

ISSN 0204-3432

# ЖИВАЯ СТАРИНА

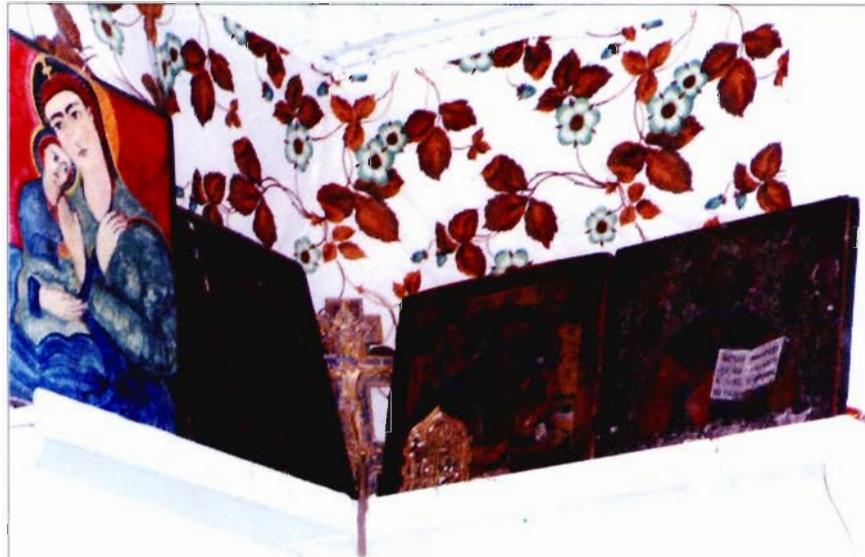
4 '2003

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуре



# НАРОДНОЕ ИКОНОПОЧИТАНИЕ У СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ

В каждом семейском доме есть как минимум одна-две иконы и медные кресты, которые хозяева получили от своих родителей, взяли (нашли) при разрушении церквей и часовен или «приобрели» вместе со старым домом, когда они в него въехали (у семейских есть обычай при отъезде из дома, если его покидают навсегда и не знают, будет ли кто-нибудь потом в нем жить, оставлять икону). В последние годы на божницах появляются также новые иконы, купленные в церковных лавках, и репродукции икон, вырезанные из журналов и календарей. Многие из святынь несут на себе следы драматических исторических событий XX века.



Образ св. Николы, исцарапанный в 30-е годы XX в. острым предметом (с. Бичура Бичурского р-на Бурятии, 2000 г.)



На иконостасе в доме Н. Григорьева вместе со старыми иконами стоят новые, выжженные по дереву и расписанные хозяином. Вверху слева — икона «Троерушница». По словам художника, лик Богородицы имеет сходство с убитой несколько лет назад его свояченицей (с. Бичура Бичурского р-на Бурятии, 2000 г.)



В мае 1921 г. семейское село Укыр (Красночикайский р-н Читинской обл.) было полностью сожжено отрядом казаков армии барона Унгерна. Медный литой крест, оплавленный в огне, напоминает о том страшном событии



Статью В.Л. Кляуса об интересных находках 2000 г. читайте на с. 28—29

Фото К. Перкинса

# ЖИВАЯ СТАРИНА

4(40) '2003

Журнал о русском фольклоре  
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский  
центр русского фольклора Министерства культуры Российской ФедерацииОснован 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)

А.Ф. Неклюдов

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. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций: Д.И. Минеев

Зав. производственным отделом

Л.Г. Бакке

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: ctf@inbox.ru (с указанием: для «Живой  
старине»)Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и  
информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.Подписано в печать 02.12.2003. Формат 60×90 1/8.  
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.  
Тираж 3000 экз. Заказ 1222. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ГУП ИПК «Московская правда», 900 экз.  
101000, Москва, Потаповский пер., 3Рукописи не рецензируются и не возвращаются.  
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2003

**На 1-й стр. обложки:** Рождество Христово.  
1746 г. Роспись на доске. 82x64x2-3 см. Вывезена в 1898 г. из церкви (1811 г.) с. Латыгово  
Витебской обл. Реставрирована в 1975 г. Государственный художественный музей Беларуси. Из кн.: Жывапіс Беларусі ХІІІ—ХVІІІ стагоддзяў. Мінск, 1980. № 79**На 4-й стр. обложки:** И.Н. Сколодра (1934  
г.р., с. Розвадов Львовской обл.). «Радуйся, земель!». 1988 г. Живопись на стекле. 35x28 см.  
Из кн.: Українське народне малярство ХІІІ—  
ХХ століть. Київ, 1991. № 189

## СОДЕРЖАНИЕ

## ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

Г.Э. Имаева. Паремии в повести «О Ерше Ершовиче» . . . . .	2
О.Е. Фролова. «Слово не воробей, вылетит — не поймаешь» . . . . .	5
А.Р. Магалашили. Визуальный и вербальный энаки в русском райке . . . . .	8
М.А. Бобунова. О словаре языка фольклора . . . . .	11

## ИСТОРИЯ И ФОЛЬКЛОР

В.Г. Смолицкий. Песня о казни Ивана Долгорукова . . . . .	13
В.С. Бахтин. Песня о гибели «Буревестника» . . . . .	15
А.И. Строжков. Песня печали и горя . . . . .	16
А.Е. Недвига. «Ты, Германия и Англия, давайте делать мир!» . . . . .	17
Н.В. Икко. «Полюбила латыша — совсем вымерла душа» . . . . .	20

## ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

Е.М. Сморгунова. Деревянное диво . . . . .	22
И.Р. Килащук. «И баба с лестовкой буддийской» . . . . .	24
В.Л. Кляус. «Вы чё думаете, нарочно что ли икону ставила?» . . . . .	28
Икона из полесского села Вышевичи. Публикация С.М. Толстой, О.В. Беловой . . . . .	30

## ЭКСПЕДИЦИИ

С.Б. Адоньева, И.С. Веселова. Фольклорная экспедиция Санкт-Петербургского университета . . . . .	31
О.И. Алимова. Праздник «хождения» . . . . .	31
Е.В. Горлова. Несчастная минута . . . . .	32
А.С. Каретникова. Самоходкой вышла...	33
Е.Е. Самойлова. Роксомские старинки . . . . .	34
Г.И. Лопатин. Легенды и поверья деревни Верхличи . . . . .	35

## ВЫСТАВКИ

С.В. Комарова, Е.Л. Мадлевская. «Дороги Параскевы» . . . . .	38
--	----

## ОБЗОРЫ и РЕЦЕНЗИИ

В.Л. Кляус. Песни семейских Читинской области . . . . .	42
Е.В. Минёнок. Музыкальный фольклор семейских: напев и текст . . . . .	44
С.Г. Леонтьева. Русская елка: корни и побеги . . . . .	45
М.М. Валенцова. И родился человек...	47
Е.Ю. Чикина. О том, что привиделось и что снится . . . . .	50
В.С. Костырко. Отечественный структурализм в тридцатилетней ретроспективе . . . . .	52
Д.Н. Мамедова. Исследования по «наивной литературе» . . . . .	53
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии . . . . .	54

## НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Д.В. Громов. Конференция «"Мужское" в традиционном и современном обществе» . . . . .	56
В.Е. Добровольская. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» . . . . .	57
Е.В. Кулемов, М.Л. Лурье. XIII Виноградовские чтения . . . . .	59
О.В. Белова, Л.Н. Виноградова. Международный форум славистов . . . . .	61
Содержание журнала «Живая старина» за 2003 год . . . . .	63

Г.З. ИМАЕВА

# ПАРЕМИИ В ПОВЕСТИ «О ЕРШЕ ЕРШОВИЧЕ»

Корни стиха сказочно-прибауточного склада, каким воспользовались авторы повести-сказки о Ерше, обнаруживаются в строем пословиц в записях XVII — начала XVIII в. и в ее устной основе, где черты скоморошьего языка сказок-небылиц выступают с полной отчетливостью.

О степени популярности сюжета можно судить по следующим поговоркам и пословицам из сборников XVII — начала XVIII в.:

«Ершей на денгу да здобы на алтын за неволю уха»; «Ершова уха да лошка суха»; «Ерш бы в ухе да лещ в пироге» [13. С. 99]; «Просил осетр дозжа в поле лёжа»; «Глуп как осетр»; «На словах три сажени в землю видит, а на деле на силу под ноги гледит»; «Как сом, в виршу попал» [13. С. 133, 50, 189, 54].

Веским доказательством необыкновенной близости стиля повести-сказки о Ерше к афористической народной традиции могут служить многочисленные сентенции, построенные по модели пословиц и поговорок.

В повести: «Кто ерша знает да ведает, тот без хлеба обедает» [6. С. 111].

В сказках: «Возьми, брат, два гроша на калачи, а меня не волочи» [12. С. 217]; «Сидишь на кривды, суди по правды» [11. С. 2]; «Ну щука, хоть ты с рыла и востра, да не возьмешь ерша с хвоста» [6. С. 113]; «Щука, щука, иди быстрее, покушай ереша с хвоста» [16. С. 236]; «Щука, ты востра, съешь меня с хвоста, да не столь мне смерть будет страшна» [7. С. 215].

Эти изречения, построенные по типу пословиц и поговорок, содержат лишь по одной оппозиционной паре (*ведает — обедает, на калачи — не волочи, востра — с хвоста*).

В примере «Сидишь на кривды, суди по правды» противопоставлены две пары элементов предикативной группы (*сидишь — суди, кривды — правды*).

В пословицах и поговорках часто обыгрываются рифмой собственные имена. Рифмованная повесть-прибаутка и концовки многих сказок о Ерше также построены на игре рифмами и созвучиями к собственным именам.

Все известные устные варианты сказки про Ерша имеют общие черты, во всех прослеживается зависимость ритмиче-

ГУЛЬНАРА ЗАЙНЕТДИНОВНА ИМАЕВА,  
канд. филол. наук; Башкирский гос. пед. университет (Уфа)

кого строя и содержания от рукописных «Повестей о Ерше». Почти все сказки присоединяют в конце ритмическую прибаутку о поимке Ерша, которая в рукописных сборниках чаще отсутствует. Многие исследователи считают ее скоморошьей переработкой, нагромождением нелепостей и не видят в ней никакого смысла.

В.П. Адрианова-Перетц [1] утверждает, что эта рифмованная повестушка имелась в рукописных текстах уже с начала XVIII в. В кратком виде она находится в повести в Автономовском сборнике, отдельно же, как особое повествование о Ерше, — в списке Забелина № 536 (855), Вахрамеева № 704 и в устных пересказах. Эта повестушка продолжает рассказ, начиная с того момента, когда Ерш, недовольный приговором, уходит в хворост. Она изображает поиски Ерша и вся построена на игре собственных имен с созвучными им словами, подобранными в рифму. Подбор имен в отдельных рукописных и устных вариантах изменяется, но сам принцип построения на игре слов сохраняется. Повестушка либо рассказывает отдельно, либо идет как продолжение основной повести о Ерше.

Вот как начинается список Государственного Исторического музея из собрания И. Забелина № 536 (855):

Шол Перша, заложил вершу,  
Пришел Богдан, да ерша ему бог дал.  
Пришел Иван, ерша поймал,  
Пришел Устин, да ерша упустил,  
Пришел Спиря, да на Устина стырил,  
Пришел Иван да опять ерша  
поймал...

В сборнике пословиц XVII в. имеются точные параллели к рифмам повестушки и сказок. В основном в созвучии участвуют однородные члены предложения. По характеру предикативной группы можно выделить именные пары, в которых звуковая перекличка сосредоточивается в коренных частях слов:

1. *Влас — глаз*

В сказках: «Пришел Влас, получил глаз...» [6. С. 119; 16. С. 47].

Пословица: «Не верь Власу, а верь своему глазу» [13. С. 209].

2. *Клим — клин*

В повести: «Пришел Клим, падлажил под котел клин...» [1. С. 161].

Пословицы: «Колоти-колоти Клим в один клин»; «Широка борода клином, а зовут его Клином» [13. С. 112, 158].

3. *Мартын — алтын*

В повести и сказке: «Пришел Мартын, дает за ерша Константину барыша алтын...» [1. С. 161; 5. С. 466].

Пословицы: «Алтын пробивает и тын, а полтина убивает Мартына»; «Алтыном да Мартыном хоть ворота запирай» [13. С. 75, 76].

4. *Глеб — хлеб*

В сказке: «Пришел Глеб, принес хлеб...» [5. С. 113].

Пословица: «Глеб с Борисом, а хлеб у них с анисом» [13. С. 191].

В некоторых случаях корневая рифма ослабляется во флексивных клаузулах, как, например, в рифмопаре *Татьяна — сметана*.

В повести: «Пришла Татьяна, принесла сметаны...» [1. С. 162].

Пословица: «Татьяна не сметана, не шти ею белить» [13. С. 144].

Но особенно это характерно для примеров с грамматически разнородной рифмой. В этом случае смысловой параллелизм совпадает не только с синтаксическим, но и с ритмическим:

1. *Кирило — по рылу*

В повести: «Пришел Кирило, ударил Спирю по рылу» [1. С. 160].

Пословицы: «Жаль Кирила, а поберечь ему рыла»; «Ездил в пир Кирило, да подарен там в рыло» [13. С. 103, 106].

2. *Назар — на базар*

В сказках: «Пришел Назар, понес Ерша на базар: недорог!»; «Пришел Назар, потащил ерша на базар» [5. С. 446; 12. С. 77].

Пословица: «Базар любит Назар» [13. С. 83].

3. *Фомка — с кромкой*

В сказке: «Пришел Фомка — есть ерша с большой кромкой...» [16. С. 229].

Пословица: «Фома большая крома» [13. С. 148].

4. *Гришка — с лишком*

В сказке: «Попадает встречу Гришка, дает полтора рубля, да еще с лишком» [4. С. 106].

Пословица: «Наш Гришка не берет лишка» [13. С. 126].

Реже встречаются случаи разнородного взаимодействия членов предложения:

1. *Елизар — полизал*

В сказке: «Пришел Елизар, только котла полизал, а ерша и в глаза не видал»; «Пришел Елизар, лиш костей полизал» [5. С. 466; 1. С. 160].

Пословица: «Елизар уж всех перелизал» [13. С. 22].

### 2. Ульян — не пьян

В повести: «Пришел Ульян: да еще, маладеш, я не пьян, а чом дерёться?» [1. С. 162].

Пословица: «Наш Ульян из духу пьяна» [13. С. 128].

### 3. Обросим — бросил

В повести и сказках: «Пришел Обросим, Ерша оземь бросил»; «Пришел Абросим да ерша в кател бросил, пусть ди попреять да к ужину поспеет...» [6. С. 119; 18. С. 45].

Пословицы: «Наш Абросим нет — не просит, а есть — не бросит»; «Обросим не просит, а дадут ему — не бросит» [10. С. 32; 14. С. 78].

В некоторых случаях смысловую нагрузку несет в первую очередь корень слова и флексия:

### 1. Иуда — блюда

В повести и сказках: «Пришел Иуда, разложил ерша на четыре блюда»; «При-

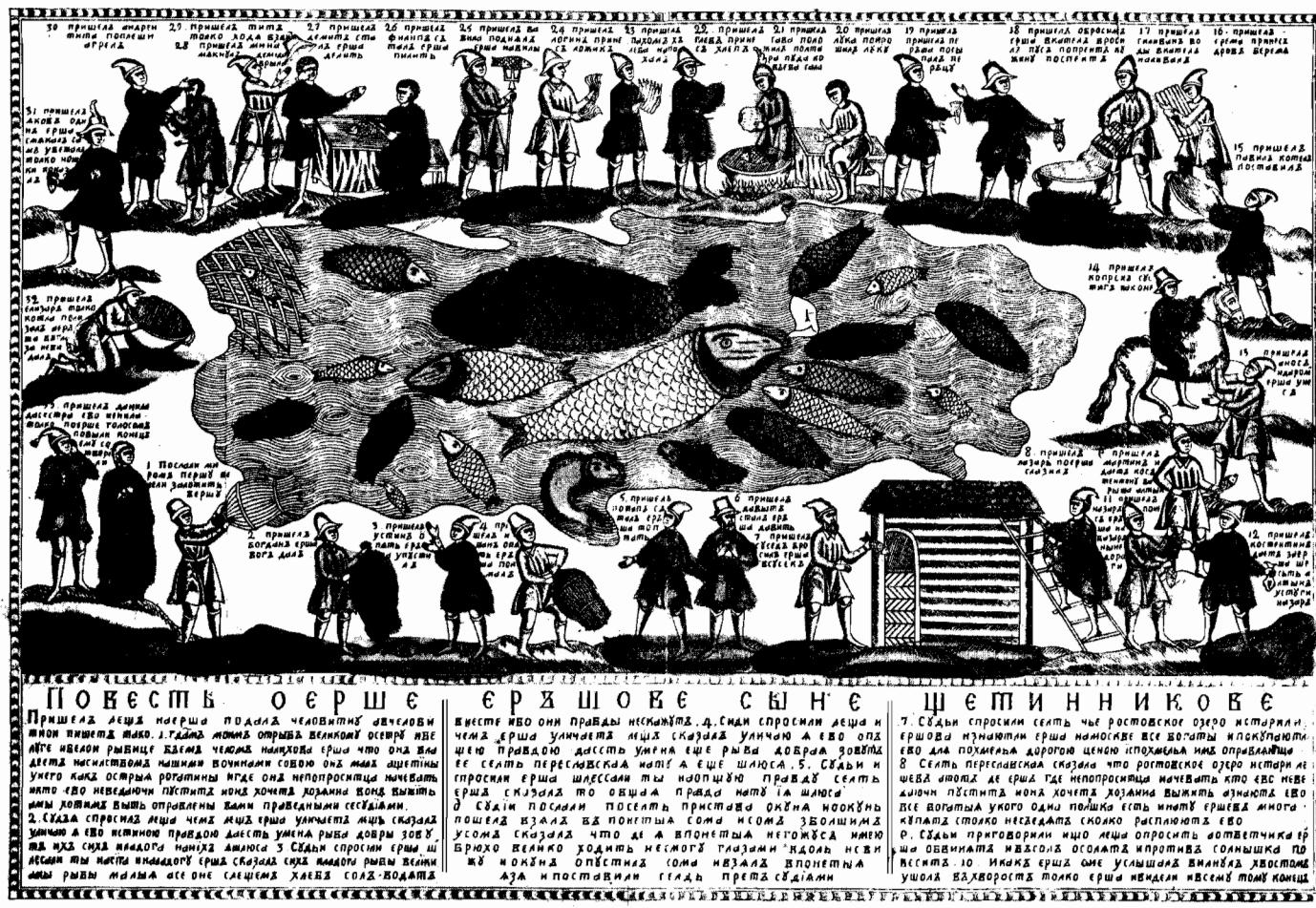
шел Иуда — разлил ерша по блюдам» [1. С. 162; 18. С. 46].

Пословица: «Иуда лижет блюда» [13. С. 110].

Этот список можно продолжить. Как отметила В.П. Адрианова-Перетц, рассказ мог разрастаться, пока не исчерпывалась изобретательность сочинителя, нанизывавшего все новые имена со своими созвучиями [2. С. 15]. Например, в варианте из сборника «Русские сказки в Карелии» содержатся сорок две рифмопары [9. С. 209—212]. Вероятно, все дело тут в стремлении к непрерывности, когда создается своеобразная «эстафета смеха». На один стержень нанизывается сплошное его смеховое опрокидывание [3. С. 45]. Тем самым достигается «смеховое снижение» на протяжении всей рифмованной повестушки или сказки. Все перечисленные созвучия представляют собой каламбурную игру слов в чистом виде. «Каждый персонаж (их столько же, сколько "стихов") производит какое-либо действие в зависимости от <...> фонической формы своего имени; вернее, в зависимости от эффекта ложной этимологии, спровоцирован-

ного звуковыми ассоциациями» [15. С. 99]. Именно с точки зрения игры рифмами и созвучиями интересна эта повестушка.

И. Шляпкин приводит интересные сведения, проливающие свет на возможный источник данной повестушки [17. С. 387]. Он пишет, что помнит, как примерно в 70-х гг. XIX в. продавцы съестного товара распевали подобные вирши, привлекая покупателей. Этот прием повторяется и в прибаутках о «патоке с имбирем», о клюкве, калачах и т.д. Так называли саечники у Гостиного двора, тряпичники: «Тряпье, рванину, сваленную перину, старую подушку, путанную Аксюшку, забираем, покупаем, хозяина облобоняем...» Видимо, поэтому И. Шляпкин приходит к выводу, что продавцы рыбы, в частности ерша, были авторами подобных вирш, а их прибаутки подхватили раешники. Но как нам кажется, источник этой повестушки — в самой народной речи, в ее склонности широко применять самые разнообразные рифмы и ассоциансы, в том числе в афористической речи. Тот же самый прием, например, используют детские дразнилки:



«Повесть о Ерше Ершовиче сыне Щетинникова». Раскрашенная гравюра на меди. 1830—1840 гг.

«Алёшка, Алексей, полна пазуха мышьей».

Таким образом, «перевернутый» мир повести и сказок о Ерше создается с помощью балагурного языка. Его основу составляет язык пословичного типа. Большая часть пословиц, приведенных для подтверждения этой мысли, взяты нами из труда «Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий» Павла Симони, в который включены пословицы из рукописного собрания пословиц XVII в. Московского главного архива Министерства иностранных дел. Найдено 46 прямых соответствий пословичным рифмам повести и сказок. Во всех других сборниках обнаружены лишь единичные варианты. Поэтому можно предположить, что основной строй языка повести и сказок о Ерше сложился в XVII в.

Влияние книжной поэзии на сказительниц XIX в. было минимальным. Используемая ими фольклорная рифма совершенно традиционна («балагурная» рифма). Особенно показательно в этом отношении творчество сказочниц Т.О. Кобелевой и А.А. Пономаревой.

От Т.О. Кобелевой, которой в 1925 г. на момент записи было 70 лет, О.Э. Озаровская записала ряд сказок, в том числе и сказку «Ерш» [8. С. 52—55; 7. С. 213—216]. Жила сказительница в д. Юбра Труфановской волости по р. Пинеге в семье, знала много сказок и песен. Несмотря на свою слепоту, была общительна и весела. Ее сказка отразила особенности северного рыболовства: почти все породы рыб, о которых говорится в сказке, обитают во многих северных (и пинежских) водоемах; живо, со знанием дела, воспроизведена в ней и сцена неводьбы, типичная для северных деревень. Вся сказка построена на «рашной рифме». Бросаются в глаза и каламбурные (или пословичные) рифмы: *Перша — вершу, Лазарь — слазил, старец — ставец, Ондрюша — разрушил* и т.д. Особенно полюбившиеся выражения сказочница повторяет до трех раз: «Призвали рака, приставного дьяка. Приходит рак, писал пристав, посыпал пристав с ельцом-стрельцом. Елец идет — сорогу ведет. Сорога-рыба приходила близко, кланялась низко, говорила смело: — Есть дело». Весь интерес этого отрывка в названиях, которые даются рыбам. Рифмовка предопределяет их характеристику: *рака — дьяка, ельцом — стрельцом*. Некоторые выражения срифмованы по образцу пословиц: «Щука, ты востра, ешь меня, ерша, с хвоста».

