают заняться этим, то они часто соглашаются. Проведенный повторно опрос дал схожие результаты: принимают гадания 37% опрошенных (20 девушек и 6 юно-

шней), гадают время от времени 13%, а отрицательное отношение к гаданиям зафиксировано у 50% опрошенных. Отсюда можно сделать вывод, что формируется более четкое отношение к гаданиям: либо их категорически отрицают, либо так же уверенно принимают.

На второй вопрос (об источниках знаний) в 1998 г. ответы распределились следующим образом:

от друзей и знакомых — 35%, 25 человек;

из специальной литературы — 24%, 16 человек;

из средств массовой информации (телевизора, газет, журналов) — 14%, 10 человек;

не указали источник (или не имеют его) — 27%, 19 человек.

Опрос 1999 г. показал стойкость выявленных тенденций, приоритет в использовании специальной литературы и знаний, почерпнутых от знакомых (соответственно 24% и 41%).

Если в 1998 г. только единицы считали, что их «источником» знаний являются лица старшего поколения, то в 1999 г. усилилась «роль бабушек». И все же современные пожилые горожане в большинстве своем не стали проводниками этих архаичных традиций культуры, что связано, видимо, с тем, что у большинства за спиной атеистическое прошлое.

Третий вопрос предполагался как корректирующий первые два, т.к. требовал ответа на как бы уже свершившийся факт. Результаты продемонстрировали, что мальчики, несмотря на отрицательное отношение к гаданиям, все-таки периодически прибегают к ним. Гадавших «много раз» в 1998 г. оказалось 63% (44 человека), что примерно совпало с опросом 1999 г. (69%). В ответах на первый вопрос положительное отношение к гаданиям указали 57% опрошенных, из чего можно сделать вывод, что некоторая часть подростков гадают ради развлечения, не связывая с этим серьезных прогнозов.

Гадали от 1 до 3 раз 16 человек (23%), из них также больше половины мальчиков. Таким образом, общее количество гадавших хоть раз в своей жизни — 60 человек (86%). Опрос следующего года подтвердил этот результат (вновь 86%), хотя все же прослеживается тенденция к увели-

ЕЛЕНА ФЕДОРОВНА ФУРСОВА, канд. ист. наук; Ин-т археологии и этнографии СО РАН; АННА СЕРГЕЕВНА НЕЙМЁНОК, ученица 11 кл. школы № 4 (Новосибирск)

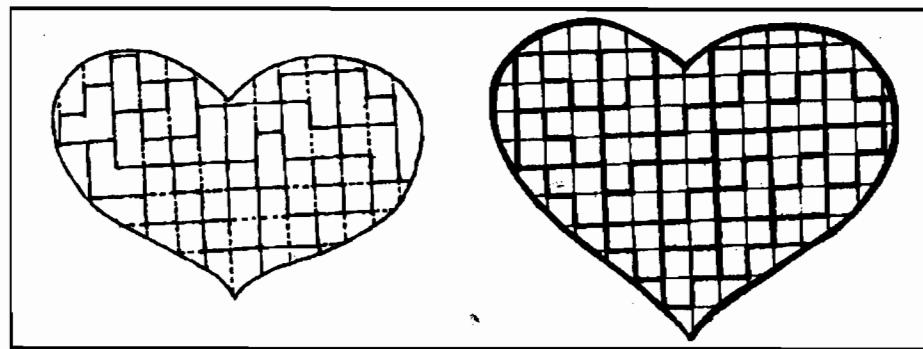


Рис. 1

чению интереса к гаданиям, т.к. гадавших «много раз» стало больше.

Не гадали ни разу в жизни только 14%, что значительно меньше отрицавших гадания в ответах на первый вопрос (43%). Из негадавших в 1998 г. только одна девочка-школьница. Следовательно, несмотря на то что отрицательное отношение к гаданиям выразили 12 девушек, только одна из них не гадала ни разу в жизни; у юношей наблюдается такое же несоответствие — на практике не гадала всего половина из числа отрицавших.

Из способов, указанных опрошенными в ответ на четвертый вопрос, наиболее популярным из традиционных является гадание на картах (61%, 43 человека). Повторный опрос в 1999 г. подтвердил это наблюдение (47%). С небольшим отрывом (всего 3 человека, 4%) идет узнавание будущего по ладони. Следующие по популярности — гадания на кофейной гуще и спиритические сеансы (включая общение с домовым). Практически единицы указали гадание по цветам, а также со свечкой и зеркалом, на воске и по тени.

Из специфических городских способов гадания самым распространенным является так называемое *гадание на сердечке* (рис. 1). Гадающий берет лист в клетку и рисует сердечко. Затем обводит все получившиеся клетки в сердечке (так же, как обычно ищут площадь неправильной фигуры). Потом все эти клетки делятся на фигурки по 3 клетки (располагаются под прямым углом). Результаты гадания оце-

ниваются по количеству оставшихся клеток. Если на фигурки разделились все клетки, то считается, что «загаданный» любит гадавшего. Если остается одна клетка — гадавший нравится загаданному, две — ревнует, три, четыре и более ничего не значат.

К популярным можно отнести гадание, которое обычно называют «на л.у.р.н. и.с.т.» (рис. 2). Для его проведения нужен помощник. Гадающая должна загадать трех мальчиков и написать их имена в 3 позициях. Затем помощник пишет в столбик буквы (по одной на строке): л, у, р, н, и, с, т. Буквы расшифровываются так: «л» — любит, «у» — уважает, «р» — ревнует, «н» — нравится, «и» — игнорирует, «с» — страдает, «т» — тоскует. Помощник рисует палочки напротив каждой буквы и переходит на следующую строку только тогда, когда гадающая скажет: «стоп!». Так заполняются все строки и потом количество палочек в каждой строке делится на 3. Если палочки разделились ровно — это как бы означает третьего мальчика, если осталась одна палочка — первого, две — второго. Например, если в строке «л» осталась одна палочка, то девушку любят первый юноша, две — второй, три (т.е. не осталось) — третий. И так смотрят все строки. Это гадание, только в более усложненном варианте, похоже на старинное гадание «на прядлах», когда считали не палочки, а жерди или штакетник.

Рис. 3

Следующим по популярности является *гадание по сетке*. Чертят сетку с 13 клетками по горизонтали и 5 клетками по вертикали (обычно клетки делают 1x1 см) (рис. 3). Первые клетки верхней и нижней строки не используются по условиям гаданий. В остальных трех клетках первого столбика пишут имена тех, на кого гадают. В клетках верхней строки, начиная со второй, пишут буквы: л, у, р, н, и, с, т, х/в, х/д, б/д, п, н/д. Первые семь букв расшифровываются, как и в предыдущем гадании, а остальные следующим образом: «х/в» — хочет видеть, «х/д» — хочет дружить, «б/д» — будет дружить, «п» — поцелует, «н/д» — нравится другая. Затем центральные клетки, кроме нижней строки, заполняются числами от 1 до 36. Числа располагают в любом порядке. После чего заполняют клетки нижней строки (начиная со второй) любыми по желанию числами от 1 до 36. Совпадающие номера чисел из нижней строки подыскивают и зачеркивают в центральной сетке. Затем смотрят, в какой строке и в каком столбце находится каждое зачеркнутое число. Первая строка относится к первому загаданному, вторая — ко второму, третья — к третьему. Об отношении к гадающему каждого из загаданных судят по зачеркнутым числам в строке: смотрят, в каком столбике находится зачеркнутое число и что обозначает это столбик.

Гадание «на РОГСЛИВ» также бытует в молодежной среде школы № 4. Его используют, когда нужно узнать, что произойдет в жизни в определенный момент времени. Пишут на листе фамилию гадающего, его имя, отчество, число, месяц, текущий год (полностью), день недели и время суток, на которое гадают. Все эти данные записывают в строку, а повторяющиеся буквы записывают под теми, что уже написаны. Затем считают количество столбиков, в которых окажется нечетное количество букв. Например, количество таких столбиков оказалось 7. Написав слово «РОГСЛИВ», пересчитывают его буквы, останавливааясь на седьмой и вычер-

Рис. 2

Л	И	У	Р	Н	И	С	Т	Х/В	Х/Д	Б/Д	П	Н/Д
2	17	11	19	15	7	23	34	3	12	24	14	1
8	25	5	27	10	21	1	18	20	31	6	35	
4	13	30	16	22	26	9	33	28	36	29	32	
*	4	5	3	10	1	7	2	18	6	9	32	20

*	Л	И	У	Р	Н	И	С	Т	Х/В	Х/Д	Б/Д	П	Н/Д
2	17	11	19	15	7	23	34	3	12	24	14	1	
8	25	5	27	10	21	1	18	20	31	6	35		
4	13	30	16	22	26	9	33	28	36	29	32		
*	4	5	3	10	1	7	2	18	6	9	32	20	

кивая ее. Так считают, пока от слова «РОГСЛИВ» не останется одна буква. Каждая из букв этого слова имеет определенное значение и расшифровывается следующим образом: «Р» — радость, «О» — огорчение, «Г» — горе, «С» — счастье, «Л» — любовь, «И» — известие, «В» — встреча. Другой вариант этого гадания не требует данных о году гадания, времени суток и использования слова «РОГСЛИВ». Слова записываются так же, но используются буквы из столбцов с четным количеством знаков. Буквы из «четных» столбиков записывают против каждого времени суток и вычеркивают повторяющиеся буквы. Например, гадание на десятое декабря (пятница) для Неймёнок Анны Сергеевны:

Н	Е	Й	М	Ё	О	К	А	С	Р	Г	В	Д	Я	Т	Б	П	И	Ц	
Н	Е		О	К	А	С	Р		Д	Я									
Н	Е			A						A									
Н	Е			A						A									
Н	Е			A						A									
Н	Е			A						A									
Е																			

У(Т)(Р)(О)	(Н)(О)КС(Р)(Д)(Т)	3
(Д)Е(Н)Ь	(Н)(О)КС(Р)(Д)(Т)	4
ВЕЧЕ(Р)	(Н)(О)КС(Р)(Д)(Т)	6

В скобках указаны буквы, которые следует вычеркнуть. В последнем столбце указывается количество оставшихся букв, которое и прогнозирует события этого дня утром, днем и вечером. Значения каждого числа строго определены:

- 1 или 16 — любовь,
- 2 или 15 — тоска,
- 3 или 14 — встреча,
- 4 или 13 — интерес,
- 5 или 12 — неожиданность,
- 6 или 11 — дорога,
- 7 или 10 — огорчение,
- 8 или 9 — радость.

Гадание по тени проводят следующим образом: скрывают скомканный лист, пепел держат так, чтобы тень проецировалась на стену, и по очертаниям тени судят о своем будущем. Для этого гадания надо иметь хорошее воображение.

Гадание на иглах должен проводить посредник — иначе гадание считается неточным. Берут две иглы, натертые салом, и опускают в стакан с водой. Если иглы потонут — это плохой знак, если они разошлись одна против другой — есть препятствие к свадьбе, если сошлись вместе — девушка скоро вступит в брак, а если иглы разошлись в разные стороны — девушку ждет хорошая карьера, но без мужа.

Это гадание, таким образом, является трансформацией хорошо известной по этнографическим материалам русской традиции бросания троицких венков в реку.

Из гаданий на картах самой большой популярностью пользуются гадательные пасьянсы. В основном раскладывают пасьянсы о любви или об отношении к одному или сразу нескольким субъектам. Очень часто используются пасьянсы «Любит — не любит» и «На четырех королей». В первом гадают об отношении одного человека к гадающему, и это отношение определяется по количеству оставшихся пар карт после полной выкладки пасьянса. Во втором пасьянсе гадают на четырех человек и их отношение к гадающему определяется по выпавшим на загаданные карты парам карт.

Для гадания на будущее используются специальные карты — *Оракул*. Они пользуются большой популярностью, т.к. очень просты в обращении. Значение каждой карты и комбинаций этой карты с другими указаны прямо на ней. Всего в колоде 33 карты — 32 обычные (от семерки до туза) и одна особая, принадлежащая гадающему, — *Клиент*. За счет Клиента карта, терявшая свое значение в обычной колоде, теперь сохраняет свое настоящеетолкование. Существует мнение, что в гаданиях на картах есть определенные правила, которые следует соблюдать. Некоторые из них приведены ниже:

1) карты капризны, поэтому если они «не хотят» отвечать на поставленный вопрос, то лучше не рисковать и не спрашивать их в этот день;

2) нельзя одалживать никому свои личные карты, терять их или отдавать кому-либо;

3) нежелательно гадать на картах при сильном освещении, громком звуке или в присутствии человека, не верящего в карты, а вот присутствие кота благоприятно действует на карты.

Сбор материалов в среде подростков, позволил выявить предсказания, основанные на физиологических явлениях. Были обнаружены так называемые Чихалки (или Чихальники), Икалки (или Икачки), Чесалочки.

В «Чихалке» дается прогнозирование будущего после чихания с учетом дней недели и времени дня (по часам). Неизвестно, кто и на каком основании составлял это гадание, но, похоже, что здесь отразился опыт нескольких поколений людей. К примеру, чихнувшего в пятницу с семи до восьми часов утра может ожидать хороший день, а чихнувшего на час позднее ожидают слезы. Многое определяется тем

— происходило ли чихание натощак или нет. В распоряжении авторов находится несколько ходящих по рукам подобных «чихалок» из Алтайского края и Новосибирской области.

На этом же принципе основано весьма вариативное толкование икания, в зависимости от дней недели. Например, икание в понедельник может означать, что кто-то любит икнувшего или кто-то скучает по нему, во вторник — кто-то любит или хочет дружить, неудачным днем считается среда, т.к. прогнозируются либо сплетни и клевета, либо неизвестно какие новости.

Популярны также и «чесалочки», определяющие отношение к субъекту со стороны интересующей персоны в зависимости от дней недели (чесание в понедельник — к обиде, во вторник — к встрече и т.д.).

Пятый вопрос анкеты касался периода гадания. Опрос 1998 г. показал, что большинство считают ночь и вечер (независимо от календарного периода) наиболее подходящим временем гадания — 29%. Иная картина сложилась через год. О традиционных гаданиях под Рождество, Крещение и на Святки в 1999 г. знало уже 50% опрошенных. Это говорит о пропаганде, скорее всего посредством СМИ, народных традиций и о влиянии средств информации на сознание школьников. Вместе с тем в ответах указываются и новые сроки «изучивания» будущего: по 13-м числам, в день рождения гадавшего. Подходящими днями недели считаются понедельник, четверг, пятница, воскресенье. Кое-кто исключает понедельник, т.к. считает, что по понедельникам карты «врут» (1%).

Шестой вопрос касался результатов гаданий. Здесь голоса распределились следующим образом: в 1998 г. заинтересованными в результатах оказались 37%, т.е. в 2 раза меньше от числа гадающих. На следующий год лишь 31% учащихся был заинтересован результатом. Рассматривают гадания как способ развлечения и в какой-то мере заинтересованы результатом — 11%. Гадают исключительно для развлечения — 19 человек (27%), из которых почти половина мальчиков. Через год количество гадающих ради развлечения возросло до 38%. Количество проявляющих интерес к гаданиям в зависимости от результата (соотносят его с реальной возможностью) также возросло и составило 9%. Выявлена также часть ребят, которых в данном вопросе привлекает познание неизведанного, стремление поэкспериментировать.

Седьмой и восьмой вопросы были посвящены выяснению отношений к гаданиям как приемлемому способу познания будущего. В 1998 г. ответили положительно на вопрос о праве на существование гаданий 55 человек (79%), отрицательно — лишь 19%. В 1999 г. первых стало больше — 90%, а отрицающих еще меньше — всего 7%. Лишь треть школьников задумывалась над вопросом, не противоречат ли гадания нормам нравственности, учению христианства (34% ответили «да»), более половины ответили «нет» (64%), не указали 2%. Из анкет подростков, таким образом, следует, что большинство ничего не слышали о негативном отношении церкви к гаданиям и не получают соответствующей информации дома.

Значительная часть современных гаданий имеет эзотерические корни, основана на магии чисел, букв, геометрических форм и пр., которое проникло в городскую среду посредством разного рода литературы, а также является результатом коллективного творчества школьников. Современные гадания отличаются от традиционных прежде всего потому, что изменились социально-бытовые условия и из быта горожан исчезли предметы, животные и т.д., ранее используемые для этих целей. Но все же некоторые современные гадания можно рассматривать в качестве трансформации архаичных традиций (например, загадывания с помощью плавающих на поверхности воды предметов, соотношения чета и нечета при подсчете знаковых вещей и т.д.). Эти гадания связаны с народным мировоззрением, представляющим взаимозависимыми все явления жизни, с характерной верой в символику чисел, дней недели.

Интерес к узнаванию будущего, наш взгляд, обусловлен психологией подростков, которые находятся в переходном и в силу этой переходности беспокойном периоде жизненного пути. Усиливает этот интерес неустойчивая социально-экономическая обстановка в стране и обществе, порождающая неуверенность в будущем. Опрос также показал, что девушки конца 1990-х гг. традиционно больше ориентированы на личную жизнь, семью, чем юноши, и более восприимчивы ко всякого рода предсказаниям. Таким образом, как и во многих других областях современной общественной жизни, идеологические лакуны в школе интенсивно заполняются трансформированными народными традициями и новациями «мирового опыта», которые, как оказалось, доступным для подростков способом могут играть весьма значительную роль в их социализации.

С.Б. БОРИСОВ

ПИРОГ «ГЕРМАН» И «ГРИБ СЧАСТЬЯ»

В литературе уже рассматривались распространенный в женской среде с начала ХХ в. феномен «святых писем» и ставший популярным во второй половине ХХ в. в девичьей среде феномен «писем счастья»¹. Они имеют совершенно отчетливую религиозно-магическую подоплеку. Автономная женская сеть коммуникаций, «женская субкультура», охватывающая мир сплетен, взаимопомощи при родах, «прайдильного станка», обмена рецептами, лекарственными средствами и магическими приемами, была характерна и для западноевропейской народной традиции².

В 1990-е гг. у нас получили распространение новые коммуникативно-магические практики — передача в женской среде «пирога счастья» и «гриба счастья».

«Пирог счастья» или пирог «Герман»

Впервые о существовании данной коммуникативно-магической практики мы узнали в 1999 г. из письменного сообщения студентки V курса Шадринского педагогического института³.

«А вот недавно мне передавали письмо и тесто, из которого через 10 дней нужно испечь пирог <...> Но тесто делится на 4 части, и ты пекешь из четвертой, а три — отдаешь с рецептом. Этот пирог называют «Герман», он ходит по земле 100 с лишним лет и несет счастье. Но его нужно по-особому готовить и есть в конце только членам своей семьи и весь сразу.

Первый день — помешать деревянной ложкой и поставить в теплое место, закрыть полотенцем. 2, 3, 4 — мешать. 5 — добавить 5 яиц, соду, 2 стакана муки, 1/2 сахара; все перемешать. 6, 7 — мешать. 8 — добавить кефир — 1 стакан. 9, 10 — мешать и выпекать. Было вкусно!»

По нашей просьбе студентка сообщила подробности об этом пироге:

«Пирог «Герман» мне передала семья моей подружки из г. Шадринска. Возраст родителей примерно 40 лет, подружки — 20. Он называется «пирог счастья». Еще я удивляюсь, что он есть и у нас в Далматово. Одна знакомая семья сказала, что им передали его аж из г. Кургана. Все верят в него, а кто не верит, все равно берут и пекут».

Позже информация о «пироге счастья» стала попадаться чаще:

«Мы обмениваемся пирогом «Счастье», есть специальный рецепт, его приготовление, чтобы он получился и все были счастливы, I

часть его нужно отдать хорошему человеку, а тот тоже должен приготовить из этого теста, и I часть этого теста отдать лучшему человеку или хорошему знакомому, тесто похоже на жидкость, и чтобы оно приготовилось, его нужно кормить несколько недель, постепенно добавляя различные соответствующие рецепту ингредиенты. Съесть такой пирог нужно обязательно в кругу своей семьи, если съешь его, обязательно будешь счастлив».

«Тут совсем недавно соседка (уже довольно взрослая женщина) принесла нам пирог счастья с прилагающимся к нему рецептом. Суть заключается в том, что этот пирог, точнее тесто, нужно было «настаивать» 10 дней, подкармливая его то сахаром, то молоком. Через 9 дней, на десятый, нужно было сбить яйца, добавить сахар, муку и испечь пирог, предварительно разделив тесто на 4 равные части. Из одной испечь пирог, а остальные отдать с переписанным рецептом в хорошую добрую семью. Приготовленный пирог нужно съесть в кругу семьи, и через некоторое время в дом приходит счастье.

Честно говоря, младшая сестра выполнила все инструкции и испекла пирог, но его никто не стал есть, даже собака, почему — не знаю. Я не стала есть, потому что видела, как это тесто в течение 9 дней то поднималось, то опускалось и кисло, да и пахло не очень-то вкусно. В общем, аппетит у меня перебило».

«Я получала от знакомых тесто и пекла. Так называемый пирог счастья. А потом всей семьей его ели. Отделила кусочек теста от него и отдала соседке. Она отдала и отдала другим. Так пирог счастья побывал у нас в Катайске чуть ли не во всех семьях».

В декабре 2000 г. мы попросили группу студенток написать работы, описывающие их личный опыт «столкновения» с «пирогом счастья». Оказалось, что о «пироге счастья» студентки, родившиеся во второй половине 1970-х гг., узнали большей частью во второй половине 1990-х гг.

По всей видимости, в рецепте «пирога счастья» указывалось на давность данной магической практики и на ее территориальные масштабы. Одно свидетельство подобного рода уже приводилось выше — «он ходит по земле 100 с лишним лет и несет счастье». В сообщениях встретилось еще одно упоминание об этом:

«Я принесла баночку и записку на кухню. И прочитала: «Пирог счастья. Передается с XIX в. Обошел пол-Европы и т.д. (не помню). Поставить банку в теплое место...»»

Ссылка на давность заставляет вспомнить аналогичные пассажи из «святых

СЕРГЕЙ БОРИСОВИЧ БОРИСОВ, канд. филос. наук; Шадринский гос. пед. ин-т

писем» («Переписка ведется с 1936 года»)⁴ и «писем счастья» («Игра началась в 1949 году во Франции», «Ирина Вершина, взрослая девушка, придумала эту игру в 1910 году»)⁵.

Характерной чертой приготовления пирога является разделение теста. Лишь в одном сообщении указывалось, что пирог следует разделить на 2 части:

«Потом <...> из половины этого теста испечь пирог и съесть <...> Вторую половину вместе с посланием нужно отдать другому человеку. И так бесконечно».

Обычно же пирог делят на 3 или 4 части:

«Его делят на 3 части. Из одной части пекут хлеб <...> Остальные 2 части отдают другим».

«Оставшиеся после выпечки две части бабушка отдала своей золовке и соседке по дому».

«По моей памяти этот пирог заводится 10 дней, затем тесто делится на 4 части, одну часть оставляете себе, печете, а остальные отдаете хорошим людям — это главное условие».

Этот механизм «размножения» также напоминает «святые письма» и «письма счастья», которые требовалось переписать и разослать определенное количество раз⁶.

В ряде сообщений указывается на рекомендацию съесть пирог в кругу семьи, что необходимо для «семейного счастья»:

«Его нужно съесть только членам нашей семьи. После этого нужно было дать немного замешанного теста своим друзьям, чтобы продлить семейное счастье».

«Одну часть испечь и съесть всей семьей <...> Все делала мама. Испекла, и мы сели всей семьей есть его. Пирог на удивление был вкусным, очень пышным <...> Самое необычное было то, что после этого в доме воцарился мир в прямом смысле этого слова, раньше мы постоянно ругались, спорили даже из-за пустяка, а сейчас все утихло. Может, сами себе это внушили, не знаю. Месяца через 2 жизнь опять пошла такой, как была».

В других сообщениях не оговаривается наличие семьи, а указывается, что у съевшего пирог исполнится загаданное желание:

«Одну часть пекут как пирог и сами съедают, а другие две нужно отдать добрым людям. И якобы загаданное желание сбудется».

Встретилось также однократное упоминание о том, что «пирог счастья» печется один раз в жизни».

Предложение принять тесто-закваску для «пирога счастья» не всегда встречают согласием:

«Моей маме, которой 43 года, знакомая учительница, которой 38 лет, приносила пирог счастья, предлагала, но мама категорически отказалась. Она считает это ерундой и не занимается этим».

«Еще мне предлагали взять тесто пирога «Германа». Но т.к. за ним нужно было ухажи-

вать и в определенный день что-то добавлять, т.е. растить его, я не стала».

Итак, общая картина бытования этой коммуникативно-магической практики такова. Закваска (тесто) вручается знакомому человеку при его согласии. Вместе с закваской вручается рецепт, где будущий продукт называется «пирогом счастья» или «пирогом «Герман»». Тесто, приготвляемое в течение 10 дней, делится на две, три или четыре части. Из одной части готовится пирог, а оставшееся следует передать вместе с рецептом друзьям — лицам женского пола в возрасте не моложе 17—18 лет. Пирог нужно съесть в кругу семьи, после чего в семье воцарится счастье (мир, согласие), либо съесть без выполнения особых условий, чтобы исполнилось загаданное желание.

В некоторых сообщениях о «пироге счастья» встречается выражение «подкармливать», позволяющее предположить обращение с тестом как с живым существом:

«4 года назад ко мне в гости пришла знакомая и рассказала, что ей передали рецепт пирога счастья «Герман» и, когда она испечет, передаст мне кусочек теста и рецепт. Его нужно подкармливать 10 дней, а затем испечь, я согласилась. Через 4 дня Ольга принесла мне кусочек теста и рецепт. Я переложила его в большую чашку и начала подкармливать. Затем купила ванилин, крахмал. Через прошедшее указанное время я добавила оставшиеся от подкормки компоненты и испекла коржи. Как положено, отложила кусочек и отдала своей подруге Ларисе с рецептом».

Только в одном сообщении содержиться прямое указание на необходимость общаться с тестом-закваской как с живым существом:

«Про пирог «Счастье» я услышала от своей мамы примерно 6 лет назад. Мое маме на работе женщина сказала рецепт этого пирога. Мы решили его испечь. Для этого надо было завести тесто и чтобы оно настоялось 10 дней. Каждый день нужно было разговаривать с ним, делиться с ним своими надеждами, мечтами. В общем, нужно было с ним общаться как с членом своей семьи. На протяжении 10 дней мы продевали все манипуляции: добавляли сахар и еще какие-то продукты, разговаривали с ним. Через 10 дней мы испекли этот пирог».

Передаваемое тесто-закваска именуется не только «пирогом счастья», но и «пирогом «Герман»». На память прежде всего приходит Германн из «Пиковой дамы» А.С. Пушкина и одноименной оперы П.И. Чайковского — символ стремления добиться удачи посредством использования недоступных обычным людям знаний. Коммуникативно-магическая женская практика «пирог «Герман»» может быть связана с христианским святым VIII в.

Германом, чье имя встречается в южнославянских магических обрядах. В Западной Болгарии, Македонии и Восточной Сербии Германа стремятся умилостивить в целях предотвращения града, приглашая на рождественский ужин⁷. В Сербии нередко речь идет не просто об угожении, а прямо о пироге⁸.

«Гриб счастья»

Передача «чайного гриба», чаще именуемого «грибом счастья», — это еще одна современная массовая женская практика, предполагающая общение с некой одушевленной субстанцией.

Приводим тексты трех сообщений, в которых она описывается наиболее подробно.

«А вот с чайным грибом мне пришлось столкнуться. Впервые я его увидела в 1997 г. в Новом поселке (район г. Шадринска. — С.Б.) у своей тети. Он был коричневого цвета с медным оттенком. Рос он в плоской тарелочке. О нем мне рассказали следующее: чайный гриб был создан тибетскими монахами для выполнения желаний. К нему очень бережно относились, ухаживали за ним, считали за одухотворенное существо. Его нельзя выбросить, можно лишь подарить от чистого сердца. Каждое утро его необходимо «кормить», поливать чайной свежей заваркой — обязательно прохладной. Если есть желание или сильная болезнь у хозяина чайного гриба, то грибу шепчется оно. Желание, как говорят, исполняется. Громких, грубых слов вблизи от гриба произносить нельзя. На девяте сутки необходимо принять «роды» у гриба и перенести новый гриб в чистое блюдо. Выбрасывать гриб нельзя, это приносит несчастье. Также нельзя допустить высыхания гриба, т.к. все живое нуждается в питье. На гриб загадываются лишь самые светлые желания, которые не принесут вреда другим, т.к. гриб обладает большой силой. Его нельзя ставить на холод и свет — яркий. Нужно растить в неярком свете, при комнатной температуре».

«Египетская трава. Это такой гриб, который растёт, размножается, питается. Его мне дала однажды заведующая [детского] сада, а ей привезла ее дочь из Лесников (дом отдыха в Курганской обл. — С.Б.). Вместе с грибом заведующая принесла мне такую бумажку, где написала инструкцию с кратким описанием об этом грибе и инструкцией, как за ним ухаживать:

«Египетская трава. Назовите ее одним из имен (кроме имени матери). Загадайте 3 желания, которые кажутся вам не исполнимыми. Сохраните ее с привязанностью и любовью. Разговаривайте с ней, рассказывайте ей о своих дела, счастьях и несчастьях. Поните ее холодным часом каждый день в одно и то же время в течение 3 недель. Каждое воскресенье принимайте у нее роды (после 6 часов вечера). Сни-

мите верхний слой (это дитя ее) и отдайте в хорошие руки, людям, верующим в добро, которые будут ее любить. В последнее воскресенье, как она родит, слить чай, положить траву на чистую бумагу, салфетку и завернуть. Она высохнет и станет, как камень, который будет обладать космической энергией. Эта энергия будет оберегать ваш дом.

Чай: 1 ст[оловая] ложка заварки, 1 ст[оловая] ложка сахара. Залить 2 ст[акана] воды кипяченой, настоять и процедить. Понять холодным чаем траву. Этой порции хватит на 3 дня. Роды: для того чтобы она родила, нужно осторожно отделить верхний слой (пласт — это ее дитя) от матери. Нужно дитя с любовью положить в другую посуду и покрыть материей. Роды принимать только в воскресенье, и дитя передать из рук в руки. Дитя отдают с первой копией собственноручно написанного описания. Это же описание положить с высохшей травой. Место ее нахождения определите сами, желательно, где вы больше всего находитесь".

Теперь эту траву я ношу с собой всегда в сумочке».

«В 1998 году я приехала домой и увидела у двоюродной сестры странную, слизкую, издающую кисловатый запах [не дописано]. Я была очень удивлена, она мне рассказала, что это чайный гриб. Ему нужно дать имя, разговаривать с ним каждый день и кормить его чаем с сахаром, каждую неделю, в воскресенье забирать ребеночка и отдавать в хорошие руки. Мне было ужасно смешно, я не могла себе представить, как сестра разговаривает с грибом. Но т.к. я тоже поддаюсь легко на всякую ерунду, то я решила тоже увезти его и воспитывать в общежитии. Когда я его привезла и сказала, что его зовут "Даша", хототу было неимоверно. Каждый считал своим долгом постоянно спрашивать, как живет Дашка и родила или нет. Конечно, чаем с сахаром я ее кормила, но разговаривать себя с ней я не могла заставить, мне было смешно до ужаса. В общем, растила я ее две недели, вместе с подругой приняли двое родов [резали верхнюю выросшую поверхность]. Но мне казалось, что пахнет этот гриб все хуже и хуже, и в конце концов, на третьей неделе, я его выбросила в унитаз (если честно, то было даже немногого жаль)».

Типичные обстоятельства получения «гриба счастья» характерны для женских коммуникативно-магических практик:

«Лет 6 назад бабушка принесла моей маме гриб, который нужно было подкармливать <...> Говорят, что он приносит счастье».

«В 1997—1998 гг. я поступила в институт и стала жить в общежитии. На нашей секции одна студентка занималась этим делом, т.е. она привезла из дома грибок — еще маленький, "детку", — и назвала его Дащей. Это грибок на чайной воде, заварке».

У «гриба» отталкивающий внешний вид, он издает дурной запах, производит неприятное впечатление:

«"Гриб счастья" — точно не знаю, что конкретно он из себя представляет, — некая органическая субстанция, живущая в какой-либо посудине — банке, кастрюле <...> Издает запах уксуса».