Сказочный репертуар Северной Двины никогда не служил предметом специального собирания и изучения, тем большей интерес представляют для нас сказки, записанные в этом kraе. Большую их часть характеризует сильно развитый юмористический, прибауточный язык, чем-то близкий скоморошьему. Об этом свидетельствует и сказка про Ерша, записанная в 1962 г. от А.А. Пономаревой, 75 лет, жительницы д. Борок Белосудского с/с Красноборского р-на Северной Двины [4. С. 104—106]. Сказочница — наследница скоморошьей традиции. Эта связь обнаруживается не только в концовке сказки (она приводит 17 звуковых соответствий к собственным именам), от скоморохов у нее идет любовь к рифме и ритму: «И стал он Леща, Лещёва сына, своим щетинами колоть, и стал Леща, Лещёва сына, из своего из дома выживать...»

Чтобы усилить «перевернутость», абсурдность описываемого мира рыб, А.А. Пономарева привносит в сказку элемент фантастики. Нереальность изначального мира подчеркивается включением в повествование следующих героев: «Взял бусого кота запряг, водяного воробья в заднице посадил и сам сел и поехал в Ладожское озеро».

Для уточнения детали, на которую автор хочет обратить наше внимание, в повествовательной структуре сказки используется прием ступенчатого сужения образов: «Был коробишко, а в коробишке кулишка, а в кулишке пути и памяти, всемосковские грамоты...» [4. С. 105]. А при описании времени пребывания Ерша в озере А.А. Пономарева применяет сказочную формулу времени по схеме цепочного сцепления слов: «Выпросился к Лещу, Лещёву сыну, на ночку, на денек, а живет от ночи до второй ночи, от двух ночей неделя, а от недели месяц, а от месяца полгода, а от полгода год...» По словам Д.С. Лихачева, эти повторы замедляют развитие действия, останавливают его там, где особенно заметен разрыв между длительностью событийного времени и быстротою рассказа об этих событиях. Так же при характеристике Ерша сказочница пользуется красочными эпитетами, сравнениями, суффиксом субъективной оценки *-иц-*. «В прежние годы, в досельные времена, был Ерш, как мясное бычище: было головище, как пивное котлице, были глазища, как пивные чашки...» [4. С. 104].

Таким образом, сказки о Ерше (их 24) характеризуются стремлением превратить сатирическое повествование в юмо-

ристическое, снижением социальной направленности, дальнейшим развитием диалога, склонностью исполнителей к «складной», рифмованной речи («скоморошьему ясаку») с уснщением рассказа многочисленными сентенциями, построенными по модели пословиц и поговорок. Такая речь усиливает комический эффект сказки, переносит нас в нереальный, несуществующий мир, в котором все возможно: немые рыбы не только говорят, но даже судятся между собой.

### Литература

1. Адрианова-Перетц В.П. Очерки по истории сатирической литературы XVII века. М.; Л., 1937.
2. Демократическая поэзия XVII века. М.; Л., 1962.
3. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.
4. Народное творчество Северной Двины. Старинные песни. Прибаутки. Детские песенки. Считалки. Байки. Загадки. Сказки. Свадебные обряды. Архангельск, 1966.
5. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Под ред. М.К. Азадовского, Н.П. Андреева, Ю.М. Союкова. М., 1936. Т. 1.
6. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Подгот. текстов В. Я. Проппа. М., 1957.
7. Озаровская О.Э. Птичье. Л., 1931.
8. О рыбаках, морских зверобоях и охотниках. Народные сказы, сказки, песни и частушки, пословицы. Сборник Н. Рождественской. Архангельск, 1952.
9. Русские сказки в Карелии (старые записи) / Подгот. текстов, ст. и comment. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1947.
10. Сборник пословиц Большой Петровской галереи // Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков / Изд. подгот. М.Я. Мельц и др. М.; Л., 1961. С. 23—29.
11. Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1909.
12. Сказки Ленинградской области. Серьезные и несерьезные, озорные и не очень, байки, народные анекдоты и прибаутки / Собр. и подгот. к печати В. Бахтин и П. Ширяева. Л., 1976.
13. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий. Собрал и подготовил к печати П. Симони. СПб., 1899. Вып. 1.
14. Старичок-Весельчак, рассказывающий давние московские были. СПб., 1833.
15. Федотов О.И. Фольклорные и литературные корни русского стиха. Владимир, 1981.
16. Фольклор русского населения Прибалтики / Под ред. Э.В. Померанцевой. Сост. А.Ф. Белоусов и др. М., 1976.
17. Шляпкин И. Сказка о Ерше Ершовиче сыне Щетинникове // Журнал Министерства народного просвещения. 1904, август. С. 380—396.
18. Ярославский фольклор. Дооктябрьский / Сост. Б.Н. Быстров и Н.Е. Новиков. Ярославль, 1938.

О.Е. ФРОЛОВА

# «СЛОВО НЕ ВОРОБЕЙ, ВЫЛЕТИТ – НЕ ПОЙМАЕШЬ»

**Пословица: синтаксис, модальность, семантика**

В языке фольклора жанр накладывает определенные обязательства на языковые средства, его формирующие. Для пословицы это краткость, клишированность, афористичность, антропоцентричность. Наша задача — проанализировать синтаксис пословиц и выяснить, каким образом он определяет референцию (отнесение именных групп в высказывании к объектам действительности) и модальность (отношение высказывания к действительности). Материалом послужат сборник пословиц В.И. Даля и паремиологический минимум, составленный Г.Л. Пермяковым [1; 2].

В свое время Г.Л. Пермяков и Ю.И. Левин предложили каждый свою типологию пословиц.

Г.Л. Пермяков полагал, что пословица — знак ситуации, и говорил 1) о клише с образной мотивировкой значения (изречениях переносного смысла, требующих расширительного толкования): *Каждый (всяк) кулик свое болото хвалит; Баба с возу — кобыле легче; Игра (не) стоит свеч* и 2) о народных афоризмах, клише с прямой мотивировкой общего значения (изречениях прямого смысла, допускающих, однако, расширительное толкование): *Все там будем; Дают — бери, бьют — беги* [2]. Описывая типы образности пословиц, Г.Л. Пермяков определял функцию данного жанра как моделирующую; поучительную (или директивную) функцию исследователь приписал загадке [3].

Ю.И. Левин предложил иную типологию, основанную на модальных характеристиках высказывания: 1) законы жизни: *Appetit приходит во время еды; В семье не без урода* и 2) предписания: *Кашу маслом не испортишь; Куй железо пока горячо; Не убив медведя, шкуру не продают* [4].

Классификации Г.Л. Пермякова и Ю.И. Левина, во-первых, не совпадают с утвердительными и императивными предложениями, т.е. не описывают коммуникативное устройство пословицы; во-вторых, не касаются синтаксического устройства паремий.

ОЛЬГА ЕВГЕНЬЕВНА ФРОЛОВА, канд. педагогических наук; Государственный ин-т русского языка им. А.С. Пушкина (Москва)

Г.Л. Пермяков полагал, что синтаксис пословиц ничем не отличается от синтаксиса других речевых жанров. Мы же считаем, что синтаксис пословицы, находясь в рамках синтаксической системы русского языка, представляет собой ограниченный, отобранный корпус моделей предложений.

По мнению Т.М. Николаевой, «задача пословицы — не сообщить истину, а сообщить опыт масс» [5. С. 312], что обеспечено неактуальным статусом глагола настоящего и формами будущего времени, императива и инфинитива, неопределенным статусом имени с семантикой всеобщности, а также нерелевантностью показателя числа [5. С. 318]. С точки зрения Н.К. Онищенко, пословицы — это минимальные тексты и полипредикативные образования, основанные на внутренних причинно-следственных отношениях [6. С. 408].

На наш взгляд, пословица ориентирована на норму и либо описывает ее (со знаком «+» или «-»), либо дает предписания, как ей следовать (также со знаком «+» или «-»); кроме этого пословица также описывает возможность/невозможность той или иной ситуации.

Семантика пословицы основана на ее безусловном антропоцентризме.

Выделяя типы соотношения пословицы с внеязыковой действительностью, мы исходим из нескольких предпосылок: 1) центром предложения мы, вслед за Л. Теньером, признаем предикат, имеющий актантные позиции, а также могущий иметь при себе сирконстанты (обстоятельства образа действия, времени, места и т.п.) [7]; 2) высказывание мы, солидаризируясь с В.Г. Гаком и Г.Л. Пермяковым, рассматриваем как знак ситуации, в которой также можно выделить аналоги актантов предиката [8].

Наша классификация строится на нескольких основаниях:

1. Заполненность/незаполненность актантных позиций предиката (и, прежде всего, позиции субъектного актанта);

2. Моно/полипропозитивность пословицы (пропозиция здесь понимается как аналог события, происшествия или состояния, которое может быть выражено предложением или словом: в пословице *Попытка — не попытка* су-

ществительное *попытка* называет событие);

3. Формальная соотносительность пословицы с простым/сложным предложением.

В полипропозитивных пословицах отражаются причинно-следственные или временные отношения описываемой экстралингвистической реальности: *Дают — бери, бьют — беги (Если/Когда дают, бери, если/когда бьют, беги)* или дается эксплицитное сопоставление экстралингвистической и пословичной ситуации: *Рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше.*

Говоря о внутренней типологии жанра, с точки зрения заполненности/незаполненности актантных позиций, мы можем выделить три основных типа.

Первый тип, это текст, в котором заполнены актантные позиции предиката и присутствует субъектный актант. В независимости от того, каким именем заполнена актантная позиция предиката — предметным (*Ржаная каша сама себя хвалит*) или именем собственным (*У Фили или, да Филю и побили*) — говорящий не имеет в виду ни конкретного блюда, ни человека, т.е. ни *ржаная каша*, ни *Филя* не относятся к конкретным объектам действительности.

Именные группы в этом типе пословицы могут иметь родовой статус: *Была когда-то баба девкой, да давно; Видит око, да зуб неймет. Око значит глаза, а зуб — зубы;* таким образом, в родовом статусе нейтрализуется противопоставление по числу.

В этом типе пословиц встречаются также кванторные слова *каждый, всякий, всякий*, которые подчеркивают нормативный классифицирующий характер пословицы. *Всяк кулик свое болото хвалит.*

Заполненность позиции субъекта делает этот тип синтаксически сравнительно однородным.

Второй тип — это пословицы, в которых не заполнены актантные позиции предиката, и в первую очередь позиция субъекта: *Из песни слова не выкинешь; Из-за деревьев леса не видно; Заставь дурака богу молиться — он и лоб расшибет; Лежачего не бьют; Волков бо-*

яться — в лес не ходить. Этот подтип устроен синтаксически значительно более разнообразно.

Рассмотрим синтаксические модели и способы «освобождения» позиции субъекта. В большинстве из них представлен глагольный предикат с незаполненными актантыми позициями (модели 1—9).

1) Модель Vf2S представлена целым рядом примеров: *Кашу маслом не испортишь; Не подмажешь — не поедешь; Лбом стену не прошибешь; От себя не убежишь*. Имплицитное *ты*-местоимение предполагает объединение говорящего и адресата.

2) К этому же подтипу примыкают пословицы, в основе которых глагольный императив: *Пришла беда — отворяй ворота; Живи своим умом; Кончил дело — гуляй смело*.

3) Модель Vf3PI, представленная в обыденной речи тремя разновидностями: а) модальностью долженствования — *Здесь не курят*; б) пассивом — *Мне говорят, что пора идти*; в) общим установлением, описывающим обычай или нормативную ситуацию, — *Здесь ложатся спать поздно*. Последнее предложение нельзя интерпретировать как предписание, обычай ложиться поздно не обязательно должен распространяться на адресата.

В синтаксическом и семантическом плане пословица ведет себя аналогично свободным высказываниям.

В пословице модель Vf3PI выражает долженствование: *О вкусах не спорят; Лежачего не бьют*.

Та же модель Vf3PI также может описывать типичную ситуацию: *Где пьют, там и льют*.

Предложение по этой же модели Vf3PI может быть интерпретировано и как пассивный залог: *Дают ему гроши, так вишь не хороши*.

В пословицах *Тише едешь — дальше будешь* (Vf2S), *Лежачего не бьют* (Vf3PI) не заполнены позиции субъекта. Т.В. Булыгина описывала такие предложения с помощью термина *референциальные нули* [9]. В русском синтаксисе невозможно вставить в предложения Vf2S, Vf3PI недостающие субъекты-подлежащие: *?Тытише едешь — ?ты дальше будешь; ?Они лежачего не бьют*. Местоимения *ты* и *они* семантически восстанавливаются по глагольному окончанию. В моделях Vf2S, Vf3PI присутствуют референциальные нули, которые в пословице заполняются обращением к *ты*-адресату в императиве (*Куй железо*,

*пока горячо*) и в Vf2S, а Vf3PI — к *они-все-субъекту* [9].

4) К этому же типу мы относим также пассивные конструкции: *Не пойман — не вор, Гости позваны и постели постланы*. В качестве одного из примеров, сочетающего активный и пассивный залог, приведем пословицу *Дают — бери, бьют — беги с незаполненными позициями субъектов*.

Предикат в этой же группе пословиц может быть выражен как страдательным причастием, так и глаголом: *Не рожден — не сын, не куплен — не холоп, не вспен, не вскормлен — не ворог; Кушанье познается по вкусу, а святость по искусству*.

5) Определенно-личные предложения Vf1PI предполагают восстановление субъекта в первом лице единственного и множественного числа: *Оттерпимся — до чего-нибудь дотерпимся; Не гляжу, так не вижу, не хочу, так не слышу*.

6) С синхронной точки зрения можно говорить даже о неполных предложениях. По глагольному окончанию восстанавливается субъект третьего лица мужского *он* и женского рода *она*, а также субъект третьего лица множественного числа *они*: *Вздыхает так, что леса клонит; Под одним окном выпросит, под другим съест; Охали день до вечера, а поужинать нечем*.

Пословицы этого подтипа чувствительны к гендерным различиям: *Ел не ел, а за столом посидел; Пошла бы в монастырь, да много холостых*.

7) Достаточно частотна в пословице модель Inf cop Inf: *Богу молиться — вперед пригодится; Богу молиться — не вовсе разориться; Идти в драку — не жалеть волос; От бога отказаться — к сатане пристать*.

8) По модели Vf3S в пословице строятся безличные предложения: *На балалайку станет, и на кабак станет, а на свечку не станет*.

9) Конструкции *где..., там...; чем..., тем...* также относятся к этому типу при предикате, выраженным предикативом: *Где естно, там и тесно; Где тонко, там и рвется; Чем дальше в лес, тем больше бров*.

Можно с определенной осторожностью говорить о том, что круг синтаксических явлений, описываемый с помощью понятия *референциальный нуль*, в пословице шире, чем модели Vf1S, Vf1PI, Vf2S, Vf3PI.

10) К предложениям с импликацией глагольного предиката следует отнести аналитические конструкции. В качестве

косвенного способа выражения предписания пословица прибегает к конструкциям, в которых предикат выражен именной группой: *Твои бы речи да Богу в уши, а также к квантивативным предложениям *Не до обедни, когда много бредни и сложным высказываниям, соединяющими бытные и характеризующие отношения *На нет и суда нет***.

Теперь рассмотрим промежуточный тип, демонстрирующий, с одной стороны, формальную заполненность субъектной позиции предиката, а с другой, либо семантическую опустошенность субъекта, либо нерасчлененное представление экстралингвистической ситуации в субъекте пословицы.

1) Позиция субъекта заполнена, но не предметным именем, а личным местоимением первого лица единственного или множественного числа *я/мы*.

В пословице возможно объединение адресанта и адресата с эксплицитным *мы*-субъектом: *Мы, кого обидим, того зла не помним*. Итак, *мы*-субъект объединяет адресанта и адресата.

Позиция субъекта может быть заполнена также эксплицитным *я*-субъектом: *Не я бью, сам себя бьюшь*. *Я*-субъект актуализирует говорящего. В нашем примере невозможно опустить *я*, т.к. местоимение несет логическое ударение.

2) Позиция субъекта заполнена прилагательным при отсутствии определяемого существительного adj+0, а также притяжательным личным местоимением при отсутствии определяемого существительного pos.pron.+0: *Сытый голода не разумеет; Что у трезвого на уме, у пьяного на языке; Ваши пьют, а у наших с похмелья головы болят. Ваши пьют, а наших пьяных бьют*.

Примеры с прилагательными и нулевым определяемым словом интерпретируются как субстантивация прилагательного. На наш взгляд, можно говорить об отсутствии определяемого слова в словосочетании, что позволяет «приложить» эту пословицу к любому объекту экстралингвистической реальности.

3) К этому же типу следует отнести пословицы, представляющие собой полипропозитивные высказывания, построенные по моделям *тот..., кто...; кто..., кто...; кто..., кто...*: *Что у кого болит, тот о том и говорит; Кому блин, кому клин, а кому просто шиш; Кто в лес, кто по дровам*.

4) Позиция субъекта заполнена отдельным (теснота) или отглагольным существительным (попытка), представляющим собой пропозитивное имя:

*а) Игра стоит свеч; Попытка не попытка, а спрос не беда; Спрос не грех, отказ не беда;*

*а-б) Не теснота губит, а лихоманка; Нужда научит Богу молиться; Бедность учит, а счастье портит;*

*б) Правда прежде нас померла; Была правда, да в лес ушла; Горе в лохмотьях, беда нагишом; Боль врача ищет.*

В пословицах подтипа *а*) ситуация дается нерасчлененно, без выделения ее актантов, затем такому субъекту приписывается предикат, часто, оценочной семантики.

В пословицах подтипа *б*) сочетание субъекта с предикатом заставляет предположить, что существительное, выражающее субъект, мыслится как троп (т.е. происходит операция *N cop правда*, а затем такому субъекту приписывается предикат, выраженный акциональным глаголом *помереть*).

Примеры, выделенные нами в группу *а-б*, могут получить различные толкования в зависимости от контекстных условий: от того, как интерпретируется предикат, т.е. в прямом или переносном смысле.

С синтаксической точки зрения можно попытаться объяснить и образность пословицы. Перенос в первой группе обеспечивается предикатным употреблением субъектной именной группы в пословице. Основа переноса и образности актанты предиката, и в частности *N*, — субъектный актант предиката пословицы.

Во втором типе образность градуируется, поскольку субъектный актант имплицирован, образность пословицы объясняется наличием других предметных актантов предиката. В пословице *Не в свои сани не садись* перенос диктуется актантом *в свои сани* и согласованным с ним предикатом. В пословице *Дают — берут, бьют — беги* такой перенос минимален, потому что при имплицированном субъектом актанте, в тексте отсутствуют актанты, выраженные именными группами.

Отвечая на вопрос, насколько синтаксис пословицы представляет собой во всей полноте всю синтаксическую систему, скажем: нет, не представляет. Пословица оперирует ограниченным объемом структурных схем предложения. В этом жанре невозможен текст, построенный по структурной схеме *N1* (*Зима. Мороз.*), предполагающий референтные именные группы и наблюдаемость описываемой ситуации (см. [10]).

Что касается модальности пословицы, на наш взгляд, можно говорить о трех позициях: алетической модальности (*а*) возможности/невозможности, *б*) нереализованной возможности), деонтической модальности (долженствование) и *в*) норме (которая может пониматься как возможность или как обычай).

Т.В. Булыгина и А.Д. Шмелев писали: «Алетическая модальность связана с объективными потенциями реального мира, деонтическая — с долгом, с требованиями к поведению участников ситуации, предъявляемыми соответствующей системой правил, с нормативным и ненормативным поведением» [11. С. 141].

Алетическая модальность выражается в пословице достаточно многообразно простыми и сложными предложениями:

1) обобщенно-личными, построенным по модели *Vf2S Из песни слова не выкинешь*;

2) инфинитивными моделями *Inf: Ни хитру, ни горазду, ни убогу, ни богату суда божьего не миновать*;

3) условными предложениями

3.1) с эксплицированными условными отношениями: *Если гора не идет к Магомету, то Магомет идет к горе*;

3.2) с имплицированными условными отношениями: *Любишь кататься, люби и саночки возить* (*Vf2S, imper*); *Идти в драку — не жалеть волос* (*Inf cop Inf*).

4) нереализованная возможность выражается сослагательным наклонением: *Если бы знал, где упаду, подстелил бы соломки*.

Деонтическая модальность также выражается в пословице многообразно:

1) императивом: *Не в свои сани не садись*;

2) неопределенno-личными предложениями *Vf3Pl: Коней на переправе не меняют, Лежачего не бьют*;

3) аналитическими безглагольными конструкциями: *Твои слова да Богу в уши*.

Можно говорить о том, что в выделенных типах пословиц существуют разные пресуппозиции: в первом типе предполагается соотнесение реальной и описываемой в пословице ситуаций с выделением и сопоставлением их актантов, при этом субъектная именная группа пословицы занимает позицию предиката при актанте реальной ситуации; во втором предполагается, что сопоставляются не субъектные актанты, а предикаты ситуаций.

Пословица — жестко структурированный речевой жанр, обладающий принудительной актуализацией и особым (принудительным) характером референции. Употребление пословицы в речи невозможно без уподобления экстралингвистической ситуации, описанной в пословице. Однако неоднородность устройства пословицы отражается на ее референции.

Референцию именных групп пословицы Т.М. Николаева определяет, соотнося русский материал с текстами артилевых языков, и приходит к выводу, что в русской пословице представлены аналоги определенного, неопределенного и нулевого артикля [12. С. 404—405].

Мы полагаем, что референция пословицы зависит от типа ее синтаксического устройства. В первом типе происходит сопоставление двух ситуаций — экстралингвистической и ситуации, описываемой в пословице. Соотнесение происходит так: актант экстралингвистической ситуации сопоставляется с актантом пословицы *Ржаная каша сама себя хватит: N cop Ржаная каша*. Таким образом, субъектная именная группа в пословице имеет предикатный характер.

С логической точки зрения во втором типе при отнесении референциального нуля к действительности происходит другая операция: субъект реальной ситуации с ее актантами «встраивается» в описываемую в пословице ситуацию.

Типология Г.Л. Пермякова в значительной мере, на наш взгляд, определяет референциальность жанра. Образная мотивировка, по Г.Л. Пермякову, формируется предикатным употреблением имен и именных групп в первом типе пословицы, выделенном нами; таким образом, в первом типе именные группы нереферентны. Референция невыраженных эксплициитно субъектов во второй группе связана с «заполнением» референциальных нулей, которое сопрягается с адресатом, а также субъектных актантов экстралингвистической ситуации.

Предположение о том, что пословица как жанр не имеет референтных именных групп, не оправдывается. При прямой мотивировке значения, по Г.Л. Пермякову, в пословице имеются референтные именные группы, как, например, в паремии *Твои слова да Богу в уши* именная группа *твои слова* относится к тому, что произнес адресат.

Референциальные нули могут быть интерпретированы как адресат в пословице *Лежачего не бьют* или же в зависимости от экстралингвистической си-

туации как адресат или актант ситуации в пословицах *Не подмажешь, не подешь; Не в свои сани не садись*. В обиленной речи предложение *Не садись на этот стул* интерпретируется однозначно как адресованное только собеседнику. Употребление пословицы может быть отнесено как к адресату, так и к третьему лицу.

Подводя итоги, скажем: устранение субъекта в жанре пословицы служит средством генерализации.

Пословица, как и басня, — «постоянное сказуемое к переменчивым подлежащим» [13. С. 12], что отражается в системе ее референции и в синтаксисе.

В жанре пословицы ограничениям подвергаются синтаксис, модальность и референция, которые определяют особенности данного текста как жанра.

### Литература

1. Пословицы русского народа. Сборник В.И. Даля. В 2-х т. М., 1984.
2. Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988.
3. Пермяков Г.Л. К вопросу о структуре паремиологического фонда // Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988. С. 80—106.
4. Левин Ю.И. Провербальное пространство // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 108—126.
5. Николаева Т.М. Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии // Малые формы фольклора. Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 311—324.
6. Онисенко Н.К. Русское предложение и три параметра интерпретации текста // Языковая система и ее развитие во времени и пространстве. Сб. научн. ст. к 80-летию проф. К.В. Горшковой. М., 2001. С. 399—410.
7. Теннер Л. Основы структурного синтаксиса. М., 1988.
8. Гак В.Г. Номинализация сказуемого и устранение субъекта // Гак В.Г. Языковые преобразования. М., 1998. С. 395—408.
9. Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Референциальные характеристики нулевых элементов // Семиотические аспекты формализации интеллектуальной деятельности. М., 1985. С. 287—290.
10. Гаврилова Е.Н. Универсальное высказывание как особая коммуникативная единица. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1983.
11. Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Возможность и необходимость в логике и языке // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис. М., 1992. С. 137—153.
12. Николаева Т.М. «Модель мира» в грамматике паремий // Николаева Т.М. От звука к тексту. М., 2000. С. 397—408.
13. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894.

## А.Р. МАГАЛАШВИЛИ ВИЗУАЛЬНЫЙ И ВЕРБАЛЬНЫЙ ЗНАКИ В РУССКОМ РАЙКЕ

**Ю.М. Лотман** отмечал особую позицию аудитории в мире фольклорного искусства: она «потребляет» текст, играет с ним [4. С. 482]. При исследовании фольклора, следовательно, пристальное внимание необходимо обращать на прагматику использования знаков — она достаточно сильно трансформирует семантику и синтаксику материала.

Раек (потешная косморама) синтетичен по своей природе, в нем соединяются изображение, игра и слово. Он близок и к устной торговой рекламе, так как это зрелище является товаром, услугой. Произведение райка как текст предполагает несколько кодирующих систем, которые вместе составляют макросистему единого кода. Однако именно игра, речевая театрализация, оформляющая практику бытования этого вида развлекательно-зрелищной народной культуры, диктует совершенно специфические формы перевода визуального изображения в вербальное. Проблема соотношения изобразительного и словесного текстов в русском лубке была уже поднята Ю.М. Лотманом. Подпись к лубку выполняет функцию развертывания темы, заданной картинкой, разыгрывает рисунок, позволяет увидеть его как действие [4. С. 484]. В практике райка этот процесс продолжает свое развитие, но устное бытование его вербальной составляющей вносит свои коррективы. Использование лубка внутри ящика с двумя увеличительными, а то и простыми стеклами делало практически невозможным чтение надписи на нем. Это постепенно привело к тому, что она вышла из регулярного поля изображения и рамки лубка и оформилась в самостоятельный текст, а сами раешные картинки стали делать без текстового комментария. Вербальное полностью ушло в речевую деятельность косморамщика.

Речевая часть этого единства, «рацея» (раешный стих), широко использовала фрагменты песен, пословицы, поговорки, прибаутки, небылицы и т.д.

АРТЕМ РЕВАЗОВИЧ МАГАЛАШВИЛИ,  
канд. филол. наук; журнал «ART & TIMES»  
(Санкт-Петербург)

Функционально этот жанр близок к выкрикам торговцев и жанрам, основанным на формулах: календарным приговорам, закличкам и т.д. [5]. Формальные признаки, отличающие его, — особое использование и связь с визуальным знаком. Раешный стих имеет четкую ритмическую структуру, рифмовка же носит случайный характер. «Рацеи» декламировались, произносились речитативом. «Они *<раешники>* вносили большое оживление своими райками, произносившимися распевно, большей частью скороговоркой, с легким выделением, подчеркиванием ударных по смыслу текста мест», — описывает свидетель их высступлений А.Я. Алексеев-Яковлев [10. С. 56]. Большую роль при исполнении раешных стихов играла импровизация.

В качестве изобразительного материала косморамщики использовали как русский лубок, так и европейские гравюры или подражания им. Театрализация лубка и гравюры уже исследовалась многими учеными; в частности, Ю.М. Лотман писал о тяготении лубка к театральной пространственной организации и театральность популярной в России XIX в. гравюры Калло [4. С. 483]. Связь лубка и театра отмечена в XIX в. коллекционером и исследователем лубка Д.А. Ровинским, выпустившим самое крупное до сих пор собрание лубков с подробными комментариями [9] и получившим за эту работу Большую Уваровскую премию. Раек развивает тенденцию театрализации, заложенную в его исходном материале, но уже с использованием других механизмов, обусловленных его синтетической природой.

Рассмотрим соотношение визуальной и вербальной знаковых систем в практике русского райка. Сложное сцепление текста и изображения в райке, как и в лубке, недостаточно исследовано, что отмечает, в частности, А.И. Рейтблат [8]. В качестве базовых текстов раешного стиха используем записи, хранящиеся в Государственном центральном театральном музее имени А.А. Бахрушина и опубликованные в приложениях к статье А.М. Конечного [3. С. 134—138], а также два специализированных сборника раешных изображений и текстов, подготовленных К. Губертом [1; 2].

Многое в райке строилось на изображении диковинки, экзотики. Однако при этом задачей космарамщиков было каким-то образом освоить изображение, приблизить его к реалиям зрителя, необычное, сенсационное, далекое показать как актуальное здесь. А в тех случаях, когда они имели дело с иностранными гравюрами на бытовые сюжеты, — переломить инородное качество материала, сделать его своим. Одним из путей этого было имянаречие. Интернациональный сюжет «Дети удят рыбу» [1] становится ближе, когда космарамщик называет детей Митюня, Федюня и т.д. А в тексте к картинке «Швейцарский вид» [2] швейцарец обращается к своей девушке: «Маша, дружок...» Швейцария русифицируется. Описывая город Кронштадт в Трансильвании [2], раевщик отмечает, что тот Кронштадт «не похож на наш Кронштадт». Возникает сопоставление, и тот далекий Кронштадт пропускается через образ нашего, хотя фактической схожести и нет.

Иногда персонажи представлены как хорошие знакомые автора или зрителей: «Вот знакомая Марья Ивановна... что всегда в кредит набирает! Только расплачиваться забывает» [2: «Лавка»], или даже родственник: «Вот дядюшка мой Ефим Пантелеевич, покойник, страстный был до дичи охотник» [2: «Охота за утками»]. Животные тоже обретали свои имена: собака охотника Ефима Пантелеевича — Трезор, медведь в «Пляшущем медведе» [1] — Михаил Иванович Топтыгин, облавивающая его собака — Адорко.

Узнаваемы исторические персонажи, в первую очередь любимец космараммы и лубка Наполеон. В сюжете «Наполеон и пленный казак» [1] обозначены все главные персонажи. Сам Наполеон легко узнаем по треуголке, за спиной Наполеона — «верный его маршал Марат, который драться всегда рад». Казак — Иван Васильевич по прозванию Синица (хотя по изображению сказать, что этот персонаж является именно казаком, можно довольно условно: борода есть, это качество казака подчеркивается и в тексте, но ворот другой формы, что игнорируется).

В словах космарамщика может звучать прямое описание картинки, однако оно составляет только первичную основу для его текста и обрастают разными рассуждениями, лишь отталкивающимися от изображения. Это могут быть всевозможные сентенции по поводу сюже-



### РУССКИЙ РАЁКЪ

Хозяинъ райка... Вотъ смотри гляди, большой городъ Парижъ, побываешьъ уго-  
ришъ гдѣ все помодѣ, былибы денежкѣ только въ камодѣ, все лиши въ гуляхъ,  
только деньги давай, вонъ какъ смотри Европы портьки сель катаются на шлю-  
кахъ въ широкихъ ювкахъ, въ шляпкахъ модныхъ микуда на годныхъ; а вонъ  
немного по ближе большой мостъ въ Париже, вонъ какъ по немъ франчики  
стъ бородками гуляютъ, барышни улыбкою головкой киваютъ, а упраж-  
нчи звѣракъ изъ кармановъ шматочки летаютъ, еррр... хорошо штука  
да послѣднее! Зритили: ха ха ха ха!

«Русский раек». Гравюра на меди. 1857 г. Издание А. Абрамова

та, места действия или выход в область абстрактных знаний о предмете. Так, по картинке «Швейцарский вид» раевщик делает вывод: «Добрый швейцарский народ чинно и опрятно живет!» А про город в Трансильвании вслед за описанием гуляющих людей, изображенных на картинке, говорится: «Там виноград про-  
дают и рейнское пьют» (информацию об этом рассказчик почерпывает из каких-то других источников). В текстах из театрального музея в конце каждого стиха звучит некий итог, оформленный как выкрик: «Облапошат!», «Занято!», «Раз-  
доле!», «Штука важнецкая!» [3: приложenie]. Иногда сентенции имеют нраво-  
учительный характер, особенно после введения в 1839 г. цензуры на лубочную продукцию, что привело к усилению

влияния государства на ее содержание. Сюжеты раешных картинок часто рисуют новинки и изобретения: воздушные шары, железную дорогу, пароход. Они были своеобразной пропагандой технического прогресса. Например, в сюжете «Корабль и пароход или Море» [1] пароход легко справляется с бурей, тогда как паруснику приходится туго. Показ сопровождается соответствующими замечаниями: «Вот какова Механики сила», «Видите, пар машиной колесо вертит, а глупый мужик говорит, что там бес сидит».

Космарамщику было необходимо «оживить картинку», сделать ее подвижной, объемной. Это решалось также при помощи текста. Активно используются звукоизображение и звукоподражание:

«Живо — Трах, тараках, пошла потеха...» В «Прогулке по лесу» [2] изображается ауканье. Часто воспроизводятся выстрелы, музыка. В сцене охоты на уток: «И вот прицелился, бац! Выстрел гремит, и пара уток на землю летит». «Музыка гремит в зале, точно на вокзале» [1: «Детский бал»]. Картина «Летний сад» [2]: «Смотрите, какие деревья стоят. Статуи как живыеглядят, музыка гремит в кустах». Кроме того, описание дополнено обонятельной характеристикой: «Душистым воздухом наполнен весь сад». А в сюжете «Огнедышащая гора Этна» [1] — температурной: «Экий, господа, жар!»

Способом оживить изображение становится включение прямой речи персонажей: «Пиль, скорее, Трезор! Будь теперь ты проворен! Охотник собаке кричит!» Прямая речь вводится как факт или как некая условность: «Кавалер на нее глядит да так и говорит...» [3, С. 35]. В «Наполеоне и пленном казаке» разыгрывается целый диалог, как в народном театре. Иногда включаются песни, как, например, песня шарманщика, который выступает с обезьянкой: «А что сам напевает, то нам трудно разобрать, вероятно... в этом роде в вольном переводе:

Ну, жако, танцуй, кривляйся,  
Потешай господ.  
Всеми силами старайся  
Собирать доход» [2].

Авторы раешных стихов широко используют прием выхода за пределы времени и пространства, зафиксированных на рисунке. Русский лубок и барочная гравюра выработали свои приемы передачи временных отношений (фиксирование стадий процесса в виде отдельных групп и т.д.), но в текстах это решается по-своему: через прямую речь (в словах Наполеона четко обозначено время действия — воскресенье, а на утро понедельника назначено наступление), через сентенции (в сюжете «Дети удят рыбу» возникает рассуждение о приятности ловить рыбу летом: «Но скоро лето пройдет и осень скучу наведет»), а также их совмещение («Пассаж на Невском проспекте» [2], где приведены разговоры детей и родителей: «Какой прекрасный магазин, говорит Папенькин сын, купите мне, папа, букет цветов. Маменьке они тоже нравятся»).

Используется введение предметов и действий на картине не изображенных,

но теоретически имеющих возможность участвовать в ситуации. Гравюра с изображением балерины, представляемой раешником в качестве известной танцовщицы Фанни Эльслер [1], не изображает описываемого в тексте «венка нетленного из депозитных билетов», преподнесенного ей. Часто вводится предыстория как мотивировка дальнейших действий. Птицам холодно в полях, поэтому надо их ловить, чтобы согреть [2: «Маленькие птицеловы»]. Корабль везет из Америки к нам кофе и сахар, а пароход — апельсины из Месины. Указаны отправной пункт, груз и пункт назначения — Кронштадт. Кто-то всегда ждет героев. Одним из излюбленных приемов космограммиков является ожидание героя к обеду: «Скажи батюшке, чтоб меня к обеду не ждал, и что я добычи не достал» («Швейцарский вид»); «Утка, да нырок, будет славный пирог! Теперь можно и домой идти» (Охотник).

Дальнейшее действие вытекает из видимого, удаляет за пределы изображения и часто является одновременно мотивированной прекращения рассматривания этой картинки: «По пассажу гуляли — устали — пойдемте домой, видно уже час шестой». «Прогулка по лесу» [2]: «Ну пойдемте теперь домой. Грибов мы набрали и порядком устали. Маменька нас дожидается, да смотрите в лесу не потеряйтесь! <...> Ну, дети домой бегом, не то захватит нас дождь, промочит насквозь». В картинке «Пляшущий медведь» фактически изображены опирающийся на палку медведь и замахивающийся на него хозяин, зрители, лающие собаки. Однако дана предыстория — о разорванных медведем лошадях, и перечислено все, что он умеет делать, как происходящее перед глазами зрителя.

Раешный стих тяготеет к изображению целостной картины процесса — от предыстории и начала действия к его полному завершению, финалу и последствиям. Охота на уток: «Вот он с ружьем в руках в предлиных сапогах! Идет по болоту за утками на охоту! Солнышко едва поднимается, во взгорье светом ударяется, дикие утки ныряют везде, быть им сердечным везде! крадется к ним охотник в траве, по колено в болотной воде, верная его собака Трезор... <и т.д.> Ну вот и добычу достал!» Некоторые тексты описывают длинные и многоэтапные истории, как, например, «Балакирев — аукционер» [1], основанный на историческом анекдоте, или описания поездки на поезде из Петербурга в Москву

[1; 2], которая включает все этапы пути, остановки, посадку пассажиров и прибытие.

В последовательности картин была своя закономерность. Б.М. Соколов описывает тематическую композицию раешного спектакля: сначала обещание показать житейские виды и далекие страны, потом города с сатирическими и балагурными присказками, затем классические лубочные сюжеты, злободневная политическая прибаутка, праздничная ярмарочная тематика — песни, и неприличные сюжеты в качестве коды [6, С. 159]. Раешные стихи связывались между собой в некую целостную структуру, циклообразующим фактором выступала игровая стратегия. Использовались различные ее виды, связанные с самой природой и генезисом района. Стратегия диктовалась его театральной сущностью — зреющим — или задачей демонстрации различных экзотических мест. Отсюда — две наиболее часто встречающиеся стратегии: театрального представления или путешествия.

Раешник подчеркивал, что раек — это театр, и картины сменяются здесь как в театре, само слово «картина» уже используется в театральном смысле. Сборник Губерта [1] демонстрирует именно эту стратегию: «Занавес поднимается! Представление начинается!», «А вот прежняя декорация переменяется!»

Иногда выбиралась игра-путешествие, где раешник и зрители отправлялись по долам и весям. Все переходы были мотивированы как географически, так и транспортно. Ярким примером этому служит сборник Губерта [2], где в тексте при описании картинки отмечается наличие где-то неподалеку парохода: «Заплатим за вход, и хоть в первый раз в Париж отправимся, если там очень не зазеваемся, то и вам рассказать постараемся», или: «Ну не пора ли нам взглянуть на театр? Сядем на фиакр и поедем туда».

Циклообразующую роль играли и некоторые тематические скрепы и повторяющиеся образы. Так, в текстах сборника Губерта [2] возникает тема апельсинов из Месины, их предлагают торговец в «Петербургском разносчике с фруктами», их везет пароход, они же упоминаются в «Огнедышащей горе Этне»: «Близ славного города Месины, откуда к нам везут апельсины», «Поеду в Месину, куплю тебе апельсины». И, наконец, образ самого космограммиста, когда он представляет картинку с изображением района. Изображенный «коллега» тракту-

ется как изображение самого себя, при этом раешник четко мотивирует отличия в костюме и прическе, объясняя перемену тем, что вместе со зрителями он совершил длинное путешествие, выучил несколько языков и облагородился, оделся во фрак и обрился.

Раек всегда имел достаточную свободу в соотношении вербального и визуального, иногда раешники специально приводили текст к другой картинке. В позднем лубке визуальное и вербальное уже разошлись. А в ходе развития района, на заключительных этапах его существования, слово и изображения становятся все более независимыми, и даже появляются образцы раешных текстов, не привязанных к изображению, например «Раек дяди Нила» [7], где форма раешного стиха использована для метких характеристик различных социальных групп. Театрализация была тем скрепляющим звеном, без которого второй компонент терял свою необходимость и мог опускаться. С прекращением выступлений раешников и исчезновением устного исполнения целостность, существовавшая ранее, когда текст рождался с опорой на изображение, а сами картинки требовали оживления словом и несли в себе память о рассказах ярмарочного балагура, оживавшую в сознании зрителей при взгляде на них, распалась.

#### Литература

- Губерт К. Рассказы космарамщика или объяснения к 16 картинам, находящимся в космраме. СПб., 1848.
- Губерт К. Балагур или Новые рассказы космарамщика. Объяснение к 16 картинам, находящимся в космраме. СПб., 1851.
- Конечный А.М. Раек в системе петербургской народной культуры // Русский фольклор. Л., 1989. Т. XXV. С. 123—138.
- Лотман Ю.М. Художественная природа русских народных картинок // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб., 1998. С. 482—494.
- Некрылова А.Ф. Выкрики бродячих торговцев и ремесленников (Россия, XVIII—начало XX века) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 93—102.
- Соколов Б.М. Художественный язык русского лубка. М., 2000.
- Раек дяди Нила. М., 1893.
- Рейтблам А.И. Что нес с базара русский народ (Лубок в исследованиях последних лет) // Новое Литературное обозрение. М., 2000. № 44. С. 317—326.
- Ровинский Д.А. Русские народные картинки. В 5-ти т. СПб., 1981—1983.
- Русские народные гуляния (по рассказам А.Я. Алексеева-Яковлева в записи и обработке Евг. Кузнецова). М.; Л., 1948.

М.А. БОБУНОВА

## О СЛОВАРЕ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА

В обширной классификации разнообразных словарей, появившихся в XX в., не представлены словари языка фольклора, поскольку идея специализированного словаря начала последовательно осуществляться лишь в последние десятилетия.

В настоящее время существует несколько проектов словарей, один из которых разрабатывают курские исследователи под руководством проф. А.Т. Хроленко. Наш словарь следует считать лингвистическим, поскольку основной единицей лексикографического описания является слово. В словарь включаются все знаменательные слова (за исключением местоимений и имен собственных) вне зависимости от их частотности, поэтому словник, на наш взгляд, дает объективное представление о богатстве и лексическом своеобразии языка устнopoэтических произведений. Другая особенность словаря — опора на жанровую дифференциацию материала, поскольку «ассортимент» лексем и их частотность обусловлены спецификой жанра. Кроме того, «одинаковых проекций у одинаковых слов в разных жанрах практически не бывает» [1. С. 20—21].

Словарь языка фольклора должен базироваться на особых принципах расположения словарных статей для адекватного отражения фольклорной картины мира. Наиболее перспективным для описания народнопесенного слова представляется идеографический порядок группировки лексем. Совокупность языковых средств, представляющих тот или иной фрагмент фольклорной картины мира, мы обозначили термином «кластер» (англ. *cluster* ‘кисть; рой’). Кластерный принцип описания — это лексикографическая интерпретация слов различной частеречной принадлежности, семантически и функционально связанных между собой. Так, в кластер «Оружие» включаем обобщенные и конкретные наименования оружия (*оружье, орудие; меч, палица, сабля*) и их составных элементов (*пуля, метива, цивье*), названия сопутствующих предметов (*колчан, ножни, темляк* ‘петля из ремня или ленты на рукоятке шпаги, сабли, шашки, надеваемая на руку при пользовании оружием’ [2. Т. 4. С. 350]), производные прилагательные и глаголы, образованные от данных существительных (*кинжаловый, ножевой; обкольчуживать* ‘надеть на кого-либо кольчугу’ [3. Вып. 22 С. 76], *обруждиться* ‘вооружиться’ [3. Вып. 22. С. 213]) или называющие характерные действия (*палить, стрелять*), а также языковые единицы, которые «обслуживают» кластер и имеют в фольклоре ограниченную синтагматику (напр., *разрывчатый* ‘эпитет лука’ [3. Вып. 34. С. 67]). Безусловно, в каждом конкретном случае возникает вопрос о границах кластера, который имеет базовую часть и периферийную зону. Следует заметить, что между отдельными кластерами не существует отчетливых линий, что создает целый ряд трудностей для лексикографа; тем не менее мы полагаем, что для словаря языка фольклора выбор такого типа группировки представляется оптимальным, если учсть, что словарь снабжается алфавитным указателем. Большие кластеры членятся на субкластеры, которые могут объединять слова по разным признакам. Например, в кластере «Художественная культура» выделяется группа наименований музыкальных инструментов, которая формируется по тематическому принципу, а субкластер «Игра» базируется на словообразовательном признаком и представляет собой гнездо однокоренных слов: *игра, играть, игрок, взыграть, выиграть, заиграть, наигрывать, наигрыш, повыигрывать* и др.

Кластерный подход к описанию лексем не только наглядно демонстрирует состав лексики народно-поэтического текста, но и дает надежную базу для сопоставительных исследований разного характера, для выявления этнической, жанровой и территориальной специфики языка фольклора. Так, сопоставительный анализ кластера «Художественная культура» позволил выявить общефольклорные тенденции, а также говорить о национальной и жанровой специфике отдельных субкластеров. Например, в английском фольклоре зафиксированы слова *flute* ‘флейта’, *hautboy* ‘гобой’, *lute* ‘лютня’; в русском — *гудок* и *гусли*. Следует заметить, что в лирических песнях ассортимент таких наименований разнообразнее, чем в эпосе. Только в лири-

МАРИЯ АЛЕКСАНДРОВНА БОБУНОВА,  
канд. филол. наук; Курский гос. пед. университет

ке (и русской, и английской) отмечены существительные *волынка*, *bagpipes* ‘волынка’, *свирель*, *pipe* ‘свирель, дудка, свисток’, *барабан*, *drum* ‘барабан’, причем последнее существительное употребляется исключительно в солдатских песнях:

Барабаны бьют, солдаты идут!  
[4. Т. 4. № 472];  
And all the jolly soldiers are beating on  
the drum  
(И все веселые солдаты бьют  
в барабаны) [5. 368 А].

Задуманный словарь, по мнению исследователей языка фольклора, должен отличаться от существующих словарей особым построением словарной статьи, отражающей семантическую структуру и актуальные связи народнопоэтического слова. Курскими лингвистами разработана методика сжатия конкорданса. В результате лексикографический «портрет» слова состоит из нескольких структурных частей. Продемонстрируем это на примере существительного *береза* в словаре онежских былин.