«И у него был очень такой специфический запах. На цвет — темный, на ощупь и вид — слизкий и противный. Я такой гриб заводить не стала <...> Глядя на него, мне уже было плохо».

«[Бабушка] пришла к нам домой с небольшой баночкой в руках, в которой плавало что-то темное и, как мне показалось, довольно мерзкое. Я человек брезгливый, и поселение этого грибка у нас в доме, на самом лучшем месте, восприняла без энтузиазма».

С «грибом» обращаются как с живым существом. Ему дают имя (женское), разговаривают с ним, устанавливают отношения по типу «мать» — «ребенок»:

«Этот гриб должен стоять в комнате под кроватью. Ему нужно дать имя, разговаривать с ним, доверять ему все свои тайны».

«Моя подруга держала этот гриб в тазике под кроватью, но так и не довела это дело до конца. Кстати, этому грибу давалось имя, и он считался как бы ребенком. У нее этот гриб звали Дащей, когда он рожал, она прибегала и сообщала, что стала бабушкой».

«С ним нужно разговаривать, деляться своими впечатлениями <...> Я на все это смотрю отрицательно. Он плохо выглядит, дурно пахнет, и как это можно разговаривать с плесенью».

«<...> Также у гриба должно быть имя, которое нравится "маме", — так назывался человек, который ухаживал за ним. А с человеком, у которого брали гриб, тоже как бы родились, называли "тетями"».

«Моей маме подруга предложила гриб, который нужно держать в воде, назвать его женским именем, которого нет в родне <...> С этим грибом нужно разговаривать — о чем хочешь, можно делиться своими проблемами».

«Гриб "счастья". Когда ты взял этот гриб, ему необходимо дать имя <...> Его нельзя ругать. С ним надо каждый день разговаривать. Говорить ему добрые, ласковые слова <...> Но если с ним не будешь разговаривать и не будешь его "кормить", то он превращается в камень. Мне его дала подруга Таня в 1998 году <...> Звали у меня этот гриб "Лера"».

«Один раз в три дня этот гриб рожал, то есть это выглядело примерно так: одна большая скользкая масса в виде гриба, а сверху на подобие масса, только маленькая. Этот маленький гриб нужно отдать какому-нибудь человеку, рассказать, как им пользоваться. Затем гриб-материнка моют, и снова все повторяется. Такая процедура должна повториться 3 раза. Затем этот гриб засушиваются».

После засушивания его следует хранить:

«После того как у гриба было трое деток, основной гриб засушивают и носят в платочек с собой».

«Гриб засушивают, и из него получается талисман. Он должен приносить удачу и счастье».

«"Гриб счастья" выращивается в течение месяца, образует небольшой камень, и этот камень нужно хранить всю жизнь».

«Бабушка сказала, что этот гриб приносит счастье, его нужно беречь, тщательно ухаживать, затем засушить и "пусть он у вас лежит" <...> Наша мама с младшей сестренкой назвали [его] "Ксюшей" <...> Жила "Ксюша" у нас в "живом" виде месяца 3—4, у нее рождались детки, их надо было отдавать хорошо знакомым людям <...> Сейчас "Ксюша" лежит в засушенном виде в стакане в стенке».

«Гриб» обладает магическими свойствами:

«Считается, что если этот гриб держать в доме — это принесет счастье».

«Этот гриб размножался, через 10 дней, и этот гриб нужно было отдать другому человеку, и так вроде бы 3 или 4 раза, и после этого сбудется то желание, которое загадал, когда взял его <...> Нельзя было загадывать желание на темы: "чтобы я хорошо окончила институт", "чтобы я хорошо сдала экзамен". Нужно что-то реальное, простое».

«Затем его необходимо засушить. Говорят, что он обладает какой-то лечебной силой».

Все процитированное выше дает представление о феномене «гриба счастья», т.е. плесневом грибке, предположительно обладающем свойствами живого существа и магическим действием (приносить удачу, выполнять желания).

Как свидетельствуют сообщения, передача и выращивание обладающих магическими свойствами «грибов счастья» и «пирогов счастья» стали массовой практикой примерно в 1996—1998 гг. Единичные сообщения указывают примерно на 1994 г., вероятно, это период становления новейших магических практик.

Что же послужило почвой для возникновения описанных магических феноменов? Использование продуктов из теста хорошо известно в традиционной магической практике. Что же касается менее распространенного в русском быту плесневого гриба, то в письменных сообщениях студенток мы встретили достаточно большое количество информации как раз о бытовом, «народно-медицинском» его использовании:

«Об этом чайном грибе я услышала еще на первом курсе от своей мамы. Она у меня любит читать про всякие знахарские средства, и вот однажды приезжаю домой, а у нас на холодильнике стоит банка с каким-то противным веществом внутри. У него был такой ужасный вид, он был похож на медузу в желтой воде. Я уже хотела выпить, а мама поднялась на меня и говорит, что это лекарство. Она прочитала в какой-то книжке, что этот чай от всех болезней <...>».

«Чайный гриб. Такой гриб есть у моей бабушки. Не знаю, откуда он у нее. Но она за ним ухаживает, т.е. она его моет, "заправляет" свежим чаем с сахаром. Потом он киснет в тепле. Бабушка его пьет (у нее пониженная кислотность) <...>».

«А чайный гриб есть у моей бабушки. Она где-то узнала, что он очень полезен для человека и спрашивала у многих, где его можно взять. Бабуля даже писала объявление "Куплю чайный гриб", которое вывешивала в магазине. В результате откликнулась одна женщина из соседнего села и привезла бабуле гриб. Бабушка пьет его уже третий год. Что касается меня, то он мне очень нравится. Когда я бываю в гостях у бабушки, она обязательно угождает им меня».

Практика «выращивания» («разведения») «чайного гриба» в оздоровительных целях хронологически предшествует его магическому пестованию. Есть устные свидетельства, указывающие на бытование «чайного гриба» уже в 1950-е гг. В нашем распоряжении сообщения, свидетельствующие о существовании практики «народно-медицинского» выращивания «чайного гриба» лишь во второй половине 1980-х — первой половине 1990-х гг.

«Это было около 15 лет назад, у знакомых в гостях я слышала разговор о грибе, но не приносящем счастье, а якобы он полезен для здоровья, что его надо заливать заваркой, находится "гриб" в банке, потом этот настой надо пить»;

«Гриб-пирог. Услышала примерно лет 10 назад. Моя родная тетя принесла его от какой-то женщины с работы. Она подарила его маме, объяснила, как за ним ухаживать, что делать <...>».

«Гриб. Мне никто никогда не предлагал этого. Но когда в 1995 году я была в гостях у родной сестры в Москве, у мамы (т. Аня) ее мужа я видела его. На кухне в трехлитровой банке, какая-то коричневая скользкая лепешка многослойная. Я спросила: "Что это такое?" А т. Аня: "Это грибок, его нужно пить, он очень полезен для здоровья". И говорит: "Хочешь, налью?" Я: "Ну, давайте немножко!" Т. Аня лихнула мне в кружку, через марлю. Я понюхала: запах кисловато-сладкий, и сделала глоток, на вкус оказался приятным. Мне понравился. Еще узнала, что надо подливать заварки».

В середине 1990-х гг. начинает складываться «мифология» «живого гриба». Хотя он используется еще как напиток, полезный для здоровья, обращаются с ним уже не как с «целебной плесенью», а как с одушевленным существом:

«Чайный гриб. В 1994 году, мне было 14 лет, я с мамой ездила в Москву. Гостили мы у моей тети Нины. И у нее дома на кухне был этот гриб. На вид он мне не понравился, я даже им побрезговала. Потом т. Нина стала рассказывать, что это чайный гриб, живой, за ним нужен умелый уход, это живое существо, все

чувствует, может заболеть. А что это гриб счастья — ни слова. Только то, что очень полезный и необходим организму. Когда мы поехали домой, она нам его дала с собой, т.к. он размножается (его отделяют "лепешками"). На вкус он мне понравился и особенно летом быстро "выпивался". Он у нас жил года 3—4, мы его предлагали, брали, кто хотел. А потом в семье у нас всем надоело за ним ухаживать. Он долго стоял, начал бродить, а потом мы его просто выбросили <...>».

В следующем сообщении к «целебности» и «одушевленности» гриба прибавляются возможность называть гриб по имени и способность выполнять желания, обусловленные передачей «отпочковавшихся» частей гриба в другие семьи:

«Гриб счастья. Этот гриб привезла т. Тома, мамина сестра из Евпатории. Гриб был сначала тонким. Мама поместила гриб в трехлитровую банку. Налила воды кипяченой, заварки и несколько ложек сахара. Когда гриб настаивался, через дня 2—3, мы пили из банки воду. Она получалась очень вкусной, чем-то напоминала газированную. Со временем гриб рос, и в банке ему было тесно. Тогда мама разделила гриб на части и поместила в разные банки. Когда долго воду из банок не пили, она застывала, мама меняла воду и промывала гриб. Со временем старый гриб утрачивал свойства, и мы его выкидывали, а молодой оставляли. Когда тетя привезла этот гриб, она сказала, что он хорошо влияет на желудок — лечит его. С этим грибом можно разговаривать, можно загадать желание. Когда гриб слоится, верхние части раздать другим семьям, для того чтобы сбылось желание. Гриб можно называть по имени».

По-видимому, «вторично» приписанная грибу способность выполнять желания быстро автономизировалась от изначально приписываемых ему целебных свойств. В 1994—1997 гг. появляется собственно «гриб счастья» — магическая практика, исключающая потребление «грибного напитка» и сосредоточенная только на непосредственном общении с грибом для достижения удачи и осуществления желаний. В этот же период появляется и «пирог счастья» — магическая практика, в которой аспект общения с органической (увеличивающейся в размере) субстанцией значительно уменьшен.

«Пирогами» и «грибами» не ограничивается набор субстанций, используемых в женских коммуникативных практиках. В нашем распоряжении имеется свидетельство о «китайском рисе» — еще одной «магической субстанции»:

«В 1997 году, когда мне было 20 лет, я поступила в институт на первый курс и тогда же первый год стала жить в общежитии. Я жила со своей подругой, с которой мы дружили еще с детства. Одиажды, когда я была дома, я точ-

но помню, что это было в октябре, мама рассказала мне про китайский рис, который очень способствует выздоровлению и похудению. Ей принесли его с работы, и она начала выращивать его дома. Это были крупные, белые, почти прозрачные крупы. Они были похожи на расколотый студень, да и на ощупь они тоже его напоминали. Вкус у него был сладко-кислый, а запах какой-то чуть затхлый, но не противный (по крайней мере, на мой вкус). Через каждые три дня нужно было менять воду и ложить несколько ложек сахара. Из-за сахара этот напиток был даже газированный. Также каждые три дня надо было убирать лишние «рисинки», т.к. все это дело каким-то чудесным образом все разрасталось. Девочки, которые приходили в гости, реагировали по-разному. Некоторые смеялись, а некоторые просили на "рассаду", но в конце концов все привыкли и уже никак не реагировали. Пропили мы этот рис почти полгода. А потом уехали домой и забыли про него, и он у нас "погиб". Это было в г. Шадринске, а началось в г. Катайске».

Таким образом, женские сети коммуникации продолжают существовать и в современном обществе, и средством их поддержания являются сменяющие друг друга формы коммуникативно-магических практик — «святые письма» (с первой половины XX в.), «письма счастья» (вторая половина XX в.), «пироги» и «грибы счастья» (рубеж XX и XXI вв.).

Примечания

¹ Панченко А.А. «Магические письма»: к изучению религиозного фольклора // Канун. Альманах. Вып. 4. Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 175—216; Пономарева Е.Н. «Магические письма» современных школьников // Традиционная культура и мир детства: Виноградовские чтения. Ч. 3. Ульяновск, 1998. С. 41—45; Пономарева Е.Н. Почтовые игры школьниц // ЖС. 1999. № 1. С. 10—11; Борисов С.Б. Культурантропология девичества. Шадринск, 2000. С. 57—58.

² Смелова М.Н., Ястребицкая А.Л. Коммуникация и повседневность в позднее Средневековье и раннее Новое время // Культура и общество в Средние века — раннее Новое время. Методология и методики современных зарубежных и отечественных исследований. Сб. аналитических и реферативных обзоров. М., ИИОН РАН, 1998. С. 260—264.

³ Здесь и далее приводятся выдержки из письменных работ студенток Шадринского государственного педагогического института (Курганская обл.), выполненных по просьбе автора настоящей статьи и хранящихся в институте — в архиве Центра культурно-антропологических исследований.

⁴ Пономарева Е.Н. Почтовые игры школьниц. С. 10.

⁵ Борисов С.Б. Культурантропология девичества. С. 57.

⁶ Пономарева Е.Н. Почтовые игры школьниц. С. 10—11.

⁷ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 500.

⁸ Златкович Д. Приглашение Германа на рождественский ужин // ЖС. 1998. № 1. С. 20.

С.Ю. ДУБРОВИНА

МАТЕРИАЛЫ ПО ТЕМЕ «НАРОДНОЕ БОГОСЛОВИЕ НА ТАМБОВЩИНЕ»

Представленные тексты и комментарии к ним отражают материалы экспедиций 1993—2000 г. студентов филологического факультета Тамбовского гос. пед. университета им. Г.Р. Державина.

Этнолингвистическая программа «Народное богословие», разработанная автором статьи при опоре на уже имеющиеся по этой теме программы и полевые рекомендации, охватывает различные области не только духовной, но и материальной культуры и предполагает в дальнейшем картографирование полученных данных.

Сбор данных по теме «Народное богословие» возможен в самых разнообразных областях народного знания: астрономия (карта «Названия Млечного пути»), метеорология (карты «Радуга», «Приговоры во время дождя»), народный календарь, сельское хозяйство, сев и жатва, знания о деревьях, растениях, животных, топонимия и микротопонимия и мн. др.

Пробные карты построены по двум принципам, которые условно можно назвать словарным и семиотическим. Первый, традиционный, принцип построения карты «от слова к понятию» заключается в отражении слов, лексем, терминов, определяющих какое-либо бытовое или обрядовое понятие, действие. Это свод лексем о предмете, референте, понятии (карты «Названия Млечного пути», «Дождь, который идет при солнце», «Православная вера», «Веры (секты), которые знают»).

Семиотический принцип построения карты предполагает отражение различных представлений о том или ином предмете, референте, понятии. Это раскрытие термина в сторону его смысловой и ономасиологической регенерации, изучение представлений о действии или явлении (карты «Катание яиц на Пасху», «Что говорят при виде радуги», «Что будет с теми, кто до яблочного Спаса поест яблок», «Почему до медового Спаса нельзя мед выламывать»). Сюда же можно отнести карты, отражающие мотивы фольклорного жанра («Детские приговоры во время дождя»).

Массовость информации по территории области ограничена возможностями полевых изысканий, поэтому некоторые

карты составлены на основе полевых материалов из 2-х—3-х сел, в иные заложен более обширный по массиву материал.

Что говорят при виде радуги?

«Боженька радуется» (пос. Строитель).
«К теплу» (с. Ивановка сампур.).

«Это будет дождь» (с. Троицкая Вихляйка сосн.).

«Это Господь Бог улыбается» (р.п. Токарёвка).

«Говорят, что радуга воды накачивает» (зnam.).

«Господь улыбается. Ангел спускается с небес, ангелы веселятся» (р.п. Инжавино).

«Красное коромысло над рекою повисло» (с. Верхний Шибряй увар.).

«Говорят, что нужно загадать желание» (с. Бокино тамб.).

«“Радуга-дуга, перебей дождя”, — обычно кричат радуге ребята, будто по-

ле радуги дождю скоро конец» (с. Новопокровка морд.).

«Радовались, благодарили небо за это чудо. Радуга — это дорога к Богу» (с. Бокино тамб.).

«Радуга-дуга, не давай дождя! Давай солнышка, колоколышка!» (д. Марьевка ржакс.).

«Если круглая радуга, то дождь будет. Если пологая радуга, то дождя не будет» (д. Свищёвка бондар.).

«Когда гром гремит, то говорят, что Илья-пророк за водой поехал. А если радуга на небе, значит больше дождя не будет в этот день» (д. Ржевка мичур.).

Детские приговоры во время дождя

«“Дождик, дождик, перестань, мы пойдём на Иордань, Богу помолиться, Христу поклониться”, — обычно кричат ребята дождику» (с. Новопокровка морд.).

«Дождик, дождик, перестань, мы по-



Рассказывает Елизавета Петровна Тришкина, 1918 г.р. (д. Тишининовка Инжавинского р-на Тамбовской обл.). Фото 2000 г.

СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА ДУБРОВИНА,
канд. филол. наук; Тамбовский гос. пед. университет им. Г. Р. Державина

едем в Аристань. Богу молиться, Христу поклониться. Как у Бога сирота растроил все врата ключиком, замочиком, золотым кресточиком» (с. Черняное тамб.).

«Дождик, дождик, перестань, я уеду в Пакистан, Богу помолиться, Христу поклониться» (с. Селезни тамб.).

«Дождик, дождик, хлыстни, мы поедем в Рысли, Богу молиться, Христу поклониться!» (д. Отъяssы сосн.).

«Дождик-дождик, полно лить, малых детушек мочить. Дождик-дождик пуще, будет травка гуще. Дождик-дождик, посильней, пригони моих гусей, мои гуси дома, не боятся грома» (д. Марьевка ржакс.).

«Водица, водица, студёная быстрица. Обеги вокруг, напои наш луг» (с. Моисеево-Алабушка увар.).

«Туча ты туча, пролейся дождём. Дождик ты дождик, поливай весь день на наш ячмень. Поливай ты рожь, чтобы хлеб был хорош, поливай ты овёс, чтоб сам сорок принёс» (там же).

«Дождик, дождик, припусти. Мы поедем во кусты. Богу молиться, Христу поклониться» (там же).

«Дождик, дождик посильней. Чтобы было веселей. Мои гуси дома, не боятся грома» (с. Паревка инж.).

«Дождик, дождик, пуще. Дам тебе гущи. Выйду на крылечко, дам огуречка. Дам и хлеба каравай. Дождик, пуще поливай!» (там же).

«Дождик, дождик, лей, лей! На меня и на людей. А на Бабу-Ягу хоть по тысячу ведру» (там же).

«Дождик, дождик пуще! Я вынесу гущи. Хлеба краюшку, пирога горбушку!» (г. Тамбов).

«Дождик, дождик, посильней, чтобы травка зеленей!» (с. Дуплято-Маслово знам.).

«Дождик, дождик посильней, чтобы было веселей. Дождик, дождик пуще, чтобы было гуще» (пос. Покровка тамб.).

«Дождик, дождик, пуще, дам тебе гущи! Я у Бога сирота, открываю ворота ключиком, замочиком, золотым цепочиком» (д. Польники, с. Бокино тамб.).

Названия Млечного пути

«Дорога Господня» (д. Свищёвка бондар.).

«Батева дорога» (с. Паревка инж.).

«Соляная дорога, соль по ней казаки возили. По нему дорогу находили» (с. Бокино тамб.). Ср. укр. чумацкий шлях.

«Он называется путь мытарств. Потому что каждая душа проходит по нему 20 мытарств. На этом пути души истязают демоны» (с. Устье морш.).

«Назывался звёздная дорога. Ну, тада вот, бывало, кто заблудится в лесу и пой-

дёт по этим звёздам, придёт домой» (д. Правые Ламки сосн.).

«Дорога нашего Господа» (с. Староюрьево староюр.).

«Светящая дорожка небесная» (с. Кёрша бондар.).

«Млечный путь — молочный путь. По легенде, девочка несла молоко, а бидон был с дыркой, и молоко разлилось. На небе отразился весь путь девочки» (пос. Покровка тамб.).

«Не знаю, как называется, но это Богий путь, только святым доступно по нему идти» (с. Сукмановка жерд.).

«Млечный путь называется истинным путём. Истинный путь — это путь к Богу. То, что делает Бог точно и истинно. Бог всё сотворил» (с. Домнино сосн.).

«Млечный путь — становище. Голова Млечного пути — косари» (Семикинский лесоучасток сосн.).

«Млечный путь — Моисеева дорога» (с. Перкино сосн.).

«Небесный путь» (с. Алгасово морш., с. Бибиково никиф.).

«Значит это молочный путь. Когда провожают покойников на вечный путь во царство небесное. Молочный путь — это дорога во царство Господне» (с. Донское тамб.).

«Называют Молочный аль Млечный. Глядили на него, на звёзды и погоду угадывали. Знали, что какая звезда говорит» (д. Воронцовка умёт.).

«Называли его Молочный путь, а почему, не помню» (г. Котовск.).

«Петрова дорожка звалася» (с. Поповка староюр.).

«Назывался этот путь праведным. Сказывали: коль честно живёшь, по праведному пути в рай попадёшь» (с. Пушкири тамб.).

«Назывался Божьим путём» (с. Кулички тамб.).

«Небесный путь» (с. Отхожее ржакс.).

«Истинным называли» (с. Иноземная Духовка тамб.).

Катание яиц на Пасху

«Берут полотенце или мягкое полотно, скатывают в рулон, а концы с двух сторон зашивают, чтобы не раскатилось. Это каток. Им сбивают яйца, которые лежат в отдалении. Кто собьёт чужие, заберёт себе» (с. Терновое инж.).

«Люди становятся друг против друга (3—5 м) и выкладывают яйца. Нужно покатить яйцо и сбить им другие яйца. Сколько собьёшь, столько и заберёшь» (с. 1-е Пересыпкино гавр.).

«Ребятишки нароят земли, притопчат и катают яйца. Для игры, забавы» (с. Ивановка сампур.).

«Каток... Специальный тряпочный мяч, желобки» (с. Бокино тамб.).

«Донцо от снапряхи опрокинуть и катали яйца. Ух, катали весь день» (д. Ржевка мичур.).

«Катали яйца с бугорка или специального лоточка» (с. Верхний Шибрят увар.).

«Собирались корогодом в одном месте, делали желоба [выгнутая кора дуба] и по ним катали яйца. Старались, чтобы яйца не бились друг о друга» (с. Отъяssы сосн.).

«Катание яиц, лапта и прятки — игры на Пасху. Самая распространённая — катание яиц. Играющие в ряд выкладывают свои яйца и мячом выбивают по очереди. Яйцо выбитое берёшь себе» (с. Лысые Горы тамб.).

«Молодёжь пела песни, плясала под балалайку и гармонь, играли в каточки. В центре круга ставили пасхальное яйцо, игрок должен пустить по наклонной доске своё яйцо. Если оно стукнется об оставленное яйцо, то он забирал то к себе. Если же нет — проигрывал и своё» (с. Карпели морд.).

Что будет с теми, кто до яблочного Спаса поест яблок?

«В животе червь заведётся» (с. Терновое инж.).

«Холера бывает...» (с. Алексеевка жерд.).

«Бог накажет. Весь год плохо будет» (с. Бокино тамб.).

«Заболеет» (пос. Строитель тамб.).

«Беда тому, живот болеть начнёт» (р.п. Инжавино).

«Если у родителей умер ребёнок, им нельзя есть яблоки. Если они будут их есть, то ребёнку на том свете не дадут яблок» (с. Бокино тамб.).

«Существовало такое поверье, что на том свете детям, родители которых до второго Спаса не едят яблок, раздают яблоки, а тем, чьи родители пробовали яблоки, не дают. Поэтому взрослые, и особенно те, у которых дети умирали, считают за великий грех съесть яблоко» (д. Марьевка ржакс.).

«Накануне праздника яблоки свята в церкви. До окропления нельзя есть яблоки. С теми, кто поест, будет плохо, живот будет болеть, а женщина плохо родить» (д. Сергеевка рассказ.).

«У кого умирали дети, тому грешно есть яблоки до яблочного Спаса» (г. Тамбов; с. Бондари).

Православная вера

«Моя. Потому, что славим Христа» (с. Бычки бондар.).



«Святой» источник в пос. Тригуляй Тамбовского р-на Тамбовской обл. Фото 2001 г.

«Наша вера православная, потому что мы русские. Если не русские, то не православные» (д. Тишининовка инж.).

«Мы относимся к православной вере. И называем её наша вера» (г. Тамбов).

«Христианская, т.к. мы христиане и верим в Иисуса Христа» (д. Свищёвка бондар.).

«У нас одна вера — русская. Какая? Да вот [показывает на церковь]. Православная» (с. Терновое инж.).

«Православная вера — вера правая, справедливая, т.е. во всём согласная с учением Христа» (с. Кёрша бондар.).

«Правая вера православная, это вера во святую Троицу» (пос. Новопокровка морд.).

«Православная вера христианская. Наша вера самая лучшая. Мы были нехристи. Как князь Владимир женился на гречанке, всех заставил креститься» (с. Криволучье инж.).

«Мы относимся к христианской, православной вере. Это наша вера» (с. Арапово тамб.).

«Православная — это русская вера» (д. Петровка токар.).

Какие еще веры (секты) вы знаете?

«Сталаверы» (морш.).

«На земле 77 вер» (с. Криволучье инж.).

«Всего 77 вер. Бог один, а вер много:

баптисты, мусульмане и другие. А цыгане — это наша, русская вера. Бог им сказал: «А тебе всю жизнь обманывать!»» (с. Красносвободное тамб.).

«Адвентистов седьмого дня, баптисты, молоканы, кришны, буддизм, мусульмане» (с. Бычки бондар.).

«Молокане, католики, баптисты» [отличий информантка не знает]» (д. Петровка токар.).

«Католицизм, протестантизм, мусульманство, иудейство, православие, языческая вера. Секты: пятидесятники, баптисты, хлысты, рыбники, молоканы, староверы, духоборцы, субботники» (с. Новопокровка морд.).

«Субботники не признают Пасху, Троицу. У них свои праздники. Отдыхают в субботу. Своих детей по субботам они не пускали в школу, возили детей в Тамбов в молельный дом. Субботники поддерживают отношения с субботниками г. Сыктывкара. Старшая дочь из одной нашей семьи возглавляет там группу субботников, и все их дети уезжают туда. Сын их дружил с православной девушкой, но поженившись им не разрешили, и он тоже уехал в Сыктывкар, где женился на девушке своей веры» (с. Сабуро-Покровское никиф.).

«Субботники, духоборцы, рыбники, молоканы, хлысты, староверы — это старые веры» (с. Новопокровка морд.).

«Субботники, молоканы — веры, ко-

торые мы ещё знаем» (д. Свищёвка бондар.).

«Пятидесятники. О них почти ничего не известно, т.к. эта вера в селе новая. Даже нельзя точно назвать эти семьи» (с. Сабуро-Покровское никиф.).

«Пятидесятники — это старая вера» (с. Новопокровка морд.).

«Рыбники. За грехи накладывали на себя питенье, т.е. обет, обет молчания на определённый промежуток времени» (ржакс.).

«Молоканы. Они не ходили в православную церковь» (пос. Пахарь ржакс.).

«Молокане. Не веруют в крест, не посещают церковь. Имеют своё кладбище. В пост едят и пьют молоко. Отсюда и название — молокане» (с. Кёрша, с. Пахотный угол бондар.).

«Хлысты. Они жили как христиане, но детей не родили» (пос. Пахарь ржакс.).

«Староверы. Крестились двумя пальцами, сохраняли втайне обряды своей веры. Очень трудолюбивы. Не пили вина, называли его «не нашим (т.е. чёрт) зельем»» (там же).

«Баптисты — это не христианская вера, они не веруют в Христа. Очень скрытны. Сохранили свою веру даже во времена гонений на церкви. Скрутились, т.е. собирались, в доме у одного из баптистов. Говорят, были жертвоприношения, жертвами были члены этой секты» (с. Александровка ржакс.).

«Баптисты — одно из направлений в православной вере. Они не молятся в храмах, молятся только Иисусу Христу, не крестятся. Признак баптистов — чтение «стишков»: Маша Царица была, стишкчи читала, баптистка» (с. Криволучье инж.).

«У католиков нет икон и крест они кладут наоборот» (г. Тамбов).

Условные обозначения районов

- бондар. — Бондарский
- гавр. — Гавриловский
- жерд. — Жердовский
- зnam. — Знаменский
- инж. — Инжавинский
- кирс. — Кирсановский
- мичур. — Мичуринский
- морд. — Мордовский
- морш. — Моршанский
- мучкап. — Мучкапский
- никиф. — Никифоровский
- первом. — Первомайский
- рассказ. — Рассказовский
- ржакс. — Ржаксинский
- сампур. — Сампурский
- сосн. — Сосновский
- староюр. — Староюрьевский
- тамб. — Тамбовский
- токар. — Токарёвский
- увар. — Уваровский
- умёт. — Умётский

И.В. РОДИОНОВА

БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ В НАРОДНЫХ НАЗВАНИЯХ РАСТЕНИЙ

Среди русских народных названий растений есть довольно обширная группа таких, которые образованы от имен персонажей библейско-христианской традиции. Особый интерес в этой группе вызывают названия, которые могут быть сведены к формуле, где один компонент постоянный, а другой — переменный, причем переменной оказывается как раз часть названия, образованная от имени. Ср.: *адамова голова* — *иванова голова*; *христовы ребрышки*, *христосовы ребрышки* — *адамово ребро*; *адамская ручка* — *богородицына ручка* — *божья (богова) ручка*; *адамовы слезы*, *слезы Адама* — *богородицыны слезы* — *Иова слезы* — *боговы (божьи, боженкины) слезы*; *егорьево (егорьевское, георгиево) копье* — *христово копье*, — *копье Иисуса Христа*.

Источник этих названий — библейско-христианские тексты, сюжеты и мотивы которых освоены народной традицией. Перед нами примеры особого способа воплощения мифологического содержания: это языковой (лингвистический) код, существующий в контексте культуры наряда с обрядовым и фольклорным и имеющий специфические особенности.

Суть в том, что почти для каждого названия растений можно с достаточной степенью вероятности установить его источник, определенный библейско-христианский мотив или сюжет.

Рассмотрим, например, названия с компонентом *голова*. Обозначения типа *адамова голова* очень распространены в русских говорах и принадлежат более чем десятку растений [СРНГ I, 205; СРДГ I, 2; АОС I, 63; КДЭС]. Так чаще называются травы, имеющие какие-нибудь шарообразные элементы (соцветия, плоды и т.п.) либо использующиеся в народной медицине в качестве средства «от головы»: *высока, тоненька, две-три головки беленьки у нее, адамова голова от больной головы помогает, вон, гляди, по углу шарики голубые, колючие* [КДЭС]. Причиной устойчивости и распространенности этого словосочетания в языке является значимость мотива головы Адама в библейско-христианской и апокрифической¹ традициях: представление о Голгофе как месте захоронения Адама повлекло за собой иконографический мотив (изображение черепа

и костей под основанием креста в сюжете «Распятия») и символизацию этой детали, отразившуюся, в частности, в лубочных «духовых листах», где рисунок «Адамовоей головы» сопровождается текстами о греховности и смертности человека [Ровинский]. О популярности этого мотива в народной традиции свидетельствует и его частотность в заговорах [Юдин, 69—70].

Иванова голова — южнорусское название клевера среднего [СЕНГ XII, 55]². Истоки его видятся в евангельском сюжете о казни Иоанна Крестителя. Этот сюжет прочно вошел в «народную Библию», породил массу поверий и обычаев магического характера, закрепился в заговорной (ср. формы *безглавый Иван, Иван-отсеченные честные главы* в русских заговорах [Юдин, 73—75]) и обрядовой традициях (*жечь Иванову голову* «при праздновании Ивана Купалы жечь соломенное чучело, копну сена на костре [ПОС X, 218]).

Точно так же, автономно друг от друга, интерпретируются наименования с компонентом *слезы*. Название *адамовы слезы* в уральских говорах принадлежит некоему лесному растению с характерным признаком: *цветок-от склоняюща, да из его капелюшки падают, как есь адамовы слезы; слезы Адама* — обозначение растения «венерин башмачок» [Коновалова 2000, 19, 48, 184]. Очевидным образом эти названия связаны с библейским сюжетом о грехопадении Адама и отразившимся в апокрифах мотивом плача изгнанного из рая Адама [СД I, 526; Апокрифы, 47]. Одно из названий растения *Coix Lacrima L. — Иова (иовы) слезы* [СРНГ XII, 206] — является реминисценцией сюжета об «Иове многострадальном»; другое — *богородицыны слезы* [Анненков, 104] — отражает мотив оплакивания Богородицей распятого Христа. Наконец, фиксируется довольно многочисленный ряд подобных наименований с компонентом, производным от слова *Бог: богова слезка* ‘растение *Alchemilla vulgaris L.*, сем. розовых’ [СРНГ III, 48]; ‘растение чабрец’ [ЛКТЭ]; *боговы (божечкины, божиткины) слезки* ‘растение трясучка средняя’ [СБГ I, 63—64]; *божьи слезки* ‘звездика травянистая’ [там же] и др. Эти варианты могут быть соотнесены с новозаветным сюжетом о смертных муках Христа.