**Береза** (21); **A** И да пыль-та вспыльла во чистом поли, Еще белый березки к земле клонятся [6. Т. 3. № 215, 125]; =: березища 1, березка 11; **A**: белый 5, белый кудревастый 2, белый кудревастенький 2, белый кудреватый 2, кудреватый 1, кудрявый 2, покляпый 6, славный покляпый 1; **V<sub>s</sub>**: клониться 5, **V<sub>0</sub>**: выйти из-под (спод) б. 5, выпасть спод б. 1, ехать мимо б. 1, идти из-под б. 2, подъехать к б. 1, поехать ко б. 1, протекать спод б. 1, сидеть на б. 1, сидеть у б. 3; /.../: береза ... крест; **F**: отрицательный параллелизм: А не белая березка к земли клонится, Еще кланяется сын да своей матушки [6. Т. 2. № 145, 4]; +: В былинах Кирши Данилова лексема *береза* отсутствует. Нет ее и в былинах Русского Устья и в сибирских текстах Гуляева. В песенных текстах *береза* представлена широко.

#### Условные обозначения:

**заглавное слово** (количество словоупотреблений); ‘толкование’ (где это требуется); **иллюстрация**; =: варианты акцентные, морфемные и иные, включая диминутивы; **S**: связи с существительными; **A**: связи с прилагательными; **V**: связи с глаголами; **Adv**: связи с наречием; /.../: ассоциативные ряды; **F**: поэтическая функция; **Comp**: компонент сравнительного оборота; +: дополнительная информация, комментарии.

Из этой словарной статьи можно узнать, что существительное *береза* в эпическом тексте низкочастотно и исполь-

зуется исключительно в составе атрибутивной пары (напр., белая береза, кудрявая береза, поклята, ‘наклонившийся; кривой, изогнутый’ [3. Вып. 28. С. 388] береза). Белая береза клонится к земле, из-под нее выходит златогорая турица или с-под нее протекает (выпадает) речка, на березе или у березы сидит Соловей-разбойник и к ней подъезжает Илья Муромец. В редких случаях существительное *береза* участвует в устойчивых поэтических приемах (напр., в конструкции отрицательного параллелизма). Из дополнительно-информационной части словарной статьи мы можем узнать, что наименование береза практически не используется в других былинных сборниках, в то время как в песенных текстах это достаточно частотный фитоним.

Структурированная форма словарных статей позволяет использовать методику ‘аппликации’ (мысленного наложения) для проведения сопоставительных исследований. Например, существительное *гусли* — самое упоминаемое в русском фольклоре название музыкального инструмента — имеет как общеславянские, так и специфически жанровые черты. В лирических песнях наиболее частотное определение к этому наименованию — *звончатые*. Интересно, что, если на гусях играет любимый, они характеризуются не только как *звончатые*, но и как *золотые*, а нежелательный претендент в мужья может играть только на *лубяных* или *дощатых/дощающих* гусях. В эпосе гусли обычно *яровчатые*. Данный эпитет чаще всего определяют как происходящий от искаженного названия дерева (*яровчатый* вместо *яворчатый* ‘из явора’ [7. Т. 3. С. 313]; *явор* ‘красивое кавказское дерево чинар’ [8. Т. 4. С. 672]), хотя, по мнению отдельных исследователей, возможны и другие объяснения: ‘Не вернее ли искать здесь корень “яр” — ярый, буйный?’ [9. С. 283]; ‘Заиграл он в гусельшка яровчата» [6. Т. 3. № 206, 347].

Другие определения в эпосе низкочастотны; одни из них могут указывать на принадлежность (*Добрынин, скоморошний*), другие — на происхождение (*немецкий*), третий — на необычность внешнего вида или материала (*муравчательный, хрустальный*). Прилагательное *звончательный*, частотное в лирике, в эпосе не так актуально: из восьми словоупотреблений семь приходится на текст «Садко» Никитина из Выгозера. В отдельных случаях вместо существительного гусли

используется сочетание *гусельная/гусельчатая* доска: ‘Заиграл он во доску гуселью» [6. Т. 3. № 242, 8].

В гусли обычно *играют* (*выигрывают, наигрывают, поигрывают*). Не случайно в словаре современного русского языка словосочетание *заиграть* в гусли дается с пометой *нар.-поэт.* [10. С. 236]. Наименование *гусли* может становиться элементом общефольклорного ассоциативного ряда *гусли ... струны и одножарновых рядов гусли ... шалыга* — в эпосе; *гусли ... свирель* — в лирике, например:

Принеси мне шалыгу подорожную,  
Принеси мне гусёлка муравчата,  
Пойду я к Олёши на свадебку  
[6. Т. 3. № 292, 139].

Таким образом, ‘аппликация’ словарных статей позволяет говорить о жанровых приоритетах и дифференциации языкового материала.

Многоаспектность описания (частотность, толкование, производность, сочтаемость и др.) делает наш словарь уникальным справочником, в котором отражаются разные сведения о фольклорном слове. Мы полагаем, что разрабатываемый нами словарь языка фольклора необходим не только лингвистам, но и фольклористам, культурологам, историкам, потому что дает объективный материал для различного рода фундаментальных исследований, а также служит одной из форм сохранения народных традиций.

#### Литература

1. Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных притчаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М., 2000.
2. Словарь русского языка: В 4-х т. 2-е изд. М., 1981—1984.
3. Словарь русских народных говоров. Л., СПб., 1966—1998. Вып. I—32.
4. Великорусские народные песни / Изданы проф. А.И. Соболевским. В 7-ми т. СПб., 1895—1902.
5. Sharp’s Collection of English Folk songs. London, 1974. Vol. I.
6. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3-х т. Изд. 2-е. СПб., 1894—1900.
7. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3-х т. Петрозаводск, 1991.
8. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 1—4.
9. Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
10. Большой толковый словарь русского языка. СПб., 2000.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

## ПЕСНЯ О КАЗНИ ИВАНА ДОЛГОРУКОВА

«Кто не знает истории сей достопамятной женщины в летописях наших? Кому не известны подвиги мужественного ее духа, героическая жизнь и кончина ее? Кто не прослезится, читая собственные ее записки о себе, ссылке мужа ее и общем пребывании ее с ним в Сибири?»<sup>1</sup>. Эти риторические вопросы И.М. Долгорукова, известного писателя конца XVIII — начала XIX в., свидетельствуют о широкой популярности его бабушки Наталии, дочери фельдмаршала Б.П. Шереметева и жены Ивана Алексеевича Долгорукова, казненного при Анне Иоанновне. В XIX в. ей посвятили свои произведения Н.М. Карамзин, К.Ф. Рылеев, И.И. Козлов. Но главное — песня о ней вошла в сокровищницу русского фольклора.

Наталия Борисовна оставила «Своеручные записки», в которых описала свою жизнь, «очень бедственную и доднесь»<sup>2</sup>. Пять лет она потеряла отца. Мать ее Анна Петровна окружила дочь любовью и заботой и дала ей блестящее по тому времени воспитание. Во всяком случае в песне муж называет ее «умной, разумной»<sup>3</sup>. В четырнадцать лет она осталась круглой сиротой. В пятнадцать лет ее уже считают одной из самых завидных невест: красива, умна, богата. Шел 1729 год, на престоле находился Петр II Алексеевич (1715—1730).

Ближайшим другом мальчика-царя был Иван Алексеевич Долгоруков (1708—1739). Его отец — князь Алексей Григорьевич — был назначен вторым (вместе с А.И. Остерманом) воспитателем царя. Чтобы упрочить свое влияние, он всячески потакал всем прихотям царственного мальчика: пиры, феерверки, пьяники, охоты, всевозможные увеселения и удовольствия вытеснили учебные и другие серьезные занятия. Есть свидетельства, что как раз Иван Долгоруков, который был старше царя всего на семь лет, пытался противиться этому и заинтересовать его учением; стремился внушить ему «милосердное отношение к подданным»: он, в частности, «останавливал юношу-императора от вынесения несправедливых приговоров»<sup>4</sup>. Но успеха в этом не имел. Да и сам двадцатилетний юноша был не слишком тверд в правилах морали и нравился Петру прежде всего своим мастерством выдумывать всевозможные забавы и увеселения, необременительные уму.

Вероятно, главными причинами его обаяния, которое увлекло Наталию, были как раз добре сердце и стремление к добру, пусть и непостоянное. Иван посватался и не получил отказа. Молодая графиня полюбила его. Обручение прошло пышно: присутствовали вся императорская фамилия, чужестранные министры, все знатные господа, весь генералитет.

Впоследствии Наталия подсчитала, сколько ей выпало радости и веселья: от сговора 24 декабря по 18 января — день смерти Петра II. За 26 благополучных и радостных дней сорок лет невзгод и страданий: «За каждый день по два года придется без малого»<sup>5</sup>.

В сложной авантюрной игре Долгоруковых Ивану, жениху Наталии, была предназначена одна из главных ролей. Ему поручили склонить умирающего юношу-императора подписать завещание, по которому преемницей престола должна была стать его сестра Екатерина. Интрига не удалась. На престол взошла Анна Иоанновна, а Долгоруковы оказались в опале. Наталия была еще только сворена, было не поздно отказаться от венчания. Невеста рассудила по-другому: «...какое мне

это утешение и честная ли это совесть, когда он был велик, так я с радостью за него шла, а когда стал несчастлив, отказать ему... я не имела такой привычки, чтобы сегодня любить одного, а затем — другого... я доказала свету, что в любви верна: во всех злополучиях я была своему мужу товарищ»<sup>6</sup>.

В апреле 1730 г., когда все бывшие друзья изменили, в подмосковном сельце Долгоруковых Горенки была сыграна свадьба. Как она отличалась от сговора! Даже ближние родственники Шереметевых не пришли: «Сам Бог меня давал замуж, а больше никто»<sup>7</sup>. А три дня спустя пришел указ об их ссылке. Всю семью князя Алексея Григорьевича вместе с новобрачными под конвоем отправили в Березов, куда в свое время был выслан А. Меншиков. Молодоженам отвели место в острожном амбаре, в котором не было полов. В таких условиях Наталия Борисовна прожила одиннадцать лет, нарожала мужу множество детей, но большинство их погибло от дурного питания и холода. В живых осталось только двое: Михаил и Дмитрий.

После смерти отца Алексея Григорьевича в 1734 г. Иван остался главой семьи. Первоначальные строгости (им не разрешалось выходить из дома, кроме как в церковь) постепенно смягчились. Иван Алексеевич обрел друзей среди офицеров местного гарнизона и березовских обывателей. Снова пошли кутежи и попойки. В Петербург посыпались доносы о его славах в отношении царицы Анны Иоанновны, царевны Елизаветы Петровны и других важных особ. Но главное — он в пьяном виде проговорился, как подделывал подпись покойного Петра II на царском завещании. В 1739 г. его увезли в Новгород, и дело Долгоруковых было пересмотрено. На этот раз князей Василия Лукича, Сергея и Ивана Григорьевичей приговорили к казни через отсечение головы, а Ивана Алексеевича — к четвертованию. Семейное предание сохранило память о его мужественном поведении во время казни. Когда приговоренного привязывали к доске, он молился Богу. Когда отрубили правую руку, произнес: «Благодарю тебя, Боже мой...»; когда рубили левую ногу — «Яко сподобил мя еси...»; когда левую руку — «познати тя...». После этого лишился сознания. Правую ногу и голову палач отрубил у бесчувственного тела<sup>8</sup>.

Наталии Борисовне разрешили вернуться в столицу еще в конце царствования Анны Иоанновны. Она пожелала уйти в монастырь, но отложила свое намерение до того, как вырастут дети, а в 1757 г. удалилась в Киев и приняла пострижение во Флоренской обители под именем Нектарии. Долгорукова скончалась в 1771 г. До конца дней своих она оставалась верной своей любви: «...благодарю Бога моего, что Он дал мне знать такого человека, чтоб мне за любовь жизнью своей заплатить, целый век странствовать и великие беды сносить»<sup>9</sup>.

До нас дошла песня, в которой рассказывается о казни Ивана Долгорукова и о любви молодых княгини и князя. Известно шесть текстов песни. Они собраны в книге «Исторические песни XVIII века»: № 269—274. Три из них — перепечатка из «Песен, собранных П.В. Киреевским»<sup>10</sup>: № 270 (Киреевский, с. 8—9) из Тульского уезда без указания времени записи (редактор издания П. Бессонов лишь пометил: «Записано г-жой У[лыбыше]вой»; далее следует его воспоминание о том, что подобную песню он сам слыхал от ямщика в Новгородском уезде в 1855 г., но не имел возможности ее записать); № 271 (Киреевский, с. 10—11) до сборника Киреевского уже был опубликован в «Воронежской беседе» в 1861 г.; № 274

(Киреевский, с. 11—12) попал в издание Киреевского из сборника В. Варенцова<sup>11</sup>.

Один текст (№ 272) — перепечатка из Сборника материалов для описания племен Кавказа<sup>12</sup>, записанная у терских казаков Е. Бутовой в 1888 г. в станице Бороздинской. Два текста были опубликованы впервые: № 269 — самый ранний, записанный М. Спафарьевым в 1849 г. в Медынском уезде Калужской губ. (Архив Географического общества) и № 273 — самый поздний, записанный у донских казаков А.М. Листопадовым от И.М. Толстенева в ст. Бело-Калитвенской в начале XX в. Таким образом, до нас дошли тексты второй половины XIX в. из разных регионов России: из Новгородской, Тульской, Калужской, Воронежской, Самарской губерний, а также из донских и терских станиц. Несмотря на ограниченное количество этих текстов, их географический разброс указывает на то, что в свое время песня была довольно популярной.

Ее содержание — шествие на казнь Ивана Долгорукова. В ней отсутствует какое-либо упоминание о вине осужденного. Для песни он — «несчастненький» — традиционное отношение народа ко всякому, несущему наказание. Песня сосредоточена на переживаниях идущего на казнь и его спутниц-женены. Как известно, Наталия Борисовна в момент исполнения приговора находилась в ссылке в Сибири вдалеке от Новгорода, места мужниной казни. Но в песне она находится рядом с ним и в этот трагический момент. Прощальный диалог мужа и жены составляет ядро песни.

Все тексты почти одинаково описывают мрачную процесию к месту казни: впереди осужденного палач, позади — молодая жена; идут они в сопровождении «двух полков солдат» (№ 270), «барабанщиков с музыкантами» (№ 272), «боль-

ших чинов, князей, графов, генералушек» (№ 273). Упоминание такого конвоя перекликается с описанием отправляющихся на войну петровских солдат, в котором часто присутствовали позиции «впереди», «позади», «по бокам»:

Впереди едут да все генералы,  
А по бокам едут да все капитаны,  
А позади едут да все с барабанами!  
(ИП. XVIII. № 65).

Или:

Шли-прошли три полка солдат...  
Впереди идут — в барабаны бьют,  
А за ними-то идут со знаменами...  
Замки взбрыкали, солдаты всплакали  
(ИП. XVIII. № 105).

Возникает своеобразный психологический параллелизм между судьбой князя, осужденного на казнь, и судьбами многочисленных рядовых солдат.

Единые в своей основе песни «Долгорукова ведут на казнь» различны в деталях, дополняющих друг друга. Текст № 269 имеет вступление — ласковый диалог мужа и жены, показывающий их взаимную любовь и горестные предчувствия скорой разлуки. Героиня проплакала весь вечер:

Сами плачут очи ясные,  
Льются сами слезы горючие,  
Возрыдает ретиво сердце.  
У меня один был милый друг,  
Он со мною разлучается.



Портрет князя Ивана Алексеевича Долгорукого. Неизвестный художник. XVIII в. Из кн.: Придворный портрет XVIII века (от Петра Великого до Павла I). М., 2000. № 13



Портрет Наталии Борисовны Долгорукой. Неизвестный художник. XVIII в. Из кн.: Придворный портрет XVIII века (от Петра Великого до Павла I). М., 2000. № 12

Муж утешает ее, называет «умной, разумной», что не может являться постоянным эпитетом, это конкретная характеристика Наталии Борисовны.

Остальные тексты вступления не имеют. Сразу говорится о шествии на казнь. В сопровождении солдат идет связанный, закованный в «сталь-железа» (№ 269) «Долгорукий-князь». Рядом с ним — его отец и мать. Сзади — молодая жена.

Она плачет, как река льется,  
Возрыдает, как волна бьется.

Драматизм ситуации усиливается контрастом состояния героини и ее внешнего вида, не соответствующего обстановке казни. Она «набелена, нарумянена» (№ 270). Несчастья на молодых Долгоруковых обрушились в период подготовки к свадьбе, когда невеста жила в состоянии ежедневного постоянного праздника, и эта деталь, напоминающая, что она потеряла, оказывается очень точной по глубине своего трагизма. Кульминация песни вынесена в самый конец. Уходя на казнь, муж оставляет жену в нищете и разорении.

Отказать тебе мне нечего.  
Поместья мои и вотчины  
На царицу все записаны.  
Злата казна опечатана (№ 269).

У супругов остается только «золотой перстень весь в алмазах» (№ 271). Но он необходим мужу. Ему надо одарить палача, «чтобы придал скорую смерть» (№ 270).

Таково трагическое полотно, все сотканное из контрастных деталей: празднично убранная женщина, заливающаяся горькими слезами; поблескивающий, играющий на солнце топор — мрачное орудие казни; и, наконец, главное, ужасное — палача надо умилостивить, задобрить, чтобы смерть была скорой.

Песня очень далека от описания действительной обстановки казни. Сам этот акт совершался не в Москве, не на Питерской дороженьке, а в Новгороде. Жена находилась далеко в Сибири или по пути в Москву, но никак не рядом с осужденным. Она даже не знала, жив он или уже покойник. Не были рядом с ним и родители, умершие в ссылке за несколько лет до казни.

Таким образом, в фольклоре сложилась собственная версия событий, в которой свое место заняли традиционные сюжетные стереотипы, формулы, а также коллизии, переходящие из одной песни в другую.

### Примечания

<sup>1</sup> Долгоруков И.М. Капище моего сердца, или Словарь тех лиц, с коими я был в разных отношениях в течение моей жизни. М., 1997 (далее — Долг.). С. 198.

<sup>2</sup> Своеручные записки княгини Н.Б. Долгорукой, дочери фельдмаршала гр. Б.П. Шереметева. СПб., 1992 (далее — Записки). С. 8.

<sup>3</sup> Исторические песни XVIII века / Издание подготовили О.Б. Алексеева и Л.И. Емельянов. Л., 1971 (далее — ИП. XVIII). № 269.

<sup>4</sup> Коровин В.И. Князь Иван Долгоруков и «Капище моего сердца» // Долг. С. 293.

<sup>5</sup> Записки. С. 19.

<sup>6</sup> Записки. С. 41—42.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Корсакова В. Долгоруков, князь Иван Алексеевич // Русский биографический словарь. СПб., 1905. Т. 6. С. 536.

<sup>9</sup> Записки. С. 72.

<sup>10</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1872. Вып. 8.

<sup>11</sup> Варенцов В. Сборник песен Самарского края. СПб., 1862.

<sup>12</sup> Сборник материалов для описания племен Кавказа. Тифлис, 1889. Вып. 7. С. 115.

## В.С. БАХТИН

# ПЕСНЯ О ГИБЕЛИ «БУРЕВЕСТНИКА»

В узком заливе Морского канала  
Тянется лентой изгиб...  
Помните, граждане, место несчастное,  
Где «Буревестник» погиб.

В час благополучия отчалив от пристани,  
Вышел в Кронштадт пароход,  
А капитан «Буревестника» спьяну  
Стал развивать быстрый ход.

Тьма непроглядная путь застилала,  
Волны бежали вперед.  
Часть командиров давно уже спала,  
Вдруг раздается гудок.

Чаще и чаще все раздается,  
Красный фонарь замелькал,  
И «Буревестник» свернул быстро влево,  
Нé дав ответный сигнал.

Тут же, ударив кормою о скалы,  
Стал «Буревестник» тонуть...  
Дети рыдали, матросы ругались,  
Каждый на помощь себе призывал.

Трус и подлец капитан парохода,  
Судно доверив судьбе,  
Часть пассажиров на тот свет отправив,  
Спасся один на трубе.

Эту песню в 1995 г. продиктовал, а частью и спел поэт Вадим Сергеевич Шефнер — неповторимый знаток и почитатель старого Петера. Он утверждал, что история с «Буревестником» произошла на самом деле. Я полистал газеты середины 20-х годов, но ничего не нашел. А через год мой стаиннейший друг, одноклассник Владимир Щеголев, который тоже не раз помогал восстановить какую-нибудь полузаубытую уличную песню нашего детства, вдруг что-то забормотал о «Буревестнике».

— Ну-ка, ну-ка! — закричал я.

Мы отодвинули, мягко говоря, чай, и он спел песню, очень близкую к той, что сообщил Вадим Сергеевич.

На строгом допросе Владимир Алексеевич показал, что песню эту он услышал в 1929 г., на даче, в Детском Селе (прежде — Царское, а ныне — город Пушкин). Было ему шесть лет.

В газете «Вечерний Петербург» я вел тогда раздел «Краснобай», где основное место уделяется городскому фольклору. В 29-м выпуске от 18 июля 1997 г. вместе с песней о Тарзане, герое знаменитого некогда фильма, была напечатана и песня, о которой я рассказываю. Прошло два лет-

них дачных месяца и вдруг... В редакцию позвонила Т.Е. Виноградова:

— Мой отец, Евгений Доильницын, был тогда на «Буревестнике» и спасся!

С Евгением Веселовым, сотрудником «Вечерки», мы поспешили к Тамаре Евгеньевне (подробнее об этой истории и все полные варианты песни см. в нашей статье в «Неве», 1998, № 9). По ее словам, трагедия произошла из-за того, что команда во главе с капитаном была сильно пьяна. Далее она все излагала по песне. Ее вариант тоже близок к шефнеровскому.

Постепенно удалось выяснить реальные обстоятельства. Авария произошла 29 августа 1926 г. В те дни газеты подробно, хотя и расходясь в деталях, писали об этом страшном случае.

Вечером пароход «Буревестник» взял курс на Кронштадт. Обычный рейс, расстояние — пустяковое. Капитан на этот раз доверил вести судно менее опытному помощнику. Морской канал, место, где строится хлебный мол. Навстречу — немецкий пароход «Грета» (в другой газете «Грейне»). Немцы, как и положено, сигналят. «Буревестник» не реагирует. Немцы дают второй гудок. Заметив наконец опасность, помощник приказывает взять лево на борт — судно наталкивается на бетон хлебного мола и получает огромную пробоину. Паника... Неготовность судовых спасательных средств... При этом до мелкого места было всего 30—50 шагов! Погибли 59 человек. Незадолго до аварии лоцманы писали жалобы, требовали установить фонарь на хлебный мол.

Одна газета сообщила: «Несколько человек спаслись, уцепившись за трубу». А журналист «Вечерки», побывавший на месте происшествия на следующий день, писал: «Труба "Буревестника" торчит из воды и весело играет на солнце».

Л.П. Васильева, приславшая ранее песню о Спиридоновой\*, тоже передала вариант, который представляется наиболее точным, сохранившим первоначальный облик: нет явного искажения («В час благополучия»); и рифмовка более последовательна.

\*См. публикацию: ЖС. 2001. № 3. С. 39—40. — Прим. ред.

В узком заливе морского канала  
Тянется лентой изгиб...  
Помнится гражданам место  
Зловещее,  
Где «Буревестник» погиб.

В день злополучный, отчалив  
от пристани,  
Вышел в Кронштадт пароход.  
Тихо качаясь и выпрявив корпус,  
Стал развивать быстрый ход.

Тьма непроглядная путь заграждала,  
Волны бежали вперед.  
Часть пассажиров давно уже спала,  
Вдруг раздается гудок.

Сцена безумья открылась на палубе:  
Каждый спасенъя искал;  
Шлюпки спускали, круги надевали,  
Каждый о помощи звал.

Сцена кошмара открылась  
на палубе,  
Женщин охватывал страх —  
Вместе с детьми они в воду  
бросались,  
Тотчас скрываясь в волнах.

Трус и подлец капитан  
«Буревестника»,  
Судно доверив судьбе,  
Часть пассажиров на тот свет  
отправил,  
Спасся лишь сам на трубе.

Позднее Тамара Евгеньевна нашла еще одну свидетельницу тех событий — 93-летнюю Н.П. Куракину. Наталья Петровна жила с семьей в рыбачьей деревне Алексеевке. Так вот, рыбаки услышали долгие гудки, сели в лодки и поехали на помощь людям. Песню в Алексеевке тоже знали. Но она привела только две строчки:

Трус и подлец капитан корабля  
Душу свою спасал...

Если в пору великих революционных идеалов и надежд Максим Горький создал «Песнь о Буревестнике», то наша, послереволюционная эпоха, создала песню о гибели «Буревестника».

## А.И. СТРОЖКОВ

# ПЕСНЯ ПЕЧАЛИ И ГОРЯ

Есть песни, которые поют — озоря, поют — веселясь. Есть песни, сочиненные для грусти и печали. Но я и мои ровесники слышали особую песню, которую давным-давно пели наши мамы и которую не назовешь грустной, не назовешь печальной. Эта песня — сама беда, само несчастье и неизбывное горе. Слушать ее и оставаться равнодушным было в те годы невозможно.

Но прошли десятилетия. Тема песни давно осталась в прошлом, и, казалось, она затерялась в тумане ушедших времен.

Родилась она, конечно, в Зауралье, если судить по лексике и окончаниям слов. Там она жила и звенела, не выходя за окраины нескольких деревень.

И вдруг за тысячу километров в электричке Москва—Малоярославец пожилой инвалид, перейдя из соседнего вагона, двинулся по проходу, напевая эту песню. Он не просил предварительно пассажиров помочь, кто чем может, не собирал деньги. Он не обращал ни на кого внимания. Он медленно шел и пел.

В вагоне заплакали люди. Было это в 1975 г. Вот слова этой песни. Записал я ее со слов Евдокии Никитичны Строжковой в ноябре 1978 г. Звонкоголосая была песельница в с. Яутла Курганской обл. Пусть покоится прах ее в мире и пусть будет вечной светлая ее память.

Шли три армейца на финскую  
границу,  
На финскую границу воевать.  
Только ступили на финскую границу,  
Вдруг затрещал пулемет.  
Пуля просвистела, вторая пролетела,  
Третья до сердца прошла.  
Болят мои раны, болят мои раны.  
Болят мои раны во груди.  
Одна заживает, другая нарывает,  
От третьей придется умереть.  
Дома детишки, жена молодая  
Будут отца поминать.  
И вырастут дети и спросят у мамы:  
— Где наш любимый отец?

Мать отвернется, слезами ульется:  
Погиб наш любимый отец.  
Убитый, убитый, в земле он зарытый  
На финской на вражьей земле.

Листочек со словами песни, который я недавно нашел, уже пожелтел. Внизу листочка приписка: «Песня исполнялась на деревенских вечёрах во время войны и в послевоенные годы. Пение всегда заканчивалось слезами».

Кто сочинил эту песню? Так и кажется, что неграмотная колхозница уложила ребятишек спать, замесила зеленое тесто из муки пополам с мокрицей, посмотрела на фотокарточку погибшего мужа на простенке между окнами и присела, умаявшись за день, и запела, заголосила начало этой песни, не заботясь ни о рифме, ни о размере строк. Пела и плачала в тишине осиротевшей избы.

И видится также, как другая женщина, раздобыв муки, не в силах заглушить голодной ребятни сунула по горстке ее прямо на стол под нос ребятишкам. И пока они слизывали ее, приняв ее печь оладьи. А накормив своих галчат и уложив их на печи, задумалась о их судьбе. И сами собой в ее душе возникли строчки:

И вырастут дети  
И спросят у мамы:  
— А где наш любимый отец?

А вот концовка песни, рожденная в сходных условиях, много лет назад всегда нас, ребятню, пугала, потому что с нашими мамами творилось что-то непонятное. Они падали в рыданиях друг другу в объятия, они кусали до крови свои губы, чтобы подменить душевную боль телесными страданиями, что переносилось легче. И будь перед ними омут или пропасть — было бы массовое падение в бездну в беспамятстве и пароксизме горя. Потом самая боевая из женщин властно приводила всех в чувство: «Выживем, бабы!» И на другой день женщины косили, сеяли, пололи, стоговали в зависимости от сезона и погоды.

Мы все, кто из той довоенной ребятни, теперь сами — на склоне лет. Силой мысли мы можем из звездных далей вызвать образ ушедшей в вечность матери и твердо сказать:

— Мама! Ты сберегла нас. Мы живы. Мы сохранили память о тебе. Мы вырастили твоих внуков. Мы выживем и вперед. Ведь в нас — твое терпение и сила нашего отца.

## А.Е. НЕДВИГА

# «ТЫ, ГЕРМАНИЯ И АНГЛИЯ, ДАВАЙТЕ ДЕЛАТЬ МИР!»

*Первая мировая война в русской частушке*

**К** 1910-м гг. частушка — фольклорный жанр, возникший в 1860-е гг., — уже вполне сложилась и получила огромную популярность в России. Бурные события русско-японской войны и Первой русской революции доказали, что этот жанр устной народной поэзии легко откликается на политические запросы общества. Естественно, что и Первая мировая война не могла не отразиться в частушке.

В частушках из всего множества причин, побудивших Россию участвовать в войне, отражены наиболее понятные простому человеку и рисующие позицию России как справедливую. Защита славянских народов, которых притесняют иноземные державы, казалась создателям частушек вполне правомерной:

Австрияк спознался с немцем,  
Обижают всех славян,  
Не дадим славян в обиду  
Мы, француз и англичан

[1. С. 227].

Все славяне частушками воспринимаются как братья и сестры:

Ты не трогай, немец, русских,  
Ихних братей и сестер,  
Не даст русский их в обиду,  
И тесак его остер

[1. С. 228].

Пропагандистская машина очень быстро сумела создать в умах крестьян, надевших солдатские шинели и дотоле не слышавших о Сербии, образ «Сестры Сербии»:

Приказал нам царь Российский  
Сестру Сербию спасать,  
И пошли мы с австрияком,  
Дальше с немцем воевать

[1. С. 228].

Начало войны было отмечено подъемом патриотизма. Среди солдат преобладало настроение удальства, желание показать свою храбрость:

АЛЛА ЕВГЕНЬЕВНА НЕДВИГА, студентка СПбГУ

Собирай-котесь, ребята,  
Кто к военной службе гож.  
Зададим мы немцу перцу,  
Пропадёт он ни за грош!

[2. С. 10].

О популярности войны говорит успешно проведенная мобилизация. Было много добровольцев:

Пойдем, товарищ, добровольцем,  
Будем родине служить:  
Распроклятого австрийца  
Будем вместе с тобой бить

[3. № 9. Л. 1043].

Для России военные действия начались 4 (17) августа с наступления на Восточную Пруссию. В ходе операции русские смогли одержать победу в Гумбиннен-Гольдапском сражении. Победа в районе Гумбиннена отразилась в устном творчестве:

Шли в Губину мы на немца,  
Говорили — немец строг.  
На него пошли в атаку,  
А он стонет: ох да ох!

[4. С. 3]

Уже в самом начале войны частушка начинает создавать образ идеального команда, «отца солдат». С этим образом фольклорная традиция связывает имена самых разных генералов русской армии. Таков, например, Александр Васильевич Самсонов (1859—1914), русский генерал от кавалерии, участник русско-турецкой и русско-японской войн, в начале войны командующий 2-й армией Северо-Западного фронта. Во время Восточно-Прусской операции 1914 г. его армия потерпела поражение, часть ее попала в окружение. При выходе из него Самсонов погиб (предположительно застрелился). В частушках отношение солдат к его смерти описывается следующим образом:

Жалко было команда,  
Был бедовый генерал,  
Как дитё любил солдат,  
Навсегда сожалевал

[4. С. 7].

Здесь, как и в последующих характеристиках, данных солдатами своим командирам, рисуется героический облик военачальника, что свойственно фольклорным жанрам.

Те же самые механизмы задействованы и при создании образа Ренненкампфа, по вине которого операция в Восточной Пруссии провалилась. Павел Карлович фон Ренненкампф (1854—1918), генерал от кавалерии, участвовал в русско-японской войне, в 1905—1907 гг. — в подавлении революционного движения. В начале войны командовал 1-й армией Северо-Западного фронта. После неудачных действий в Лодзинской операции Ренненкампф был отстранен от командования, а после расследования, вскрывшего его преступные действия, уволен в отставку. Несмотря на все эти обстоятельства, частушкой Ренненкампф характеризуется положительно, как храбрый генерал:

Что ты вылупил, брат, бельмы?  
Нету тут твово Валгельма, —  
Ранемкан, наш генерал,  
Все портки с него содрал

[4. С. 3.]

В текстах встречается имя Николая Владимировича Рузского (1854—1918), генерала от инfanterии, участника русско-турецкой войны. В начале Первой мировой он командовал 3-й армией Юго-Западного фронта, затем Северо-Западным фронтом, 6-й армией и Северным фронтом. С апреля 1917 г. в отставке. Частушка же восхищается «храбрым генералом»:

Генерал Брусилов бравый  
Нас повел на немцев лавой,  
Рузский храбрый генерал  
Его к Львову уже гнал

[1. С. 229.]

В данном примере упоминается и другой командующий, Алексей Алексеевич Брусилов (1853—1926), генерал от кавалерии, который служил на Кавказе, участвовал в русско-турецкой войне. С 1914 по 1916 г. он был командующим 8-й армией, затем главнокомандующим Юго-Западным фронтом, 22 мая (4 июня) 1917 г. назначен верховным главнокомандующим. После революции остался в Советской России и вступил в Красную Армию. Проявил себя как блестящий полководец. Летом 1916 г. под его руководством проведена крупная наступательная операция, в ходе которой войс-

ка осуществили прорыв австро-германского фронта.

В целом, можно отметить, что частушка, при всей ее ориентированности на отражение сиюминутных событий, в создании образа командира обращается к старой фольклорной традиции. Частушка рисует образ не конкретного реального человека, а идеализированный образ русского полководца — храбреца и удальца.

Однако Первая мировая война принципиально отличалась и от баталий XIX в., и тем более от средневековых побоищ, в которых богатырство и храбрость одиночек были нередко определяющими. Новое время вместо образа одиночек предлагало образ коллективного «мы». И частушка это веяние эпохи отразила художественными средствами.

В частушечных текстах возникают образы отдельных родов войск, участвовавших в войне. Прежде всего это казаки — храбрецы, бравые молодцы:

Немцу ноченька не спится:  
Казака очень боится,  
Наш казак-то не дурак,  
Знает ладить с немцем как!

[2. С. 17]

Знает частушка и артиллерию, причем понимает престижность этого рода войск:

Мой-от милый на войне,  
Служит в артиллерье.  
Пришло от милого письмо —  
Узнали все в деревне

[5. С. 246.]

Частушка рисует не только русский лагерь, но и вражеский. Естественно, что заметное место в нем занимают исторические лица. Это, в первую очередь, Франц-Иосиф I (1830—1916), император Австрии и король Венгрии из Габсбургско-Лотарингского дома, в 1867 г. преобразовавший Австрийскую империю в двуединую монархию Австро-Венгрию, а с 1870-х гг. осуществлявший политику сближения с Германией, направленную против России и Франции. Также в текстах называется имя германского императора и короля Пруссии Вильгельма II Гогенцоллерна (1859—1941). В частушках Франц-Иосиф I и Вильгельм II выступают как главные виновники войны против русских:

Здесь австриец, там пруссак,  
А мы их этак, мы их так.

Франц-Иосифу по шее,  
А Вильгельма по башке

[4. С. 7.]

В текстах превалирует негативное отношение к немцам и австрийцам: их называют «проклятые», «распроклятые», «немецкий пес». Через экспрессивные этнонимы — австрияки, немчура, неметчина — также выражается пренебрежительное отношение к врагам:

Уж как наши-то ребята  
Не боятся немчуры;  
Как поймают супостата,  
Оттаскают за вихры!

[2. С. 12]

Врагам приписываются все негативные качества, какие могут быть у солдата, и в первую очередь трусость:

Охи, ахи, охи, ахи!  
Трусы все те австрияки,  
Немцы тоже все трусы,  
Только храбрые усы

[4. С. 7.]

В текстах противопоставляются русский солдат и немец/австриец, причем русские, естественно, изображаются в наилучшем виде, как полная противоположность противникам. Отмечается храбрость и смекалка одних и трусость и глупость других. Для описания врагов используются средства сатиры:

Вы послушайте, ребята,  
Немцы глупы, как телята,  
А казак Крючков провор —  
Десять разом заколол!

[2. С. 14]

Народ подмечает все особенности быта иностранцев, насмехаясь над их образом жизни, так непохожим на жизнь русского солдата, а по сути своей крестьянина, для которого все иностранное в диковинку:

Ну какие с них вояки,  
Щей да каши не признают,  
А заместо нашей каши  
У накладку кофей пьют

[4. С. 7.]

В ходе войны, постепенно теряя родных и друзей, солдаты все более ожесточаются. «Шапоказидательские» настроения, характерные для начала войны, очень быстро, уже с первыми неудачами, сменились трезвым взглядом на происходящие события.

В 1915 г. основная тяжесть войны легла на русскую армию. 20 июля (2 августа) русские войска оставили Варшаву, а затем и всю Польшу, что отразилось в частушке:

Немцы забрали Варшаву.  
Бог, помилуй Питерград!  
В Питерграде много учится  
Молоденьких ребят

[5. С. 39].

Реалии тягот солдатской жизни в частушках весомого отражения не нашли. Эта тема воплотилась в другом жанре фольклора периода Первой мировой войны — в солдатских песнях исторического содержания. Однако тема смерти здесь также находит свое место:

По германской по границе  
По канавке кровь бежит:  
Ох, мой братка здесь убита,  
Другой раненый лежит

[3. № 51. Л. 171].

Упоминает частушка и о пропавших без вести:

Севодни раненько, раненько  
Заморозило маленько,  
Снежок беленький напал, —  
Милый без вести пропал!

[3. № 9. Л. 1054]

К началу 1916 г. в армии стали нарастать антивоенные настроения, народ устал от войны:

Ты Германия, Германия,  
Включай скорее мир!  
По второму ягодинке  
Воевать не отдадим!

[5. С. 86]

Февральская революция 1917 г. вызвала бурное развитие антивоенных настроений среди солдат:

Распроклятые германцы,  
Бросайте воевать!  
Я, молоденький мальчишка,  
Хочу дома побывать

[3. № 9. Л. 1055].

Хотели окончания войны и в тылу:

Ты, Германия и Англия,  
Давайте делать мир!  
По последнему милому  
Все равно не отдадим

[5. С. 164].

Большевики, учитывающие настроение народа, поддерживали идею о мире,



И.Д. Фридрих (справа) и М.Ф. Гриевский за расшифровкой фонографических записей. 1932 г.  
Рукописный отдел Института русской литературы РАН, р. V, ф. 280, оп. 2, № 20, л. 2

включая ее в свою идеологическую пропаганду, следствием которой стало распространение среди народа следующей частушки:

Бога нет, царя не надо,  
Губернатора убьём,  
Подати платить не будем,  
На войну мы не пойдем

[3. № 50. Л. 58].

Любопытно, что нежелание царского правительства прекращать войну рассматривается в частушках как главная причина его свержения:

Нашу рошку спустовали  
За нового царя,  
С-за войны царя сменили,  
Теперь новые права

[3. № 53. Л. 44].

После Октябрьского переворота новая власть выпустила «Декрет о мире», в котором призывала воюющие державы начать переговоры о заключении мира без аннексий и контрибуций. Однако это предложение не было поддержано Антантою, и Советское правительство вынуждено было самостоятельно заключить 2 (15) декабря перемирие с Германией. Это известие было с радостью встречено народом:

Слава богу, утишается  
В Германии война.  
Может, в живности вернётся  
Ягодиночка моя

[5. С. 124].

Перемирие с Германией, как известно, завершилось тяжелым для России Брест-Литовским мирным договором (3 марта 1918 г.).

В конце 1918 г. в Германии была установлена парламентская республика. Эти события нашли отражение в русском народном творчестве:

По Германии проклятой  
Революция прошла.  
Убежал Вильгельм жестокий  
На голладские края

[5. С. 124].

Эта частушка создавалась уже в 1918 г., в самый разгар Гражданской войны, той самой, которая вывела на историческую арену новые политические силы, нашедшие отражение в новых частушечных текстах.

#### Литература

1. Современная война в русской поэзии / Сост. Б. Глинский. Пг., 1915. Вып. 2.

2. Симаков В.И. Частушки про войну, немцев, австрийцев, Вильгельма, казаков, монополию, рекрутчину, любовные и т. д. Пг., 1917.

3. Коллекция частушек И.Д. Фридриха, записанных в 1920-е—1930-е гг. на территории Латгалии (Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Р. V. Ф. 280. Оп. 1).

4. Солдатские частушки, записанные со слов раненых / Собр. В.Б. Лехно. М., 1915.

5. Частушки в записях советского времени / Изд. подгот. З.И. Власова и А.А. Горелов. М.; Л., 1965.

Н.В. ИККО

## «ПОЛЮБИЛА ЛАТЫША – СОВСЕМ ВЫМЕРЛА ДУША»

### *Русско-латышские отношения в частушках*

Большой вклад в изучение народных взаимоотношений русских и латышей может внести коллекция частушек из архива Ивана Дмитриевича Фридриха (1902—1975), собранная им в 1920-е — 1930-е гг. в Восточной Латвии и хранящаяся ныне в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (РО ИРЛИ. Р. В. Ф. 280).

Частушечные тексты в фонде И.Д. Фридриха представлены в двух видах. Во-первых, это фольклорная коллекция собирателя, организованная им самим в основном по исполнителям (№ 49—109). Здесь частушки соположены с другими фольклорными жанрами. Во-вторых, это рукописи частушечных сборников, подготовленных И.Д. Фридрихом к печати в 1959 г. и в начале 1970-х гг., но так и не изданных (№ 1—18 — разные редакции). Частушки, отражающие русско-латышские отношения, составляют в данном материале значительный пласт.

Территория, на которой работал фольклорист, неоднократно перекраивалась в административном отношении. Город Люцин и Люцинский уезд до революции входил в состав Витебской губ.; после революции он был переименован в Лудзу и отошел к Латвии, которой принадлежит и в наше время. Потеряла Витебская губ. также территории Режицы (Резекне) и Динабурга (Даугавпилса). Большинство записей были сделаны И.Д. Фридрихом в районе Пыталово. До революции даная местность принадлежала Псковской губ. и составляла часть Островского уезда. В 1920 г. Пыталово перешло к Латвии, его переименовали в Яунллатгале. В Пыталовский уезд входили Вышгородецкая, Гавровская, Качановская, Пурвмалайская волости, где работал И.Д. Фридрих. Кроме того, он записывал фольклор в Карсаве, Дагде, Краславе, Прейли. Данные районы до 1917 г. входили в состав Витебской губ., сейчас это — Латвия.

Большая часть описанной территории издавна именовалась Латгалией. Помимо латышей и русских, на территории Латгалии проживали также белорусы, поляки, евреи. Языком общения служил русский. Поляки, белорусы и русские крайне редко знали латышский.

В декабре 1918 г. декретом Совета Народных Комиссаров РСФСР была

признана независимость Латвии. Неожиданно для себя русское население оказалось в ситуации невозможности свободно пересекать советско-латвийскую границу. Это не могло не оказываться на психологическом состоянии русских, а следовательно, и на их отношениях с латышами. В частушках тут же находит свой отклик тема тоски по родине:

На что нам Латвия,  
Латышские права!  
Откроем форточку, посмотрим,  
Где родима сторона  
(№ 67. Л. 6).

Граница разлучила близких людей,  
оказавшихся по разные ее стороны:

В окошечко влетела  
Ласточка крылатая.  
Нас с забавой разлучила  
Латвия проклятая  
(№ 51. Л. 161).

Выходу на границу,  
Махну беленьким платком:  
— Прилети, моя забава,  
Из-за границы голубком  
(№ 5. Л. 103).

Истония, Истония  
И Латвия — змея..  
Оставила Латвия  
Без дролички меня  
(№ 69. Л. 6).

Откройте мне границу,  
Заставу Латвийскую,  
Я проделаю к забавочке  
Дорожку близкую  
(№ 93. Л. 14).

Вторая тема, получившая разработку в цикле частушек И.Д. Фридриха, это экономические трудности. В основном тексты посвящены проведенной в 1920-е гг. в Латвии аграрной реформе. В ходе данной реформы права русского населения ущемлялись, земля доставалась в основном латышам:

Мы в Латвию попали,  
Наши головы пропали.  
Помогите нам, товарищи,  
Землю раздали латыши  
(№ 51. Л. 60).

По нашему по полю  
Ни проехать, ни пройти:

По краям живут евреи  
По сердце латыши  
(№ 51. Л. 24).

Но не только экономические трудности угнетали русских в Латвии. Введение в школах преподавания на латышском языке вызывало протест русскоязычного населения. Отмена в школах русского языка расценивалась как покушение на русскую культуру:

Меня латышечки учили  
По латышски говорить.  
А я, девочка, сказала:  
«Мне латышечкой не быть!»  
(№ 83. Л. 15).

Еще одна больная тема для русского населения — служба в латвийской армии:

Не по нашему достатку  
Галифе штаны носить.  
Не по нашему здоровью  
В честной Латвии служить  
(№ 50. Л. 16).

Скоро волюшка минется  
По гуляньцам ходить.  
Скоро, скоро нам придется  
Святой Латвии служить  
(№ 50. Л. 22).

В последнем тексте выражение «святая Латвия» носит иронический оттенок. Оно произошло от первых слов гимна Латвии — «Diers, sveti Latvaju», что в переводе означает «Боже, благослови Латвию». Слово «sveti»озвучно русскому слову «святой», отсюда и выражение «святая Латвия».

Русских не устраивала служба в армии из-за вынужденной разлуки с домом, родными, любимыми:

За Латвийскую республику  
Поедем воевать,  
Остаются наши девки  
Селедкам торговать  
(№ 51. Л. 114).

Довольно молодцам  
Ходить по тягиням крыльцам.  
Остается восемь ден,  
Служить Латвии пойдем  
(№ 1. Л. 175).

•  
В основном припевки данной тематики близки к традиционным рекрутским частушкам, однако далеко не все тексты

были столь нейтральны в выражениях. Иногда в частушках встречается прямое оскорбление латышей.

Латыши, черти лобаты,  
Из-за вас пойдем в солдаты.  
Из-за вас, за подлецов,  
Оставим маток и отцов  
(№ 61. Л. 3).

В русской частушке присутствует и комический образ латышей. Частушка изображает латышей как людей рассеянных и безалаберных:

За рекой собака брешет,  
Латышка щеку чешет.  
Расчесавши до крови,  
Кричит: «Ой, батюшки, мои!»  
(№ 49. Л. 69).

Шла латышка жито жать,  
Позабыла сереп с собой взять.  
Сереп взяла, хлеб забыла,  
Лучше б она дома была  
(№ 49. Л. 23).