Уральское название лекарственной травы (горичника?) *адамово ребро* [СРГСУ I, 25] возводится к сюжету о сотворении Евы из ребра Адама. В свою очередь за-

фиксированные на тех же и смежных территориях обозначения валерианы (*христовы ребрышки*) [ДСРГСУ, 559] и применяющееся в народной медицине при поясничных болях растения *Centaurea scabiosa L.* (*христосовы ребра*) [Анненков, 91] напоминают весьма значимую в библейско-христианской традиции деталь, связанную с казнью Христа (воин пронзил Иисусу копьем ребра).

Название *егорьево (егорьевское, георгиево) копье* является весьма распространенным в русских говорах и соотносится примерно с десятком растений (виды герани, дикий гвоздики, вероники и др. [СРНГ VIII, 317; Коновалова 2000, 61, 80; КДЭС]). Часто эти растения имеют удлиненные или заостренные листья, колючки: *у егорьева копья шипы водлины, восстры, вот копье и есть* [Коновалова 2000, 80]; *цветы мелкие, а листики как изорванные, как иголки* [СОСВ, 67]. Нередко упоминаются лечебные свойства этих растений, используемых, в частности, при колющих болях: *его от колотья в животе пьют* [Коновалова 2000, 80]; *егорьево копье — в сердце колотье; настой пьют, когда к сердцу подступает* [Кошкарева III, 34]; *егорьево копье — трава от колотья; как начнет колоть, я возьму и напьюсь* [СОСВ, 67]. Значительное распространение этих названий обусловлено популярностью в народной традиции сюжета о св. Георгии Победоносце, поддерживаемого иконографическим каноном.

Интерпретация названий с именем Иисуса Христа получается не столь однозначной. Вологодское наименование болотного аконита *христово копье* [Анненков 7; КСРНГ] Анненков дает с примечанием: «В Никольске Волог. губ. говорят, что название этого растения основано на форме листьев с разрезанными долями, будто истыканного или изорванного копьем, которым жиры кололи Христа, спрятавшегося под листьями растения» [Анненков, 7]. Виды этого растения на севернорусских территориях могут также носить названия *христов укрой*, *христов прикрыш* [Подвысоцкий, 185], *христов покров (покрай)*, *христозакройница*, *христозашитница* [ЛК ТЭ], *христопродавка* [Анненков, 7; КСРНГ], и при этом они иногда сопровождаются объяснительной легендой на тему пленения Христа: *Христос, когда спасался от погони, когда Иуда его продал, он спрятался под листьями этой*

травы, а евреи копьями эти листья пропыкали, большой-большой лист, как разрезанный [ЛК ТЭ]; раньше кто-то нападал на Христа, дак он под ним спасался, а жиды его истыкали, дак он неровной [там же]. Таким образом, вариант христово копье следует, очевидно, рассматривать в контексте этой легенды, как возникший в ее рамках.

Несколько иная картина складывается в связи с названиями из тобольских говоров — *Иисуса Христа копье 'вероника длиннолистная'* [СРНГ XIV, 307] и *божье копье 'герань холмовая'* [там же]. В библейско-христианской традиции параллель для них есть: копьем воин пронзил ребра распятому Христу, что знаменовало собой сбывшееся ветхозаветное пророчество о Мессии; значимость и символический смысл этого предмета подтверждается тем, что копьем называется нож, которым во время православной литургии режут просфору [ППБЭС II, 1466—1467]. Однако ограничиться этой параллелью мешают функционирующие на той же тобольской территории названия, образованные от имени *Егорий*: *егорьево копье 'синеголовик плоский'*; '*герань луговая*' [СРНГ XIV, 307].

Образ копья Георгия более ярок, конкретен и вещественен, чем символический образ копья из эпизода распятия Христа, и потому он должен был быть скорее воспринят народной традицией; об этом, в частности, и свидетельствует обилие *егорьевых копий* в говорах. Относительно копья *Иисуса Христа (божьего копья)* высажаем предположение, что эти названия могли возникнуть и закрепиться в языке не только по причине актуальности в народной религиозной традиции соответствующего образа-символа, но и под влиянием (при «поддержке») существующих среди названий трав *егорьевых копий*. Суть в том, что название создается не только (а может быть, и не столько) на базе мифа, сюжета, но и под воздействием законов языка. Например, могут включаться механизмы аналогии, и названия предметов одного класса создаются по одной модели (*егорьево копье — божье копье*³), или действуют механизмы разведения понятий, и разные виды растения обозначаются несколько по-разному (*егорьево копье 'герань луговая'*, а *божье копье 'герань холмовая'*).

Подобную асимметрию в плане степени привязанности к сюжету можно наблюдать и у названий с компонентом *ручка (ручки)*. Самыми распространенными здесь являются наименования с прилага-

тельными, производными от Бог: *божья ручка* 'лекарственное растение кукушкины слезки' [СРНГ III, 64] '*травянистое растение с голубыми соцветиями (какое?)*' [ЛК ТЭ]; *божьи ручки* 'растение *Primula veris* L., сем. первоцветных' [СРНГ III, 64]; *богова ручка* '*травянистое растение (какое?)*' [СРНГ-III, 48]; *боговы ручки* '*травянистое растение с соцветиями в виде красных шишечек (какое?)*' [ЛК ТЭ]. Для растений *Botrichium lunaria* и *Anastatica hierochonica*, приносимых паломниками со Святой Земли, Даль приводит название *богородицамина ручка* [Даль I, 105]. Вероятнее всего, в этих наименованиях отразилась идея исцеляющей и чудотворящей руки, соотносящаяся прежде всего с ключевыми фигурами христианской традиции — Христом⁴ и Богородицей. В прибайкальских говорах фиксируется название ночной фиалки *адамская ручка* [СРГП I, 15]; растение применяется в народной медицине: *шишко хотела она детишек, насоветовали ей пить адамску ручку* [там же]. В текстах библейско-христианской традиции сложно найти параллель этому мотиву, и мы склонны предполагать, что название могло возникнуть отчасти по аналогии с наименованиями, имеющими такую же структуру и опирающимися на библейско-христианский precedent.

Таким образом, слова и названия, обоснованные от имен-знаков культурной традиции, являются собой, очевидно, не только воплощение соответствующих фрагментов текста, народных представлений о персонаже. Они должны рассматриваться и как единицы языка, элементы языковой системы, которые в той или иной степени испытывают на себе влияние этой системы, возникают и функционируют отчасти по ее законам и механизмам.

Примечания

¹ Мотив по-разному обыгрывается в апокрифах; ср., например, сказания о создании Голгофы из черепа Адама.

² Ср. также уральское название чистца болотного *иwan головастый: в мокром месте растет, у его цветок, как бы голова; высока трава с красным цветком* [Коновалова 2000, 94—95].

³ Модель [прилагательное + существительное] является весьма продуктивной и распространенной для народных названий растений [Коновалова 1993].

⁴ Ср. представленность этого мотива в текстах русских заговоров, где весьма частотным является клише *Спасова рука: Ложусь я <...> под Богородицкий крест, под Спасову руку* [Песков, 24]; *Рассудит нас царь Соломон, Спасова рука* [Майков, 149].

Сокращения

Анненков — Анненков Н. И. Ботанический словарь. СПб., 1878.

АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.

Апокрифы — Поэтические и гностические апокрифические тексты христианства. Новочеркаск, 1999.

Даль — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.

ДСРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнение. Екатеринбург, 1996.

КДЭИС — Картотека диалектного этно-идеографического словаря (Екатеринбург, Свердловский областной дом фольклора).

Коновалова 2000 — Коновалова Н. И. Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.

Коновалова 1993 — Коновалова Н. И. Фонетика говоров Среднего Урала в системнофункциональном аспекте. Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 1993.

Кошкарева — Кошкарева А. М. Материалы для областного словаря. Специальная лексика сев. районов Тюменской обл.: В 4 т. Нижневартовск, 1992—1993.

КСРНГ — Картотека Словаря русских народных говоров (Санкт-Петербург, Ин-т лингвистических исследований).

ЛК ТЭ — Лексическая картотека Северо-русской топонимической экспедиции (Екатеринбург, Уральский гос. университет им. А. М. Горького).

Майков — Великорусские заклинания / Сост. Л. Н. Майков. СПб., 1994.

Песков — Обереги и заклинания русского народа / Сост. М. И. и А. М. Песковы. М., 1994.

Подвысоцкий — Подвысоцкий А. И. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967—. Вып. 1—.

ППБЭС — Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. 1997. Репринт.

Ровинский — Ровинский Д. Русские народные картинки. Кн. 3. Притчи и листы духовные. СПб., 1881.

СБГ — Словарь брянских говоров. Л., 1976—. Вып. 1—.

СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2.

СОСВ — Словарь образных слов и выражений народного говора. Томск, 1997.

СРГП — Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1986—1989. Вып. 1—4.

СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала: В 7 т. Свердловск, 1964—1988.

СРДГ — Словарь русских донских говоров: В 3 т. Ростов-на-Дону, 1975—1976.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

Юдин — Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

А.А. ТРОФИМОВ

КАРГОПЛЬСКИЕ ЛЕГЕНДЫ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ОШЕВЕНСКОМ

В 1999 г. этнолингвистическая экспедиция РГГУ работала в с. Ошевенске, а летом 2000 г. — в селах Полуборье, Поздышево и Река. Все четыре села расположены на дороге, соединяющей Ошевенск с Каргополем. В Ошевенске существует монастырь, основанный преп. Александром Ошевенским, и в окрестных селах многие места связываются с его именем. «Живая старина» уже публиковала материалы об Александре Ошевенском (см.: *Лиггин А.В. Народный кульп Александр Ошевенского в Каргополье // ЖС. 1998. № 4. С. 22—25*), и теперь предлагаются новые.

По преданию, когда Александр Ошевенский шел к своему родному селу, чтобы основать там монастырь, то там, где он прошел, осталась тропа. Слава о ней идет по всему Каргополью, правда, в рассказах о тропе Александра Ошевенского иногда путают с другими святыми: «А Олёксанд Невский — вот была проложена тропа, тропинка вот такая неширокая, вот у меня в Поздышеве была вот тётка, и вот как раз он шел на Ошевенск, Олёксанд этот Невский, и вот до сих пор, говорят, даже на этой тропинке веточка никакая не выростет, и на одном месте, говорят, есть камень, он стоял, след на этом камню» (зап. от А.А. Бахметовой, 1915 г.р., с. Абакумово).

По другой версии, тропинок было значительно больше: «Вот нашол эту Ошевенскую обитель эту здесь, ему понравилось, и он здесь ходил у нас по полям по всем, от ево очень много троп, которы не зарастают <...> Травой не зарастают» (зап. от Т.В. Черепановой, 1920 г.р., с. Ошевенск).

Путь Александра закончился в Ошевенске, в деревне Халуй. «Он ходил, место выбирал, ево никуда не пускали. Ну, не разрешали старики. Раньше веть было много старииков. Тех живых нет, я-то уш не помню, я только слышала, што... Из-за чево в Халуе-реке воды нет? Потому што он сказал: «Живите у реки, а без воды». А потому што ево не пустили, он хотел монастырь поставить. Ево не пустили. Вот он пошел, обиделся и пошел. Но родники-те дал, вода-то все равно есть, а в реке воды нет. «Живите, — говорит, — у реки, не с водой и не бес воды»» (зап. от О.С. Третьяковой, 1926 г.р., с. Ошевенск).

Аналогичные истории записаны и в других деревнях: «...шел, он хотел здесь монастырь поставить вот в этом маленьком Поздышеве. А ево прогнали в Поздышеве, по рассказам, там крест вить стоит,

АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТРОФИМОВ, аспирант; Российский гос. гуманитарный университет (Москва)

родничок там есть, ходят, ево поминают. Он пришел... ему монастырь тут не дали ему поставить, выгнали, он сказал: «Живите у озер, да без рыбы», — так и есть. Ничево не ловица» (зап. от В.А. Рогова, 1938 г.р., с. Поздышево).

В деревне в 30 км от Ошевенска, расположенной на другой дороге, записан такой текст: «А Ошевенск, дак тот Александра Ошевенского, там слыхали ведь. Ну вот, дак он по этой, по Чучексы [река] туда в эту плыл, против течения икона плыла, и на Горке выбрала, деревня Горка вот по Чучексы туда, вот и говорит, тоже не пустили. Дак он сказал: «Живите вы не сиро да не было». Дак они так и жили. В Зимницах [деревня] вот такая рожь [высокая], а у них вот такая [низкая]. Вечно без хлеба жили. [Икона Александра Ошевенского?] Да, это икона Александра Ошевенского, она прошла лесом, ну дак вот я не видала, а у меня двоюродный брат шел туда, покойник, говорит: «Ой, Наденька, так интересно. Камень и на камне ноги. Пальцы так, всё» <...> И он в Ошевенск пошел, и там ведь монастырь в Ошевенске у нас был» (зап. от Н.А. Каменко, 1918 г.р., с. Волосово).

В с. Ошевенске было несколько часовен, каждой из них приписывается чудесное происхождение, и они тоже связаны с именем Александра Ошевенского. Рассказ о часовне в с. Б. Халуй, бывшей в месте, где вода уходит под землю: «А раньше дедка наш, вот моему мужу прадед он, наверно, или дед. Вот он эту часовню строил. Долго рассказывать. Вот ушёл он (раньше ходили фё, теперь Ленинград, а раньше был Питер назывался). Туда мужики ходили зарабатывать денег. И вот он тоже ушёл на лето туда, ему приснился сон: «Придёшь домой — поставь часовню». Вот в том-то месте, место отвели, где и поставили часовню. «Поставь часовню». А он лето проработал и забыл фё. На друго лето пошёл только туда зарабатывать деньги, у него исчезло зренье, опять приснился тот же самый сон: «Придёшь домой — поставь часовню». Ну, потом ему деваца некуда, рас зрение исчезло дак. Он приехал домой, пришёл (тогда пешком ходили), пришёл домой, начал собирать ходить деньги, ну там кто сколько на пощертования. Первый год пособирал-пособирал — мало, на второй стал собирать деньги, у него зрение улучшилось. Он опять на второе лето опять поехал. И у него опять исчезло зрение. Опять тот же самый приснился сон: «Поставь часовню». Ну он опять фё там работать никак, опять пришёл, деньги стал собирать, лучше, да

нас собирали, да тут навозили лесу <...> поставил часовню, фё там делал. С Каргополя приехали — освятили. И он больше не ослеп. Так до смерти видел» (зап. от В.Н. Третьяковой, 1931 г.р., с. Ошевенск).

Рассказ про часовню в месте, называемом «Валда» или «Валдово», близ д. Ширриха: «А часовенку тожо кто ставил, я не знаю. А когда ставили, к оёрышку ходили рыбаки, рыбу ловили и икону увидели на дереве. Што там как бы Божия мать пришла. И вот была икона, и в честь этой иконы была поставлена часовенка» (зап. от В.В. Босых, 1938 г.р., с. Ошевенск).

Праздник, отмечаемый на месте последней часовни, называется «Валдово»: «Тоже по Паске, от Паски-то пять нидиль, на шестой что ли в воскресенье, там в Валдово-то» (зап. от Н.А. Харитоновой, 1933 г.р., с. Ошевенск): «А вот от моего дома туда дорога прямая. Там березки, березки всё <...> Вот между этими березами там была раньше церкофь. Счас-то ей нету, и там оёрышко есть. Тоже был ердан, тоже купались. И вот в празник после Паски, шестое воскресенье — там празник был Мать Пресвятой Богородицы — там коней прыскали. Эту церкофь я запомнила. Лошадь подводят к церкви, к вратам, и священник ей прыскает. [Зачем?] А освящали, чтобы была здоровая» (зап. от О.С. Третьяковой, 1926 г.р., с. Ошевенск).

Иногда говорили, что «там Всей Скорбящей празднуют». На самом деле, на шестой неделе после Пасхи в воскресенье церковью отмечается праздник иконы Псково-Печерской Божьей Матери «Умиление».

В «Валдово» ходят «по завету»: «Дак вот это оёрышко, оно вить большое, с эта вода края заходить, бывало, у меня был завет. Я заболела, мне тяжело сделалось. Я своё богослужебного говорю: «Сходим со мной к Валдофки, как-то будто и вчором идти этого...» — вот мы и пошли с ним. Ой, нет, я одна ходила. Одна ходила. Пришла, и думаю, мол, не знаю, с какой стороны мне зайти бы окупации. Был у меня такой завет, што мне окупации, с себя платё роздеть и оставить там в оёрышке. Вот, а другой одеть. Вот с этой стороны я ашла, у меня так ноги уходят туда так глубоко <...> И вот так я окупалась эта, фё свое склада под этот, под кусточек его, и пошла благословяся. Легчи было. Вот заветы кладут, у кого какой завет» (зап. от А.В. Новожиловой, 1923 г.р., с. Ошевенск).

Еще один праздник с «неканоническим» названием отмечался в Ошевенске в заговенье Петрова поста: «Богомолье было тоже. В рощу ходили мы все туда

вот. Мост-от перейдёте, туда в левую руку по берегу речки. Туда ходят. А там сейчас крестики поставлены. Там был такой озёрышко ёрдан, которое вода. Раньше был ёрдан обнесен всё досками, так обнесено сделано, што подойти можно, и купались там. Вот в этот праздник там служба идёт, воду освящают и люди купаются. [Там есть чей-то след на камне?] На камне, есть. [Чей?] Олëксандра Ошевенского <...> [наступали] ногой в этот след. Штоп ноги здоровы были» (зап. от О.С. Третьяковой, 1926 г.р., с. Ошевенск).

В Поздышеве «богомоленье» приходилось «после Троицы, после Троицы во второё воскресеньё. Всигда этот праздник после Троицы. Богомоленьё. Вот в это Богомоленьё и ходят ко кристам» (зап. от Е.А. Захаровой, 1935 г.р., с. Поздышево); «Богомоленье есть, дак там крест у нас есть, мы к кресту ходим все. [Где находится крест?] А там вот за озеро, у озера у Александровского в Маленьком Поздышеве <...> А там, как говорится, Алексант Ошевенский шёл, и вот в честь его названо озеро и родники, там родников очень много, и вот в честь ево поставлен крест и всегда ходим Богомоленьё» (зап. от А.Ф. Захаровой, 1929 г.р., с. Поздышево).

Александровские родники есть и у с. Река, расположенного между Ошевенском и Поздышевым: «Олëксант Ошевенский шёл из лес... из города. Рваной-рваной. Ноги большие, сам большой, репсоватый-репсоватый <...> И дошёл до нашего места, от до родников до этих. Свернул вот. Свернул вот... виши, коса: дорога-то от деревни-то косая [в лес уходит тропа]. Вот он там свернул и роднички сделал. Роднички сделал, и вышел на дорогу обратно, и дорогу прямую сделал» (зап. от П.А. Калининой, 1930 г.р., с. Река); «Александрофски родники у нас йисть. А там Алексант Ошевенский когда-то, слыхали мы, что он шёл болотом и вот там оставил родники евоны. Вот фсё и называюцы Александрофски родники. Он в Ошевенск <...> Дак он, наверно, святой какой-то, Алексант Ошевенский, скажут <...> Вот он и шёл как рас туда болотом, в Ошевенск туда на Халуй, вот это старые-то люди там говорили, а так ни знаю, вот там два родника и есть, один родничок чистый умыща, а в другой — пить водичка. Вот так, и у нас там у Александрофских родникоф щас... её сожгли, там крестик есть, но кто дак сходил туда, чё-то снесут там памятное, што завещанье какое-то там делают» (зап. от А.А. Клепиковой, 1929 г.р., с. Река).

В этих краях не редкость камни-«следовики» с отпечатками Александра Ошевенского. «Там есть Валдова, в этой Валдовке — ну берёзы тоже насыжены, там была <...> часовенка стояла, и вот на каменьи, камни крылечко, на этом крылечке сделана нога, в опщем, ступлено, и даже нога заметно <...> [Чья нога?] А Олëксандр. След, в опщем. Дак так говорили» (зап. от В.В. Босых, 1938 г.р., с. Ошевенск); «Там вот где-то есть, в этой, в Черепахи, где-то, каминь. Видно, што он там, эта, наступил. Ну, в опщем, эта, на камни чиловек как это, человеческая нога, это отпечаток» (зап. от Ю.И. Макарова, 1940 г.р., с. Река); «Этот шёл бох Аликсант, так говорят, и вот шёл там по этим, родникоф-то наделал. Вот и озеро наделали Оликсандровским. У нас там, в Поздышеве есть нога человечиская на камню <...> Ну там видно — человеческая настоящая нога. Вот шёл и ступил» (зап. от А.Ф. Захаровой, 1929 г.р., с. Поздышево).

Подборка материалов из мест, связанных с именем преподобного Александра Ошевенского, показывает, что он «организует» не только религиозную жизнь, но и календарь, и ландшафт этой местности.

ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ В РАССКАЗАХ ЕГО ЗЕМЛЯКОВ

Среди святых, недавно канонизированных Русской Православной Церковью (1990), святой праведный Иоанн Кронштадтский занимает особое место. Еще при жизни интерес к Иоанну Ильичу Сергиеву (1829—1908), протоиерою кронштадтского Андреевского собора, прославленному по всей России чудотворцу и молитвеннику, был огромным. Этот интерес поддерживался не только массовыми церковными изданиями, коих немало выходило в свет в конце XIX — начале XX века, но и богатой устной традицией. В многочисленных рассказах об отце Иоанне дела и слова его получали разнообразную оценку: кто-то еще при жизни видел в Иоанне Кронштадтском святого праведника, кто-то посмеивался над его земной славой, а кто-то даже ставил под сомнение его глубокую веру.

Сегодня подобные рассказы тоже не редкость. Однако особого внимания заслуживает устная традиция родины святого праведного Иоанна Кронштадтского — пинежского села Суры (Архангельская обл.). За последние несколько лет здесь удалось записать немало интересных рассказов о роли отца Иоанна в развитии края, о его пребывании среди земляков, о жизни его семьи (сестер Дарьи Ильиничны Малкиной и Анны Ильиничны Феделиной и племянников). Специальные опросы на эту тему проводили участники фольклорных экспедиций МГУ (1995) и Поморского гос. университета (1997—1998), комплексной экспедиции 2000 г., а также местные жители (и прежде всего С.В. Данилова, долгие годы преподававшая в сурской школе), которые собирали материалы для местного музея Иоанна Кронштадтского при недавно образованной женской общине.

Несмотря на все идеологические запреты, жителям Суры и близлежащих деревень удалось сохранить в памяти хотя бы отрывочные сведения об отце Иоанне. Большую роль сыграло то, что в Суре и по сей день живут родственники Иоанна Кронштадтского — его внуки и правнучатые племянники Любовь Алексеевна Малкина (Кычёва), Николай Алексеевич и Екатерина Васильевна Малкины, Иван Васильевич и Нина Ивановна Кычёвы, — которые бережно сохраняют семейное предание.

Год от года рассказов об отце Иоанне в устном репертуаре сурян становится все больше. И хотя значительная часть жизни праведника прошла не на глазах у земляков, им было о чем рассказать своим детям: В конце XIX столетия уже от их детей и внуков собирали записи воспоминания о приездах батюшки на родину, о том, как готовились к встрече с ним и какие дома и храмы построены на его деньги. Интересно, что некоторые наши собеседники, родившиеся уже после кончины отца Иоанна, рассказывают о его приездах на Пинегу так, будто видели все своими глазами. Появляются в их репертуаре и рассказы легендарного характера, воспроизводящие традиционные для русского религиозного фольклора сюжетные схемы (о предсказании странников, о прозорливой милости, о предсказании скорого разрушения монастыря, о тайном погребении тела святого на его родине). Некоторые легенды, сюжеты и образы которых внешне, казалось бы, никак не соотносятся с фигурой Иоанна Кронштадтского, в сознании местных жителей оказываются непосредственно связаны с его деятельностью (например, рассказ о Николе Выйском и др.).

Если обобщить высказывания большинства жителей Суры, то, пожалуй, их отношение к прославленному соотечественнику лучше всего передают слова: «Иоанн Кронштадтский был бы сейчас, хорошо бы жили» [зап. Л.В. Фадеевой от Антонины Михайловны Кочиной, 1933 г.р., с. Сура (ФА 1995, XVII, 95)].

Детство

Иоанна Кронштадтского знаете? Так он сурский был. Бедно-то жил он! Печки не было, жернова ручные. Худо жили, не было у них хозяина, а вот какой вырос — хороший да умный. Головастый. Дома-то, которые хорошие в Суре, из Кронштадтский строить помогал. А потом уехал. А приезжал — монеты серебряные раскидывал. И многим они помогали [зап. Т.И. Макаровой и О.В. Чучевой от Анны Гавриловны Даниловой, 1919 г.р., с. Сура (ФА 1995, IV, 136)].

Про Кронштадтского-то сосед рассказывал. Мать у него была вдова. И он всё у себя на печке лежа. Зимой-то холодно. А мать-то спала на койке. С работой-то ухлопается. И зашли странники. Его похлопали по плечу:

— Ну, сопливый, счастливый будешь.

Ребятишки расхохотались. Мать проснулася. А те уж ушли [зап. Л. В. Фадеевой от Антонины Павловны Новиковой, 1936 г.р., д. Прилук (ЛАФ 2000)].

Григорий Меркуьевич Коровин имел четырех сыновей: Андрей, Иван, Алексий, Василий. Отец им рассказывал. В детстве играли с отцом Иоанном в рюхи. Иван не отчалился, убежал. Когда он стал знаменитым праведником, приехал на своем пароходе в Суре на родину. Григорий Меркуьевич пришел к нему на исповедь и попросил их простить. Он (Иоанн Кронштадтский. — Л. Ф.) рассмеялся и сказал, что это было детство, это не грех. Спросил о жизни друга детства, спросил, не нуждается ли в деньгах. Григорий Меркулович отказался от помощи [зап. С. В. Даниловой от Анастасии Николаевны Коровиной, 1911 г.р., д. Пахурово (МИК)].

Поездки на родину

Иоанн Кронштадтский проезжал здесь. Он на пароходе плыл в Суре. Дак я сама видала, как ехал. Все люди выходили на берег [зап. Л. В. Фадеевой от Александры Дементьевны Шубиной, 1905 г.р., д. Лавела (ФА 1995, XV, 194)].

Потом говоря... Он сюда ездил. А звонарь сидел на соборе. А гора есть Поклон-

ница. И там поджигали сноп — подавали знак, что едет Иоанн Кронштадтский. И начинали звонить [зап. Л. В. Фадеевой от Антонины Павловны Новиковой, 1936 г.р., д. Прилук (ЛАФ 2000)].

Еще из наших мест Иоанн Кронштадтский был. Он из Суры был. Когда он приехал, его в золочёной карете возили, он деньги бросал... [зап. Т. И. Макаровой и О. В. Чучевой от Сусанны Матвеевны Дурыгиной, 1924 г.р., д. Заедовье (ФА 1995, XIV, 29)].

Едет по Суре, достает и бросает монетами отец Иоанн Кронштадтский. Люди — взрослые и дети — собирали. Дал денег на строительство дома Рябову Петру Романовичу [зап. С. В. Даниловой от Марии Кирилловны Рябовой (МИК)].

Приснилось мне: отец Иоанн Кронштадтский едет в Рошу по мостовнику (поперечный мост из кругляшей) в легких дрожках на рессорах. Заезжал по приезде в Суре и в Городецк к нам. Одаривал детей пряниками, конфетами, монетками. Дал денег двадцать пять рублей на свадьбу вдове: выдавала дочь Татьяну Селиверстовну [зап. С. В. Даниловой от Александры Андреевны Хромцовой, 1920 (?) г.р., д. Городецк (МИК)].

Забота о родном селе. Строительство лавок, домов, храмов

Он ведь ездил здесь. В Рошу ездил. Его везли на дрожках. Он ведь у нас дорогу делал. Всё им было построено. В Роше церковь — тоже он строил. Мы за ягодами бегали туда. А поворачивать к Роше — был сделан крестик [зап. Л. В. Фадеевой от Марии Федоровны Муриной, 1924 г.р., д. Гора (ЛАФ 2000)].

Мечтал Рошу сделать как Суре, а Сура будет как Архангельск [зап. С. В. Даниловой от Н. В. Ширяевой (МИК)].

Тятя у меня в Суре у Кронштадтского в лавке работал. Там много его лавок было. И в них все по копейкам было. Всё дешево [зап. Л. В. Фадеевой от Анны Ивановны Бровановой, 1925 г.р., д. Пахурово (ФА 1995, XV, 84)].

Интересную легенду я услышала недавно <...> Вот этой женщине девяносто, наверное, лет с лишним. И вот она рассказывала, что (ну она-то это не говорила, это уж я знаю) в 1891 году здесь был построен храм Николая Чудотворца. Знаешь? Была там? <...> Он был очень красивый, весь блестел золотом. Очень был красивый. Но, по рассказам современников, что... он действительно для этого края считался, что... ну, превосходил всё, что они видели. Ведь даже храмы, которые здесь были <...> наверно, они были очень бедные. Храмы были деревянные. Вот. Первые храмы здесь были построены один четыреста лет, а второй пятьсот лет. Они даже... такие были деревянные, покосились, вот. Все пересохли... эти храмы. Вот. Один был построен при Иоанне

Федоровиче. Земли были эти государственные. Вот. А потом этот храм старый Николая Чудотворца снесли по ветхости. Построили вот этот благовидный вот каменный храм. Построил его Иоанн Кронштадтский на деньги, которые ему жаловали. Вот. Ну, в короткое... Он тогда имел... Это был 1891 год. Это был, наверное, его пик славы. Вот. Он творил чудеса, лечил людей. Вот. Многим советовал. Получал большие деньги. Вот. И в короткий срок он получил 55 500 рублей. Вот на эти деньги построил храм. Вот.

Ну а по Пинеге вверх есть деревушка меленькая — Выя. А Выя-речка впадает в Пинегу <...> И вот с Выи люди приехали сюда, значит, узнать, как... Ну были люди... Сарафанная почта ведь здесь на Севере хорошо работает <...> Ну, приехали мужики (были в Суре здесь) туда. Пришли, там за стол сели, чай пьют из самовара. Ну, стали рассказывать. «Ну, ну, — говорит, — чего там видели? Хороший Иван храм построил?» — «Хороший, весь золотой, весь блестит. Очень... Даже... Сказать невозможно. Нам нужно своего Николу увезти в храм к Ивану в Суре. Иван побогаче наш. Пусть он ему сапоги покупает сам два раза в год. А где у нас деньги? У нас и так денег нет, мы бедные». Вот. Ну и, значит... «Надо нам Николу увезти в храм к Ивану. Повезем-ка мы, мужики, нашего Николушки на лодочке. Сегодня вечером его спрявим, а утром поедут». Вот. Наутро, значит, одели ему новые сапоги. Вот. Сели, посадили в лодку (по рассказам, я думаю, что это, наверно, было скульптурное какое-то изображение деревянное, скульптура была) и на лодочке спустились с Выи в Пинегу и в Суре. Когда на лодочку посадили, вот мужики, значит, от берега хотят, а лодочка не идет. Опять все силой, а лодочка не идет. Потом вдруг вроде пошла, обрадовались, а лодочка сама в берег стукнулась и никуда не идет. Погоревали-погоревали мужики и говорят: «Нет, не хочет туда наш Николушка ехать на лодочке. Ночью уж сегодня у нас в храме, а завтра мы тебя на телеге повезем». Сказано — сделано. Утром опять его... постелили <...> положили его, мужики поехали. Вот только за вожжи взялись, а лошади на дыбы — и не идут, на дыбы — и не идут. Вот. Так и остался Николушка там, в выйском стареньком храмушке, в церквишке. До сих пор, наверное, там находится. И не могли его мужики привезти сюда и водворить в храм золотой Ивана [зап. Л. В. Фадеевой от Серафимы Вячеславовны Даниловой, 1927 г.р., с. Сура (ЛАФ 2000)].