В фольклорной традиции всегда «чужой», то есть представитель другого народа, города или соседней деревни, становился предметом насмешки:

Наша родина Россия,  
У нее большая сила,  
А латыши  
Любят жарены шиши  
(№ 51. Л. 60).

В некоторых текстах противопоставление русского и латыша идет по принципу богатый—бедный, с явным пренебрежительным оттенком по отношению к латышу:

По узенькой речонке  
Русский в лодочке плывет,  
Латыш в дурненьких лаптишках  
По бережку идет  
(№ 51. Л. 60).

Ты — латыш, ты — латыш,  
А я — католичка,  
Ты в лаптях, ты в лаптях,  
А я в черевичках  
(№ 51. Л. 118).

Впрочем, следует отметить, что напряженное отношение к латышам не заслонило у русских понимания истинной сути новой власти в родной России. Представители советской власти частушкой рисуются также сатирически:

Ленин едет на свинье,  
Троцкий на собаке,



И.Д. Фридрих с участниками хора д. Шелино Пыталовского края. Рукописный отдел Института русской литературы РАН, р. V, ф. 280, оп. 2, № 20, л. 3

Латыши, дураки,  
Думали казаки  
(№ 50. Л. 14).

Латвия — страна  
Министративная,  
Советская власть —  
Противная  
(№ 49. Л. 71).

Пожалуй, самую интересную группу частушек составляют тексты любовной тематики.

Хорошеньких, курносеньких —  
В чулан да за замок;  
Распроклятых латышей —  
За рукав да за порог  
(№ 73. Л. 4).

Любила старовера  
Целый год душа болела;  
Полюбила латыша,  
Совсем вымерла душа  
(№ 1. Л. 280).

Во многих частушках основной мотив — разлука с любимым. Причем очевидно, что любимый — это русский парень; латыш же в частушке рисуется ненавистным разлучником:

Скоро в Латвию поеду,  
Я с Россией расстаюсь.  
Прощай, моя забава,  
Латышу я достаюсь  
(№ 52. Л. 122).

Однако в коллекции И.Д. Фридриха немало частушек, в которых любовь становится силой, которая преодолевает все национальные противоречия и обиды.

Платье клеш, платье клеш,  
Платье узкая!  
Мой миленок латышенок,  
А я русская!

(№ 63. Л. 26).

Меня били по ушам,  
Что гуляю с латышам.  
— Брось, мамаша, меня бить,  
Все равно буду любить  
(№ 83. Л. 14).

В новой исторической ситуации 1920-х—1930-х гг. русская девушка строила свои жизненные планы, связанные с латышским любимым:

Золото мое колечко  
И без пробы, медное.  
Латыши со мной гуляют,  
Не глядят, что русская  
(№ 83. Л. 7).

Сошью кофту белую  
Кружевам отдаю.  
Навязался латышенок,  
Что же я поделаю  
(№ 1. Л. 172).

Белу пару накрахмалю,  
Голубую надушу,  
Со своим гулять не буду,  
Латышонка сокрушу  
(№ 50. Л. 109)

Устная поэзия, в которой воплотились многовековой опыт и мудрость, в очередной раз доказывает, что любые противоречия и обиды преодолеваются не ненавистью, а любовью.

**Е.М. СМОРГУНОВА**

В 1997 г. археографическая группа при историческом факультете Московского государственного университета отмечала 25 лет своей работы. Четверть века историки, этнографы, филологи, фольклористы, искусствоведы, социологи и просто «квалифицированные рабочие» (среди которых в разное время были и доктора наук и обычные доктора), преподаватели и многочисленные студенты университета собирали материалы по истории старообрядчества и его современному состоянию: искали древние рукописи и старинные книги, проводили обследование устной и письменной культуры, иконописной и музыкальной традиций, собирали фольклор и современный говор староверов. Местами работы экспедиций были деревни, поселки, скиты, монастыри и города — в Брянской обл., на Стародубье, в Злынке и на Гомельщине, на Украине и в Молдавии, в многочисленных р-нах Пермской обл. (на реке Язве под Красновишерском, в Верещагине, Ильинском, в Чердыни, Соликамске и Ныробе), в Казани и в Казахстане, на озере Иссык-Куль, в Алма-Ате, в Ставрополье, на Иргизе и во многих уголках Подмосковья — в Верее, Орехове, Подольске, Боровске, Гуслицах, в самой Москве.

Юбилею археографической группы (под бессменным руководством Ирины Васильевны Поздеевой) и ее исследованиям была посвящена научная конференция и выставка «Традиционная книжность и культура русского старообрядчества» в Актовом зале Московского университета на Моховой. Там можно было увидеть не только рукописные и старопечатные русские духовные книги и певческие сборники на крюках. Рядом с горизонтальными витринами, вмещающими сохраненные ревнителями древней веры духовные книжные сокровища, стояли стеклянные шкафы с традиционной народной одеждой, обувью, предметами быта. Всё это — сокровища старого культурного мира, отданные их создателями или носителями на хранение и в дар участникам полевых археографических экспедиций Московского университета.

Среди редких экспонатов можно было увидеть один совершенно необычный. Это раскрашенная деревянная модель пятиглавого храма, выполненная

примерно в 1/10 возможной натуральной величины. История этого экспоната своеобразно освещает особый строй отношений, складывающихся между участниками археографических экспедиций и старообрядческим населением тех регионов, где ведется полевая работа.

Первый раз мы увидели эту необычную «красавицу» в 1973 г. в с. Егоровка Флорештского р-на Молдавской ССР. Деревянная резная точеная пятикупольная церковь стояла в доме на полочке, в красном углу под иконами. Рядом лежали старые книги, в одной из них — Цветной Триоди — сохранилась запись царя Михаила Федоровича от 1642 г.

Тогда, в августе 1973 г., археографическая экспедиция Московского университета обследовала старообрядческие поселения на территории Украины и Молдавии, куда в XVIII в. переселились жители слобод Стародубья — влиятельного центра старообрядцев разных согласий. Они были потомками староверов, выходцев из России. Экспедиция носила разведывательный характер и ставила целью выявить перспективы для дальнейшей работы и поисков древних книг и рукописей. И действительно, в результате работ того года было собрано 30 книг кирилловской печати XVI—XIX вв. и 64 рукописи, из которых шесть — XVI в. и одиннадцать — XVII в. Среди группы археографов были в тот год Ю.Л. Фрейдин, выполнявший фотофиксацию, и Т.А. Круглова, описавшая потом рукописи, полученные в экспедиции для библиотеки МГУ.

Район экспедиции был выбран не случайно, у него интересная историческая судьба. Староверы бежали сюда от гонений, как и за литовскую границу — на Ветку — из Стародубья, когда царевна Софья и патриарх Иоаким стали применять против них вооруженную силу. Из разных мест России устремился большой поток гонимых за веру. Старообрядцы образовали несколько больших слобод, там сосредоточились «поповцы» и была освящена церковь Покрова на древнем антиминсе. В 1715 г. митрополит Питирим предлагал царю Петру исп требить Ветку: «Велия будет в том польза, понеже бежать будет некуда». Петр не решился на военные действия. А спустя двадцать лет, в 1735 г., пять армейских полков окружили Ветковские слободы и увезли в Россию 14 тысяч человек. Это была первая «выгонка» Ветки. Священномонах Иов был сослан в



Деревянная модель храма из с. Егоровка (мастер Иван Семенов, 1938 г.) в экспозиции юбилейной выставки, посвященной 25-летию археографической группы при историческом факультете МГУ. 1997 г.

Иверский монастырь и там скончался. Погибли многие древние иконы и уникальное собрание книг Лаврентьевского монастыря. У хранителей старой веры было изъято более 600 рукописных и печатных книг: литургические, сборники нравоучительные и житийные, певческие книги. Все эти материалы погибли. Однако старообрядцы вновь заселили Ветку, открыли новый большой храм и Покровский монастырь, где было до 1200 иноков. При второй «выгонке» Ветки в 1764 г., уже при Екатерине II, на поселение в Сибирь были угнаны 20 тысяч жителей. А перенесенная по бревнышку ветковская Покровская церковь вновь была отстроена в Стародубье.

Снова наша экспедиция работала в этих районах в 1986 г. Исполнилось уже 10 лет со времени принятия Закона СССР «Об охране и использовании памятников истории и культуры». И целью экспедиции было выявление древних рукописных и старопечатных книг, которые принадлежали раньше библиотекам бывших молдавских церквей и монастырей; предстояло также исследовать среду бытования древнерусской книги, фольклор и изобразительное искусство, историю населения и его переселения.

Мы приехали в старообрядческую д. Егоровка на юге Молдавии в те же августовские дни. За 13 лет многое произошло, наши экспедиции были в других областях, много работали в Пермской обл., в местах, далеких от Молдавии и совсем на нее непохожих, студенты писали статьи, поступали в аспирантуру, защищали диссертации, переезжали в другие квартиры и города, у меня самой родилась дочь и скончалась мама. И направляясь в дом церковного старосты Осипа Прокопьевича Чикуншина, я вспомнила, что у них была книга с интересной записью, только сверившись с картотекой. Но когда мы вошли, хозяйка дома — Ксения Афанасьевна Чикуншина (Кульпекина) — встретила меня так, словно два дня мы только и не встречались, вот сегодня понедельник, а с пятницы не виделись. Первым же жестом, она сняла сверху полотенце и, показывая на деревянную церковь в красном углу, сказала: «Вот, я надумала вам подарить. Тогда она так вам нравилась. Теперь я надумала вам подарить. А то погрею — кинут в огонь. А у вас сохранится». Мы стали благодарить и расспрашивать, когда и как сделано такое чудо.

Такого подарка мы еще никогда не получали, да и не видели. Не книга, не рукопись, не сборник духовных стихов. Это была деревянная церковь. Она по-прежнему стояла на полочке, в красном углу под иконами.

Ксения Афанасьевна рассказывала:

— А сделана она в 1938 году, это точно я помню. Иван Емельянов Семенов был, плотник. В деревне говорили про него «Иван чудный», так он и помер — Иван чудный. А лет ему было — как отец наш, меньше года два, а тятенька 1880 года.

Наша экспедиция приехала в деревню к 19 августа на праздник Спаса Преображения. В деревенской старообрядческой церкви была замечательная служба, служили священник древлеправославной церкви Рождества пресвятой Богородицы с. Егоровка отец Василий (Федорович) и дьяк Иосиф Макеевич, а на церковном дворе на деревянных столах были выставлены для освящения виноград, яблоки, мед, хлеб и пироги, сливы, много цветов. В этот раз с нами были уже двое детей — участников экспедиций — Надя Фрейдина и Гриша Кисунько. Он и нес потом завернутую в белую тряпицу деревянную церковь, наш подарок, держал ее на руках, и она была выше его головы. А из Надиного полевого дневника взяты некоторые данные о книгах в доме, она тогда за-



Церковь Рождества пресвятой Богородицы (XIX в.) в с. Егоровка. 1986 г.

Деревянная модель храма (церковная «кружка»), хранящаяся в алтаре церкви с. Егоровка (мастер Иван Семенов). Модель сходна по форме с сельской церковью. 1986 г.



писывала, пока я разглядывала и расхваливала хозяйке деревянную церковь.

Ксения Афанасьевна продолжала:

— И в церкви нашей такая же. В алтаре стоит, только три верха.

В церкви с. Егоровка, в алтаре, стоит такая же деревянная резная модель, с тремя куполами, по форме очень похожая на настоящую деревянную церковь Рождества Богородицы. Староста Осип Прокопьевич открыл алтарь и вынес нам ее на церковный двор, и, пока мы фотографировали, рассказывал.

— Он, Иван, форму взял в Киеве. Такую видел в Киеве. Там была трёхглавая. А нам сделал пятиглавую. Тогда заплатил ему дедушка, 30 килограмм картошки дал, он доволен был. И кассу в ней сделал, сбоку, были завесики, отломались теперь <...> А чем резал? А так! Никаких таких инструментов и не было. Эту Иван раньше сделал. Дед наш увидел и говорит — и мне сделай! Сколько будет стоить — дам. И сколько-то времени проходит. Он и сделал, и принёс. У той дверца есть, а здесь нет, вот с этой стороны...

Фото автора

И.Р. КИЛАЧИЦКАЯ

# «И БАБА С ЛЕСТОВКОЙ БУДДИЙСКОЙ»

*Из истории четок*

Замечательный русский поэт Н.А. Клюев (1884—1937), будучи сам старовером-беспоповцем с Поморского Севера, в своей неоконченной поэме «Песнь о великой матери» описывает тайное собрание «погаенной Руси» 20-х—30-х гг. XX в. и создает образы староверов, не менее выразительные, чем живописные образы скитских наследниц на картинах М.В. Нестерова или на фотографиях серии «Заволжские типы» М.П. Дмитриева: «И вот под оловом луны, / В глухой бревенчатый тайник / Сошелся непоседный лик: / Старик со шрамом, как просека, / И с бородой Максима Грека, / В веригах богатырь-мужик, / Детина — по-водырь калик / По прозвищу Оленьи Ноги, / Что ходят в пуще без дороги, / И баба с лестовкой буддийской». Прежде чем ответить на вопрос, почему поэт назвал лестовку буддийской, обратимся к самой лестовке и ее истории<sup>1</sup>.

Лестовкой называется тип четок, распространенный в Древней Руси и сохранившийся в обиходе старообрядцев. Слово лестовка означает «лестница» (ст.-слав. лествица). Лестовка символизирует лестницу духовного восхождения от Земли на Небо, напоминая верующему о сне Иакова, увидевшего таинственную лестницу, соединяющую Небо с Землею, по которой ходили ангелы (Быт. 28: 12); Иакову было обещано благословение Бога и его покровительство. Она напоминает также о сочинении Иоанна Лествичника (VI в.) «Лествица», изображающем тридцать ступеней «добродетелей», возводящих христианина к духовно-нравственному совершенству.

Лестовка плется из двух полосок, чаще всего из тонкой кожи шириной примерно 8—12 мм. На Севере использовали кожу нерпы. Заостренные на концах полоски продергиваются по очереди сквозь эти же две полоски, наложенные одна на другую, образуя при этом петли, в которые закладываются той же ширины деревянные палочки или свернутые в трубочки бумажки, на которых часто пишется сокращенно Иисусова молитва: ГХСБ п.м.г. или «Господи, помилуй!». Эти заполненные петли образуют ступени лестницы и называются они также

бобочками (уменьш. от боб) или плетушками.

Эта сплетенная лента по количеству ступенек делится на четыре неравных отрезка, друг от друга отделенных тремя «великими» ступенями. Начинается она тремя малыми ступеньками. Затем идет гладкий промежуток без ступенек (равный примерно трем ступенькам), символизирующий Землю. От Земли до первой «великой» ступени насчитываются 17 простых ступенек, которые символизируют 17 пророков Ветхого Завета, чьи пророчества читаются на Рождество, Богоявление (Крещение) и в другие праздники.

Далее между двумя «великими» ступенями идут 33 простые ступеньки, означающие 33 года земной жизни Христа. Между второй и третьей «великой» ступенью находится отрезок, насчитывающий 38 простых ступенек и вместе со второй и третьей «великой» ступенью образующий число 40. Но у староверов-беспоповцев здесь 39—40 малых ступенек. Это число — сорокадневный пост Христа. Это также число недель, которые Богородица носила во чреве Христа.

Затем после третьей «великой» ступени идут 12 простых ступенек, означающих 12 апостолов. Далее следует отрезок без ступеней, означающий Небо. Кончается лента тремя простыми ступеньками. Три ступеньки в начале и в конце и три «великих» в середине — все вместе означают девять чинов ангельских: высшие чины — Серафимы, Херувимы, Престолы; средние чины — Господства, Силы, Власти; низшие чины — Начала, Архангелы, Ангелы. Если сложить число малых ступеней всех отрезков, то получим 106—108.

Два свободных заостренных конца сплетенной части лестовки продергиваются с двух сторон сквозь верхние углы двух сложенных вместе треугольников; они проходят внутри этих треугольников и закрепляются на двух сложенных вместе нижних треугольниках, которые вкладываются вовнутрь верхних треугольников между их основаниями; при этом нижние треугольники оказываются усеченными примерно на одну треть или наполовину. Четыре треугольника (лапочки) вырезаются из тонкого картона или твердой кожи, покрываются матери-

ей и обшиваются по краям тонкой кожаной лентой или тесьмой. Они символизируют четырех Евангелистов, а их обшивка — евангельское учение. Верхний треугольник символизирует Св. Троицу; нижний, усеченный с двумя углами, — две природы Иисуса Христа, божественную и человеческую.

Между верхними треугольными лапочками на продернутые концы полосок нанизываются семь передвижек — вырезанных или сплетенных из кожи колечек. Они символизируют семь церковных таинств и напоминают благочестивым христианам, что отцы-пустынники семь раз в сутки собирались на службы: на полунощницу, утреню с первым часом, третий, шестой и девятый час, вечерню и повечерие. Передвижки означают и семь полных лестовок, которые каждый христианин должен отмолиться в течение дня. Раньше верхние лапочки не скреплялись по двум нижним углам, чтобы по открытым передвижкам можно было сосчитать количество отмоленных лестовок. Такие лестовки у пояса и в руках преп. Сергия Радонежского изобразил М.В. Нестеров на картинах «Труды преп. Сергия», «Юность преп. Сергия» и др.

Само же число семь считается в христианстве: в молитве «Отче наш» семь просьб, в православном алтаре за престолом стоит семисвечник, который почтится и в храме в Иерусалиме.

Бывают у лестовок лапочки, верхние и нижние, которые расчленяются еще на три лапочки, закругляющиеся внизу. Такая лестовка считается женской; у нее есть народное название — «Лестовка куриной лапкой». Погребальная лестовка часто делалась из белой материи.

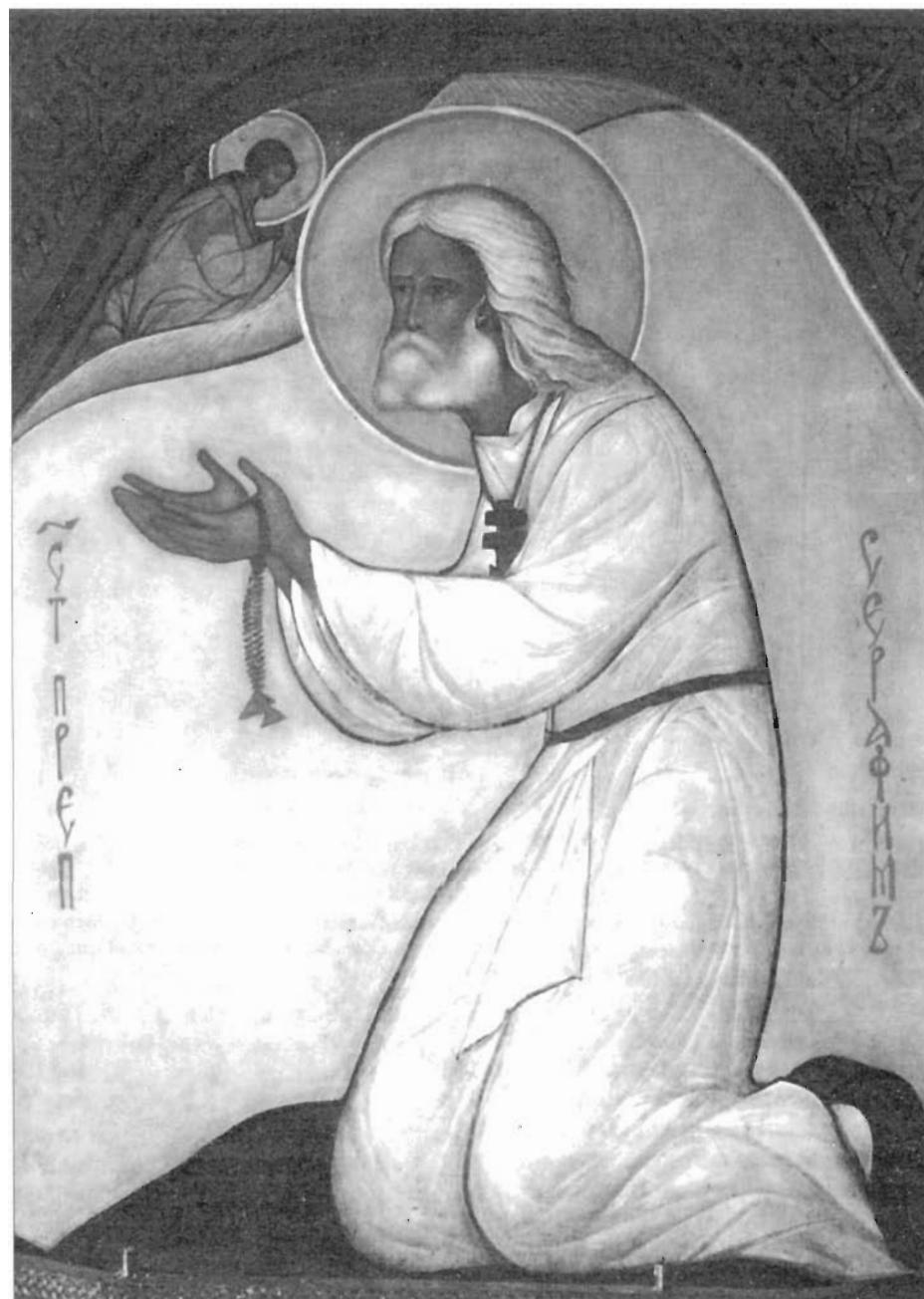
Древнерусская лестовка оставалась в быту не только у старообрядцев. Она продолжала бытовать и среди мирян-не-старообрядцев, и среди монашества. Так, св. Серафим Саровский на иконах изображается с лестовкой. Среди портретов духовенства, которые были написаны Павлом Кориным в качестве этюдов к картине «Уходящая Русь», есть портрет молодого иеромонаха Алексия — он стоит с лестовкой, не будучи старообрядцем. Вызывает интерес и изображение византийского государственного деятеля и писателя Константина Акрополита на

серебряном окладе иконы «Богоматерь с Младенцем» (XIII—XIV вв., Третьяковская галерея): у пояса у него висит лестовка, но только с верхними треугольными лапостками, из которых снизу высовывается передвижка (шарик).

Употребление четок во время молитвы уходит в глубь веков. Отцы-пустынники ввели четки в египетских монастырях. Св. Василий Великий (IV в.), посетив сирийские и египетские монастыри, включил положение о четках в устав основанного им монастыря недалеко от Кесарии Каппадокийской. Написанные им «Правила иноческой жизни» были приняты всеми монастырями Византии. С помощью четок миряне и монахи могли совершать предписанное ежедневно точное количество молитв и поклонов. В богослужебных текстах отмечается, сколько раз в данном случае надо повторить ту или иную молитву. Те, кто не мог без специальной подготовки читать «Псалтырь» и длинные каноны по трудным для чтения древним рукописям, повторяли краткие молитвы по четкам наизусть в храме или у себя в кельях. Само же количество молитв и число их повторений, предписанное церковным уставом, определяется символическим значением чисел, так как все измерено мерою и «вервью» (ср. Иов 38: 5).

**Вервь, вервица** — так древние славяне называли веревку, шнурок, а также плетеный или крученый пояс. Вервица — веревка с узлами; перебирая эти узлы, христианин совершает молитвословие и поклоны. Вервица — древнейший вид четок.