Забота о природе и хозяйстве края

Мама мне всё что-нибудь рассказывала про их. Кронштадтский приехал, говорит, и потом пришел к батюшку-то и говорит:

— Вот я у вас так сделаю, чтобы здесь крыс не было.



Прижизненный портрет о. Иоанна Кронштадтского, хранящийся в доме Ивана Васильевича Кычева в с. Сура

И у нас нет теперь крыс. Не бывало. Как-то привозили на пароходе, на барже крыс-то и хотели отпустить это, чтобы они расплодились ли, что ли... Они обратно на баржу убежали. Не хотят здесь оставаться. Он с молитвой обошел и говорит: «На моей родине этой твари не будет». И от Верколы и до конца Пинеги там все деревни — нет у нас крыс. Не любят Суру крысы.

И потом он еще обошел поскотину. Не обошел, а обехал, наверное, на лошади... Я, говорит, так сделаю, чтобы... А коровы раньше только гоняли без пастуха. В лес угонят, и они там одни и ходят. И, говорит, чтобы вашего скота здесь чтобы зверь не трогал. И вот до теперя у нас коров ни медведи не задирают, ни волки, никто... Никто ничего не делает. Всё спокойно.

А там вот за речкой-то за Пинегой, там деревня Городецк. Раньше Поганца была, переименовали в Городецк. Ак женщина ушла дрова рубить — медведь ей зайдрал. Там, за речкой-то... Там он не ходил по поскотине, не благословлял. А он это обошел, обехал. По этой стране... Вашу поскотину, говорит, обойду, чтобы зверь вашего скота не трогал. И до теперя у нас медведи ходят и там где-нибудь сбывают медведя, а скота не задевают никогда [зап. Л.В. Фадеевой от Любови Алексеевны Малкиной, 1920 г.р., с. Сура (ЛАФ 2000)].

Недалеко от Суры есть источник, говорят, что когда-то Иоанн Кронштадтский освятил его. И если помыться водой из этого источника, то комары перестают кусаться [зап. Н.В. Дранниковой от В.К. Хромцова, 1957 г.р., с. Сура (Дранникова 1999. С. 33)].

Засуха была. Он говорит: «Пойдем в Рошшу помолимся». Помолился, попросил, а ни тукки, ни облацка не было, а сразу дождь пошел [зап. Н.Е. Мельниковой и Е.В. Васильцовой от Агафии Дмитриевны Корякиной, 1924 г.р., с. Сура (ФА 1995, VIII, 147)].

Милостыня

Кто усердно молился, он очень это чувствовал. Помогал и бедным. Он всем давал деньги и говорил: «Бросайте бедным» [зап. Л.В. Фадеевой от Ирины Федоровны Муриной, 1929 г.р., с. Сура (ФА 1995, XVII, 121)].

Моя мама, Евдокия Афанасьевна Черноусова, из Сульцы, двенадцати лет отроду ушла в Язвору зарабатывать хлеб, просила. В это время у нее умер отец. Из Язворы шла домой в Сульцу. Ночевала у тетки в Суре. Та ее научила сходить к отцу Иоанну Кронштадтскому попросить помощи. Было лето, июнь. Войдя в дом сестры отца Иоанна, Дарьи, она пала ему в ноги (так научила тетка). Вошла нижними воротами, западными. Он вышел из другой избы, одетый в светлое одеяние. Подал маме пятерку. Когда встала с колен, его не было... С 1872 года рождения

мама... [зап. С.В. Даниловой от Антонины Степановны Рябовой, 1918 г.р., с. Сура (МИК)].

Прозорливость

Как-то отец Иоанн сюда (в Суру) приехал. Пьяница у него просит:

— Дай мне на корову, отец Иоанн.
— На, — говорит, — у тебя не сдохла корова, но сдохнёт.

Пришел этот мужик домой, видит — и правда, корова сдохла. Просил-то ведь на выпивку... [зап. Е.Л. Парфеновой и А.А. Швецовым от Антонины Павловны Новиковой, 1936 г.р., д. Прилук (ФА 1995, XII, 69)].

У нас здесь рассказывают. Мужчина какой-то из Шуломени. Пришел. И выпить ему захотелось. Он пошел к Иоанну Кронштадтскому просить денег. Тот спрашивает:

— А для какой цели?
— А у меня корова пропала!

Он дал денег, ничего не сказал. А тот пришел — у него корова действительно пропала [зап. Л.В. Фадеевой от Галины Андреевны Нехорошковой, 1939 г.р., д. Прилук (ЛАФ 2000)].

Исцеления

Ехал он на пароходе. И обмеллся пароход (сел на мель. — Прим. соб.). А в ближайшей на берегу деревне была девушка семнадцати лет. Больная была, не вставала. Несли ее на носилках по воде к Иоанну Кронштадтскому, и он ее вылечил — заходила она [зап. Е.Л. Парфеновой и А.А. Швецовым от Антонины Павловны Новиковой, 1936 г.р., д. Прилук (ФА 1995, XII, 72)].

Как-то, когда приезжал Иоанн, в Суру привезли ему братья из Лавелы сестру свою глупую. Сурочили ее. Она разговаривала не своим голосом, а когда ее в церковь ввели, то она матюкаться начала и рваться из церкви. Ее братья держали, а Иоанн подошел к ней, дотронулся рукой до головы и стал разговаривать. Он говорит, а она успокаивается. Скоро она перестала орать, успокоилась и уснула. После этого она нормальной стала [зап. А.Ю. Нешиной и М.Ю. Полуэктовой от Вассы Артемьевны Заварзиной, 1916 г.р., с. Сура (ФА 1995, VII, 148а)].

Основание монастыря и возведение монастырских храмов

Да, у нас в Суре родился Иоанн Кронштадтский. И сестра у него здесь с семьей жила. Приезжал он часто к нам. Лечил людей. Руки налагал и молитвы читал. Справшивал нас: «Хотите ли, сурчане, чтобы я вам всем дома каменные построил?» Сурчане собирались и решили, что не надо нам домов каменных, а постройте нам лучше большой каменный монастырь. Иоанн подумал и сказал: «Хорошо, построю вам



Любовь Алексеевна Малкина (1920 г.р.), внучатая племянница о. Иоанна

монастырь, только не будет он долго стоять». И действительно, скоро построили монастырь женский, а через несколько лет его и разрушили. В одной церкви только одна служба и была. Монашеская разогнали, а монастырь разрушили... [зап. А.Ю. Нешиной и М.Ю. Полуэктовой от Вассы Артемьевны Заварзиной, 1916 г.р., с. Сура (ФА 1995, VII, 148)].

Одна игуменья, говоря, попросила его монастырь построить. «Хорошо, — говорит. — Я построю, да служить вам не придется». Так и случилось [зап. Л.В. Фадеевой от Антонины Павловны Новиковой, 1936 г.р., д. Прилук (ЛАФ 2000)].

Иоанн Кронштадтский стал здесь собор строить в монастыре. Видела — каменный, белый? А матушка игуменья Марья всё ему говорила:

— Напрасно строите. Служить не придется.

Да так и вышло. Не служили в этом соборе. Уж то время пришло, когда всё нарушать стали [зап. Л.В. Фадеевой от Марфы Евдокимовны Аникиной, 1918 г.р., д. Пахурово (ФА 1995, XV, 50)].

Он, этот монастырь, говорит, не будет пользы приносить и служить, потому что монашка, которая руководила этим строительством, он деньги-то отпустил, она сделала меньше. В Кронштадте есть зда-



Дом Дарьи Ильиничны Малкиной (урожденной Сергиевой), сестры о. Иоанна, в с. Сура

ние точно такое же, но большущее размером-то.

А потом в самом деле: он ведь умер, революция стала. Достроено им, нет было это помещение, а революция запретила: так и не достроен был [зап. А.А. Ивановой от Марии Кирилловны Авериной, 1926 г.р., с. Сура (ЛАИ 2000, I, 234)].

Роща была. Там тоже была часовенка. Там молились, монашки жили. Да я не была уж в то время. Он сказал монашкам:

— Не бойтесь. Кроме зайца, никто не придет сюда.

Он ведь всё благословлял. В тарантасе ездил. Дак он приедет, всю дорогу кумачом устилали. Ведь захолустье тако. Монашки-то его очень ждали [зап. Л.В. Фадеевой от Ирины Федоровны Муриной, 1929 г.р., с. Сура (ФА 1995, XVII, 122)].

Погребение

Он уехал в Кронштадт, но всё сюда приезжал потом. Говорят, что на самом деле он здесь похоронен, хотя могила у него там, в Кронштадте. У нас там один мужик был, в Кронштадте. Дак вот он эту могилу видел. Да только говорят, что в ней нет никого. А сам Иоанн Кронштадтский хотел, чтобы здесь его похоронили. Даром-то ведь никто говорить не станет. Значит, он и правда здесь похоронен [зап. Л.В. Фадеевой от Александры Филипповны Рябовой, 1927 г.р., д. Остров (ФА 1995, XV, 7)].

... Я еще такую легенду слыхала, что Иоанн Кронштадтский в Ленинграде его моши нету. Они, когда революция началась, он, не он, а кто-то может быть, родственники ли, кто ли, увезли его и хорошили... У нас там церковь была от Суры недалеко. Роща такая есть, там церковь была, всё... Потом сожгли — на лесозаготовки приезжали... Скит такой был... [зап. А.А. Ивановой от Марии Кирилловны Авериной, 1926 г.р., с. Сура (ЛАИ 2000, I, 234)].

Он где-то, говорят, захоронен здесь. Алексей говорил.

У нас раньше по Суре пароход ходил. Пришел пароход, курьер. Ящик большой выгрузили. Никого не было. Повезли этот

ящик в Рощу так, чтобы никто не видел. Туда Пряаница-дорога. Пряаницей везли и пели монашенки. Не очень громко пели. Это ночью. На лошади везли. И вот Алексей увидел.

Но ведь это предполагают. А точно никто не знает [зап. Л.В. Фадеевой от Галины Андреевны Нехорошковой, 1939 г.р., д. Прилук (ЛАФ 2000)].

Посмертные чудеса и явления

Летом у меня жил из Ленинграда Андрей Александрович Иванов. Мой дом находится на Украине. Он рассказывал мне. Я очень болен, и приснился мне сон. Вижу во сне отца Иоанна Кронштадтского. Он мне говорит: поезжай в Суру на мою родину. Найди там икону Георгия Победоносца, помолись ей, будешь здоров [зап. С.В. Даниловой от Анастасии Николаевны Коровиной, 1911 г.р., д. Пахурово (МИК)].

Н.И.: А эта Юля была у нас тогда, эта вот старша-то монахиня. Тут тоже ведь переживает. Церковь-то ведь не-е...

И.В.: Не строится.

Н.И.: Не строится. Так она тоже плачет да говорит: «Приехали...» Детишки-ти тоже переживают. Ак тут вот это... после того вот это приснился сон, что вот пришел или Николай Чудотворец, или батюшка Иоанн Кронштадтский, я не знаю. Вот в белой рубахе. Вот рубаха вот досюда (показывает ниже колен). — Л.Ф.).

И.В.: Сон приснился.

Н.И.: Вот досюда рубаха белая льняная, как вот раньше льняны рубахи знашь... вот старинные-ти. И вот это... черный поясок какой. Седо-о-ой-седой. Пришел к нам он. Пришел к нам и вот ббсой. Я г[о]в[о]рю: «Да что ты зане тебя-я кто выгнил... экого-то босого? У кого ты живешь?» И так спрашиваю, думаю, да... Какой, говорю, это...

И.В.: [Смеется] Сны-ти рассказывать-то грешно...

Н.И.: А я вроде не спала. Нет, я вроде не спала это... А он говорит: «Да, я замерз». Да вроде баня у нас истоплена. В бане вымыли его. Спать положили, утром встали, а его нету. А вот это вечером тут поразговариваем, говорим, вот так и так, вот это вот... расстраивается. «Не переживайте, всему свое время, всё будет». Сказал только так, и всё. И утром не стало ничего вроде.

Соб.: Но это вот сон такой был, да?

Н.И.: Ак не сон, я не спала вроде. Да. Да. Кто знает чего? Не знаю этого. Что эко-то было. Но я явно видела: небольшой ростиком, худенькой, беленькой-беленькой, и волосы седые, белые. Прямо белые все. И вот оно вот гла-аденько вот так, волосики-ти вот гладенько. А рубаха без штанов. Рубаха вот длинна, просто и всё.

Соб.: Тканая такая, да?

Н.И.: Да-да. Рубаха льняна. Раньше... тонкий лен-от был ране ведь. Другой раз... У нас ведь раньше были бабы старинны, да...



Крест, воздвигнутый несколько лет назад на месте захоронения отца и сестры о. Иоанна Кронштадтского — Ильи Михайловича Сергиева и Дарьи Ильиничны Малкиной. Раньше здесь была часовня, построенная на средства о. Иоанна

И.В.: Это Николай Чудотворец... если... по твоим...

Н.И.: Ак я уж и не могла разобрать. Или Николай Чудотворец? Еще вроде мы ругам: «Пойдем в баню, вымремохощь, на-дьть отгрем тебе». Вроде мы в баню его повели с девкам. Вымыли его, отогрели, повалили спать, а утром не оказалось его. Да.

И.В.: Это сны, сны, сны...

[Зап. Л.В. Фадеевой от Кычёвых Ивана Васильевича, 1933 г.р., и Нины Ивановны, 1938 г.р., с. Сура (ЛАФ 2000)].

Список сокращений

Дранникова 1999 — Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края: из материалов архива лаборатории фольклора ПГУ им. М.В. Ломоносова. Архангельск, 1999.

ЛАИ — личный архив А.А. Ивановой (с указанием года записи, номера тетради и текста).

ЛАФ — личный архив Л.В. Фадеевой (с указанием года записи).

МИК — музей Иоанна Кронштадтского при женской общине в с. Сура.

ФА — архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М.В. Ломоносова (с указанием года записи, номера тетради и текста).

Топонимическая экспедиция Уральского университета

В 2001 г. исполнилось 40 лет Топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А.М. Горького (ТЭ УрГУ), работающей при кафедре русского языка и общего языкознания. Создателем и научным руководителем экспедиции является чл.-корр. РАН, проф. А.К. Матвеев.

Вначале экспедиция занималась исключительно сбором топонимов на Русском Севере, но с течением времени сфера интересов ее участников расширилась — как и территории, где им пришлось работать.

Сбор материала осуществлялся по нескольким направлениям. Одно из них — ономастика (фиксация не только топонимов, но и антропонимов, астронимов, зоонимов). Другое — диалектная лексика. Помимо географической терминологии собирались метеорологическая лексика, рыболовецкая и охотничья терминология и т.п. Постепенно лексическая картотека, созданная экспедицией, перестала играть вспомогательную роль по отношению к топонимам. В нее вошла диалектная лексика Русского Севера во всем ее разнообразии. Материал картотеки положен в основу многотомного Словаря говоров Русского Севера, который создается кафедрой русского языка и общего языкознания УрГУ.

За время существования экспедиции были полностью обследованы Архангельская и Вологодская области, а также значительные участки Среднего и Поллярного Урала (Свердловская, Пермская, Оренбургская, Курганская области), Кировской, Костромской, Ярославской областей, Кольского полуострова, Санкт-Петербурга, Башкирии, Тюменской и Омской областей. Сейчас топонимические картотеки насчитывают около 2 млн. единиц хранения, лексические — более 700 тыс.

Экспедицией накоплен богатый методический опыт, позволяющий варьировать характер сбора материала в зависимости от поставленных в данный полевой сезон задач: работа на monoязычной/полиязычной территории, первичный/вторичный сбор и т.п. Экспедиция работает во всех населенных пунктах, не отдавая особого предпочтения районному центру или крупному селу, что способствует полноте сбора и обеспечивает возможность картографирования данных.

Изучение собранного лексического материала проходило параллельно его сбору. Это потребовало во многих случаях привлечения этно-культурного контекста, в котором функционирует языковой факт. Поэтому участники экспедиции фиксируют собственно этнографические сведения, а иногда и фольклорные тексты (появилась даже отдельная картотека таких материалов, в которой содержатся предания о заселении края, информация по медицине, бытовой обрядности, народному календарю и др.).

В публикации представлены материалы юбилейного сезона 2001 г.

«Как чудь давилась...»

В Верхнетоемском р-не Архангельской обл. зафиксирована ситуация, когда фольклорные тексты с определенными сюжетами функционируют параллельно языковым единицам, которые ими мотивированы.

Так, типичные для этого района (да и почти всего Русского Севера) легенды о мифическом дорусском населении — чуди — нередко включают в себя мотив «удавления»: «Чудь, говорят, здесь задавилась. Они натаскали земли, столб поставили, крышу сделали, на нее землю насыпали, а потом зашли все семь человек, главный зашел, столб выбил, их и задавило» (Копытovская); «У деревни в лесах разбойники жили, и правительство их поймать решило. Они семьями жили. Разбойники вырыли большую яму, столбы поставили, камней навалили и зашли под накат, они столбы подрубили, и задавило всех. Ценностей у них много было, да без заговора не достать, про то место говорят, что там чудь давилась» (Алексеевская); «На правом берегу Юмижа — поле Югомель, а от него идет Иерусалим и Чудница. В Чуднице чудь задавились, а в Иерусалиме они молились перед смертью» (Васино).

Неудивительно, что на подобном фоне рождаются топонимы с соответствующей мотивировкой, ср., например, название урочища Чудская Удавиха — «там чудь давилась, яма есть, глубиной метра два с половиной». Вверху потолок набран над ямой, на столбах. На потолок натасканы каменья. Золото у них было, у чудей; они забрались в яму и столбы подрубили, задавились» (Дроздовская). Особенность ландшафта (яма) в данном случае является как бы реальным подтверждением «удавления» чуди.

Чудская Удавиха появляется среди других верхнетоемских топонимов, которые, по мнению информантов, мотивированы именем мифического племени. В этом же ряду, например, название деревни Чудиново, расположенной в бассейне р. Выя (левого притока Пинеги): «Раньше, говорят, тут чудь обосновалась, дома были по-ранешнему да окна со ставнями» (Зазорье). Ср. и название горы Чудиновская Слуда: «Чудь с этой Чудиновской Слуды шла, зимник был на Вашку, срубил жердь длинную — направление задали, чтобы идти по прямой. На Чудиновской Слуде есть холм, кругом 15—20 метров. Войско было большое, каждый нес землю и кидал туда» (Хорнемская). Как считают информанты, именем чуди мотивировано также название поля Чудницы: «В старину в Чудницах племя жило, их кто-то решил придавить, ну, прижать, они избу решили подрубить и погибнуть. Сейчас там трупы чудятся» (Николаевское Село). Интересно, кстати, что на этом поле обитает одновременно демонологическое существо — чудница: «Чудница в блестящем серебряном платье, она довольно высокая была, сидела во ржи — и человек с перепугу ее боялся, многим она показывалась, женщина с длинными волосами, очень высокая, с высокое дерево» (Николаевское Село). В Выйском сельсовете зафиксировано сходное описание внешнего облика чуди: «ходили в блестящих светлых плащах» (Чудиново). Очевидно, здесь мы имеем дело с весьма редким, но вместе с тем вполне объяснимым порождением представлений: название поля оказывается мотивированным именем чуди, которая здесь, по преданию, погибла. Языковой стимул чудь притягивается к глаголу чудиться (это естественно в свете представлений

о покойниках, которые мерещатся на месте своей гибели). Это подготавливает почву для переосмысления слова чудница: женский род и словообразовательная модель чудницы ставят ее в ряд с наименованиями женских мифических персонажей — «демонов места». При этом вновь появившееся мифическое существо сохраняет некоторые черты внешнего облика мифического народа.

Возвращаясь к языковым реализациям мотива «удавления» чуди, отметим, что он просматривается не только во внутренней форме приведенного выше топонима. Активность этого мотива обусловливает проникновение его даже в сферу метеорологической лексики, а именно — в систему обозначений такого явления, как дождь при солнце. Это аномальное явление нередко получает в народной культуре мифологическую трактовку, оказываясь связанным, с одной стороны, с представлениями об умерших не своей смертью, а с другой — об инородцах. Ср., в частности, наименования, отражающие один из этих мотивов, во фразеологии Верхнетоемского р-на — утопленники сушатся, покойник (утопший) сушится: «Когда солнце и дождь, то значит, утопленники сушатся» (Сарчема); «Когда солнышко светит и дождик идет, мы говорим: «О, покойник сушится, или утопший сушится»» (Горка). Представления о чужом, инородном и о насильственной гибели характерны для образа чуди — поэтому вполне закономерным кажется появление фразеологизма чудь задавились для обозначения слепого дождя: «Дождь и солнце — чуди задавились — оттого, что видно, неудобно, когда дождь и солнце» (Нижняя Тойма).

«На березе то...»

Интересны вербальные формулы — своеобразное отражение метеорологической магии, зафиксированные в двух деревнях, расположенных на левом берегу Северной Двины. Эти формулы используются для призыва ветреной погоды: «Когда нету ветру и солнышко, у нас на березу лезут и кричат: На березе-то муди! — и ветер будет» (Копытovская); «Тараканы муди на березе! — надо сказать, чтобы ветер подул» (Слуда). Практика использования вербальных формул с обсценной лексикой для призыва ветра известна на Русском Севере (ср. призывы попутного ветра у поморов), однако в данном случае в составе формул и в сопутствующем им акциональном ряду появляются новые мотивы, требующие дальнейшего изучения.

«Устинья зашла»

Многократная фиксация одного и того же языкового факта позволяет вести наблюдения за особенностями функционирования слова в системе диалекта, при этом особенно интересна та ситуация, когда языковая единица — это по большей части относится к фразеологизму — еще не «застыла» ни со стороны формы, ни со стороны содержания, когда на глазах собирателя восстанавливается процесс ее становления как номинативного факта. Такой «неостывшей» еди-

ницей является идиома *Устинья зашла* 'об остывающей, выстуженной или плохо прополенной бане': «В баню-то сегодня Устинья зашла, все заходила» (Горка); «Поздно идешь в баню, дак скажут: "Там уже Устинья зашла"» (Кузьминская); «Сидим, язык чешем, а баня-то топится, надо дрова кидать — вот и говорят: "Устинья зашла"» (Жерлыгинская). Устинья может не только зайти в баню, но и остаться там ночевать: «Сегодня в бане Устинья ночевала — баня холодная-то» (Бурцевская). Фразеологизм может свернуться до базового слова, когда в контекстах уже отсутствует даже самое слабое олицетворение, ср. *устинья 'выстывшая баня'*: «Мыться в устинье — ни уму, ни разуму, ни сердцу» (Сарчева); «Не ходи в устинью, не нагреешься» (Усть-Выйская); «Баня устинья — бзданут на каменку, большой пар ползет, худо вытопишь» (Фроловская).

С другой стороны, *Устинья*, «материализовавшись» из банного пара, «оживает» на наших глазах, подвергаясь все большей антропоморфизаций силами языка. Процесс эзуализации новой лексемы *устинья 'холодная баня'* происходит параллельно все большему очеловечиванию мифического существа *Устинья*. Она становится на редкость деятельным существом, которое проникает в баню, очевидно, оставляет ее, ночует и покидает временное жилище: «Тут уже Устинья зашла» (Кузьминская); «Сегодня в бане Устинья ночевала — баня холодная-то» (Бурцевская).

Заметим, что деятельность *Устиньи* не ограничивается злыми кознями в бане. Зафиксировано и более общее значение лексемы — 'привидение': «Ты что стоишь, молчишь, как Устинья? — я ведь напугалась» (Красногорская). По-иному истолковывается и фразеологический оборот *Устинья ночевала 'об открытой двери, исчезнувшей веши и т.п.'*: «Где ведро-то? Видно, у меня сегодня Устинья ночевала» (Красногорская).

Говоря о мотивировке этой идиомы, следует предположить, что использование антропонима *Устинья* оказалось в той или иной степени «наведенным» глаголом *остыть* (*выстыть*): звуковая перекличка глагола и имени провоцирует выбор именно этого антропонима в качестве базового слова идиомы. Стремление персонифицировать причину охлаждения бани, порожденное притяжением глагола и имени, поддерживается тем, что в народных представлениях весьма активен образ мифического существа (как правило, женского пола), обитающего в бане: «В бане дак баница живет, в овине дак овинница, в избе ласка живет» (Чудиново); «Полудня-то в ручье живет, полудницей да баницей детей пугали» (Мальцевская); «В баню поодиночке не ходят, обдериха обдерет» (Фроловская). Это существо в верхнетоемском говоре может быть названо *стенью*, ср.: «Поздно в баню пойдешь, дак стень-от тебя схватит» (Останская). Слово *стень* (известное в говорах в значениях 'привидение', 'злой дух', 'болезнь' и т.п.) создает для *устиньи* дополнительную формально-семантическую «подстраховку», поскольку здесь не только выражена семантика 'существо, обитающее в бане', но и наблюдается фонетическая перекличка с анализируемым именем.



Никольская церковь у д. Николаевское Село. Фото Ю.А. Кривоцаповой

«Много раньше игр-то было...»

Лексическая и этнографическая картотека постоянно пополняются названиями народных игр. Записанные в Верхнетоемском р-не лексемы этого рода можно объединить в следующие группы.

Игры с использованием вспомогательного предмета

Бабки: ЖоХИ: «В жохи играли, жохов наставляют много, как городок, и бьют другим, собьешь — твои будут; жохи были от лесных зверей, то-ненькие — оленьчики или лосевы потолще» (Ефимово); **ЛОДЫЖКИ:** «В лодыжки играют, накрасят их, суставчики овечьи, где голень с лыткой соединяются, а вертятся на лодыжке» (Слуда).

Кость для игры в бабки: ЖоХ: «Бились жохами, жохов поставлят, бьют по ним» (Вадюга); **КОРОВКА:** «Четыре коровки положишь, одну кидаешь» (Модестовская); **ЛОСЕВИК, ОЛЕНЧИК:** «Бились жохами, из олена кость, дак оленчик, он самый дорогой, а от лося, дак лосевик» (Вадюга); **МУМКА:** «Мумкам играли, вверх бросали да смотрели, как упадет: кверху брюшком — хорошо, книзу — плохо» (Дроzdовская); **ШЛЮХА:** «Шлюхи были, жохи — тоже лодыжка,

только больше, скот всякой резали, в жохи мужики на улице играли, палками экими сшибали» (Андреевская).

Игры типа городков: БОБКИ: «В бобки играли, ставили досочки стойком и сбивали» (Копытовская); **ИЗ-ЗА ГОРОДОВ:** «Из-за городов играли, рюхи наставишь да палкой убишь» (Усть-Выйская); **ИЗ-ЗА РЮХ:** «Из-за рюх играли, палки-те сбивали такие, как топора ручка» (Еськино); **ИЗ-ЗА ЧИПЫ:** «Из-за чипы играли, чурочек наставят и бьют, шибают одной» (Каласнемо); **КОБЫЛУ ГОНЯТЬ** ('игра, где играющие сбивают городок, который гонится по дороге до определенной цели'): «Отрежут от дерева рюх, сантиметров шесть-семь, и палкой бьют по ним, много рюх сделают, километр кобылу гонят» (Слуда).

Лапта: ИЗ-ЗА ШЛОПТЫ: «Из-за шлопты играли, мяч сошьем и перекидываем» (Еськино); **ЧИКНУТЬ-НЕ ЧИКНУТЬ-БЕЖАТЬ-НЕ БЕЖАТЬ:** «Будем играть чикнуть-не чикнуть — бежать-не бежать — с мячиком-то» (Кузьминская); **ШАР НА ЧАСУ:** «Еще шар на часу играли, тут шар из дерева сколочен, по нему палкой ударяешь» (Кудрина Гора); **ИЗ-ЗА ШАРА:** «Пойдемте из-за шара играть, выбираются шарик и бьют палкой, выгожают, чтоб улетел далеко» (Усть-Выйская).

Другие игры с шаром (мячом): Шандырыб: «В шандыры играли: делают большой круг, один встает в середину и кидает мячиком, в другого игрока должен попасть. В кого попали, кричит: "Шандыры!" и кидает мяч в кого-то другого; а не попал, так в середину становишься» (Сарчема); **Шар с колом:** «Играли шар с колом — кол в землю почти весь вбиваю, на него шар деревянный, который сбить надо» (Бурцевская).

Игра, правила которой заключаются в перебрасывании друг другу кусочка бересты во время пения: ИЗ-ЗА СиБИРИ (ЧиБИРИ) БЕРестЫШКО: «Будем из-за сибири берестышко играть, пели чего-то, берестышком бросали дак» (Каласнемо).

Беспредметные активные игры

Жмурки: СЛЕПая МуХА: «Завяжут глаза и ходи, иди; давайте будем играть слепой мухой, мне завязали глаза и полетела бы бегать, искать, а поймаю, тот человек будет имать, я освобожусь» (Андреевская); СЛЕПОКУР: «Будем слепокуром играть, гарабатть, бегать: гарабатто слепак дунька» (Еськино); СЛЕПУШКА: «Слепушкой играли, курке глаза завяжем и ловит» (Прилуковская).

Салки: ДИКАРЬ: «Дикарем играли: бегали, догоняли друг друга, кого догонят, тот сам потом за всеми бегает» (Митроницкая); ЗАДИРАХА: «Задирахой играли: окулька у столба, все вокруг бегают, окулька ловит, кого поймает, тот у столба становится» (Прилуковская).

Прятки: ДЕСЯТЬ ПАЛОЧЕК: «Десять палочек игра была: парильщик-от парится, он должен собрать десять палочек, пока не соберет — не пойдет искать» (Кузьминская); ИЗ-ЗА

ПАЛКИ-ВОРОВКИ: «Из-за палки-воровки — палочку поставишь в угол, все спрятанятся, баба ходит выискивает, прищла, зачурали палочку: "Чурчур, ты баба!"» (Кудрина Гора).

Игры типа хоккея на траве: ИЗ-ЗА СУЧКИ: «Из-за сучки играли, ямки выроем по кругу по количеству игроков и одну в центре, один пытается мяч загнать, а другие не дают» (Васильевская); ёРГА(и), ёРКА: «Ямочки вырываются, катиши мячик. Тот остановится в какой-то ямочке. А пока катится, приговариваешь:

Ёрга не ёрга,
Баран не баран,
Потеряли дугу,
Незатягивану,
Незапрягивану,
Я затяну, да запрягу» (Зеленик);

«Мы раньше в ёрги играли, делали ямки и катали туда мяч, такие ямочки в земле ёргами звали, кто не попал, тот тоже ёрга. Его по плечу хлопают и приговаривают:

Ёрга не ёрга,
Баран не баран,
Серая овца на повить пошла,
Тройников принесла» (Копытовская).

«Поцелуйные» игры: Люб ЛИ СОСЕД: «Играли люб ли сосед: все садятся, один ходит спрашивает "люб ли сосед", а не люб ли — "кого тебе надо?" — и переходит» (Кузьминская); ПРИКОЛКУ ПРЯТАТЬ: «Приколку прятали: я буду прятать приколку, а ты отгадывай, куда я спрятала» (Прилуковская); ИМАЛЬЦЫ: «Имальцами играли:

Кругом столба ли я хожу,
Чем я столба наделю?
Наделю я столба красной девушкой, —
потом сам выбирает или вытянет ему какую» (Прилуковская).

Хороводные игры: БОЛВАНА ПЛЯСАТЬ: «Болвана плясали: кругом ходили, надо чтоб лишний человек был. Все поймаются, а один останется, тот и баба, болван-от» (Усть-Выйская); ИЗ-ЗА КРУГА: «Из-за круга играли, круг начертят, бегали вокруг» (Зайдево); ОГОРОД-ПЕРЕМЕНА: «В огород-перемену играли: один сидит, а двое вокруг ходят, можно говорить огород и сидеть хоть до вечера, а можно сказать перемена, тогда другой садится» (Вадюга); СТОЛБОМ ИГРАТЬ: «Парень сидит на стульчике посреди, а все кругом ходят и поют:

Круг столба ли я хожу,
Круг долга ли я хожу,
Чем столба мне подарить?
Подарю я столба животом,
Животом да не маленьким,
Животом да красной девицы» (Ефимово).