Узлы использовались и при колдовстве. Церковь осуждала «ворожения» при помощи узлов. В русских текстах канонического права (XIV—XV вв.) сохранились правила для наказания и исправления обращающихся к колдунам: «Если кто ходит к колдунам, для того чтобы ему ворожили, и берет колдовские узлы, пусть не ест мяса 40 дней». Новгородский митрополит Фотий (XV в.) призывал, чтобы «колдовских баб не признавали, ни узлов, ни приговоров, ни трав...» В то же время в отдельных местностях России еще в XX в. после обряда венчания священник выносил хранившуюся в алтаре веревку с узлами и завязывал перед молодыми в знак крепости брака еще очередной узел — ведь в Новом Завете Христос говорит апостолам: «Что вы связите на земле, то будет связано на Небе» (Мф. 18: 18). А «узелки на память» на носовых платках и теперь еще завязывают забывчивые люди.



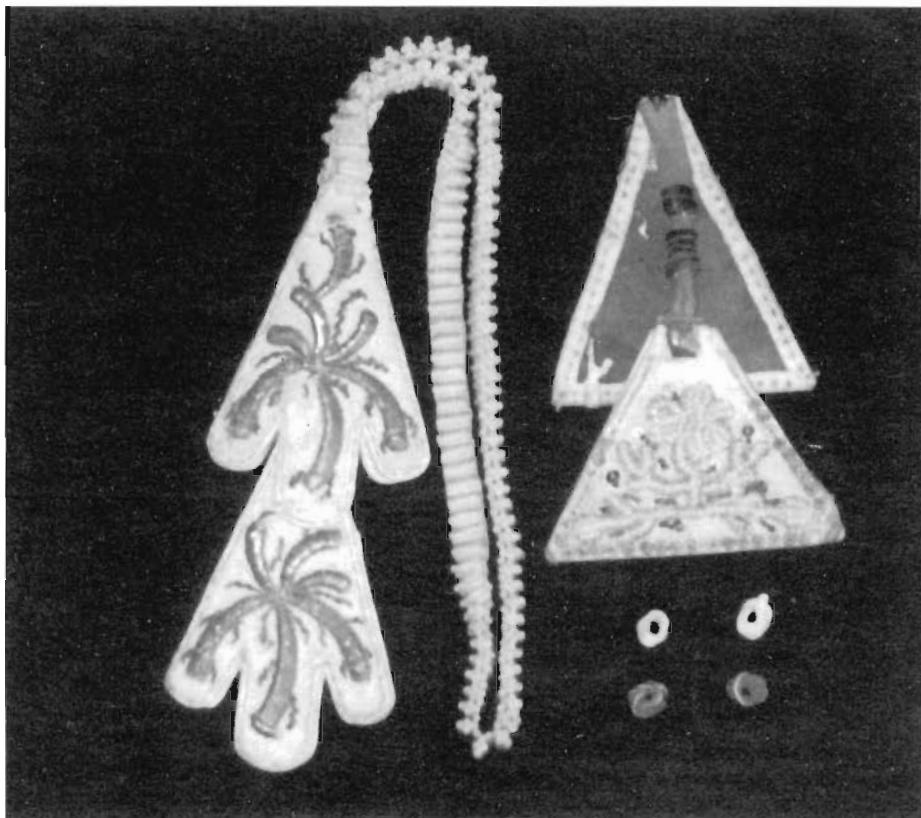
Преподобный Серафим Саровский. Художник Григорий Круг (1909—1969). Франция. 50-е гг. XX в.

В крайних обстоятельствах молящиеся завязывали узлы: «А лествиц, сиречь четок, не бе у них — и то мучители отняли. И мученицы навязали пятьдесят узлов из тряпиц и по тем узлам, аки по небесовходной лествице, обе напеременах молитву Богу воссыпали», — так описывает «Повесть о боярыне Морозовой» мучения боярыни Ф. Морозовой и ее сестры кн. Е. Урусовой в земляной тюрьме в Боровске.

**Католические четки**, называемые *розарий*, ведут свое происхождение также с III—IV вв. и представляют собой разновидность вервицы. К концу XIV в. в Западной Европе существовали уже

братства св. Розария, которые назывались также братствами Псалтыри Марии, т.к. в розарии насчитывается 150 малых зерен (бусин) по количеству псалмов в Псалтыри.

Слово *розарий* происходит от существительного *роза*, т.к. венок из роз служил символом духовной короны из молитв. Почитание роз известно в Южной Европе с древности. В Древнем Риме был праздник роз, когда венками из роз украшались гробницы; этот праздник под названием *розалии* (или *розарии*) сохранился и после принятия христианства. В западноевропейском искусстве существует много изображений Богома-



Слева: Лестовка (праздничная женская). Россия, XIX в. Вышивка золочеными нитями по белому шелку. Обшивка из белой кожи (лайки). Ступенки — плетенные из белого бисера. Лапостки — 13x5,5 см

Справа вверху: Лапостки (с видом изнутри). Россия, XIX в. Вышивка белым бисером, золочеными нитями, канителлю, блестками по белому шелку. Обшивка — из кромки белой ткани с золочеными блестками. Ремешок и передвижки — кожаные. Лапостки — 10,5x7 см

Справа внизу: Передвижки к лестовкам. Россия, XIX в. Кожа

тери с четками. На картине А. Дюрера «Праздник четок» (находится в национальной галерее в Праге) Мария изображена с Младенцем; перед ними преклонили колени для увенчания венком из роз папа римский Юлий II и германский император Максимилиан I; на головы членов братства четок возлагают венки из роз спустившиеся ангелы, а на архиепископа — св. Доминик.

Первое братство, призванное распространить этот обряд, было создано самим св. Домиником (1170—1221), основателем доминиканского ордена: это «еженедельное братство четок», члены которого обязывались еженедельно прочитывать весь цикл молитв по четкам. В конце XVII в. было создано «ежегодное братство четок»: все 8760 часов года были распределены между членами братства, каждый из которых читал молитвы в установленный час.

Зерна розария делаются из различных материалов: камня, стекла, дерева и др. Но имеется растение, семена которого используются для розария. Это *Lithospermum* (воробейник), получив-

ший название «слезы Иова» или «слезы Христа». Зерна нанизываются на нить или металлические стержни, которые скрепляются между собой, образуя промежутки между зернами для удобства перебирания их во время молитвы. Большой розарий состоит из 150 малых зерен, после каждого десятка вставляются большие зерна, которые называются розами. От места соединения отходит нить, на которой находятся две розы, между ними — три зерна. Кончается нить крестом.

Классический розарий — это тройной венок из молитв, которыми верующие прославляют Христа и Богородицу, причем каждая роза символизирует «тайны» — пять радостных (в листьях), пять скорбных (в шипах) и пять славных (в цветах). Эти тайны посвящены пятнадцати событиям из жизни Богородицы и Христа.

**Современные русские четки.** В России с XVIII в. под влиянием европеизации русской жизни из церковного обихода лестовка стала постепенно вытесняться, уступив место четкам, сделанным по типу католического розария. В них чаще всего от 50 до 100 бусин (зерен), после каждой десятой вставляется большое зерно. Они вытачиваются из дерева, часто ароматического (можжевельник, кипарис), или какого-нибудь уральского камня. Кроме того, в монасты



Слева: Константин Акрополит. Деталь оклада иконы «Богоматерь с младенцем». Византия, XIII—XIV вв. Серебро. Государственная Третьяковская галерея. Москва

Справа: Лестовка. Россия, XX в. Ступеньки-«бобочки» — плетенные из черного дерматина. Лапостки (10x7,5 см) — темно-красного бархата, обшивка — кромка черной ткани



Слева: Розарий. Италия, конец ХХ в. Светло-розовое стекло. Распятие, изображение Мадонны, стержни к зернам, розы с веточками — белого металла

Справа: Четки. Россия, конец ХХ в. Плетенье — из черного шелкового сутажа. Бусины — деревянные

33 зерна (бусины) по числу основных имен Аллаха. Число 33 может удваиваться и утраиваться, тогда между этими числами вставляются перегородки. Существует 99 прекрасных имен Аллаха, это — имена-эпитеты, которыми священный Коран предписывает называть Аллаха. Этому числу чаще всего и соответствует количество зерен (бусин) на мусульманских четках. Проявлением благочестия считается как можно чаще упоминать Аллаха и его имена. Предметом гордости каждого мусульманина является знание этих имен наизусть.

По четкам могут молитвенно повторяться суры Корана, отдельные строфы сур, различные истины-изречения. Для этого издаются соответствующие сборники молитв и обрядов.

В буддийских четках обычно 108 зерен. Это число священное: при больших службах в буддийских храмах зажигается 108 лампад, буддийский канон — наставления Будды — состоит из 108 томов, при рождении царевича Гаутамы, будущего Будды Шакьямуни, составляли гороскоп 108 индийских браминов-астрологов и т.д. В то же время буддийские четки не обязательно содержат 108 бусин, но их число обязательно делится на три. Два конца нити соединяются и протягиваются сквозь три зерна в соответствии с буддийским символом веры: три драгоценности — верхнее (церковь), среднее (Будда), нижнее (учение). Материал, из которого делаются четки, различен в зависимости от усердия и богатства верующего и от божества, которое хотят почтить четками.

Четки мумульманские. Турция, конец ХХ в. Пластмасса зеленого цвета. На бусинах — арабские изречения. Кисточки — из зеленого шелкового шнурка



Слева: Четки буддийские. Россия, конец ХХ в. Малахит, белый перламутр. Кисточки — из тонких полосочек зеленой кожи

Справа: Четки буддийские. Монголия, конец ХХ в. Крашенная в коричневый цвет кость яка. По бокам — передвижки с колокольчиком и палицей. Кисточки — из коричневого шелкового шнурка

Появление в поэме Клюева «буддийской лестовки» не случайно. Интерес к Востоку, зародившийся у него еще в детстве, поддерживался и укреплялся в дальнейшем под влиянием Н.К. Рериха, с которым Н. Клюев был близко знаком. Среди прочитанных Клюевым-подростком книг (они перечисляются в поэме «Песнь о великой матери») немало книг о Востоке. Сопоставление русской лестовки с буддийскими четками неудивительно, потому что у лестовки, так же как и у буддийских четок, есть нить с передвижками, по которым считают количество прочитанных молитв. Сближает лестовку с буддийскими четками и число 108. Для Клюева, воспевавшего Россию в образе Белой Индии, сближившего Соловки и Тибет, Ганг и Каму, это был один из штрихов его утопического обрата «Индии в русской светлее».

#### Примечания

<sup>1</sup> На эту тему см. также публикации автора: Четки в истории культуры (историко-антропологический очерк) // ХХ век. Методологические проблемы исторического познания. Сб. обзоров и рефератов. М., 2000. Ч. 2. С. 227—254; Четки: сакральный образ в истории культуры (сравнительно-исторический очерк) // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003. С. 194—223.

тырях плетутся четки наподобие древней вервицы: берутся два черных шнурка и перевязываются узлами так, что образуют переплетенные бусины, которые плотно сидят на этих же шнурках на определенном расстоянии друг от друга. После каждой десятой нанизывается на два шнурка большая бусина из какого-либо другого материала (дерева, камня, янтаря и др.). На соединении четок выплется крест из этого же шнурка, затем иногда кисть. По четкам молитвенно повторяют «Господи, помилуй», «Иисусову молитву», «Архангельское приветствие», по большим зернам — «Молитву Господню».

В XVI в. священник кремлевского Благовещенского собора Сильвестр получал: «А всякому христианину всегда четки в руках держать и молитву Иисуса в устах непрестанно иметь, и в церкви, и в дому, и на торги ходя, и стоя, и сидя, и на всяком месте» (Домострой, гл. 13). Впоследствии, однако, четки стали обязательной принадлежностью лишь монахов и высшего духовенства.

У мусульман четки обязан иметь каждый; многократное восхваление Аллаха совершается ежедневно на пяти молитвах: утренней, полуденной, предвечерней, на закате, с наступлением ночи. На малых мусульманских четках

**В.Л. КЛЯУС**

## «ВЫ ЧЁ ДУМАЕТЕ, НАРОШНО ШТО ЛИ ИКОНУ СТАВИЛА?..»

У семейских (старообрядцев) Забайкалья в быту хорошо сохранилась традиция почитания икон<sup>1</sup>. При этом изучением иконописи старообрядцев Забайкалья фактически никто не занимался. Впервые попытка каталогизации икон семейских была предпринята в 2000 г. российско-американской экспедицией «Песни и обряды староверов Забайкалья»<sup>2</sup>. В основном фотографирование, паспортизацию и фиксацию представлений, связанных с иконами, проводила Камилла Перкинс, студентка Университета Южной Калифорнии (Лос-Анджелес). На разных этапах ей помогали М.Ю. Щапова, Маркус Левитт и автор настоящей заметки. Материалы этой работы частично нашли отражение в справочно-библиографическом CD «Традиционная культура старообрядцев (семейских) Забайкалья» (сост. В.Л. Кляус, 2001).

В с. Укыр Красночикойского р-на Читинской обл. мы столкнулись с весьма нетрадиционными способами использования икон в современной повседневной жизни семейских.

Придя жарким июльским днем 2000 г. в дом к нашей старой знакомой Е.Ф. Арефьевой, мы обнаружили, что на обычном месте (в кухне на буфете) нет ее иконы св. Николая. Собственно говоря, на двух темных разделенных дощечках уже давно совершенно невозможно было что-либо разобрать, так как, по словам Евгении Федоровны, икона «коблезла» от частого употребления: Е.Ф. Арефьева много лет выполняла в Укыре роль «попа» и использовала икону в различных обрядах для приготовления «святой воды»<sup>3</sup>.

На наш вопрос о том, где икона, Е.Ф. Арефьева ответила, что она в огороде. Оказалось, что иконные дощечки лежали между дровами прямо в поленнице (фото 1). «Вы чё думаете, нарочно что ли икону ставила? Молюсь» — сказала она нам. Дело в том, что летом 2000 г. в Забайкалье была сильная засуха и Е.Ф. Арефьева молилась, чтобы пошел дождь. Показав икону, она стала креститься на нее и произнесла такой текст: «О Господи, сошли-ка мне, Господи, дожьичку, Матушка-та Пресвятая, Никола-та Милославый. Дай-ка мене вот, Господи, дожьичку. Не на нас на злочастных, а на малых-та детачек да на

усадьбу на нашу, на огородичек на наш. Создай, Господи, доброго здоровья, хоть бы дожьичек пролил бы всё, помочил. Дай, Господи, Святая Матушка Милославая Богородица и Микола тут Милославый. Создай, Господи, доброго здоровья, только бы дожьичку нам. Ой, дай ты, Господи, помочи ты, Господи, сошли ты, Господи, не засуши ты нашу травушку зялённую. Пусти ты, Господь, росу на зялённую траву, на чистые поля, на зялённые луга. О-ой, батюшка Владыка, милостивый Микола».

По словам Е.Ф. Арефьевой, когда пойдут дожди, она уберет икону «в избу на божничку»: «Ешо пока веруваю яму, не бросаю ево, пока помру, не помру, все буду молиться».

Обычай проводить моление при сильной засухе существовал во многих семейских селах и деревнях. Впервые он был описан А.М. Селищевым: «В Никольском я был у общинников во всенощной 15 июня, в большом светлом храме. Молили Илью пророка о дожде. Всенощную служил священник. Богослужение было старинное, уставное <...> На другой день была обедня. У необщинников богослужения не было; но в день молебства (16) и они не работали. После обедни началось обливание: молодежь обливала каждого встречного. — "Обливаютца — дожжа ворожутъ". Щадили лишь меня да прятавшихся за моей спиной <...> Ночью к душевному успокоению крестьян дождик собрался»<sup>4</sup>. В других

местах, в частности в с. Архангельское, с. Гутай Красночикойского р-на Читинской области, с. Бичура Бичурского р-на Бурятии, жители совершали молебен в поле, выходя туда с иконами<sup>5</sup>. Все эти обрядовые формы носили коллективный характер. Примеров индивидуального моления своим домашним иконам, подобного тому, которое совершают Е.Ф. Арефьева, в других семейских поселениях Забайкалья мы пока не обнаружили. Аналог этого обычая был зафиксирован нами только у старообрядцев Ветковского р-на Гомельской обл., которые, как известно, исторически связаны с семейскими Забайкалья<sup>6</sup>. По сообщению Е.Л. Тишенковой, 1911 г.р., проживающей в д. Тараковка, во время засухи в их семье был обычай выносить из дома во двор икону Казанской Божьей Матери, где на «форточке» ворот она «стояла, пока дождь пошёл». Обряд совершился следующим образом: «Бывало скажут "Господи Иисусе Христе, сыне" старые. Свякруха это, моя старая, иже полотенце возьмёт чистенькое, не той, что мы вытираемся, а берёт его со шкафа полотенце, что нигде не было, забирает её (икону. — В.К.) и выносить на улицу. Там постоит её, поставить её. Она будет хмара итти, пока дождик забрызгает. Дождик забрызгал, она счас "Господи Иисусе Христе", креститься, забирает и несет в хату на место»<sup>7</sup>.

В Укыре мы столкнулись и с иными необычными способами использования

Фото 1. Икона в дровяной поленнице. Фото М. Левитта





Фото 2. Медная иконка (часть складня), положенная в капустную грядку. Фото К. Перкинс

Фото 3. Медная иконка (часть складня). Крупный план. Фото К. Перкинс



икон, также пока еще не отмеченными в литературе о семейских. По словам жителей этого села И.К. Колышкиной и В.Я. Михайловой, когда в огороде они сажают капусту и другие овощи, то надевают запон<sup>8</sup> и, подогнув подол, кладут в него иконку и землю. Затем эту землю рассыпают по огороду. Кроме этого женщины показали нам медную иконку, которая

лежала у них в грядке с капустой (фото 2, 3). Это была центральная часть<sup>9</sup> литого складня, на которой изображен сюжет «Всем скорбящим радость». И.К. Колышкина рассказала: «Когда идём садить капусту вот, ну хотя бы в огороде садить всё. Нас учили старики ешо. И вот это, берёшь эту старинную иконку. Сначала воды натаскам и в каждое ведро или куда

там окунашь её три раза эту иконку. Грядки все перекрестил. И уже когда вот садить начинаешь, рассаду вот эту высыпываешь, ее закапываешь в землю. Это учили нас, чтобы берегли нашу от всякой нечисти, от всякой этой машкары, от всего». Иконку выкапывали, когда капуста уже вырастала достаточно большой, т.е. еще до того времени, когда начинали собирать урожай. Бытование этого обычая или ему подобных в других семейских селах Забайкалья нам зафиксировать пока не удалось.

#### Примечания

<sup>1</sup> См. статью Л.Б. Матхеевой «Почитание икон у семейских Забайкалья» (ЖС. 2002. № 3. С. 20—24).

<sup>2</sup> Отчет об экспедиции см.: ЖС. 2001. № 2. С. 49.

<sup>3</sup> Качество дощечек и полное исчезновение красок вплоть до проявления структуры дерева позволяют предположить, что св. Николай был написан кем-то из «богомазов», которые, по рассказам укырцев, приходили когда-то в деревню и по заказу рисовали лики святых. Вообще, это одна из немногих сохранившихся старых деревянных икон в селе. Дело в том, что в 1921 г. Укыр был полностью сожжен казаками, и, видимо, почти все деревянные иконы, которые были в домах и часовне св. Николы, сгорели. У других жителей села нам встречались в основном медные иконки и кресты, причем на некоторых из них хорошо видны следы огня.

<sup>4</sup> Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920. С. 16.

<sup>5</sup> Полевые материалы автора. Записи 2000 г.

<sup>6</sup> См.: Балонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 6—14.

<sup>7</sup> Полевые материалы автора. Запись 2003 г.

<sup>8</sup> Передник, обязательный элемент старинной женской одежды семейских.

<sup>9</sup> Отсутствие левой и правой сторон складня объясняется тем, что в семейских семьях родители нередко разделяли складные иконы, передавая их различные части своим детям при благословении.

## ИКОНА ИЗ ПОЛЕССКОГО СЕЛА ВЫШЕВИЧИ

В 1981 г., во время полевых исследований в Житомирской обл., в с. Вышевичи Радомышльского р-на участникам Полесской этнолингвистической экспедиции посчастливилось увидеть необычный образец народного почитания икон.

Это была икона («бог») с изображением св. Николая, хранящаяся в хозяйстве Ольги Кайтановны Дьяченко (1902 г.р.). У лика на иконе были выколоты глаза.

Из материалов Полесского архива Института славяноведения: «Во дворе О.К. Дьяченко на наружной стене хлева возле двери висит старая, сильно выцветшая икона Николы. Хозяйка рассказала, что повесила ее еще до войны, чтобы икона охраняла дом (хлев с домом под одной крышей. — С.Т.) и семью от беды. Во время войны соседние хаты пострадали от бомб или пожаров, а эта хата уцелела. Передвойной племянник хозяйки, тогда десятиклассник, надругался над иконой, выколол глаза. Бог наказал «безбожника», и он потерял руку на войне» (зап. С.М. Толстая).

В с. Вышевичи был еще один обычай, связанный с размещением на доме сакральных символов. Когда дом был



Образ Николы у двери хлева. 1981 г. Фото О.А. Терновской, Е.А. Журавлевой



О.К. Дьяченко, перед тем как фотографироваться, украсила образ св. Николая цветами, а сама переоделась. В руке у нее жатвенная «борода» — букет из колосьев и цветов. 1981 г. Фото О.А. Терновской

полностью достроен, на стенае, выходящеи на улицу, с правого края укреплялся крестик из двух планочек: «Як закладають хату, кладуть хлеб и гроши, а як кинчають хату, на углу хаты прибивають хрестика» (зап. О.А. Терновская).

Работа выполнена в рамках проекта 01-04-120208 «База данных «Полесский архив», поддержанного РГНФ

## Фольклорная экспедиция Санкт-Петербургского университета

Бассейн Белого озера (Северо-Запад России) — это уникальный объект для фольклорно-этнографических, исторических и краеведческих исследований. Особая сохранность культурной традиции в этом регионе определяется несколькими причинами. К важнейшим можно отнести неизменность бытового уклада: до настоящего времени сохраняются традиционные способы производства, организация жилищ и поселений, полунатуральное ведение хозяйства. Сохранению традиционных культурных форм способствует и демографическая ситуация. Более 90% населения — коренные жители края. Специфика народной культуры Белозерья определена также и уникальным способом освоения этого пространства в XIII—XIV вв. Эта местность получила название «Северной Фивайды», поскольку основоположниками многих белозерских поселений были монахи-пустынники. Перечисленные причины обусловили, во-первых, высокую стабильность культурных и ритуальных форм, которые в настоящее время фиксируются как живая традиция. Во-вторых, наряду с ее архаичностью, культура Белозерья оказывается уникальной в связи с многослойностью ее символики: языческая архаика сосуществует с мифологией и эстетикой советского времени, формы традиционной православной мирской и монашеской жизни с новейшими светскими культурными формами.

Совокупность этих факторов и послужила причиной для начала планомерного изучения региона Белозерья фольклорной экспедицией филологического факультета СПбГУ 15 лет назад. За это время полевые исследования проводились на территории южного (1988—1998) и северного (1998—1999) берегов Белого озера; группы экспедиции работали во всех районах Вологодской обл., прилегающих к Белому озеру, — Белозерском, Важкинском, Кирилловском.