Широко представлена игровая лексика общего плана, характеризующая организацию игр. Здесь можно выделить следующие группы, объединенные не только семантикой, но и общностью номинативных моделей.

Водящий игрок: БАБА: «Переводчикились, кто бабой будет» (Фроловская); ср.: ПЕРЕВОДЧИКАТЬСЯ ' считаться, кто будет водящим в игре'; «Переводчикились:

Шел баран по крутым берегам,
Сорвал травку,
Положил на лавку,
Кто возьмет,

Тот вон и пойдет» (Еськино);

БОЛВАН: «Болвана плясали, кругом ходили, надо, чтоб лишним человек был. Все парами поймаются, а один останется. Кто останется, то и баба, болван-от» (Усть-Выйская); ДУРАК: «А бабато ходят и ищут, прокараулият кольцо — то опять дурак, баба» (Фроловская); КУРКА ('водящий в игре в жмурки'): «Слепушкой играли, курке глаза завяжем и ловит» (Прилуковская); ОКУЛЬКА: «Задирахой играли: окулька у столба, все вокруг девки да парни бегают, окулька ловит» (Прилуковская); ПАРИЛЬЩИК: «Парильщик-от парится, он должен собрать десять палочек, пока не соберет, не пойдет искать» (Кузьминская); ПАРИТЬСЯ 'водить в игре': СЛЕПАЯ ДУНЬКА ('водящий в игре в жмурки'): «Будем слепокуром играть, гарабатть, бегать: гарабатто слепак дунька» (Еськино); СЛЕПОКУР ('водящий в игре в жмурки'): «Слепокуром вот и бегаешь по избе, имеешь всех» (Зайдево).

Неудачливый игрок: ДУРАК: «Мячик катнут, а кто мимо бросит — тот дурак, паря его зовут» (Сарчема); ёРГА ('неудачливый игрок в игре ёрги'): «Мы раньше в ёрги играли, делали ямки и катали туда мяч, кто не попал, тот ёрга» (Копытовская); ПАРЯ: «Раньше ямочки наделяют, мячик катнут, а кто мимо бросит — тот дурак, паря его зовут» (Сарчема).

Нарушить правила игры: СГУЗАТЬ: «Сгузал ты, не играй больше с нами» (Усть-Выйская).

М.А. ГУРЬЯНОВА,
Ю.А. КРИВОЩАПОВА,
студенты УрГУ
(Екатеринбург)



Людмила Ивановна Синяева из д. Фроловская показывает, как мололи муку с помощью ручного жернова. Фото Е.Л. Березович

Уральские частушки

Представленные в этой публикации тексты — только небольшая часть коллекции частушек, собранных мною в 1990-е гг. по городам и селам Свердловской обл. Большинство из них записаны в старинном селе Висим, на родине Мамина-Сибиряка, в селах Шайдурово и Нижние Таволги близ Невьянска, в деревнях Богдановичского р-на, городах Верхний Тагил и Пышма. Частушки исполняли люди старшего и среднего поколения. В моей коллекции и современные, и старинные тексты. Многие «песельницы» пели припевки, услышанные еще от своих бабушек. Основная тематика таких частушек любовная, их подборка и представлена в публикации.

Все пришли, на лавки сели
при галошах, при часах.
Мое топало притопало
в рабочих сапогах!

Шей, машина, шей, машина,
паровая, нитки ски.
Кабы милый не гармощик,
я заявля бы с тоски.

Шторы редки, шторы редки,
из-за штор видать цветы;
ягодиничка, страдаю
из-за вашей красоты!

Девки, ох, как я ревела
над колодезной водой.
В крепки рученьки попала —
жалко воли дорогой.

Что ты, мама, рано встала,
алый светик сорвал?
Не дала покрасоваться —
рано замуж отдала.

У меня на голове
аленъкой платочек.
Я никем не занята —
несорванный цветочек.

Голубое для любви,
желто для изменушки.
Это все перебывало
у меня у девушки.

На пригорочке-пригорке
стоят двое — твой да мой.
Твой-то в розовой рубашечке,
а мой-то в голубой.

Голубого не видать,
с оборочкой не нашивать.

Коих мы любили ране —
парочкой не хаживать.

Голубо на голубо,
зелено на зеленое.
Меня миленькой бросат —
мое дело смиренное.

Я своего милова
наряжу как барина,
голубого сатинцú
куплю у татарина.

Мы с миленочком расстались
в узком переулочке.
Он был в розовой рубашке —
я в бордовой юбочке.

Мы и с миленочком стояли
У полениницы у дров.
Раскатилась полениница —
закончилась любовь.

Это чья такая плащет
юбочка бордовая?
У моего у милова
ухажерка новая.

Земляничка белым цветом
наклонилась над рекой:
отольются горьки слезы
кто смеялся надо мной.

Черну юбочку надела —
мама догадалася:
ты, наверно, мила дочь,
с кем-нибудь рассталася.

Черни юбочки коротки
белым не подставишь.
Если миленький не любит,
силой не заставишь.

Не от чая почернела
моя чашка чайная.
Меня дома замечают —
я хожу печальная.

Почернело мое сердце
черней черного пера:
не видала я милова
ни сегодня, ни вчера.

Черной-то черемухи
досыта я наелася,
у миленка на грудн
досыта наревелася.

Я сначала из мочала,
а потом из полотна.
Я сначала замечала,
а потом и завлекла.

Трактова больша дорога —
мне по ней не хаживать.
Миль, духу не хватает
за тобой ухаживать.

У нас улицы прямы —
заулки косоватые.
Нельзя по улице пройти —
соседки зубоватые.

Балалаечка на ленточке —
двуярядка на ремне.
С балалачкой к подруженьке —
с двухярядкой ко мне.

Балалайка, балалайка,
балалайка синяя,
у меня милова нет —
тоска невыносимая!

Отыграли мон пальцы
по серебряным ладам,
отходили мон ножки
по мишаинным следам.

Отыграли мон пальцы
по серебряным ладам.
Оставляю свою милку
Деревенским пахарам.

Я играю на гармони —
белые середыши.
Есть хорошие девчата —
есть и отребыши.

У гармони-шестипланки
открывается ушко.
У молоденькой девчонки
поднимается брюшко.

Крашеные саночки,
мочалены завёрочки.
Я за то его люблю —
прищуривает глазеночки.

Кабы шали не мешали,
кабы кисти на вились,
мы бы с милым полежали,
мы бы с милым обнялись.

Ох, зачем я полюбила,
только стану тосковать,
миль соколом полетит,
я кукушкой куковать.

Тополь, тополь возле окон
закрывает куржачком.
Миль шмарочку целует —
закрывает пинжачком.

Растения в календарных обрядах Черновицкой области

Статья написана по материалам экспедиций 1999—2001 гг. в с. Старые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. Особое внимание уделено роли растений в календарных обрядах этой локальной традиции и, в частности, связям между различными праздниками годового цикла, выраженным с помощью растительного кода.

Использование живых растений в селе начинается довольно рано — уже ко дню Юрия (6.V). Накануне праздника хозяин или хозяйка вырезали квадратики дерна, которые кладли у всех дверей и калиток дома и хозяйственных построек. В каждый квадратик втыкали веточку вербы (*вербичка, лоза*). Мотивации, как это часто бывает в народной традиции, противоречивы. Согласно легенде, св. Юрий был оставлен его врагами в доме, обозначенном зелеными ветвями. Его почитатели отметили каждый дом таким же образом, чтобы его не смогли найти. Говорили также, что эти земляные квадратики кладли, чтобы никто не отобрал молоко у коровы, «чтобы видьма не приступила до хаты, до худобы видьма не прышла», а также, «чтобы усё росло на полях, як вэрба ростэ». Приблизительно через неделю дерн помещали на то же место, откуда взяли. Его также использовали как лекарство от боли в ногах. Веточки ивы давали коровам; но одну оставляли, чтобы прикладывать к тому месту, где появятся колики.

Юрий считается покровителем животных, его праздник также называется «Коровья пасха». Обычно к этому дню, если позволяла погода, старались в первый раз выгнать корову в поле. В этот день коров украшали венками из цветов, особенно одуванчиков. Ведро для молока (*дийныца*) также украшали венком из цветов — желательно желтого цвета (одуванчиков, калужницы, первоцвета), — чтобы сметана была желтая, т.е. жирная. Позже все цветы и травы, использованные для украшения, дают съесть корове. Другая трава, которая используется в этот день, — *юрьев хрест* (*Lathraea squamaria*). Это растениерезали на части, смешивали с мукой и давали в корм корове, чтобы ведьмы не отбирали молока. В России эту траву называют *петров крест*, поскольку она появляется намного позже. Как видно, здесь региональное народное название растения зависит от времени его появления.

На Юрия матери посыпали своих детей первыми цветами, а в течение года в этих сухих цветах купали детей, чтобы были счастливыми.

Юрьев день воспринимался как праздник, симметричный Дмитриеву дню (8.XI), к которому все сельскохозяйственные работы обычно заканчиваются. Говорят, что Дмитрий закрывает землю, а Юрий отпи-

рает [1. С. 30]. То же относилось и к выпасу скотины: «Выгоня корову з стайни, тай так Юрью: «Пэрэдаю на тэбэ корову, пасы до Дмытрия». А Дмытреву кажут: «Ну, Дмытрий, ужэ загони корову до стайни на зыму». Обратная связь между этими праздниками также выражалась в примете: «До Дмытрия падэ лист з лиса — до Юрия из будэ убранный лис».

В действительности подготовка к весеннему календарному периоду начинается гораздо раньше, во время Водосвятия (*Йордан* — 19.I). Женщины, которые планировали собирать лекарственные травы на Юрия и Ивана, в день Водосвятия украшали сосуд с освященной водой и пучок бази-

лика разноцветными ниточками, в то время как все остальные ограничивались красной ниточкой. Делалось это потому, что травницы в этот день святали *Йорданською водою* не только двор, постройки и скотину, но и поля, где собирали травы. При вязании ниточек приговаривали: «В'яжу ці бавнички на всякі чіочки. Як скропи їх Бог водою — си розв'яжут з бідою. Прийми мою молитву, Боже, нації цей на лік поможе» [2. С. 114]. При этом украшенный разноцветными ниточками сосуд «связывает» Водосвятие с Юрьевым и Ивановым днем (точнее, с цветами, которые собирают в эти дни) на основе признака цвета. Кроме того, сам пучок базилика, освя-



Колодец с «целующей водой» в с. Бобовцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. Фото 1999 г.

щенный на Йордан в церкви, использовался для окропления свяченной водой дома и дворовых построек, а также различных объектов в течение года (например, кропят коров перед первым выгоном в году).

В Вербное воскресенье (*бэчковá нэдзяя, шутковá нэдзяя*) главное растение — ива. Маленькие прутики (*бэчки*) рвали заранее и несли в церковь для освящения. Способ доставки веточек из церкви домой регулируется специальными правилами. Их нужно нести верхушками вверх, иначе может разразиться гроза. Сельские жители еще помнят обычай бить юношей и девушек веточками ивы, чтобы они как можно скорее женились. В заклинании, которое произносилось в процессе битья, можно заметить следы цветового символизма: «Нэ я бью, вэрбá бье, за тыждэн — вэлыкдэн, вэрба красна бье напрасно, вэрба била бье за дило». В настоящее время против этого обычая активно выступают священники. После праздника освященные веточки клали за иконы до следующего Вербного воскресенья. Выбрасывать их было запрещено; их можно было только сжечь.

В течение года освященными веточками подкуривали больную скотину. Их втыкают как защиту от тучи (града) в огород по четырем углам, где они должны стоять все лето. Втыкая веточки в землю, надо приговаривать: «Хмель-вода, чиста, як слиза», — чтобы дождевая вода была чистая. Ими также курили в хате, чтобы в ней не появилась нечистая сила.

Использование веточек ивы связывает Вербное воскресенье с Юрьевым днем. При первом выгоне корову стегали этими веточками, чтобы она не болела, чтобы в нее не ударила молния. Это растение было призвано передать животным свою главную особенность — быстрый рост. Освященными веточками били корову во время выгона, чтобы росла, чтобы ее ничего не кусало, «шобы була сыгта цилый рик», «шобы она се поправила, чтобы була она файна»; «шобы она до бытка ишла, бы вона... як вэрбá ростэ борзо, так телятко бы прывилося, доробыло». Видимо, в последней мотивации сказалось влияние звукового сходства слов *бэчка* и *бычок*.

Троица (*Залэнна нэдзяя*) играет очень важную роль в календарном цикле изучаемого села, т.к. в этот день обязательно идут на кладбище. Туда несут венки из свежих трав и цветов (сирени, тюльпанов, жасмина), чтобы помянуть мертвых. В субботу перед Троицей в церкви можно номинировать некрещенных младенцев, самоубийц и других покойников, похороненных без церковного обряда. Также только в эту субботу можно запечатать гриб (*запечатать могилу*).

В троицкую субботу ломают ветви различных деревьев (липы, грецкого ореха),

рвут травы (любисток, розмарин, чабрец, кануфер, иван-да-марью, папоротник) и кладут их на пол хаты, на подоконники, в хлев, в доме ставят букет на столе. Зелень остается там в течение трех дней. В понедельник (*на розрыва*) ее собирают и хранят на чердаке.

Эта высушенная зелень играет очень важную роль в народной магии — она, как предполагается, может отогнать градовую тучу. Когда туча надвигается на село, женщины достают зелень с чердака, выносят ее во двор и жгут (можно просто бросить зелень в печку). Сухая зелень использовалась девушками и молодыми женщинами для мытья волос.

Одна из информанток заметила, что нести зелень в хату на Троицу не стоит, так как от нее заводятся мухи.

Важно отметить, что веточки ивы, оставшиеся с Юрьева дня, а также *бэчки*, освященные в Вербное воскресенье, и троицкая зелень используются одинаковым образом и с одной целью — их сжигают для отгона градовой тучи. В этом окказиональном обряде костер из сухой зелени является функциональным аналогом предметам, используемым для отгона тучи и тоже связанным с огнем, — топору, кочерге, хлебной лопате; их бросают на двор, когда туча приближается к селу.

В день Рождества Иоанна Крестителя (*Иван Зилляк, Иван Зильвый* — 7.VII) жители села, в основном пожилые женщины, собирают цветы и травы с целью освятить их в церкви, высушить и затем использовать при необходимости. Те женщины, которые собирают травы на лекарства, должны поститься в среду и пятницу и молиться, чтобы бог благословил эту траву. «Е таке жинке пожылы, идут... Ну, до травы, та збирают таки цветы дейки (дикие. — Е.К.), и там идут до той цэркви, шо я тэбэ казала, и там... и там их святят, и потому, як што-то болит, им варят чай, и им помогае».

Другое использование ивановской зелени — для купания маленьких детей с целью лечения кожных заболеваний и просто на счастье. Купались в ивановских цветах^{*} и взрослые — чтобы не было ран. Кроме того, девушки «мылись в зиллю, абы хлопцы любили». «На иванову росу» собирали ворсянку (*чэрсаки*) и мыли ею глаза, чтобы они не болели.

Местные жители убеждены, что святить целебные травы следует лишь в этот праздник, иначе они не будут иметь силы бороться с болезнями.

Рассказ о происхождении одной из трав, известной в местной традиции как *алпина коса*, повествует о событиях, связанных с днем Успения св. Анны (7.VIII). Легенда говорит, что Анна, за которой гнались турки, попросила землю расступиться, и земля

поглотила ее, оставив лишь кусок. Так появилось растение, чьи метелки в самом деле напоминают по форме девичью косу. На месте, где произошло это событие, по поверьям, построен монастырь, а день летней Анны стал престольным праздником в с. Вашквицы.

Другие даты освящения растений — Маковей (1.VIII) для головок мака, Преображение (19.VIII) для фруктов и овощей, канун Рождества (*Святычир* — 6.I) для различных хлебных злаков, которые кладут под скатерть во время рождественской трапезы. В последующем кое-что из этого тоже используется в магических обрядах. Так, освященные головки мака кладут под подушку ребенку, если он не спит, а хлебные злаки дают корове, чтобы у нее были здоровые телята. Кроме того, маком посыпают корову на Юрия, чтобы защитить ее от злых духов и ведьм. Используют освященный мак и в окказиональном обряде: вместе с мелким бисером им посыпают корову, которая телится первый раз. Один рог у нее чуть-чуть поддилывают,сыплют туда мак, пшеницу и бисер и залепляют пластилином, приговаривая: «Колы ти цятки та цэй мак пэрэхахуе, тогда бы вид нэн манну взялы».

На *Святычир* под скатерть кладут также сено (*потому что Богородица рожала на сене*). Его собирают на Йордан и дают понемножку съесть скотине.

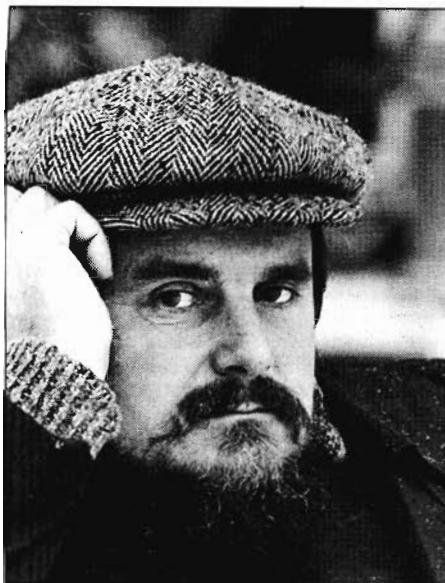
Под Новый год девушки гадали о будущем замужестве. Для этого они срезали ветку плодового дерева и ставили ее в воду. Цветение ветки означало успешный исход гадания: «Гилку вышни зризают, и якшо вона там зацвіт... зацвітае, она выйдэ замиж в том році».

Можно заметить, что в данной локальной традиции наблюдается некоторый временной сдвиг в использовании растений по сравнению с русской традицией, легко объяснимый разницей в климате и особенностями флоры. Так, на Троицу, когда в России по традиции используют ветви бересклета, на Буковине рвут листву. В Вербное воскресенье вместо вербы (которая в России в это время только распускается, а на Украине уже успевает отцвести) освящают иву (которую, впрочем, называют *вэрбá*).

Литература

1. *Маковій Г.П.* Щоб жив на Землі Христос. Чернівці, 1999.
2. *Маковій Г.П.* Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки. Київ, 1993.

В.Б. КОЛОСОВА;
Европейский университет
в Санкт-Петербурге



ЮРИЙ ФЕДОРОВИЧ ЛУНЬКОВ

Юрий Луньков — один из немногих профессионалов-фотохудожников, кто уже давно и очень плодотворно работает в сфере изучения народной культуры. Более 20 лет назад он отправился с группой В.М. Щурова в белгородские села, и с тех пор Ю.Ф. Луньков — постоянный участник полевых исследований.

В экспедициях Юрий Федорович абсолютно органичен — со старики и юными, за столом и на многочасовых записях. Часто он обращает внимание на то, что ускользает от взора собирателей фольклора или же считается малозначительным, — реакции детей, жесты молодежи, характерные бытовые сценки и т.д.

Журнал «Живая старина» многократно представлял этнографические фотографии Ю.Ф. Лунькова, запечатлевшие стаиний быт (1/1995, 2/1995, 3/1995, 4/1996, 1/1998, 4/2000). Юрий Федорович всегда тщательно отражает предметы этнографии, народной одежды в естественных условиях — в крестьянских домах, на природе, стремясь во всей полноте раскрыть их выразительность, показать место каждой детали в целом. Его профессиональное мастерство в фиксации динамичных обрядовых ситуаций высоко оценивается учеными-фольклористами и этнографами.

Благодаря Ю.Ф. Лунькову удалось качественно запечатлеть более полутора сотни работ художников-самоучек Леонида Барбариша (1896—1993) и Михаила Крамского (1908—1989), сохранивших для нас образы старого времени.

Бесценны для науки работы Юрия Федоровича, посвященные казакам-некрасовцам. В его объективе отразилась их

жизнь в России, Турции, США; все грани праздничной, бытовой культуры, включая церковные события, общины и семейные обряды. Детально запечатлена этнография казаков, народная одежда, привезенные из Турции иконы и предметы быта, традиционная трапеза. Сейчас на Ставрополье, где поселились некрасовцы, вернувшись на родину, уже невозможна подобная съемка.

Значителен вклад Ю.Ф. Лунькова в разработку других тем, связанных с русской национальной традицией. Среди них — целенаправленная съемка народных кукол, начавшаяся еще в 1980-е годы. Часть этих работ опубликована на пластинках и обложках журналов, в том числе

и в «Живой старине». Некоторые сюжеты требовали не одного часа работы. Не забуду, как в 1986 году мы долго искали нужную «интонацию» для съемки куклы из Рязанчины. Ее региональный колорит выявился наиболее четко лишь тогда, когда Юрий Федорович посадил ее на стеклянную банку и водрузил на краешек балкона.

Ю.Ф. Луньков один из немногих, кто уже два десятка лет фиксирует фольклорные праздники — сельские, общероссийские, международные, создавая тем самым уникальную фотолетопись современных форм бытования традиций. Многие снимки фольклорных праздников и фестивалей представлены в журналах «Отчизна»,



Интерьер дома в с. Усть-Цильма (Коми АССР). 1981 г.

Мастер Каргопольской игрушки В.Д. Шевелев. 1992 г.





Современная свадьба с участием народных музыкантов Курской области. Москва, 1990 г.

«Жизнь национальностей», «Евразия», «Народное творчество», «Вестник Российского фольклорного союза», газетах «Известия», «Голос родины», «Российская Федерация» и др.

Кроме русской традиции, Ю.Ф. Луньков так же тонко отражает жизнь и культуру других народов. Его фотографии, созданные на Кубе, в Японии, Польше и других странах, где ему довелось побывать, демонстрировались на российских и международных выставках.

Ю.Ф. Луньков — видный профессионал отечественной фотографии, отмечен-

Курский рожечник Н.Д. Сорокин (с. Илек Беловского р-на). 1990 г.



Освящение креста в память о просветительской миссии валаамских монахов на Аляске. Крест привезен на о. Валаам историческим Обществом «Русская Америка». 1993 г.

Специалистам и любителям народной музыки известны и другие издания фирмы «Мелодия», оформленные снимками Ю.Ф. Лунькова. Это «Традиционная свадьба южной России» (С20-17881-4, 1983), «Казаки-некрасовцы на концерте в Московской консерватории» (С20-20435-009, 1984), а также «Грянула музыка. Песни и наигрыши Смоленской земли» (BMR 905062, «Boheme music», 1999).

Все просто. Любит Юрий Федорович нашу историю, народную песню, простых сельских тружеников, сохраняющих из поколения в поколение шедевры традиционной культуры, которая и формирует из малообразованных крестьян сильные, творческие и высокодуховные личности. Поклон ему и многая лета.

В.Н. НИКИТИНА (Москва)

Теория и практика составления фольклорных указателей

H. Jason. Motif, type and genre: A manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki, 2000 (Folklore Fellows Communications, № 273).

Монография Хеды Ясон представляет собой руководство по составлению фольклорных указателей различного вида (мотивов, сказочных типов и этнопоэтических жанров). Работа содержит теоретическую и практическую части, ряд вспомогательных списков, пример анализа, приложение, посвященное этнопоэтическим жанрам (определение и список жанров Евро-Афро-Азиатского региона), а также обширную библиографию, включающую литературу по проблемам классификации фольклорных произведений и наиболее полный на настоящее время список указателей. В монографии рассмотрены указатели, основанные на классификации сюжетов (указатели мотивов и типов) и на жанровом признаке (указатели жанров). Положения автора иллюстрируются большим количеством примеров.

Для сравнительного анализа фольклорных данных требуется стандартизация изложения материала. Указатели могут быть полезны только в том случае, если они составлены согласно общепринятым принципам, что позволяет сравнивать данные из различных указателей между собой. Цель книги Х. Ясон как раз и состоит в том, чтобы описать теоретические положения, методы и технику составления фольклорных указателей.

В настоящее время наибольшее количество указателей составлено для фольклорных сказок, однако те же самые принципы могут быть применены и при создании указателей других повествовательных жанров, устных или письменных, например, легенд, эпоса, детективов и т.п. Лучше всего исследован фольклор Евро-Афро-Азиатского региона, для которого разработана система этнопоэтических жанров, составлена большая часть существующих указателей, а главное — описаны принципы составления указателей. Автор указывает, что механическое применение этих принципов к культурам других народов может привести к серьезным ошибкам. Поэтому методики составления указателей для Евро-Афро-Азиатского региона и для культур, принадлежащих к другим регионам, описываются отдельно.

Первоначально указатели являлись вспомогательным средством при историко-филологическом изучении фольклора. Основной идеей, сделавшей возможным составление указателей, стала идея об инвариантне повествования. Сюжет повествования, существующего в различных формах и вариантах, приводится к своему инвариантному виду, который в сокращенном виде и записывается в указатель вместе с инвариантами других сюжетов. Предполагалось также, что некоторые этнопоэтические жанры содержат повествования, общие для большого числа народов (например, волшебные сказки, сказки о животных, кумулятивные сказки и т.д.), другие же — уникальны для различных народов (легенды, эпос). Описания мифов и эпоса до сих пор привязаны к отдельным культурам, и не существует указателей, в которых бы объединялись мифы и эпос различных культур (с. 13).

По мнению Х. Ясон, указатель является средством, которое описывает явление и содержит данные; иными словами, указатели отвечают на вопрос «что», а не «как» или «почему». Указатель дает возможность сравнить варианты пове-

ствования, выяснить, как развивался какой-то сюжет, определить правила изменения текста, сравнять тексты различных регионов и культурных групп и т.п. Хороший указатель также является первым описанием репертуара рассматриваемого в нем жанра словесности (с. 14—16).

Х. Ясон выделяет следующие различительные признаки литературных, в частности фольклорных, произведений:

- устная/письменная словесность;
- низкая (народная)/высокая словесность (культурный статус);
- схемы литературной композиции.

Для их определения прежде всего рассматриваются форма произведения (стихотворная, прозаическая или драматическая) и структура его сюжета (или особенности поэтического образа), которые позволяют определить жанр произведения.

Например: «Золушка» — сказка, записанная от народного рассказчика (непрофессионала): устная, народная, повествовательная проза; жанр — «женская волшебная сказка с активной героиней» (с. 18).

Единицей содержания литературного произведения является мотив. Х. Ясон считает существенными следующие признаки мотива: он существует на двух уровнях: абстрактном и конкретном; он является контекстно-свободной и свободно перемещаемой единицей, не имеющей вариантов.

Автор предлагает называть мотивом элементы повествования, отвечающие одному из следующих обозначений:

- 1) персонаж и его характеристики;
- 2) признак персонажа или другого объекта и его характеристики;
- 3) действие и его характеристики;
- 4) типичные объединения элементов 1—3, включающие действие и его субъект и объект, эквивалентные функциям Проппа и алломотивам Данедеса;
- 5) результат действия;
- 6) пространственные и временные признаки и их характеристики;
- 7) формулы и объединения формул (с. 23).

Подобное описание понятия «мотив» позволяет использовать все уже существующие определения данного термина.

Сказочный тип обозначает целое повествование, существующее в устной и/или письменной традиции. Если мотив служит для обозначения части целого повествования, то сказочный тип призван обозначать целое и разработан на основе целых сказок. В то же время существуют сказки, состоящие из нескольких эпизодов, каждый из которых принадлежит своему типу. Описания сказочных типов, предложенные Аарне и Томпсоном (далее АаTh), представляют собой идеализированные повествования, которые в точности не соответствуют ни одному из записанных текстов, но допускают существование ряда вариантов.

Повествование может состоять из одного или нескольких эпизодов. Эпизод представляется постоянной единицей фольклорного повествования, до сих пор мало изученной. В повествовании, содержащем несколько эпизодов, последние должны появляться в определенном порядке. Эпизоды в сказке, состоящей из нескольких эпизодов, как правило, отделены друг от друга во времени и/или пространстве. Описание сказочного типа не принимает во внимание обрамляющие эпизоды (открывающую и закрывающую формулы). **Цепочечные (chain) типы** являются исключением: стабильны только начальный и завершающий эпизоды, а внутренние эпизоды широко варьируются.

Сказочный тип произведения зависит от содержания повествования, а не той идеи, которую повествование может выражать. Например, идея «неудачного подражания» не имеет собственного номера типа, но лежит в основе нескольких типов, например: АаTh 1 «Кражи рыбы» (сказка о животных), АаTh 480 «Пряха у источника. Добрая и злая девушка», АаTh 676 «Сезам, откроися» (две последние Х. Ясон относит к сказкам о награде и наказании). У каждой из этих сказок собственный сюжет, они принадлежат к различным жанрам и не имеют общих эпизодов (с. 25—26).

К простым относятся такие сказочные типы, сюжет которых содержит один или два эпизода. Как правило, это сказки о животных (большинство типов АаTh 1—299), многие легенды, сказки о глупом великане (АаTh 1000—1199), сказки о глупцах и лжецах. Волшебные сказки, романтические новеллы (АаTh 850—999) и эпические произведения содержат несколько эпизодов. Кумулятивные сказки (2000—2399) также содержат несколько эпизодов: каждое повторение представляет собой отдельный эпизод. Тексты таких сказок варьируются гораздо сильнее.

Кластеры типов автор называет множеством сказочных типов, эпизоды которых взаимозаменяемы; кластеры типов построены на общем множестве эпизодов. До сих пор только про волшебные сказки можно с уверенностью говорить, что они образуют кластеры; в работе, начатой Г. Ясон и Л.А. Астафьевой, была сделана попытка доказать, что эпические произведения (былины) также могут образовывать кластеры. Примером кластера сказочных типов служат драконоборческие сказки: АаTh 300, 300A, 301A, 301B, 302A*, 302B*, 303, 303A, 304, 305 (с. 26—27).

В **цепочечных (chain) типах** повествование составлено из цепи эпизодов, каждый из которых является замкнутым. Эти эпизоды могут появляться в различном порядке или выступать в качестве отдельных сказок. Вся цепь обязательно содержит открывающий и закрывающий эпизоды, по которым, собственно, тип и узнают. Для некоторых таких цепей в АаTh представлены все эпизоды в виде отдельных типов (1000—1199, «Глупый великан») (с. 27).

Временные (англ. storage, нем. Sammeltypus) типы — это типы, включенные в указатель «про запас», для последующего описания, например типы АаTh 968, 1811, 1860, 1960Z.

Этнопоэтическим жанром автор называет группу произведений, которые созданы в единой поэтической системе, охватывающей как форму, так и содержание произведения. Один и тот же сюжет может существовать в различных жанрах.

Существует приблизительная корреляция между некоторыми жанрами и их сюжетными схемами и логическими моделями. Корреляция приблизительна потому, что для многих жанров можно обнаружить более одной сюжетной модели (так, для женской волшебной сказки их два). С другой стороны, некоторые модели пригодны более чем для одного жанра (например, модель «неудачного подражания», о которой говорилось выше). Текст можно отнести к определенному жанру только на основании совокупности признаков. Наличие или отсутствие одного мотива еще не дает возможности судить о жанре текста.

Несмотря на то что жанр зависит не только от содержания, многие сюжеты существуют только в одном жанре. Их, следовательно, можно условно отнести к определенным жанрам, не исключая при этом возможности, что один из ва-

рнантов «выскочит» за пределы своего жанра, т.е. жанра, в котором существуют все другие варианты этого сюжета.

Текст также может состоять из эпизодов, принадлежащих к различным сказочным типам и жанрам, как бы «вставленных» друг в друга. Например, волшебные сказки могут включать в себя элементы кумулятивных и трикстерских сказок.

Система жанров не является универсальной: в различных культурных ареалах существуют свои системы, слабо связанные между собой. Поэтому Ясон советует не применять систему жанров Евро-Афро-Азиатского ареала к другим культурам. Лучше установить систему жанров каждого культурного ареала (с условными названиями, чтобы не было путаницы, например, жанр «А» и т.п.) и только потом соотносить ее с системами жанров, разработанными для других культур. Не следует также опираться на названия различных типов произведений, существующих в самой изучаемой культуре. Такие «самоназвания» являются лишь одним из факторов, которые исследователь может принять во внимание при анализе произведения. Система жанров меняется с течением времени, однако этот процесс в настоящее время исследован мало.

Систематический анализ жанров массовой литературы («письменного фольклора», по выражению автора) еще не проведен. Как пишет Ясон, мы «знаем», что такое детектив, легко отличим детектив от текстов других жанров, но мы не можем дать определение детектива или называть признаки, отличающие детектива от, например, научно-фантастического произведения (с. 37). Поэтому необходимо разработать логические непротиворечивые системы жанров. Для этого, по мнению автора, в первую очередь необходимо составить указатели мотивов жанров массовой литературы («письменного фольклора»), а затем проанализировать эти жанры по отдельности.

Как уже говорилось выше, указатели могут оказать существенную помощь в изучении репертуара фольклора. «Литературный репертуар» каждого сообщества состоит из всех произведений словесности, устных и письменных, существующих в данный период времени, т.е. известных членам данного сообщества. Практически каждый указатель содержит только некоторые фрагменты такого репертуара (например, «высокая литература» периода романтизма страны А; вся устная словесность между двумя мировыми войнами провинции Б; все произведения, которые читали полуобразованные женщины в мещанке В между 1900 и 1914 гг. и т.п.) или даже корпусы текстов, которые не составляют единого целого (с. 38).

Репертуары устной и письменной словесности дополняют друг друга и нередко обмениваются формами и литературным материалом, что необходимо учитывать при изучении каждой из них. К сожалению, указателей массовой литературы («письменного фольклора») явно недостаточно, хотя, по мнению Х. Ясон, принципы их составления те же, что и для устной словесности.

Вторая глава монографии Х. Ясон полностью посвящена практическим советам по созданию новых указателей. Рассматриваются вопросы отбора материала, соотнесения новых единиц классификации с уже существующими и их описание, составления библиографии и справочных таблиц и т.п.

В рецензируемой книге содержится также пример анализа трех сказочных текстов, определения и классификация этнолитературных жанров Евро-Афро-Азиатского региона. В библиографии приводится большое количество указателей

и теоретических работ, посвященных проблеме составления фольклорных указателей. Для удобства работы библиографическая часть монографии снабжена большим количеством дополнительных справочных таблиц.

Книга адресована прежде всего начинающим ученым, однако подробное обсуждение проблем, возникающих при составлении литературных и фольклорных указателей, а также большое количество справочных данных делают ее полезной для широкого круга исследователей.

А.В. РАФАЕВА, канд. филол. наук;
Ин-т высших гуманитарных
исследований РГГУ
(Москва)

*Работа выполнена в рамках проекта РФФИ
(грант № 01-06-80191).*

Новый указатель сюжетов несказочной прозы

Б. Кербелите. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этнолитературных, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

Книга Брониславы Кербелите «Типы народных сказаний» — это еще один указатель произведений несказочной прозы. Несмотря на то что он сделан на литовском материале, его значимость вряд ли ограничится национальными рамками. Разработанные Б. Кербелите принципы классификации достаточно универсальны, чтобы ими можно было пользоваться при классификации фольклорной прозы других народов. Кроме того, с самого начала эта методика вырабатывалась для описания структур и семантики сказок и поэтому применима как к произведениям несказочной прозы, так и к сказкам. В этом, в частности, состоит практическое значение указателя, ибо не менее важны и интересны концепции, положенные в его основу. О них в первую очередь и стоит рассказать.

Классификация текстов на семантических основаниях требует большой предварительной работы. Любой текст естественного языка содержит в себе большую долю информации имплицитно. Слушатель или читатель воссоздавает ее в силу своего знания языка, знакомства с другими текстами того же жанра, фольклорной традицией и т.п. Причем, чем беднее знания, тем с большим трудом будет восполняться информация. Предварительная работа и состоит в экспликации семантики текста, что, в свою очередь, требует создания специального метаязыка, пригодного для выражения имплицитных смыслов. Без такой работы, возможно, обошлась бы любая другая классификация, но только не структурно-семантическая. Это с очевидностью следует из всей книги, хотя автор об этом нигде прямо не говорит.

В каждом анализируемом нарративе выделяются элементарные сюжеты (ЭС), т.е. «такие самостоятельные сюжеты или фрагменты сложных сюжетов, в которых изображается одно столкновение двух персонажей или двух групп персонажей при достижении героем одной цели» (с. 11). Далее при помощи метаязыка экспликуируется семантика ЭС, на основании чего уже строятся их классификация.

Второй существенный момент связан с уровнем описанием семантики ЭС. В предисловии объясняется, почему классификационные принципы, предложенные международной Комисси-

ей (*Fabula*. 1960. Bd. 3. S. 299), не совсем хороши. Например, мифологические сказания предложено классифицировать по упоминаемым в них мифологическим существам. Однако в сходных сюжетах разных народов фигурируют разные персонажи. Например, в русском фольклоре популярны рассказы о встрече людей с лешим, а в аналогичных литовских сказаниях имеют место черт, старик, чудище и т.п. Если использовать названия мифологических существ как основание для классификации, структурно и семантически сходные ЭС будут отнесены к разным классам, а совершенно различные ЭС — к одному.

Более того, в текстах сказаний мифологические персонажи часто остаются не названными рассказчиком, а для некоторых типов повествований отсутствие имен таких персонажей вообще является нормой. По мнению Б. Кербелите, это связано с тем, что исполнитель надеется на понимающих слушателей или сам не знает, с кем герою рассказа пришло столкнуться. На наш взгляд, причина, скорее, в том, что человеку иногда свойственно мыслить в абстрактных, а не конкретных терминах. Рассказчик имеет в виду представителя какого-либо класса персонажей и позволяет себе и конкретизировать его, т.к. уверен, что и у слушателя создается образ более или менее того же класса персонажей.

Тем не менее, с чем бы ни было связано отсутствие имен мифологических персонажей, оно тоже сильно мешает классификации, если руководствоваться принципами, предложенными Комиссией.

Б. Кербелите разработала несколько иных основания для классификации. В первую очередь нужно определить жанр нарратива, т.е. отнести его к этнолитературным сказаниям (*aetiological legends*), мифологическим сказаниям (*mythological legends*) или преданиям (*historical legends*). Здесь возникают некоторые трудности. Автор нигде не говорит, что понимается под этими обозначениями, поэтому не совсем понятно, по каким признакам следует относить текст к тому или иному жанру. Для русской повествовательной традиции эти термины не являются очевидной и требует объяснений и уточнений.

Но допустим, мы определили жанровую принадлежность текста. Дальнейшая классификация основывается на понимании назначения произведений. Б. Кербелите исходит из того, что важной функцией произведений несказочной прозы является иллюстрация и «пропаганда» правил поведения (с. 11). Таким образом, внутри каждого жанра на основании поведения героя выделяются три класса: «Правильное поведение», «Неправильное поведение» и «Нейтральное поведение». После того как текст отнесен к одному из этих классов, определяется его место внутри класса. Для этого в тексте выделяются ЭС, и главный (т.е. сюжетообразующий) ЭС описывается на разных семантических уровнях. Таких уровней Б. Кербелите выделяет три. Каждый ЭС последовательно описывается на всех трех уровнях. На первом — персонажи и объекты называются по их роли и назначению в ЭС соответственно, а действия — словами из текста. На втором уровне действия героя обозначаются более обобщенно, чтобы стало ясно из значение для ЭС. На третьем уровне опускается все, кроме значимых действий героя, выраженных в абстрактной форме (акции героя). Таким образом, абстрактность описания возрастает от первого к третьему уровню.

Те ЭС, которые одинаково описываются на третьем семантическом уровне, принадлежат к одному типу. ЭС, которые одинаково описываются не только на третьем, но и на втором уров-

не, принадлежат к одной версии данного типа.

Допустим, мы хотим найти сюжеты, в которых происходит встреча человека с каким-нибудь потусторонним существом, причем чтобы эта встреча заканчивалась благополучно для человека. Допустим, мы знаем, что такие сюжеты нужно искать среди мифологических сказаний. Так как интересующие нас сюжеты заканчиваются благополучно, скорее всего, они относятся к классу «Правильное поведение». В указателе такие сюжеты расположены со 115-й по 335-ю страницу, начинаясь типом 1.1.1.1. Герой маскируется от антиподы и заканчивается типом 5.1.2.2. Герой добивается, чтобы близкий его узнал. В качестве названия типов используются названия акций героя на третьем семантическом уровне. Теперь, чтобы среди этих сюжетов найти какой-то более узкий класс, мы можем конкретизировать первоначальное условие. Например, нас интересуют типы, в которых герой помогает антиподу и за это получает какую-нибудь награду. Просматриваем названия типов и находим 1.1.2.9. Герой улучшает состояние антиподы. Разные версии этого типа отвечают нашему условию: 1) Герой спасает антиподу жизнь, 2) Человек освобождает антиподу / помогает ему избежать опасности, 3) Герой дает антиподу средства существования/удобства, 6) Герой облегчает действия антиподы / устраивает препятствие, 7) Герой оказывает уважение антиподе. Мы можем убедиться, что нашли нужные версии, читая их более конкретные описания. Так, например, 7-я версия конкретизируется так: «Человек не смеется над лауме / хвалит ее — она помогает ему в работе», «Человек встречает стаю волков и здороваются с ними / кланяется им — волки его пропускают», «Женщина говорит лауме, чтобы она пряла как попало, — лауме придет хорошо» и т.д. О пользовании указателем автор достаточно подробно говорит в предисловии. Что касается принятой в указателе терминологии, то в целом автора отличает очень аккуратное отношение к названиям различных персонажей. В разделе «Примечания к переводу» Б. Кербелите отмечает, что литовские мифологические персонажи далеко не всегда имеют прямые соответствия в русском фольклоре. Так, например, представления литовцев о домашних духах (*ailvaras, kauras* и др.) не соответствуют понятию домовой у русских. В таких случаях названия не переводятся и не заменяются соответствиями, а транскрибируются.

При описании семантики ЭС, когда устанавливаются роли действующих лиц, вводится понятие «антинпод». Автор определяет «антинпод» как персонаж, который сталкивается с «героем» (с. 13). Возможно, это не совсем удачно, т.к. вызывает ассоциации (по крайней мере, у русскоязычного читателя) с чем-то диаметрально противоположным. Однако найти для этой роли подходящее название, не прибегая к описательным конструкциям, действительно довольно трудно.

Итак, Б. Кербелите в своем указателе, с одной стороны, использует накопленный международный опыт и следует принципам, предложенным Комиссией, а с другой, разрабатывает свою концепцию, основанную на понимании прагматики и экспликации структуры и семантики произведений.

И.П. ТУМАРКИНА, аспирант;
Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

Македонская фольклористика второй половины XX века

Обретенная Македонией после Второй мировой войны государственность стимулировала развитие фольклористики в этой стране. Фольклор как основа национального самосознания македонцев впервые стал предметом специального изучения и университетского образования. В начале этого процесса выдающуюся роль сыграл поэт Блаже Конески, издавший в 1945 г. сборник «Эбирка на македонски народни песни», а с 1947 г. сборник песен народноосвободительной борьбы македонцев «От борбата».

В становлении научной фольклористики велика заслуга проф. Кирилла Пенушинского (его «Одбрани фолклористички трудови» в 4-х тт. изданы в 1988 г.) и акад. Блаже Ристовского (его избранные статьи в 2-х книгах под общим названием «Македонски фолклор и националната свест» изданы в 1987 г.)*. Для развития этномузикологии первым толчком послужили сборники Миодрага Василевича «Југословенски музички фолклор. II. Македонија» (Белград, 1953) и Јивко Фиркова «Македонски музички фолклор» (1953). Вслед за ними Коста Џуриншанов издал «Македонски народни песни» (1956).

При Македонской Академии наук и искусств был создан «Институт за фолклор», который приступил к изданию научного ежегодника «Македонски фолклор» (с 1968 г.) и нескольких фольклористических серий: «Македонско народно творештво» (первая книга «Народни песни» вышла в свет в 1974 г.); «Библиотека» (в этой серии, в частности, М. Димоски в 1976 г. опубликовал книгу о народных танцах «Орска традиција»); разные по тематике «Посебни изданија» (в этой серии, среди прочего, изданы Д. Найческим «Илинденски народни песни» и книга польского слависта К. Вроцлавского о македонской народной прозе). Важны для понимания процессов развития македонского фольклора исследования некоторых региональных традиций, особенно охридской (работы З. Деликовой, Т. Никодиновского, Д. и В. Стефания, Д. Смилевской, Н. Степановской), малешевской (публикации С. Костича, К. Пенушинского), дебарской (публикации Н. Целакоского), битолской (работы П. Бочанова), а также гевгелийской, где бытовал уникальный обряд мужских боевых танцев — «русалий» (исследования XIX — нач. XX в. продолжены в работах В. Кличковой), и этнической традиции в Греции (сб. П. Паскалевского «Народни песни од Егейска Македонија», 1959; книга К. Пенушинского «Народната култура на Егейската Македонија», 1992).

Известность за пределами Македонии получили труды Т. Вражиновского (автора книги «Македонски историски преданија», 1992), Г. Гогриева и М. Гогриевой, Т. Жекель-Каличанин, И. Илеского, Л. Каровского, В. Малеского, Г. Милошева, С. Младеновского, В. Найческого, Х. Поленаковича, М. Ристеского, М. Симоновского, Т. Скаловского, Л. Спировской, Г. Тодоровского, В. Хаджиманова.

Итоговым для одного из важнейших направлений исследований македонских фольклористов стала коллективная филолого-музыковедческая антология «Македонски песни за народноосвободителна борба», изданная в 1980 г. с аналитическими статьями и обстоятельными комментариями.

Этому труду предшествовало издание сборников В. Хаджиманова «Македонски борбени песни» (1960) и К. Пенушинского «Цовен се барјак разве» (1965), монографий Б. Ристовского «Македонски народноосвободителни песни» (1974) и Л. Каровского «Македонски песни за народноосвободителна борба» (1978).

На филологическом факультете Скопленского университета было введено специализированное фольклористическое образование. Читали лекции и вели семинары проф. К. Пенушински (автор книги «Македонски фолклор», 1981), проф. Х. Поленакович (автор книги «В.С. Карадић и македонската народна песна», 1973), проф. Т. Саздов (автор книг «Македонска народна поезија», 1966 и «Македонска народна книжевност», 1988), д-р Џ. Органджиева, исследовавшая, кроме македонского фольклора, русско-сербско-македонские фольклористические связи.

В этот период были переизданы классические труды XIX — нач. XX в., содержащие материалы по македонскому фольклору. Событием в научной жизни Македонии стали: издание в 1972 г. трудов М.К. Цепенкова в 10-ти томах; переиздание в 1962 г. известного труда братьев Д. и К. Миладиновых «Книга за Миладиновци»; издание в 1976 г. 5-томного собрания трудов А. Шапкарева; критическое издание в 1985 г. 5-томного собрания трудов Ст. И. Верковича (под ред. Пенушинского); издание в 1986 г. сборника «Народни песни» Б. Дойчина; публикация в 1974 и 1985 гг. работ выдающегося деятеля национальной культуры конца XIX — нач. XX в. К.р. Мисиркова; конец, публикация в 2000 г. фольклорных материалов А. Стоилова «Македонски народни умотворби» (сост. и ред. М. Китечки).

На территории Македонии, в разных ее городах, регулярно собирались международные научные конференции, проходили научные заседания Конгрессов фольклористов Югославии. В них принимали участие, наряду с югославскими фольклористами и этнографами, учеными Болгарии, Венгрии, Германии, Греции, Польши, России, Румынии. На Конгрессах первой частью программы было обсуждение докладов о состояниях народной традиции в тех регионах, на территории которых они проходили (с участием местных историков, краеведов, фольклористов). Македонские региональные традиции отражены подробно в таких «Трудах» Конгрессов, как «Реферати XIII Конгреса Савеза фолклориста Југославије», «Эборник од XIX Конгреса на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија» и др. Кроме нескольких Конгрессов на территории Македонии регулярно созывались в Охриде международные научные конференции и смотры фольклора. Обмен изданиями и информацией между научными учреждениями Македонии и России давал возможность русским фольклористам знакомиться с научной жизнью в этой стране. Одним из последних македонских изданий, доступных читателям центральных библиотек Москвы и Петербурга, стал сборник «Македонија. Прашања од историјата и културата» (1999).

В последние десятилетия XX в. в науке появились новые имена македонских фольклористов. Среди них заметное место занимает д-р Марко Китечки, научный сотрудник Института македонской литературы при филологическом факультете в Скопье. Его докторская диссертация — «Клетватва во македонското народно творчество». Он опубликовал несколько книг: «Си бил еден цар» (1979), «Водичарски обичаи, ве-

* Здесь и далее место издания работ — Скопье, если не указывается другой город.

рувања и песни од Дебарца» (1982), «Златна чаша» (1983), «Македонски народни приказни од Демир Хисар» (1987), «Фолклорни бисери» (1988), «Стале Попов» (1988), «Прилози за македонскиот фолклор» (1989), «На клетва лека нема» (1990), «Митолошки приказни» (1994), енциклопедички иллюстрирани словарь «Македонски народни празници и обичаји» (1996), «Истражувања на македонскиот фолклор» (1998). Книги эти различны по типу и научному уровню. Наряду с научно-популярными, несколько книг — подлинно исследовательские. Лучшие работы М. Китеевского посвящены мифологическим песням, обрядовой народной лирике, верованиям и обычаям македонцев. Они несомненно привлекут внимание читателей «Жизни старины». В нашем журнале публиковались статьи молодого македонского ученого Л. Ристеского «Традиционное жилище в македонской области Мариово» (ЖС. 2000. № 2. С. 14—16) и «Представления о смерти в народной культуре македонцев» (ЖС. 2001. № 3. С. 22—24).

К сожалению, драматические события последних лет на Балканах затруднили научную деятельность македонских фольклористов и издательскую практику в этой стране. Российские фольклористы сочувствуют македонским коллегам. Остается надежда, что после установления прочного мира им удастся реализовать свои возможности и осуществить научные замыслы.

Б.Е. ГУСЕВ

Фольклор и фольклористика в Словакии на переломе веков

Na prahu Milénia: Folklór a folkloristika na Slovensku / Red. Z. Profantová. Bratislava, 2000

Недавно вышедший в Братиславе сборник научных статей (под ред. З. Профантовой) посвящен 60-летию известного словацкого ученого Милана Лещака, много лет успешно занимающегося проблемами славянского фольклора. Специалисты хорошо знают и высоко цениют такие его труды, как «Фольклор и фольклористика: Проблемы народной словесности» (Братислава, 1982; в соавторстве с проф. О. Сыроваткой) и «Источники для изучения традиционной духовной культуры Словакии» (Братислава, 1995; в соавторстве с В. Фегловой). Сам юбиляр признает себя учеником таких выдающихся ученых, как А. Мелихерчик и П.Г. Богатырев. В своих многочисленных трудах М. Лещак разрабатывает методику структурного и семиотического анализа фольклорных текстов, проблемы теорий коммуникации и фольклоризма, связанные с новыми функциями фольклора в современной городской культуре, и т.п. Тематическое разнообразие рецензируемого труда отражает круг интересов юбиляра.

Группу статей сборника, ориентированных на фольклористическую проблематику, открывает исследование З. Профантовой. Автор рассматривает кардинальные изменения, которые происходят в последнее время в понимании фольклора, смену его культурного статуса на переломе веков. В статье анализируются основные критерии, определяющие понятие фольклора, данные в свое время словацкими фольклористами М. Лещаком и О. Сыроваткой. Они причислили к области фольклорных явлений те факты культуры, которые принадлежали определенному коллек-

тивному носителю (преимущественно крестьянской среде) и являлись отражением его мифологической, исторической и этносоциальной памяти; бытовали в многочисленных локальных вариантах; проявлялись прежде всего в формах контактной коммуникации; выполняли функции магических, ритуальных, обучающих и развлекательно-эстетических текстов. В настоящее время, как считает автор статьи, изменилось само понятие «традиционный фольклор», т.к. крестьянская среда по стилю жизни сблизилась с городской, а народная культура растворилась в общенациональной, популярной, массовой культуре. Изменились и способы хранения и передачи многих фольклорных текстов, транслируемых через short-message service — массовую печать, интернет, аудиовизуальные и другие средства информации. Однако эти процессы не означают, что фольклор как проявление национальной культуры полностью исчезает. В новых условиях он является средством манифестиации этнической неповторимости; с его помощью можно распознать «своих» и «чужих». Таким образом, фольклор выполняет важнейшую в культуре современности функцию этнической и социальной знаковости. Для менталитета современных словаков фольклор — это своеобразное «противоядие» по отношению к новым глобалистическим тенденциям унификации культуры, некий «спасительный круг» для национального самосознания в море хаотического смешения самых разных («чужих») традиций.

Две статьи сборника посвящены словацкой сказочной традиции. Я. Михалек в работе «Этические категории в сказочной прозе» показывает, какие процессы происходят с повествовательными жанрами словацкого фольклора на рубеже XIX—XX вв. Волшебные сказки заметно укорачиваются и теряют характер ритуально значимых текстов. Более устойчивым в современных условиях оказывается жанр суеверных рассказов о духах, ведьмах, колдунах. Вместе с тем, и сказочная, и несказочная проза продолжает сохранять общекультурные функции пропаганды народной этики: в текстах этого типа утверждаются идеи справедливости, добра, гармонии мира, наказуемости зла, веры в человеческие силы и возможности. М. Кановский в статье «Семантическая топография народных сказок» продолжает развивать методику структурного анализа волшебных сказок, предложенную В.Я. Проппом. Предметом изучения являются виды пространственных перемещений сказочных героев, и первое место в системе локативных характеристик, принципиально важных для развития сюжета, занимает противопоставление дом—внешний мир, которое на других семантических уровнях проявляется в таких оппозициях, как свой—чужой, известный—неизвестный, безопасный—враждебный, освоенный—неосвоенный и т.п. Сказка — это такой же продукт устной традиции, как и миф. Однако если миф оперирует более «сильными» элементами двойной системы (жизнь—смерть, верх—низ, огонь—вода и т.п.), то сказка имеет дело с оппозициями менее универсальными, но более значимыми в социальном, моральном и психологическом аспекте (бедный—богатый, слабый—сильный, глупый—умный, униженный—возвеличенный).

Жанру народной баллады посвящены статьи Б. Бенеша и С. Бурласовой. Первый из фольклористов рассматривает вопрос о том, как в чешских и немецких балладах отражается система принятых в народной среде социально-бытовых, этических и правовых норм. Во многих эпизодах анализируемых балладных текстов (в т.ч.

песен «разбойничего» цикла) представления о «законности» и «справедливости» входят в противоречие с установками, которые пропагандируются церковью и государственными институтами. Для фольклорного мышления более близкой оказывается такая позиция, при которой правильным и оправданным (т.е. законным) признается то, что человеку в конкретной ситуации наиболее подходит с утилитарно-практической точки зрения.

Статья С. Бурласовой — это комплексное исследование народной баллады как вербально-музыкального жанра. Автор анализирует многочисленные варианты баллады «Жена разбойника узнает в муже убийцу своего брата». Показано, что на текстовом уровне баллада относится к обширному западнокарпатскому фольклорному типу и широко известна в соседних славянских странах, а ее мелодические типы имеют более узкую локальную специфику. В Словакии, как считает исследовательница, баллада о «жене разбойника» может быть признана одной из старейших песен, исполнявшихся вплоть до последнего времени.

Под фольклором в словацкой науке понимается не только народная словесность, но и другие виды народной культуры. В состав рецензируемого сборника входят публикации этнографического, этнолингвистического, искусствоведческого профиля, а также работы, посвященные связям фольклора с книжной традицией, религией, проблемам фольклоризма.

В статье Л. Дропповой «Образ матери в словацкой народной песне» анализируются мотивы песенного фольклора с тематикой материнства в их сопоставлении с ролевыми функциями матери в крестьянской среде. Наиболее отмеченными как в фольклоре, так и в бытовом укладе оказываются, по мнению автора, такие мотивы и образы, как «мать грудного младенца», «мать, оплакивающая смерть ребенка», «мать взрослой дочери, влияющая на выбор супруга», «мать в роли свекрови», «мать сына-солдата». Работа А. Навратиловой посвящена нетипичному для славянского фольклора чешскому жанру устных и письменных приглашений в кумовья (устные тексты называются *kmotrovské říkání*, письменные — *kmotrovské listy*). Его происхождение связано со сложившимися в Чехии и Моравии еще в XVI—XVII вв. городским обычаем отправлять знатным особам письменные послания с просьбой принять на себя роль кума или кумы при крещении ребенка. В дальнейшем по образцу этих текстов в сельской среде стали создаваться устные «приглашения», которые включались в традиционный обряд *chodil za kmotra prosili* («ходить звать в кумовья»).

Нарушение обычая как показатель изменений этических норм и социальных отношений — такова тема работы К. Якубиковой, представившей новые данные этнографического обследования сельского населения Словакии. Наиболее заметной тенденцией в процессе деформации старых обычаяв автор считает усиление семейной индивидуализации и стремление к большей закрытости частной жизни. Отклонение от традиционных форм обрядности (или даже прямые нововведения) перестают рассматриваться как грех и, наоборот, становятся престижными. Второй фактор, способствующий разрушению стереотипов, — это новый уровень товарно-денежных отношений: ритуальный дарообмен и обрядовое благодарение утрачивают свое значение, вместо этого на первый план выступает функция расплаты за наемный труд (оплата услуг повитухи, гробовщика, священника). В статье

показаны изменения в представлениях о стабильности семьи, неразлучности супружеских пар, почитании предков и т. п.

О фольклоризации официальной религии и формировании «народного католичества» идет речь в исследовании известного словацкого ученого Я. Коморовского. Автор, с одной стороны, рассматривает факты использования архаических стереотипов сознания и древнейших культурных знаков при формировании христианской религии, а с другой — показывает, как происходил процесс фольклоризации веры в Христа. Анализ апокрифической литературы и связанных с ней фольклорных жанров демонстрирует сближение религиозной и мифологической систем. Задачей современной науки автор считает выявление общей базы в исторической морфологии *sacrum*, тесно связанной с универсальными архетипами культуры.

Вопросы историн словацкой фольклористики затронуты в статье Г. Кыллановой «Еще раз о Франтишке Шуянском: Об историне фольклористики и ее новых задачах». Речь идет об известном фольклористе, диалектологе и просветителе XIX в., который одним из первых отметил роль фольклора в формировании национальной культуры чехов и словаков.

Ряд исследований посвящен проблемам взаимодействия фольклора и книжной традиции. Э. Вановичева («Функции жанра *exemplum* в народной традиции») утверждает, что тексты типа поучительных историй (*exemplum*) функционируют в фольклоре не только как народные легенды, «обмиривания», рассказы о «чуде» и т. п., но и продолжают бытовать (в редуцированных формах) в жанрах поучительного высказывания, метафоры, цитаты, аллегории; В. Марчок считает, что изучение нарративных жанров современных словацких писателей позволит выявить ряд новых литературно-фольклорных связей; Г. Глошкова рассматривает творчество писателя И. Горака (прежде всего его «Легенды и сказания») как явление литературного фольклоризма; Э. Крековичова анализирует образ еврея в фольклорных текстах, ямарочных «листках» и литературных произведениях.

Этнолингвистическая тематика сборника отражена в работе Я. Постшиловой «Личные имена и прозвища как источник для изучения региональных народных традиций». Автор представляет собственные полевые материалы, собранные в Средней Словакии в 1998—1999 гг.

Значительная часть сборника посвящена народному искусству — фольклорному театру, музыке, танцам, явлениям фольклоризма в современной культуре и т. п. (статьи О. Элшек, Д. Лютер, М. Шипка, С. Дужек, И. Мурик, Б. Гардай).

Внеславянская фольклорная тематика затронута в статье М. Ковача «Шокра — лаконская водная дева» (о мифотворчестве современных потомков народа майя) и исследовании Т. Подолинской «Христос как заместитель Одина в скандинавском фольклоре и иконографии».

В целом рецензируемый труд представляет собой не только коллективный сборник статей, отражающих многогранную сферу интересов выдающегося фольклориста М. Лещака, но и серьезное комплексное исследование, по которому можно судить о современных направлениях словацкой (а частично и чешской) фольклористики.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,
доктор филол. наук,
М.М. ВАЛЕНЦОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Растения в польской народной культуре

S. Niebrzegowska. *Przestrach od przestrachu: Rośliny w ludowych przekazach ustnych*. Lublin, 2000.

Книга С. Небжеговской, принадлежащей к люблинской этнолингвистической школе, посвящена представлениям о мире растений, сложившимся в польской традиционной культуре, и предваряет готовящийся к печати второй том «Словаря народных символов и стереотипов»¹, который также будет посвящен растениям.

В книге публикуются тексты, собранные в ходе экспедиций 1960—1997 гг. и хранящиеся в Этнолингвистическом архиве университета им. М. Кюри-Склодовской (г. Люблин).

Публикации в виде подборки материалов к определенному тому «Словаря...» имеют свою традицию. Так, материалы, подготовленные для первого тома, были опубликованы во втором томе «Этнолингвистики» в 1989 г., а часть материалов о растениях и животных — в седьмом томе в 1995 г.² Готовится также антология текстов о животных.

Тексты записывались сотрудниками Института текстологии и грамматики современного польского языка и студентами, собиравшими материал для своих зачетных и магистерских работ, главным образом на территории восточной Польши, а в 1991—1993 гг. также совместно с В. Ксендзопольской из Центра культуры и искусства Седлецкого воеводства. Коллективные записи были организованы как исследовательские экспедиции с участием студентов польской филологии и библиотековедения, особенно членов студенческого научного кружка этнолингвистов. Научные лагеря, целью которых был систематический поиск данных, касающихся растений, работали в окрестностях Гродка (1991), Лукова (1992), Соболева (1993), Красиница (1994), Хелма (1996) и Щебежшина (1997). Некоторые материалы собраны в соответствии со специальными опросниками — отсюда систематичность, многоаспектиность и разнообразие жанров текстов и поверий о деревьях и кустарниках, травах и злаках³. В издание также вошли записи, сделанные во время районных и межрайонных фольклористических смотров, организованных В. Ксендзопольской. В них участвовали исполнители главным образом из бывшего Седлецкого воеводства, а также из соседних воеводств: Ломжинского, Белостоцкого, Бяла-Подлянского, Люблинского, Тарнобжеского.

Тексты в книге сгруппированы по жанрам, как это принято в «Словаре народных символов», точнее, в той части словарных статей, что называется «документация». Сначала даются малые формы — загадки, пословицы и поговорки, приметы и предсказания. Затем — толкования сионов, колядки, рождественские и новогодние поздравления, живые песни, свадебные песни и припевки, любовные песни, погребальные песни. За ними следуют сказки, легенды и предания, этиологические рассказы, былички, записи пове-

рий и магических практик, а также образцы рукописной крестьянской поэзии⁴.

Помещенные в отдельных жанровых группах тексты имеют свои заголовки, которые, как правило, кратко характеризуют их содержание (хотя в случае песни заголовком служит первая строка).

Каждый текст снабжен выходными данными, дающими сведения о номере и стороне полевой фонограммы, времени и месте записи и информанте, от которого текст был записан. Книга снабжена приложениями: перечнем обследованных населенных пунктов, списком информантов, певческих коллективов, а также списком фонограмм (с указанием номера кассеты, места записи, имени собирателя и расшифровщика). К сожалению, указатель растений отсутствует, поэтому найти сведения о конкретном растении затруднительно. Однако этот недостаток отчасти компенсируется подробнейшим оглавлением.

Автор выделяет два вида текстов о растениях: в одном растения выступают как первостепенные, выявляющиеся во всех сегментах текста; в другом — как второстепенные, однако существенные для описания семантики текста (с. 21—22).

Растения предстают как значимые единицы словаря народной культуры, имеющие свою символику. Она может быть обусловлена внешним видом растений: так, белые цветы сняты к добру, желтые предвещают неприятности; двойные колосья хлеба — к супружеской паре; зерна остались лишь в верхней части колоса в наказание за людскую лень. Отмечены особые свойства растений: осина вечно дрожит и трясется в наказание за то, что выдала Богородицу трепетом своих листьев. Человеку помогают ориентироваться в мире пространственные характеристики растительного мира: если у рябины плоды сверху — особенно удачен будет ранний сев, в середине — средний, внизу — можно сеять поздно. Показательны также и временные особенности: так, долгое цветение вереска обещает долгую осень; определенные растения святят в определенные праздники.

Нередко символика растений зависит от возможностей языка, существующих в нем ассоциаций, устойчивых выражений, фразеологизмов. Первостепенную роль играет название растения: роза используется от рожи (*plaiki rózy* — *przeciw rózy*), можжевельник (*jalowiec*) называется так потому, что растет на бесплодной земле (*najdrożej ziemi róśnie*).

Выбранный способ подачи материала — распределение по жанрам — позволяет заметить закономерности, отражающие семиотический статус того или иного растения в системе традиционной духовной культуры и проследить, как меняется набор культурных символов от одной жанровой разновидности к другой. Так, в свадебных песнях чаще всего встречаются образы розы и рутового венка; в любовных песнях преобладают калина и плодовые деревья; в живых песнях, естественно, основное место занимает лексика, связанная с хлеборобством. В легендах

пребладают библейские мотивы, и подавляющее большинство текстов связано с Богородицей, которая либо наделяет растения тем или иным свойством (по его заслугам), либо ее лик является на каком-либо дереве.

В результате возникает целостный образ растительного царства, занимающего свое место в повседневной жизни человека и в его представлениях об окружающем мире. Гадание по растениям входило в круг погодных и хозяйственных примет. Можно было гадать и о растениях. Цветок или венок мог выступать в качестве просто украшения, а мог служить и знаком статуса, например, невесты. Подкинутые травы могли восприниматься как проклятие; напротив, освященные венки могли служить средством от глаза. Особенно велика роль растений в народной медицине.

В целом сборник материалов является богатым источником для изучения польской народной культуры второй половины XX в. Он дает представление об отдельно взятой части верований и обрядов ряда локальных традиций восточной Польши, в некоторых случаях — при наличии нескольких вариантов одного текста — предоставляя возможность их сравнения.

Примечания

¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos. [Cz. 1]. Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996; [Cz. 2]. Ziemia. Woda. Podziemie / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1999 (подробнее см.: ЖС. 1997. № 4. С. 52—53; ЖС. 2000. № 2. С. 58—59).

² Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Bilgoraja pod red. Jerzego Bartmińskiego // Etnolingwistyka. 2. Lublin, 1989. S. 95—154; Adamowski J., Bartmiński J., Niebrzegowska S. Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Bilgoraja // Etnolingwistyka. 7. Lublin, 1995. S. 135—178.

³ Часть полевых материалов о злаках, деревьях и травах была включена в магистерские работы, написанные в 1991 г. в Институте польского языка (с 1992 г. — Институт текстологии и грамматики современного польского языка) университета им. М. Кюри-Склодовской под руководством Е. Бартмиńskiego: Zięba J. Konotacja semantyczna nazw podstawowych zwóż w polszczyźnie ludowej. Lublin, 1991; Wawrela K. Konotacja semantyczna wybranych nazw drzew liściastych w polszczyźnie ludowej. Lublin, 1991; Smyk K. Drzewa i krzewy iglaste w polszczyźnie ludowej. Analiza leksykalno-semantyczna. Lublin, 1994; Steckiewicz M. Konotacja semantyczna nazw niektórych ziół w polszczyźnie ludowej. Lublin, 1991.

⁴ Автор сознательно опустил здесь те тексты песен, которые в ближайшее время выйдут из печати как часть монографии «*Lubelskie*» под редакцией Е. Бартмиńskiego. Вероятно, из тех же соображений из толкований сновидений помещено лишь десять, т.к. читатели могут ознакомиться с тщательным исследованием польского народного сонника в первой книге С. Небежевской (*Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy*. Lublin, 1996; подробнее см.: ЖС. 1997. № 4. С. 54—55).

Б.Б. КОЛОСОВА, аспирант;
Европейский университет
в Санкт-Петербурге

О летающих охотниках и черте верхом на ките

Легенды Новой Франции: из собрания Жан-Клода Дюпона / Сост. Ж.-К. Дюпон, вступ. ст. А. Садецкого. Квебек, 2001.

Рецензируемое издание ценно прежде всего тем, что содержит тексты, впервые опубликованные на русском языке (всего в сборнике 26 переведенных канадских текстов), и дает возможность ввести эти сюжеты в российскую научную традицию¹. Единственный аналогий может служить книга «Народ, да!», представляющая собой сборник легенд американского континента (в основном США) XVII—XIX вв. в популярном изданнии². Однако в самой американской (и частично канадской) фольклористике изучение традиционных негородских нарративов сейчас, что называется, не в почете.

В традиции западной гуманитарной науки есть два термина для устной (и преимущественно несказочной) прозы: *paratext* и *legend*. Первый имеет более широкое поле вхождений, легендами же называют все те тексты, которые в российской (советской) фольклористике различаются как мифологические/немифологические жанры, мемораты/фабулаты и т.д.

Об этом с первых строк предупреждает русского читателя Александр Садецкий, автор основательной вступительной статьи к сборнику: «...легендами называют не только произведения, которые с помощью этого термина определили бы российский фольклорист, но и тексты, относящиеся, скорее, к жанрам преданий и бывальщин» (с. 5). На самом деле жанровая принадлежность данных текстов еще шире, и в диахроническом и в синхроническом типологическом аспекте. Так, например, сборник открывается легендой «Чудесный сад» (с. 15), по происхождению, видимо, — североиндийским космогоническим мифом, переданным в репертуар европейских поселенцев. Есть в книге и этиологические легенды, основанные на сказаниях Ветхого Завета. Например, такая: вороны, проклятые Ноем за непринесение вести о появлении земли, стали черными и летают весной от берегов Штатов к берегам Канады («Ноев ковчег», с. 16—17). Здесь американский берег приравнивается к «земле обетованной», куда пристал Ной, — это идеология, характерная для колонистов протестантского вероисповедания XVII в., описанная, например, У. Брэдфордом (1590—1657) в его знаменитой «Истории поселения в Плимуте».

За исключением описанных сюжетов, остальные тексты в основном являются квазимифологическими фабулатами о встрече со сверхъестественными существами (из них многие иехарактерны для европейского фольклора): морским чудовищем («Мареша, морское чудовище», с. 37); огромным конем, несущим множество седоков («Растягивающийся конь», с. 33); дьяволом, который везет пьяных охотников («Летающие охотники», с. 27); феей, вызванной лесорубами и похожей на королеву Викторию (!) («Лесорубы и фея», с. 51); чертами, катающимися на китах в канун Ивановой ночи («Киты Ивановой ночи», с. 35). Есть несколько нарративов, построенных на сюжете об оборотне («Муж-оборотень», с. 21), хорошо знакомом российским фольклористам по быличкам о ведьме, в образе кошки крадущей

молоко³; о соседе, вооруженном скотину в виде другого домашнего животного («Розовый поросенок», с. 23). А есть и вариант, сильно отличающийся: деревенский житель превратился в белого коня и стал нападать на скот («Белый конь», с. 25), его укротил священник волшебной уздечкой, но, когда ее случайно с коня сняли, оборотень кинулся в реку. Стоит обратить внимание на тот факт, что в ряде быличек героем повествования является именно священник, — это характерная черта еще колонистского фольклора американского континента.

Есть в книге и ряд легенд, представляющих трансформацию широко распространенных европейских континентальных сюжетов. Это «Дикая охота»⁴, описанная еще в «Германской мифологии» Я. Гримма, «Ницеброд-заклинатель кур» (сниженный вариант «Крысолова», упоминавшийся также в «Немецких сказаниях» братьев Гримм) и квазисторический текст «Корабль-призрак» (вариант «Летучего голландца»⁵).

А вот другая легенда (дьявол, уносящий девушки, которая с ним танцевала, — «Нежданый гость», с. 31) из традиционного канадского фольклора проникла в современный городской фольклор и актуальна по сей день на всем американском континенте⁶.

К сожалению, тексты в данном издании не паспортизированы, поэтому остается только гадать, где и когда они были записаны.

Хочется добавить, что книга прекрасно иллюстрирована, что бывает чрезвычайно редко среди изданий по фольклору.

Сборник является не только уникальным для русского читателя, но и редким. Однако желающие прочитать ее, не огорчайтесь! Она опубликована в Интернете на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (www.ruthenia.ru/folklore) по адресу www.ruthenia.ru/folklore/canada.htm

Примечания

¹ Желающие подробнее познакомиться с канадским фольклором, как современным, так и традиционным, см.: Folklore of Canada: Tall Tells, Songs, Stories, Rhymes, Legends and Jokes from Every Corner of Canada / Ed. E. Fowke. Toronto, 1982.

² Народ, да! Из американского фольклора / Сост. Н. Шерешеневская и Т. Голенипольский. М., 1983.

³ См. также сюжеты об оборотне-эмее в виде мужа: Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и эмее. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000 (<http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova1.htm>).

⁴ Типологию этого сюжета см.: Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1988. С. 502—503.

⁵ Подробнее историю сюжета см.: Gerndt H. Fliegende Holländer // Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Berlin—New York: Walter de Gruyter. Bd. 4. S. 1299—1305.

⁶ Herrera-Soyer M. The Devil in the Discotheque: A Semiotic Analysis of a Contemporary Legend // Monsters with Iron Teeth: Perspectives on Contemporary Legend. 1988.

А.С. АРХИПОВА;

• Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ (грант № 01-06-80191)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Абраменкова В.В. Во что и как играют наши дети // Наш православный дом. — 2-е изд. — М.: Даниловский благовестник, 2001. — С. 247—299.

Бережная С.В. Народная культура русского и украинского населения Курской губернии в конце XVIII—XIX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Курск, 2000. — 26 с.

Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. — М.: Индрик, 2001. — 496 с.

Из содерж.: **Виноградова Л.Н.** Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных. — С. 10—49; **Белова О.В.** Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах. — С. 118—150; **Толстая С.М.** Полесские поверья о ходячих покойниках. — С. 151—205; **Толстая М.Н.** Из материалов карпатских экспедиций [тексты]. — С. 477—495.

Власова З.И. Скоморохи и фольклор / Науч. ред. С.Н. Азбелев. — СПб.: Алетейя, 2001. — 524 с.

Гончары России. — 2000. Игрушка: Поленовские чтения: Мат. науч.-практ. конф. / Сост. Ю.Б. Иванова. — М.: ГРДНТ, 2001. — 62 с.

Из содерж.: **Колобова И.А.** Подлинная аутентичная традиция и современность. — С. 24—26; **Слесицкая Ю.С.** Краткое описание истории Суджанского гончарного промысла. — С. 29—32; **Завалишина М.** Танино наследство. Свистульки художественных игрушечниц Трифоновых. — С. 38—41.

Зензинов В.М. Старинные люди у холодного океана. Русское Устье Якутской области Верхоянского округа // **Зензинов В.М.** Старинные люди у холодного океана — Якутск: Якут. край, 2001. — С. 18—154.

Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор: Учебник. — М.: Наука, 2001. — 400 с.

Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма: Учебник. — СПб., 2000. — 370 с.: ил.

Карасев И.Е. Трансформация классических образов сказок о животных и волшебных сказок в современном народном анекдоте: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Челябинск, 2000. — 22 с.

Киселева Ю.М. Смысловая организация русских лечебных и любовных заговоров: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: МГУ, 2001. — 27 с.

Кошелев Я.Р. Весенне-летние народные праздники на Смоленщине. — Смоленск: Изд-во СГПУ, 2001. — 154 с.

Кошмина И.В. Русская духовная музыка: В 2 кн. — М.: ВЛАДОС, 2001. — Кн. 1: История. Стиль. Жанры. — 224 с.: ил.

Из содерж.: Христианские образы в русском народном творчестве. — С. 34—49.

Леви-Строс К. Мифологики. Т. 3: Происхождение застольных обычаем / Пер. с фр. — М.: СПб.: Университ. кн., 2000. — 461 с. — (Книга света).

Минск—Смоленск—Москва: Этнография славянских народов: Мат. международ. науч.-практ. конф. — Смоленск, 2000. — 559 с.

На пути к возрождению: Опыт освоения нар. культуры Вологод. обл. / Ред.-сост. А.В. Кулев. — Вологда: ОНМЦК, 2001. — 128 с. — (Нар. традиции Вологод. обл.: Традиция и современность.)

Научные чтения памяти В.М. Василенко: Сб. ст. / Всерос. музей декор.-прикл. и нар.

искусства. — М., 2001. — Вып. III / Науч. ред. Е.В. Долгих, Н.В. Гаевская. — 224 с.

Из содерж.: **Казакова Л.В.** Ремесло как художественный феномен. — С. 14—17; **Воробьев А.А.** Новые тенденции в искусстве фарфоровой пластики начала XIX в. и гжельский гончарный промысел. — С. 101—112.

Николин В.В. Волшебная сказка: Исследование воспроизведения культуры. — Екатеринбург, 2000. — 327 с.

Подгорбунских Н.А. К вопросу о генезисе жанра семейных преданий // Зауральская генеалогия. — Курган, 2000. — С. 171—187.

Православие и культура языка: Тез. докл. Междунар. науч. симпозиума. — М.: Старый сад, 2000. — 216 с.

Из содерж.: **Громыко М.М.** Православие как традиционная религия большинства русского народа. — С. 5—8; **Буганов А.В.** Историческая личность в массовом сознании русских XIX в. — С. 28; **Багдасаров Р.В.** Православная символика движения души в рисованной картинке XIX в. (по материалам частной коллекции). — С. 78—79; **Анохина Т.В.** О некоторых аспектах христианской символики русской печи. — С. 79—81.

Приобщение детей к традиционной культуре: народный костюм: Сб. мат. науч.-практ. конф. / Сост. Л.Я. Таёжная. — М.: ГРЦРФ, 2001. — 192 с. — (Сохранение и возрождение фольклор. традиций; Вып. 10).

Пропп В.Я. Сказка. Эпос. Песня. — М.: Лабиринт, 2001. — 367 с.

Синявский А.Д. Иван-дурак: Очерк рус. нар. веры. — М.: Аграф, 2001. — 484 с.

Тимохин В.В. Поэтика средневекового героического эпоса (повтор, антитеза, тропы): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — М.: МГОПУ, 2000. — 49 с.

Труды факультета этнологии. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в СПб., 2001. — Вып. 1 / Отв. ред. А.К. Байбурина. — 342 с.

Из содерж.: **Байбурин А.К.** «Нельзя... но если очень нужно...»: (к интерпретации способов нарушения правил и запретов). — С. 4—11; **Алоньева С.Б.** Категория ненастоящего времени: культурные сюжеты и жизненные сценарии. — С. 160—169; Список трудов д-ра ист. наук А.К. Байбурина. — С. 331—338.

Фольклор и литература Сибири: Памяти А.Б. Соктоева. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. — 283 с.

Из содерж.: **Смирнов Ю.И.** Кормление воды. — С. 170—182; Список основных работ А.Б. Соктоева. — С. 274—278.

Фомин В.И. Правда сказки. Кино и традиции фольклора: Ист.-теорет. монография / НИИ киноискусства. — М.: Материк, 2001. — 278 с.

Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — СПб.: ИРЛИ, 2001. — 16 с.

Шубина Т.Г. Прядение и ткачество в культуре населения севера и северо-запада России (XIX — нач. XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — СПб.: 2000. — 25 с.

Тексты

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 5 т. — М.: Терра, 2000. — Т. 5. — 319 с.

Былины Печоры / Отв. ред. А.А. Горлов. — СПб.: Наука; М.: Классика, 2001. — Т. 1. — 772 с.; Т. 2. — 782 с. — (Свод русского фольклора; Былины в 25 т.).

Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Подгот. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. — Новосибирск: Сиб. хронограф, 2001.

Из содерж.: Сказания о явлениях и чудесах Абалацкой иконы Богородицы. — С. 85—184; Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске. — С. 192—195.

Синдаловский Н.А. Легенды и мифы пригородов Санкт-Петербурга. — СПб.: Норинт, 2001. — 207 с.

Старинные русские сказки: Из Альбома рус. нар. сказок и были под ред. П.Н. Петрова. 1875. — Саратов: Дет. книга, 2001. — 160 с. — (Антраквар б-чка).

Степанова А.С. Устная поэзия тунгусских карел / ИЯЛИ КНЦ РАН. — Петрозаводск: Перидика, 2000. — 384 с.: ил.

Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963—1999 гг.) / Подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина, А.А. Панченко, С.А. Штыров; Науч. ред. А.Ф. Некрылова. — СПб.: Алетейя, 2001. — 542 с.

Хрестоматия сибирской русской народной песни. Детский народный календарь / Сост. В. Байтуганов, Т. Мартынова. — Новосибирск: Книжица, 2001. — 120 с.: ил.

Словари. Справочники. Указатели

Бураева О.В. Хозяйственные и этикультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII — сер. XIX в. — Улан-Удэ, 2000. — Библиогр.: с. 185—195 (180 назв.).

Академик Виктор Максимович Жирмунский: Библиогр. очерк / Вступ. ст. П.Н. Беркова и Ю.Д. Левина; Отв. ред. А.В. Десницкая, Н.Н. Казанский. — СПб.: Наука, 2001. — 232 с.

Каланов Н. Словарь пословиц и поговорок о море: Пословицы и поговорки народов мира о море, моряках и рыбаках, флотской службе и рыбаком промысле, морской флоре и фауне. — М.: Изд. Дом Грааль, 2001. — 367 с.

Прянишникова М. Публикации по фольклору в русскоязычных изданиях за рубежом (1920—1950 гг.): Библиогр. обзор // Соотечественники: рус. культура вне границ. — М., 1999. — Вып. 4. — С. 48—54.

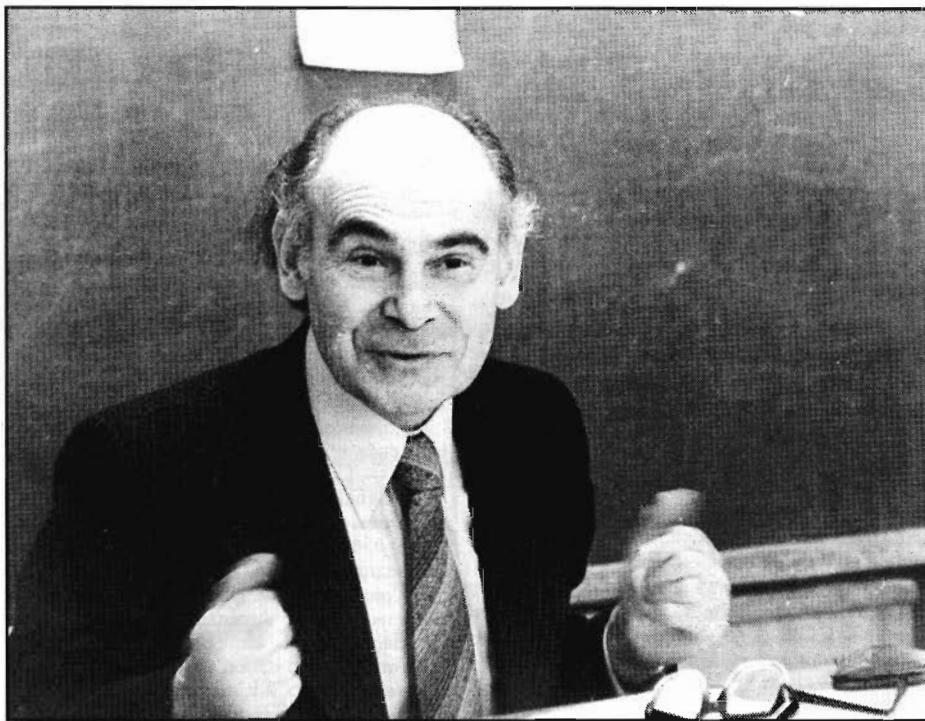
Славянская энциклопедия: Киевская Русь — Московия: В 2 т. / Авт.-сост. В.В. Богуславский; Науч. ред. Е.И. Куксина. — М.: ОЛМА-Пресс, 2001. — Т. 1. — 784 с.; Т. 2. — 816 с.

Традиционная культура: Науч. альманах. — М.: ГРЦРФ, 2001. — № 2 (4). — 128 с.

Из содерж.: Русский лубок. Народная книга: Библиогр. список публикаций / Сост. Н.Р. Тимонина — 70—81; Публикации и исследования по традиционной культуре Вятского края за 1990—2000 г. (фольклорист. аспект) / Сост. А.А. Иванова, В.А. Поздеев. — С. 112—115.

Кирилл Васильевич Чистов: Библиогр. указ. / МАЭ; Сост. Ю.К. Чистова; Вступ. ст. Т.Г. Ивановой. — СПб., 2001. — 68 с.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;
Государственный республиканский центр
русского фольклора
(Москва)



ПАМЯТИ ВИКТОРА ЕВГЕНЬЕВИЧА ГУСЕВА

12 января 2002 года закончился жизненный путь выдающегося русского ученого, доктора исторических наук, профессора, действительного члена Академии гуманитарных наук Виктора Евгеньевича Гусева.

Кажется, совсем недавно, весной 1998 г., мы поздравляли Виктора Евгеньевича с 80-летием, радовались его научной активности, ждали завершения очередных работ, строили различные планы, которых у В.Е. Гусева всегда было много, и очень интересных, по-хорошему удивлялись, каким образом ему удается быть в курсе всех научных событий не только в России, но и в славянском мире. Радовались и гордились за Виктора Евгеньевича, составляя библиографический указатель его трудов, который насчитывал более 400 номеров и включал работы практически на всех славянских и на основных европейских языках.

Виктор Евгеньевич относился к тем личностям, которые невольно связываются с понятием стабильности, уверенности, мудрого оптимизма. Поколению советских ученых, пришедших в большую науку в конце 1940-х — начале 1950-х годов, выпало немало испытаний: Великая Отечественная война, куда многие из них ушли добровольцами и с честью выполнили свой долг перед Родиной; жесткое давление тоталитарной идеологической системы с ее партийными установками на марксистско-ленинскую методологию и теорию, травля и безвременный уход из науки (и жизни) учителей, старших това-

рищей и коллег-сверстников; слишком очевидное расхождение между тем, что писалось о народе, и реальной жизнью послевоенной деревни, куда устремились молодые фольклористы и этнографы, жаждущие активной профессиональной деятельности, в том числе и продолжения собирательской работы. Через все это пришлось пройти и Виктору Евгеньевичу Гусеву. Удивительным образом он, внесший немалый вклад именно в советскую, «партийную» филологию, эстетику и фольклористику, оказался в первых рядах тех, кто принял новое время с его принципиально иным подходом к изучению народа и традиционной культуры и сделал достаточно много для утверждения этих новых подходов. Всегда вызывала уважение гражданская позиция ученого: Виктор Евгеньевич никогда не чернил и не предавал своего прошлого в науке, он как бы отодвинул его от себя, закрыл за ним дверь и начал новую жизнь, точнее, продолжил заниматься тем, что было всегда ему интересно и дорого, используя возможности времени, опираясь на свой огромный опыт, на безусловные ценности предшествующей науки, чутко откликаясь и на самые современные поиски, эксперименты, методы, которыми столько богаты нынешние фольклористика, этнология, славистика.

Нельзя умолчать и о том, что личная жизнь Виктора Евгеньевича была отнюдь не легкой. Вместе с женой Людмилой Николаевной ему пришлось выдержать два

страшных удара судьбы — потерю младшего сына и трагическую гибель старшего. Однако ни это, ни сильно пошатнувшееся в последнее время здоровье, ни серьезная болезнь жены и понятные трудности чисто бытового характера не изменили Виктора Евгеньевича. Он никогда не жаловался, категорически отказывался от всякой помощи и продолжал много и зачастую с упоением работать. Буквально за три часа до смерти он обсуждал с сотрудницей сектора фольклора РИИИ С.В. Кучепатовой детали своей работы, связанной с публикацией черногорского эпоса. Осенью он выступил несколько раз с блестящим докладом о Негоше. В самом начале января интересовался ближайшим репертуаром филармонии.

Виктор Евгеньевич Гусев умер на 84-м году жизни, более 60 лет которой было отдано изучению наследия традиционной культуры, фольклора славянских народов.

Разностороннее образование, полученное им в юности (музыкальный техникум, Московский гос. институт истории, философии и литературы им. Н.Г. Чернышевского), способствовало формированию у будущего ученого широкого, комплексного подхода к изучаемым явлениям. Ученик П.Г. Богатырева, А.М. Селищева, С.Б. Бернштейна, Н.К. Гудзия, первые опыты экспедиционной работы В.Е. Гусев приобрел под руководством Ю.М. Соколова и Э.В. Померанцевой.

После окончания Великой Отечественной войны, которую В.Е. Гусев прошел от начала до конца, уйдя на фронт добровольцем, начинается активнейшая деятельность молодого ученого. Это — фольклорно-этнографические экспедиции, подготовка научных работ, педагогика.

С 1955 г. жизнь Гусева связана с Ленинградом. На протяжении ряда лет он был сотрудником Пушкинского Дома, а в 1969 г. перешел в Ленинградский институт театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК), где занимал должность проектора по научной работе, а затем возглавил возрожденный им Сектор фольклора.

В последние годы он читал лекции в курсе теории фольклора на Музыкально-этнографическом отделении Санкт-Петербургской консерватории.

Среди его научных интересов — вопросы теории фольклора, сравнительное изучение фольклора славянских народов, исследование проблем народной театральной культуры. С 1958 г. В.Е. Гусев активно участвовал во всех Съездах славистов и славистических конференциях, проходивших в Югославии, Болгарии, Польше, Чехословакии, Украине, Белоруссии; был

почетным членом ряда научных обществ этих славянских стран.

Интеллигент старого поколения, В.Е. Гусев с поразительной бережностью и уважением относился как к творческому наследию предшественников, так и к первым опытам молодых исследователей. Чуткость, доброта, мягкость — эти человеческие качества Виктора Евгеньевича навсегда запомнятся всем, кому довелось с ним общаться. Его научное наследие послужит основанием для дальнейшего развития творческих направлений в тех областях знания, которым Виктор Евгеньевич посвятил свою жизнь.

**А.Ф. НЕКРЫЛОВА,
Е.А. ВАЛЕВСКАЯ**
(Санкт-Петербург)

На сороковой день после кончины Виктора Евгеньевича Гусева в Челябинском государственном педагогическом университете собрались его ученики, коллеги, единомышленники. Добрая память о чутком отзывчивом человеке и талантливом ученом собрала людей разных поколений.

После демобилизации из Советской Армии в сентябре 1946 г. В.Е. Гусев получил назначение в Челябинский государственный педагогический институт (ЧГПИ) и стал преподавать фольклор, древнюю русскую литературу и историю русской критики. Впоследствии Виктор Евгеньевич напишет: «Я многим обязан ЧГПИ, коллегам по филологическому факультету, таким друзьям, как Геннадий Андреевич Турбин, Александр Тувьевич Кирсанов, Василий Иванович Ухалов, Ариадна Григорьевна Давиденко-Громова... В сущности в те годы я сформировался как фольклорист с этнографическими интересами, как специалист в области древней русской литературы и истории художественной критики».

С 1947 г. в институте проводились ежегодные фольклорно-этнографические экспедиции по Южному Уралу, в планы которых входило исследование народной поэзии. Виктор Евгеньевич признавался, что «более всего дорожил добрым отношением студентов, особенно работой по руководству фольклорно-этнографическим кружком и ежегодными экспедициями, наблюдениями над бытом и народным творчеством сельского населения Южного Урала...» Начинающий педагог находил отклик в душах многих студентов, среди которых Р. Хомякова, А. Балдина, Е. Струнина, М. Вагина, Н. Штюрмер, А. Фехнер, Р. Рохлина, В. Караковский, Р. Пигина, В. Наумов, Н. Осипова, М. Кудрина, Л. Чекутова, А. Сазанова, Н. Ов-

чинникова, ставшие впоследствии талантливыми педагогами и литераторами.

Молодой ученый сразу заявил о себе активной творческой научно-исследовательской деятельностью и сумел сплотить вокруг себя единомышленников, четко определив круг проблем, встающих перед фольклористами Южного Урала. Виктор Евгеньевич поддерживал и ценил деятельность уральского краеведа В.П. Бирюкова, помогал пропагандировать местную народную культуру. Своебразным итогом почти десятилетнего исследования региональной песенной традиции явилась книга «Русские народные песни Южного Урала», изданная в 1957 г. уже после отъезда В.Е. Гусева из Челябинска и подготовленная к публикации усилиями и стараниями студентов, участвовавших в сборе текстов под руководством Р.П. Пигиной (Мусатовой).

Параллельно с изучением фольклорной традиции Южного Урала В.Е. Гусев углублялся в историю русской литературной критики, исследовал знаменитое «Житие» протопопа Аввакума, а также разрабатывал тему «Сербские героические песни в связи с русским эпосом». Его статьи печатались в журналах «Советская этнография», «Известия АН СССР», в ежегоднике «Русский фольклор», в трудах Института русской литературы АН СССР. Много сил и времени В.Е. Гусев отдавал литературному творчеству, возглавляя в 1948—1950 гг. Челябинское областное отделение Союза писателей СССР.

В биографии Виктора Евгеньевича Гусева Челябинск явился периодом профессионального становления. Он внес значительный вклад в изучение народного песенно-поэтического творчества Южного Урала, воспитал не одно поколение филологов, среди которых Владимир Абрамович Караковский, Лидия Андреевна Глинкина, Алла Александровна Скребнева... Достойным преемником и продолжателем идей В.Е. Гусева в Челябинске был Александр Иванович Лазарев, тесно поддерживающий контакты с ученым на протяжении всей жизни. Виктор Евгеньевич не прекращал связи с Челябинском — всегда находил время и возможность послать весточку своим давним и новым знакомым.

Собравшихся в день памяти ученого объединила одна мысль, высказанная доктором филологических наук Л.А. Глинкиной: «Урал в душе оставался с Виктором Евгеньевичем на протяжении всей его плодотворной активной жизни».

Н.М. ШАБАЛИНА
(Челябинск)

Конференция

«Е.Э. Линева: к 100-летию экспедиционных записей»

23—25 ноября 2001 г. в Вологде проходила конференция, организованная Областным научно-методическим центром культуры (ОНМЦК) и посвященная Е.Э. Линевой. Евгения Эдуардовна Линева (1853—1919) первая применила фонограф при записи народных песен. В 1901 г. она совершила специальную экспедицию по территории современных Череповецкого, Кадуйского, Кирилловского, Белоозерского, Бабаевского районов Вологодской обл. (быв. Новгородская губ.). Результатом поездки стал сборник «Великорусские песни в народной гармонизации». Вып. 2: «Песни Новгородские» (СПб., 1909), где представлены нотные расшифровки, выполненные на высочайшем профессиональном уровне.

Ряд докладов на конференции был построен на материалах современных экспедиций, проведенных по «следам» Линевой. А.М. Мехнедов (Фольклорно-этнографический центр, Санкт-Петербург) в докладе «Результаты экспедиционных исследований фольклорных традиций Белоозерья» акцентировал внимание на том, что для Е.Э. Линевой эстетическое начало было главным и чуть ли не единственным фактором, формирующим песенную культуру русского народа. Такой подход превалировал и в ее белоозерской экспедиции 1901 г. Фольклористы второй половины XIX в. (экспедиции Петербургской консерватории 1967—2000 гг.) рассматривают песню в системе всей традиционной культуры. Исчезающие со временем возможности зафиксировать полноценное исполнение классической крестьянской лирики компенсируется современным вниманием к вопросу о специфике бытования народной песни. Экспедиционный опыт Петербургской консерватории получил освещение также в докладе И.Б. Тепловой «Сборники фольклорных материалов Е. Линевой, Ю. и Б. Соколовых и современные записи Санкт-Петербургской консерватории». Доклады И.Б. Тепловой и А.М. Мехнедова сопровождались демонстрацией фонозаписей.

В сообщении Г.П. Христовой (Воронежская гос. академия искусств) была прослежена история сокращения музыкального фольклора в Воронежском крае с начала XIX в. до современности. Е.Э. Линева, как и ее современник М.Е. Пятницкий, сыграли в воронежской фольклористике выдающуюся роль, однако ориентация сбирательницы на эстетическую сущность песни неизбежно обрекала ее на игнорирование многих песенных форм (например, календарной песни с ее неразвитой мелодикой). Данный пробел отчасти был восполнен в сбирательской деятельности А.В. Рудневой, в работе Московской консерватории и Воронежской академии искусств.

Н.М. Савельева (Московская консерватория) в докладе «Е.Э. Линева и современные записи молоканской музыкальной культуры» продемонстрировала материал, идущий вслед линевской экспедиции 1910 г. на Кавказ в русские духоборские и молоканские села. Экспедиция Московской консерватории 1970 г. в те же регионы в свое время прорвала идеологические запреты на сокращение фольклора в религиозно-замкнутых общинах. В настоящее время записи песенного фольклора молокан — их религиозные песнопения («псалмы») и рифмованные тексты на библейские сюжеты, ориентированные на поэтику позднего романа, — сде-

ланы в Тамбове, Москве, Туле, Амурском крае и в других регионах страны. Собранный материал позволит решить вопрос, происходят ли данные песнопения из одного корня (Тамбова, где сложилась первая молоканская община), или же они в каждой из географических точек, где обосновались молокане, восприняли местную устную музыкальную традицию. Фонозаписи одного и того же псалма, записанного в разных регионах, продемонстрировали яркое мелодическое своеобразие каждого из вариантов.

Л.П. Махова (Петербургская консерватория) в докладе «Историческая жизнь баллады XVII в. «Ванька-ключник» в записи Е.Э. Линевой, а также в фольклорных и литературных вариантах» предложила музыведческий анализ различных вариантов баллады. Докладчица указала на особенности бытования в устной традиции старины баллады на данный сюжет и фольклоризовавшегося стихотворения Крестовского.

Е.Э. Линева внесла весомый вклад в область теоретического осмысливания музыки устной традиции. Этот аспект ее научного наследия был представлен в докладе А.А. Банина (Гос. республиканский центр русского фольклора, Москва) «О вкладе Е.Э. Линевой в семиотическую теорию фольклорной традиции». Он напомнил об опытах собирательницы по изучению нескольких вариантов одной и той же песни («Лучина, лучинушка», «Не одна во поле дороженька» и др.). Понимание того, что один вариант не дает представления о песне, заставляло исследовательницу в поисках типической устойчивости мелодики записывать и анализировать по нескольку текстов одного и того же произведения.

В сообщении И.С. Поповой (Петербургская консерватория) «Интонируемые выкрики: История изучения и современные экспедиционные открытия» было подчеркнуто, что вычленение возгласной речи как единицы, к которой можно применить мерки интонационного и мелодического анализа, началось еще во времена Е.Э. Линевой. Докладчица продемонстрировала широкий спектр современных записей интонированных кличей в системе обрядности.

Г.Я. Сысоева (Воронежская гос. академия искусств) в докладе «Южнорусская протяжная песня (к вопросу о типологии форм)» доказывала, что протяжная песня — это жанр музыкальной этнографии, который имеет ряд разновидностей в зависимости от сюжета. На музыкальном уровне можно выделить ее жанровые разновидности (малораспевная, широкораспевная, позднетрадиционная лирическая песня).

На конференции освещались другие стороны творческой деятельности Е.Э. Линевой. Т.Г. Иванова (Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербург) по эпистолярным материалам собирательницы атрибутировала Е.Э. Линневу повесть «Последнее слово» (опубликована в «Русском богатстве» в 1897 г. за подписью «Е. Сомова»), посвященную жизни русского интеллигента в Америке. Во втором сообщении Т.Г.

Ивановой был представлен обзор материалов собирательницы, хранящихся в Пушкинском Доме. В коллекции № 34 Фольклорного хранилища находятся полевые тетради 1897 г., молоканские записи 1910 г., материалы экспедиции 1912 г. в южнославянские земли Австро-Венгрии. Коллекция содержит также машинописные копии песен, сделанные, вероятно, работниками архива Института антропологии и этнографии АН СССР, куда первоначально поступили данные материалы. Здесь же находятся нотные расшифровки собирательницы, ее фотографии. Фоновали Е.Э. Линевой хранятся в Фонограммархиве Пушкинского Дома.

Предметом обсуждения на конференции были такие жанры фольклора Вологодчины, которые в работе Е.Э. Линевой не получили специального освещения. Г.В. Лобкова (Петербургская консерватория) в докладе «Особенности эпических напевов Вологодской области», сопровождавшемся демонстрацией фонозаписей, указала на родственность напева былины «Илья Муромец и царь Курка» из сборника Ф.М. Истомина и Б.М. Ляпунова с мелодиями духовных стихов и баллад, записанных во второй половине XX в. Отталкиваясь от идеи о важности исполнительской составляющей в музыкально-поэтическом тексте, получившей обоснование в работах Е.Э. Линевой, И.В. Парадовская (Вологодский пед. университет) проанализировала песни святочных гаданий, причем в центре своего доклада поставила проблему восприятия народной песни самими исполнителями.

И.А. Морозов (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва) в докладе «100 лет после Е.Э. Линевой: Празднично-игровая культура на рубеже веков» поделился опытом работы с анкетой-вопросником по народным играм. Вопросник построен таким образом, что позволяет выявить соотношение традиционных и нетрадиционных игр в современности. Весьма выразительной в данном сообщении была демонстрация возможностей картографического метода при изучении народных игр в Бабаевском р-не Вологодской обл.

Г.П. Парадовская (Вологодский пед. университет) посыпала свой доклад традиционной пляске и ее разновидностям в Вологодском крае. Внимание докладчицы акцентировалось на архаических формах хореографии, связанных с функционированием пляски в обрядах, на дифференциации девичьего (сдержанного) и женского (более энергичного) танца и других аспектах традиционной пляски. Л.Г. Соловьев (Детская школа искусств г. Череповца) рассказал о традиции игры на «кирилловской» гармони в западном регионе Вологодчины. М.А. Вавилова, С.Н. Смольников, С.Ю. Баранов (Вологодский пед. университет) в сообщении «Песенная традиция Кокшеньги (Тотемский уезд Вологодской губ.) 1905—1924 гг. в записях М.Б. Едемского» поделились результатами своей работы над материалами известного собирателя, в настоящее время рассредоточенными в различных архивах страны.

Группа докладов была посвящена фольклорно-этнографическим аспектам народной культуры Вологодского края. А.В. Кулев (ОНМЦК) в докладе «Народные представления о посмертном переходе души на "тот свет"» проанализировал акциональный, предметный и вербальный планы похоронного обряда в западных регионах Вологодской обл. Опыт осмысливания рекрутского обряда и рекрутских притчаний был представлен в сообщении Е.А. Соколова (Вологодский пед. университет).

С.Р. Кулева (ОНМЦК) в докладе «Ритуальные обходы домов в годовом календарном цикле (по материалам экспедиций в Череповецкий и Устюженский р-ны)» проанализировала календарную приуроченность обходов и отметила, что они зафиксированы также в свадебном и похоронном обрядах. С.И. Жаворонок (Европейский университет в Санкт-Петербурге) в докладе «Рассказы о "знающих" и рассказы "знающих" (по материалам экспедиций в Зубовский сельсовет Белозерского р-на)» обозначила современный статус «знающих» и предложила свою классификацию «знающих» в народной культуре.

С.В. Подрезова (Европейский университет в Санкт-Петербурге) в докладе «Некоторые аспекты соотношения поэтического текста и напева в народных распевах пасхального тропаря "Христос воскресе"» опиралась на материал Смоленщины. Тропарь — текст полигенетического происхождения (православная и народная песенно-весенняя традиции) — поется здесь в период от Пасхи до Вознесения при различных обстоятельствах. В фольклорной среде тропарь функционирует по законам устной традиции, варьируясь на вербальном и музыкальном уровнях.

Н.Н. Гилярова (Московская консерватория) в докладе «Е.Э. Линева и современные методы этномузыкологического исследования» подчеркнула, что в понимании Е.Э. Линевой исполнительская сторона была важнейшей составляющей в музыкально-поэтическом тексте. В связи с этим особое значение в развитии современного молодежного фольклорного движения приобретает готовность песенного коллектива к импровизации в рамках народной традиции. Докладчица продемонстрировала фонозаписи одной и той же песни, записанной от одних и тех же исполнителей дважды: на улице и в избе. Записи, сделанные в разных обстоятельствах, пронзели впечатление двух разных песен.

На этнографических концертах — в Вологодском музыкальном училище и Областной филармонии — участники конференции могли познакомиться с исполнительским искусством четырех молодежных фольклорных коллективов — Петербургской консерватории (рук. А.М. Мехнегов), Московской консерватории (рук. Н.Н. Гилярова), ансамблем «Воля» из Воронежа (рук. Г.Я. Сысоева) и «Традиция» из Вологды (рук. С.Р. Кулева).

Т.Г. ИВАНОВА (Санкт-Петербург)

III Международная конференция по старообрядчеству

Научно-практическая конференция «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», прошедшая 26—29 июня 2001 г. в г. Улан-Удэ, была посвящена уникальному феномену российской истории и культуры — старообрядчеству и про-

должила традиции предыдущих научных форумов сообщества специалистов разного профиля: историков, археографов, филологов, музееведов, архивистов.

Организаторы конференции (Правительство Республики Бурятия, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Этнографический музей народов Забайкалья, Бурятский госуниверситет) определили основные цели конференции — обмен информацией по проблемам истории и культуры старообрядчества между

исследователями в различных областях знания для уточнения дефиниций и согласования принципов исследований; обсуждение перспектив развития комплексных межрегиональных исследований.

В работе конференции приняли участие более 150 человек из 27 городов России и зарубежья. В работе пленарных и секционных заседаний участвовали 14 докторов и 49 кандидатов наук, представляющих 72 научных учреждения. Вместе с учеными проблемы старообрядческой

культуры обсуждали и старообрядческие иерархи — архиепископ Московский древлеправославной церкви владыка Александр, Белокриницкий епископ Сибири и Дальнего Востока Силуан. Участвовали в работе конференции и представители старообрядческих общин Забайкалья и Украины.

В ходе конференции был сформулирован широкий круг проблем по истории и современному положению старообрядчества в России и странах Европы и Америки, представлен научный анализ процессов, происходивших и происходящих в русской староверии. Подняты и рассмотрены важные методологические и методические вопросы исследования старообрядчества, определены насущные проблемы дальнейшего изучения развития языка, материальной и духовной культуры последователей древлеправославия. Работой пленарных и секционных заседаний руководили известные ученые — И.В. Поздеева, Б.В. Базаров, С.Е. Никитина, Ф.Ф. Болонев, А.Н. Островский, Р.П. Матвеева.

Основные направления работы конференции охватывали историю различных согласий и толков старообрядчества; историю старообрядческих родов и поселений; миграционный процесс; современную адаптацию старообрядцев; духовный мир старообрядчества (язык, фольклор, книжность, иконопись); старообрядческое наследие в государственных и частных коллекциях.

При всем многообразии аспектов исследования и разнородности представленных докладов можно выделить определенные проблемно-тематические блоки.

В блок «Георетические и практические проблемы традиционной идеологии и культуры старообрядчества» вошли доклады, в которых рассматривались общеконфессиональные аспекты старообрядчества. Так, в докладе И.В. Поздеевой (Москва) были выделены общезначимые проблемы выживания исторически сложившихся традиций различных национальных и этно-конфессиональных групп в условиях ускоряющегося общемирового процесса унификации; особо подчеркивалось, что только комплексные исследования староверия открывают новые перспективы для понимания процессов духовного и материального жизнеустройства старообрядчества в его разнообразных внутриконфессиональных вариантах (согласиях). В докладе С.Е. Никитиной (Москва) ставился вопрос о единой параметризованной методике описания конфессиональной культуры, которая послужит инструментом исследования старообрядческой модели мира, и предлагалась программа-максимум для описания территориальных вариантов культуры. Часть этой программы апробирована докладчиками на сопоставлении американского и сибирского вариантов старообрядческой культуры. Л.Л. Касаткин (Москва) в докладах на пленарном и секционном заседаниях рассказал о сложной судьбе, прародине и основных языковых чертах

старообрядцев, проживающих в США в штате Орегон.

Были представлены также доклады по истории изучения старообрядчества, его идеологии и культуры (Ф.Ф. Болонев (Новосибирск), В.М. Пыкин (Улан-Удэ), С.В. Бураева (Улан-Удэ), А.В. Костров (Иркутск), Е.В. Прокуратова (Сыктывкар) и др.), по общим вопросам, касающимся исторической судьбы староверия, иконотворчества, музыкального мышления, этнических проблем по проблемам соотношения вселенского и этнического в русском православии (С.А. Кирсанова, А.Н. Кирсанов (Москва)).

Наиболее значительным по объему и широте вводимого материала оказался блок «Региональные традиции этнокультуры старообрядцев». В 64 докладах, посвященных конкретным описаниям и анализу региональных/локальных вариантов старообрядческой жизнедеятельности и культуры, были представлены традиции от Русского Севера и Белоруссии до Дальнего Востока и Аляски.

Самыми многочисленными в этом блоке были доклады о семейских Забайкалья, особенно по их языку и фольклору. В докладе Т.Б. Юмсуновой (Москва) и А.П. Майорова (Улан-Удэ) говорилось об истории изучения и перспективах развития русских старообрядческих говоров Забайкалья. Выделены следующие основные направления: подготовка звучащей хрестоматии, основанной на магнитофонных записях большинства говоров семейских; работа над вторым, значительно дополненным изданием «Словаря говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья»; создание Диалектологического атласа русских говоров Бурятии. С докладами по фольклору семейских выступили Р.П. Матвеева (Улан-Удэ), Р.П. Потанина (Улан-Удэ), Н.В. Соболева (Улан-Удэ), В.Л. Кляус (Москва), а также молодые исследователи из Улан-Удэ Т.И. Матвеева, Н.А. Миронова-Шаповалова и др.

Блок «Иконотворчество и книжная культура» объединил доклады, посвященные региональным книжно-рукописным традициям и отдельным памятникам, дающим представление об общерусском репертуаре старообрядческой книжности. Большой интерес вызвали доклады Л.В. Титовой (Новосибирск), А.И. Мальцева (Новосибирск), Н.Ю. Бубнова (Санкт-Петербург) и др.

Блок «Старообрядческое наследие в государственных хранилищах» был представлен докладами, в которых анализировалось старообрядческое наследие из музеев, библиотек, архивов. Отмечалось, что богатейшие материалы в государственных хранилищах нуждаются в срочной обработке и публикации. История и культура старообрядцев в конференциях и съездах была обобщена в докладе Н.Д. Чимбееева.

По работе конференции приняты основные решения:

- необходимо продолжить дальнейшее раз-

ноплановое сравнительно-историческое изучение и широкое освещение старообрядчества как феномена русской культуры, для чего сосредоточить усилия специалистов разных профилей;

- расширить проведение научно-исследовательских работ в местах проживания старообрядцев;

- шире внедрять в практику исследований по старообрядчеству интеграционный подход, который может быть реализован в разработке долгосрочных программ, включающих проведение экспедиций с участием специалистов разного профиля, совместное проведение научно-практических мероприятий по проблемам старообрядчества;

- необходимо установить более тесные культурные связи между различными научными центрами и самими староверами как внутри России, так и за рубежом; в частности, для исследователей истории и культуры семейских нужны контакты со старообрядцами Украины, Белоруссии, Польши и т.д.;

- приступить к подготовке создания истории старообрядчества на основе новейших достижений науки;

- приступить к написанию и изданию научных и научно-популярных трудов (монографий, научных сборников, популярных книг, брошюр, доступных и понятных для широкого круга читателей);

- способствовать изданию сборников и монографических исследований известных ученых по проблемам старообрядчества;

- усилить научно-образовательскую деятельность; организовать издание учебно-методической литературы;

По результатам конференции был издан сборник статей «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи» (отв. ред. Р.П. Матвеева), объединивший работы 120 авторов.

Во время конференции были открыты выставки «Материальная и духовная культура семейских Забайкалья» (из фондов Музея истории Бурятии и Этнографического музея народов Забайкалья), «Старообрядцы Забайкалья» (из фондов Национального архива Республики Бурятия), «Книжная культура старообрядцев Забайкалья» (из фондов Национальной библиотеки РБ и Отдела памятников письменности ИМБТ СО РАН). В Этнографическом музее был проведен фольклорно-этнографический праздник.

По окончании работы секционных заседаний участники и гости конференции выехали в Тарбагатайский р-н, где посетили села Большой Куналей, Десятниково, Тарбагатай; на оз. Байкал был проведен круглый стол «Современные проблемы полевых исследований народной культуры».

С.В. БУРАЕВА (Улан-Удэ),
Т.Б. ЮМСУНОВА (Москва)

Москвы, Санкт-Петербурга, Твери, Ростова-на-Дону, Нижнего Новгорода, Вологды, Кирова и других городов России.

Конференцию открыл доклад А.С. Каргина (Москва), посвященный состоянию традиционной культуры на рубеже XX—XXI вв.

С опытом сотрудничества Российской Федерации с ЮНЕСКО в области нематериального культурного наследия ознакомила присутствующих Ф.Г. Сайфуллина (Москва).

А.Ф. Некрылова (Санкт-Петербург) обратилась в своем выступлении к роли традицион-

ной культуры в современной жизни России. Рассмотрению содержательного, структурного и коммуникативного аспекта фольклорной традиции был посвящен доклад С.Ю. Неклюдова (Москва). Исторические, прежде всего языческие, истоки русской традиционной культуры проанализировал в своем выступлении В.Я. Петрухин (Москва). Проблемы неоязычества и этнических религий в XXI в. подвергла анализу С.М. Червонная (Москва).

Культурному взаимодействию русских и калер Тверской губ. на примере народного костю-

Конференция

«Фольклор и художественная культура»

28—30 ноября 2001 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора прошла очередная ежегодная научная конференция «Фольклор и художественная культура: проблемы сохранения и поддержки традиционной культуры». В ней приняли участие исследователи из

ма конца XIX — начала XX в., посвятила свое сообщение М.В. Зыкус (Тверь). Е.М. Белецкая (Тверь) рассмотрела фольклор казачества как социокультурный феномен.

Т.В. Гусарова (Нижний Новгород) обратилась к современным формам культурно-досуговой деятельности и использованию в ней традиционной обрядово-праздничной культуры. Трансформации представленной о народной культуре в среде провинциальной элиты посвятила свое выступление В.А. Поздеев (Киров). Н.В. Чиркова (Москва) на примере «Пермских губернских ведомостей» показала, как в региональной периодике XIX в. публиковались материалы по обрядовому фольклору и быту местного населения. Функции и номинации персонажей традиционной крестьянской свадьбы начала XX в. в Кокшеньге были рассмотрены в докладе М.А. Вавиловой и С.Н. Смольникова (Вологда). Своими наблюдениями над текстами современных обрядов поделился с Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону). Модель выбора пары на примере вятского хоровода была продемонстрирована в докладе Т.А. Золотовой и Н.А. Вишняковой (Йошкар-Ола). Н.В. Дранникова (Архангельск) обратилась в своем выступлении к использованию иноэтнических образов в прозаических текстах. Опыт интерпретации этнолингвистической карты тамбовской области был представлен Л.Ю. Евтихевой (Тамбов). Аксиологический аспект концептуализации больших величин в волшебной сказке разобрала в своем сообщении В.А. Черанева (Воронеж).

С типами топонимических преданий Воронежской области ознакомила присутствующих Е.А. Орлова (Воронеж). Функции и виды суперных представлений, а также их место в мировоззрении современного горожанина проанализировала в своем докладе В.Е. Добровольская (Москва). Н.К. Козлова (Омск) предложила

использовать указатель сюжетных элементов как инструмент анализа эволюционных процессов в народной мифологической прозе. О.Е. Фролова (Москва) обратилась в своем сообщении к понятию границы в фольклорном и авторском текстах. Жанрам несказочной прозы, зафиксированным в фольклорных экспедициях 90-х гг. XX в. в Воронежской обл., посвятила свое выступление Т.Ф. Пухова (Воронеж). О.Л. Наконечная (Екатеринбург) разобрала в своем докладе лексические особенности фольклорной прозы горнорабочих Урала. Как использовать русский песенный фольклор в медицине, показала Л.Д. Назарова (Орел). В.М. Розин (Москва) дал исчерпывающий анализ того, как в условиях реформирования и модернизации существует традиционная культура. Проблеме интерпретации канонических церковных текстов в народной культуре был посвящен доклад С.П. Сорокиной (Москва). Пространственно-временные представления в современной актуальной и архаической культурах проанализировала А.В. Костина (Москва). К рассмотрению кукольного театра в системе традиционного обряда обратился Б.П. Головский (Москва). Проблема отражения мифа и фольклора в современном театральном искусстве была рассмотрена И.П. Уваровой (Москва).

Е.Н. Хохлова (Москва) продемонстрировала использование изделий народных промыслов и ремесел на российских промышленных выставках. К фольклорным мотивам в лаковой миниатюре Холуя обратилась Л.Я. Таёжная (Москва). И.Л. Симакова (Москва) проанализировала роль русской интеллигенции в сохранении народной вышивки. А.Г. Кулецов (Москва) рассмотрел образ дерева в русской глиняной игрушке. Роль музея в сохранении ценностей традиционной культуры была рассмотрена Н.В. Гаевской (Москва).

Т.А. Старостина (Москва) в своем докладе разобрала взаимодействие народного, церковного и авторского начала в интонационном строе русской музыки. Рассмотрение городского народного как определенного смыслового единства посвятило свое выступление А.Е. Махов (Москва). На роли сельского священника в праздничной культуре русского крестьянства остановился в своем выступлении А.Н. Розов (Санкт-Петербург). Л.В. Фадеева (Москва) проанализировала цвета Богородицы в устной и книжной традиции. К теме «вифлеема» в современном народном искусстве обратилась Л.П. Солнцева (Москва).

Трансформацию исполнительской стилистики на примере пинежских плачей показал Д.В. Смирнов (Москва). Т.Н. Якунцева (Екатеринбург) обратилась в своем докладе в проблеме формульности народных мелодраматических песен. Взаимодействие лубка и городской песни продемонстрировала в своем сообщении А.В. Кулагина (Москва). Н.Е. Котельникова (Москва) провела сопоставление такого явления, как «двоемирье», в русской фольклорной прозе и романтической повести XIX в. Доклад В.Г. Смолицкого (Москва) был посвящен пиру в русской былине.

Фольклорный мотив «охота-любовь» в лирике Г.Р. Державина проанализировала Т.А. Коломыченко (Москва). О.Е. Лебедева (Тверь) обратилась в своем сообщении к образу деревенского мемуариста.

Связь современного детского фольклора с литературой и массовой культурой продемонстрировала в своем докладе И.Н. Райкова (Москва). Роль частушки в жизни и творчестве братьев Г.Д. и А.Д. Заволокиных была рассмотрена в докладе Н.С. Бурмистрова (Москва).

Б.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Конференция

«Взаимодействие культур Европейского Севера: традиции и современность»

21—23 ноября 2001 г. в г. Вятке была проведена международная научная конференция, посвященная 135-летию Кировского областного краеведческого музея, основанного П.В. Алабиным.

Открыла конференцию первый заместитель Главы департамента культуры и искусства Кировской области В.П. Миронова, которая отметила, что на конференцию представили доклады ученые, краеведы, музейные работники более чем из 30 городов Российской Федерации, а также Швеции, Франции, Украины.

На пленарном заседании Л.А. Сенникова (Киров) в докладе «Кировский областной музей и археологические коллекции» рассказала об истории развития археологии в музее. В.В. Низов (Киров) в докладе «Ушкуйник Афанасий Никитин» проанализировал жизненный путь знаменитого земляка. П.А. Вершинин (Глазов) в своем докладе исследовал творчество поэта Л.П. Карсавина в период его тюремного заключения. В.С. Жеравин (Киров) в докладе «Му-

зей революции в Вятке» рассказал об истории возникновения и развития этого музея. В.В. Запорожец (Москва) в докладе «Материалы по культуре Русского Севера в фондах Фольклорного архива Государственного литературного музея» представила обзор фондов музея, содержащих фольклорные коллекции, собранные П.Г. Богатыревым, Ю.М. и Б.М. Соколовыми, В.Ф. Миллером и др.

Работа конференции была организована по нескольким секциям: «Этнокультурные процессы на Европейском Севере в древности», «Европейский Север и новейшее время», «Религия и церковь в истории Европейского Севера», «Культура и быт северных народов», «Взаимодействие народов Европейского Севера в эпоху средневековья», «Источниковедение и историография Европейского Севера».

Представляем краткий обзор докладов фольклорно-этнографической тематики.

В докладе Е.А. Шевченко (Сыктывкар) «Семантико-семиотическая характеристика образов в корильных песнях Лузы» был проанализирован образ сваты в корильных песнях и его основные черты (обжорство, гиперэротизм).

В.А. Коршунов (Киров) в докладе «Детский фольклор и весенние обряды русских» обратил внимание на то, что в текстах детских потешек прослеживаются следы славянских обря-

дов, связанных с прилетом птиц. В то же время некоторые потешки, в которых сорока посыпает нерадивого ребенка «на мох», «на болото», «туда, где пень, колода», напоминают заговорные тексты, когда болезнь отсыпается в потустороннее пространство. Некоторые положения доклада вызвали дискуссию. В частности, В.В. Запорожец отметила, что в детской потешке «Сорока» прослеживается комплекс представлений о последнем ребенке («последыше») и его магических функциях.

В докладе В.В. Запорожец «Фольклор Пошенона» был представлен материал экспедиций 2000 г. Доклад сопровождался иллюстрациями песенного творчества Пошенона, записанного в 2000—2001 гг.

Прозвучали также доклады: А.Г. Сергеев (Киров). «Из истории просвещения на Вятской земле. И. Блинов и его азбука "Лыдзон" для удмуртских детей»; Е.Н. Загайнова (Киров-Чепецк). «Из истории народного образования в Вятском уезде в 1917—1920 гг.»; И. Кайгородцева (Киров). «Трактовка гибели эпического героя в скандинавской и южнославянской традиции»; М.А. Махнева (Киров). «Песни сердца моего» (рукописные стихи Вятского учителя В.М. Суханова»).

В.В. ЗАПОРОЖЕЦ (Москва)



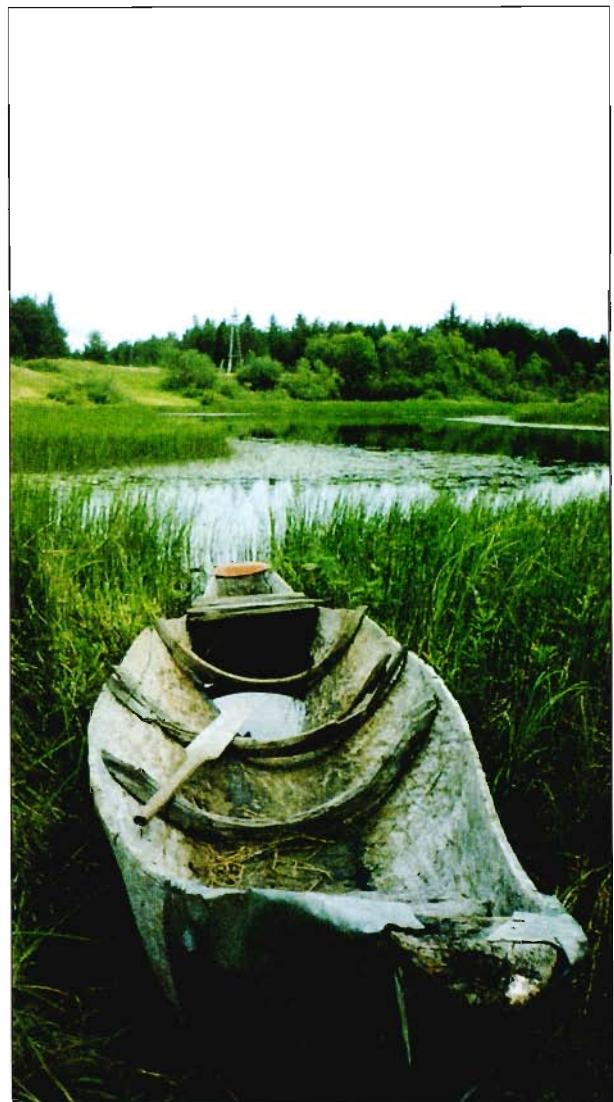
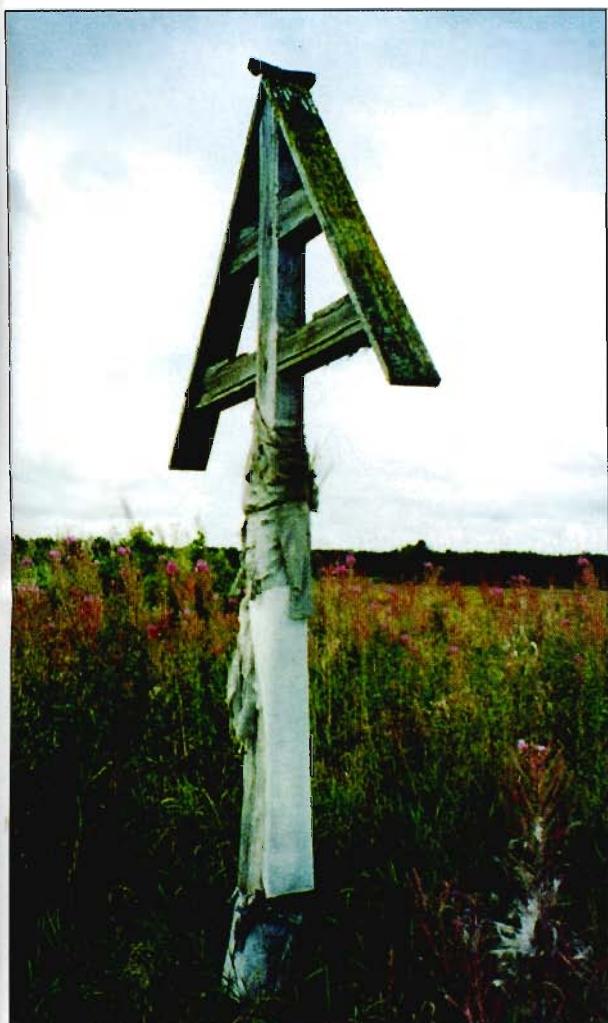
Дом-пятистенок в д. Степановская. Фото Е.Л. Березович

В ГОСТИХ У ВЕРХНЕТОЕМСКОЙ ЧУДИ

В юбилейный 40-й сезон Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета проводила полевые исследования в Архангельской и Костромской областях.

Архангельский отряд работал в Верхнетоемском р-не на востоке Архангельской обл., в бассейнах Северной Двины и Верхней Пинеги. Именно в этом районе 40 лет назад «всё начиналось»: первый раз

Обетный крест у д. Никитинская. Фото Ю.А. Кривоцаповой



Лодка-долбленка — традиционное средство передвижения по Верхней Пинеге. Фото Ю.Б. Воронцовой

уральские топонимисты обследовали эту зону в 1961 г. Сбор этнографических сведений о дорусском и русском старожильческом населении, наряду со сбором местной микротопонимии и диалектной лексики, стал одной из задач экспедиционных работ. Информация о некоторых результатах юбилейного сезона экспедиции опубликована в этом номере журнала на с. 45—47.

Интерьер Ильинской часовни у д. Никитинская. Фото Ю.А. Кривоцаповой



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 — 2002»)

Internet: www.rospe.ru



В следующих номерах:

Л.Б. Матхеева (Новосибирск)

*Почтание икон
у семейских Забайкалья*

О.Н. Смирнова (Сыктывкар),

А.А. Чувыров (Санкт-Петербург)

*Христианские легенды
в традиционной культуре коми*

Г. Мишкунене (Вильнюс)

*Сотворение мира
в легендах литовских татар*

С.В. Кучепатова (Санкт-Петербург)

Почитаемые места татар-кряшен

Л.М. Винарчик,

И.А. Никитина (Москва)

Сказки брянского Подесенья

Т.В. Кирюшина (Москва),

К. Юноки-Оиэ (Осака, Япония)

Костромская

балалаечная традиция

Выставка

«Христианство в быту

и культуре народов России

XIX—XX вв.»

**Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций**

Научная хроника.

Обзоры, рецензии