Полевые записи хранятся в Фольклорном Архиве Кабинета теории литературы и фольклора филологического факультета СПбГУ в соответствии со следующей классификацией: Свадебный обряд; Родильный обряд; Традиционный детский фольклор; Малые речевые жанры; Предание; Анекдоты, небылицы; Легенда; Сказка; Похоронный обряд;

Похоронный причет; Календарь; Мифологический рассказ; Свадебный причет; Заговоры, запреты; Рассказы о колдунах, порче; Романс, новая баллада, песни; Альбомные тексты; Приметы, вещи-сны; Рекрутский обряд, причет; Устная проза; Духовные стихи; Половозрастные поведенческие регламентации; Свадебная песня; Традиционная лирика; Историческая песня.

Деятельность фольклорной экспедиции СПбГУ не ограничивается только собирательской и образовательной компонентой (студенческая фольклорная практика давно превратилась в ежегодную летнюю школу). За прошедшее время группами экспедиции руководили многие фольклористы (С.Б. Адоньева, Н.М. Герасимова, А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, Ю.Г. Фефелова, С.И. Жаворонок, Е.А. Мигунова). Экспедиции — это исследовательская база, в работе которой постоянно принимают участие ученые разных гуманитарных специальностей — антропологи, психологи, философы, лингвисты, социологи. В 2001 г. осуществлялась работа по проекту «Ритуальная речь (Северо-Западный регион)» по Федеральной целевой программе «Интеграция», она была продолжена в 2002 г. Экспедиция СПбГУ — активная культурная площадка, с нами путешествуют фотографы, операторы, писатели, поэты, художники, журналисты. Междисциплинарность реализуется в семинарах, тренингах, выставках, фотосессиях, творческих встречах и пр. В 2002 г. в Важкинском и Белозерском р-нах был реализован культурный проект «Музей биографий. Русская провинция. XX век». Более подробную информацию о наших исследовательских, культурных и образовательных проектах можно найти на сайте [www.folk.ru](http://www.folk.ru).

В 2002 г. экспедиция работала тремя группами: под руководством О.А. Кадикиной — в Панинском с/с Белозерского р-на, под руководством М.В. Пономаревой и И.С. Веселовой — в Островском с/с Важкинского р-на, под руководством С.Б. Адоньевой — в Роксомском с/с Важкинского р-на. Ниже приводятся результаты студенческих исследовательских работ, выполненных по материалам 2002 г.

С.Б. АДОНЬЕВА,  
И.С. ВЕСЕЛОВА

## Праздник «хождения»

В Роксомском с/с Важкинского р-на Вологодской обл. различные праздники христианского календаря были закреплены за определенным населенным пунктом, куда сходилось на гулянье население окрестных деревень. Это явление обычно для Русского Севера. «А праздники... здесь у нас кругом деревни, да в каждой деревне в году-то праздник был» (М.В. Ксенофонтова, 1927 г.р., д. Березник).

Праздники делились на «пивные» и «господние»: «Пивные... А раньше пиво варили на пшенах <...> Вот Хролы да Лавры, Петры да Павлы. Вот это пивные <...> Ну, видно уж, не Господом Богом даны <...> Так эти... какие-то выше еще Бога были люди, еще выше Бога, может быть, были люди. Вот, они имена тут даны. А имена... каждому празднику» (М.Г. Епишина, 1928 г.р., д. Тимино). Правда, другие информанты это разделение не подтвердили.

Деревня, в которойправлялся праздник, тщательно готовилась к приходу гостей. Но «молодяж(ш)ка» всегда гуляла вне дома, а старшее поколение — в доме. Об этом нам говорили многие информанты. «Молодёжи не было, одни старики сидят», молодежи же праздновать дома со всеми можно было «после армии. Когда уж 25—26...» (Е.А. Торгованова, 1914 г.р., д. Сухоежино).

Праздничный стол выглядел так: «На праздники что готовили... Первое — студень, потом суп, это, сразу сядут, пиво пьют, пироги с рыбой, студень. А потом — обед, вот приносят первым долгом суп, потом, жарениной называли, такие ладки с жарениной называли — вот несут пшённую жаренину, несут яишневой крупы, всё это жаренину носят, ну, небольшая — по две ложки хлебнём. Несут потом олашки, блины да олашки, потом саломаты, потом яичницу — самое последнее» (Е.А. Торгованова). На праздники варили пиво.

Суть самого «хождения» заключалась в том, что молодое поколение ходило из деревни в деревню на празднование очередного праздника. Обычно это сопровождалось гуляниями, песнями и плясками, выпиванием домашнего пива: «А вот пиво пили — такие вот большие ковшики с двумя ручками. И наливает-то, интересно вот, это, пиво, в

кастрюлю нальёт и всем обносит. И вот это все пьют. Каждый попьёт и другому передаёт» (Е.А. Торгованова). Случались кулачные потасовки.

Такправляли Хролов день, Семёнов день, Егорьев день, Ильин день, Троицу.

*Хролов день* праздновался 3 дня (с 31 августа по 2 сентября). В первый день (31 августа) — в д. Никольская, Тимино, Парfenово, Сальниково, Мыс; на второй день (1 сентября) — в Сухоежино, Васютино, Алферовская, Семёновская; а на третий день (2 сентября) — в Якунино. Об этом же празднике говорят жители многих деревень, которые в молодости участвовали в «хождениях». Так, например, П.А. Городничина (1928 г.р., д. Березник): «А Хролов день — в Роксоме — осень, большой праздник. Раньше гулянье было — от самой вот... от моста и туда, далёко. Называлось это место дорога — широкая. Раньше ведь дороги хорошие были. Так гулянье, народу сколько...»

*Семёнов день* праздновался 2 дня (14—15 сентября). Первый день проходил во Вьюшино, второй — в д. Сафроново, Мянда. «Семёнов день тоже в Роксоме, только вот где озеро стоит: вот это Парфёново, а там — через озеро. Там тоже были деревенюшки, небольшие: вот 8 домиков да по 10 домов... Так много там деревень кругом было. А сейчас нету этих домиков, уже не жили... Вот это там. Вот у меня, например, мама оттуда, так мы всё время этот Семёнов день ездили на лошади: вот папа мой, это ещё до войны, мы были вот такие, небольшие. Так это лошадь запрягём и поедем туда в гости — к ночи, туда. Там дедушка и бабушка, у мамы два брата было в той деревне. Та деревня — кто назовёт Хутор, а так-то Ильинская деревня была. А сейчас там один домик стоит...» (П.А. Городничина). Из этой цитаты следует, что и взрослые на праздники совершали своеобразное хождение, таким образом навещая родственников.

*Егорьев день* праздновался 9 декабря и 6 мая. Зимой гуляний не было, были беседы в д. Сухоежино и Парfenово. «Соберёмся, вот три беседы было: большая беседа — это девкам было по 18,

по 20 лет — это все собираются ровесники, беседа была. Потом 15—16 — беседы на два года помладше, а потом уже, вот я в третью беседу ходила, уже мне было годов 13—14. А ребята ходили откуда хотят, какие хотят, со всей области. И гармонь у нас, и пляшем, и песни поём, и прядём» (Е.А. Торгованова).

*Ильин день* праздновался 2 августа вечером в д. Тимино в месте, называемом Погорелкой. «Собиралась в этот день не только "молодяж(ш)ка", но и взрослые. Взрослые наблюдали за парочками» (Т.М. Сергеева, д. Посёлок).

*Троица* праздновалась на лугу между д. Алферовская и Семёновская.

*Духов день* праздновался в д. Конево.

*Николаев день* (*Никола*) праздновался в д. Березник 22 мая и 19 декабря. «Да, вот у нас праздник самый хороший — Никола, 22 мая. Так вот бывает, что и грязно на улице, сырьё ещё, так вот это гулянье как пройдёт, так на второй день так дорогу всю утешают, так прямо не знаю! Пляшут, песни поют, гармонист играет <...> Так гости вот издалёка приходят, у нас в Роксоме много родни было, из Конёва придут — ну с Конёва-то погостят и уходят. А с Роксомы приходят к нам к ночи, вот с обеда уже собирают стол, а потом они ночевают и на второй день даже гармонь. Не только родственники, и из знакомых, соседи собираются. Так вот наугощаются и пляску-то устроят!» (П.А. Городничина).

В местности Вашпан праздновался *Спасов день* (19 августа). Ходили отовсюду «и из Шубыча тоже» (М.В. Ксенофонтова). Гуляли, как и на других праздниках.

Из материала, полученного в этой экспедиции, можно понять, что праздник в севернорусской культуре был важным элементом общения людей, проживающих в разных деревнях: «В гости к друг другу ходили. В Троицу ходили. В Николу к нам приходили. То зимняя Никола — 19 декабря. То к нам ходили, а мы 9 декабря ходили в Роксому» (А.Ф. Городничина).

О.И. АЛИМОВА

## Несчастная минута

Всем известны такие понятия, как «лихая минута» и «урочный час». Как правило, упоминания о них встречаются в быличках, где рассказывается о том, как мать прокляла ребенка. Она проклинает его в эту лихую минуту, и тогда ребенка непременно «уводит», он теряется. О «несчастной минуте» мы услышали в экспедиции 2002 г. в Вологодской обл. Материалы, публикуемые ниже, собраны в д. Нефёдово, Моеево, Антропово, Босово Островского с/с Вашкинского р-на.

«Несчастная минута», как и «урочный час» и «лихая минута», может быть тем времененным отрезком, когда проклятие обладает особой силой: проклятого «уводит». Но такие записи занимают весьма небольшое место в собранной коллекции рассказов. Основной корпус текстов составляют рассказы иного характера. Из них следует, что «несчастная минута» — это опасный промежуток времени, когда человек наиболее подвержен внешним воздействиям. Здесь нельзя говорить о действиях нечистой силы, так как ни в одном из текстов нет такой мотивировки. Однако действие должно быть названо именно внешним, потому как неприятность, происходящая с человеком, является следствием «неправильного» действия, к которому героя рассказа побудила какая-либо внешняя сила. Информант всегда оговаривает недобровольность этого действия.

Так, например, в нижеприведенном отрывке, девушке «не велят» рассказывать сон, и в результате он сбывается. Но «нерассказанность» сна — не прямая мотивировка, а скрытая, потому как прямой мотивировкой данного события является вовсе не то, что героиня не стала рассказывать сон, а то, что эти события пришли как раз на «несчастную минуту»: «[А что же в несчастную минуту бывает?] А вот несчастную минуту... Это в <...> Девятую пятницу было. Это <....> Там девушку молодую убило. Она бельё стирала в байне, выстирала <нрзб.> А ей в ту ночь это приснилось, она матери выстала, утром сказала: "Мне, — говорит, — приснился сегодня сон, но я тебе сейчас не расскажу, мне сейчас нельзя рассказать, до обеда не знаю, если до обеда оно не сбудется, я тебе, — говорит, — после обеда расскажу" <...> Ну, и вот она всё равно как-то пошла в бай-

ну и думает: мне страшно. Домой-то пришла, дома мать сидела, и тут старушка сидела, ну и молния залетела в дом, и эту девушки убило, а половицу исщепало на полу, всю половицу исщепало и старушки эти остались живы, а ей убило.

[Это ей и приснилось?]

Ну. Вот, наверное, это. И она так матери и сказала: "После обеда, если не сбудется, расскажу. Мне рассказать тебе нельзя". Ей приснилось, говорит, что не велели рассказывать, сон приснится, так рассказывать не велят, что рассказывать там чё ли. Вот ей, верно, не велел рассказывать.

[То есть это во сне прямо говорится?]

Ну. Вот ей не велено было сказать. Вот она не рассказала, до обеда ей убило молнией <...>

[И это вот в эту Пятницу было?]

В пятницу, в Девятую, пятница была на <нрзб.> праздник» (А.Д. Белова, 1931 г.р., д. Еськино).

Своя «несчастная минута» есть в каждом часе. Она состоит из 60-ти «несчастных секунд», которые, в этом часе распределены произвольно, не группируясь в одну «несчастную минуту». Но каждая секунда не имеет собственного названия, а именуется минутой, видимо, как номинация части по целому. В каждую такую секунду с человеком может произойти несчастье. «Несчастная минута» не приходится на какого-то одного человека; поскольку она делится на 60 несчастных секунд, то каждая секунда может найти свою собственную жертву.

Однако «несчастная минута» появляется отнюдь не каждый день, а лишь в праздники, которые, в свою очередь, имеют «несчастными». К таким праздникам информанты относят: Духов день, Ильинскую пятницу, Девятую пятницу, Казанскую, Николу Зимнего, Иванов день. По всей видимости, это неполный список «несчастных» праздников, ни один из опрошенных информантов не смог вспомнить их все.

Что схожего в этих праздниках? Почему именно они оказались «несчастными»? По нашему мнению, эти праздники можно разделить на две категории:

1) Праздники, приходящиеся на «тяжелые» дни — понедельник и пятницу: Ильинская пятница, Девятая пятница, Духов день.

2) Праздники Никола Зимний, Казанская, Иванов день, являющиеся в этой местности престольными.

Появление несчастной минуты в первой группе праздников объяснить довольно легко — тяжелый день совмещается со временем праздника, с переходным временем, когда в человеческое пространство наиболее активно вторгаются посторонние силы.

Вторая же группа праздников вызывает вопрос.

Несчастным праздникам можно противостоять: «Есть такие праздники [несчастные] что... надо Господу Богу молиться. Да. Молитвы читать, какие молитвы знаешь, так ты на постели-то лежи да прочитай ты уж, но чтобы от души. Да. Чтоб нет хитрости, нет мудрости, а от души. На утро ты увидишь — всё тебе будет. Ко всему ты новый день приурочишь» (Л.К. Павлова, 1936 г.р., д. Мосеево). «Несчастной минуте» информанты противопоставляют минуту «доброй»: «А в добрую минуту, это что никакая не несчастна, в несчастную минуту так Бог его знает чё может приключиться. А в добрую минуту дак...» (Л.К. Павлова).

Е.В. ГОРЛОВА

## Самоходкой вышла...

В 2002 г. в Вологодской обл. фольклорной экспедицией СПбГУ было сделано около сорока записей о том, как люди играют свадьбы сейчас и как играли раньше. Чаще всего информанты отмечали, что сейчас все совсем по-другому, что «раньше лучше было и правильней», но тем не менее вспоминают, как где-то видели или участвовали в «правильной свадьбе».

Однако было несколько текстов о том, как «самоходкой выходила». Например, текст начинается так: «Не по-солидному выходила я» (Вашкинский р-н, Покровский с/с, д. Калитино, О.А. Сафонова). Это значит, что не было ни сватовства, ни девичника, ничего такого, что в традиционной культуре понимается под свадебным обрядом.

В электронном архиве кафедры фольклора в СПбГУ удалось найти 17 текстов, описывающих эту ситуацию. Они делятся на 4 группы, описывающие отдельную ситуацию, отдельный сценарий развертывания действий.

1. (8 текстов.) Парень понравившуюся девушку силой уводил или увозил с беседы. Она идти не хотела. В увозе мог помочь еще один парень. Приводили в чужой дом. Тем временем в доме да и в деревне уже узнавали, что ее самоходкой такой-то увез. Родственники могли поехать забрать девушку. Но она оставалась, так как парень угрожал убить ее. Через два, три дня уже муж и жена приходили на поклон, на мировую к родителям. Те, конечно, прощали. Это чаще всего называлось «самоходкой увёл».

2. (4 текста.) Если девушка согласна, а родители ее против, то между парнем и девушкой происходил договор заранее, когда и как он ее увозит. «Договорились заранее, где подведёт, где подтащит, где подойду» (Вашкинский р-н, д. Мыс, Л.М. Мурашева). Уже после молодые шли на мировую, их прощали, потом уже устраивали свадьбу, праздничный стол. Это называлось «самоходкой ушла».

3. (3 текста.) Если родители не возражают, но материальное положение не позволяет широко справлять свадьбу. Здесь парень и девушка сами решают, что распишутся. Называют «самоходкой выходила». Такие случаи были особенно распространены после войны.

4. (2 текста.) Неудачный вариант. После того как ушла самоходкой или увел, девушка возвращается обратно.

Самоходкой идти ходко,  
А к утру раннему домой.  
Вот те, мама, самоходочка:  
Прогнал мужик домой.

Дома ее, конечно, принимали: «Пришла, так чего? Куды её девать?» Могло быть и так, что девушка сбегала из дома парня, но если она была уже оклеветана, то к ней было иное отношение. «Я от него ушла. Я домой пришла, а мама узнала, что ушла за его. Да как меня ругать-то, что "он тебя использовал, да он тебя прогнал". У-у, мама у меня. Недело жила, дак мама что делала! У ей рот не затыкался: "Опозорила нас теперь всех"» (Белозерский р-н, Панинский с/с, д. Борок, Н.В. Бобкичева).

Интересным представляется и то, что большинство опрошенных нами людей выходили замуж именно так, хотя и говорили, что такая форма заключения брака неправильна. Судя по всему, она существовала как альтернативная, к которой прибегали в случае необходимости. Таким образом, получается, что даже отклонение от нормы само оказывается нормой и как-то регламентируется.

А.С. КАРЕТНИКОВА

## Роксомские старинки

В 2002 г. экспедиция филологического ф-та СПбГУ записала в Роксомском с/с Вашинаского р-на Вологодской обл. около 15 сказок. Кроме привычного слова «сказка» в разговоре с нами роксомане (а точнее — роксоманки) называли свои повествования *старинками*, объясняя этимологию этого слова вполне логично: «про старое — дак старинка». Одна из наших замечательных сказочниц, Полина Александровна Городничина (1929 г.р., д. Березник), сообщила: «Раньше вот мы, наше поколенье, сказками называли. А вот наш дедушка и скажет: "Идите, на печку идите, сегодня холодно избе, так забирайтесь на печку, я сейчас зайду туда, вам старинку расскажу!"». К старинкам относились положительно. Им противопоставлена *бухтина*. Так называют пустое, бессмысленное вранье: «Ну вот я, например, сходила за ягодам, ничего не принесла, а пришла, тебе и сказала, что, ой, девка, много ягод там!» (Е.А. Торговanova, 1914 г.р., д. Сухоежино).

Информанты, с одной стороны, подчеркивали импровизационный характер сказок: старинки «придумывают», «сочиняют», «плетут»: «Я дак рассказывала, это бывало: "Бабушка, расскажи..." — "Ну, какую?" — "Про глинячка". Вот и сочиняешь. Как у дедушки-бабушки не было ребят, взяли глины привезли, вот мелешь-мелешь чего ли....» (Е.Е. Петрова, 1921 г.р., д. Якунино); «Я возьму да там наврь чегой ли ей [внучке], наврь — она сидит, слушает» (М.В. Ксенофонто娃, 1927 г.р., д. Конево). Но в то же время рассказывали «раннешнее, чего-нибудь старое, придумывали старое».

Различался сказочный репертуар у мужчин и женщин. Если дедушка «рассказывал про медведей да про зайцев — часто в лес ходил, дак что-нибудь эдакое придумает» (П.А. Городничина), то в сказке у бабушки «там всегда живут старуха да старики, старики да старухи» (М.В. Ксенофонто娃).

Мужчины в прежние времена собирались на свои отдельные беседы, где, в том числе, обменивались и старинками: «У нас у тяти — сам он катанки катает, а вот этих, найдет беседников, дак сидят, сказки рассказывают, курят самосад» (Е.А. Торговanova).

Среди текстов, записанных в этом году, преобладают волшебные сказки. Самым распространенным персонажем в них является Баба-яга. Так, в одной из роксомских старинок, она пробирается к дому, где остались без присмотра маленькие дети: «[Баба-яга] идет по мосту и говорит: "По мосту иду, по калиному иду, 3 сестры, 4-й — братик, я вас всех заберу и домой унесу!». Она дошла до крыльца, собака так лает, не пускает ни-

как ее. Она и говорит: "Мальчик, пусты меня. Я несу вам гостинца, подарок. А собака никак не пускает, уберите вы ее". А парень тоже глупый: взял топор, собаке ноги отсек да и кинул ее в конуру. Вот она зашла, она зашла и всех их забрала домой, а девочка, самая последняя, пока она их забирала, куда-то спряталась, куда-то туда под печку. Вот одна осталася. Она этих 3-х унесла, принесла домой, печку затопила и их всех в печке сожгла» (П.А. Городничина). Приехав домой и узнав о случившемся, родители сжигают дом Бабы-яги вместе с ней сажой.

Одним из самых распространенных сюжетов в сборниках северорусских сказок является (в различных его вариациях) сюжет о злой мачехе, отправляющей ненавистную ей падчерицу в лес. Там девушку испытывает Морозко, Баба-яга или иной персонаж; с помощью чудесного помощника падчерица выполняет все задачи, за что ее награждают и отправляют домой. Родная же дочь испытания не выдерживает и погибает. Сказки данного типа есть в сборнике «Северных сказок» Ончукова, «Сказках и преданиях Северного края» Карнауховой. В «Сказках и песнях Белозерского края» Соколовых падчерица играет в прятки с медведем, ей помогает при этом мышка.

В этом году был записан текст на этот же сюжет, где в роли противника девушки выступает Баба-яга, принявшая облик копны сена, а в роли помощницы — также мышка: «Вот эту девку отправили туды, в эту избушку <...> Натопила печку, стала блины печи, выбежала мышка и говорит: "Девочка-девочка, дашь мне кашки на ложке да блинка ломоток?" Девочка дала ей кашки на ложке да блинка ломоток. Поела, стала прясть. Ночь тёмная, а не было ведь у неё ни света, ни лучины — ничего. И она: "С кем я ночью буду спать, с кем я долгую коротать?" — "Со мной, красна девица, — копна сена отвечает, — со мной, красна девица". Эта девка... Мышка выскочила, сделала её яичком, в уголок поставила. Копна сена пришла, искала-искала эту девочку, не могла найти» (Е.А. Торговanova).

В сборниках Ончукова, Карнауховой, в «Северорусских сказках в записях Никифорова» встречаются тексты на сюжет о мальчике (Лутонюшке, Олишанко, Алексанушко) и ведьме. Эту старинку знают и в Роксоме. В общих чертах сюжет ее таков: Баба-яга заманивает к себе мальчика-рыбака (или перевозчика), подражая голосу матери; собирается его изжарить, но он делает вид, что не умеет садиться на лопату; она показывает ему,

как это сделать правильно; он засовывает ее в печь, а сам благополучно возвращается домой.

Более трагичной оказывается судьба героини другой роксомской старинки при ее встрече с Бабой-ягой: «Девушка пошла в лес за ягодами, шла-шла, насобирала очень много ягод, а домой не может никак выйти и тропинку никак не найти, шла и нашла вот этот домик. Домик стоит на курьих ножках. Она постояла-постояла и говорит: "Избушка-избушка, повернись ко мне передом". Она развернулась. И девушка зашла к ней. Зашла. Она ей и говорит: "Ой, милая, какая ты хорошенъкая, давай я тебя угощу". Накормила, напоила и говорит: "Теперь ложись, отдохай". Увалила, укутала спать. А ночью тоже, не знаю че, сожгла ее» (П.А. Городничина). Сюжет о девушке, потерявшейся в лесу, встречается в Роксоме не один раз: «...живут старики да старуха. У них была внучка. Ну там внучка пошла в лес, заблудилась, да как искали потом, да плакали...» (М.В. Ксенофонто娃).

Другой популярный персонаж роксомских старинок — глиняный мальчик, Глинник, Липанушка: «У старика и старухи не было маленьких ребят. Старуха и говорит старику: «Давай-ка слепи из глины». Они и слепили, положили на печку сушить...» (Е.Е. Петрова, д. Якунино).

Первая из сказок на этот сюжет (он встречается в сборниках Ончукова, Никифорова, Карнауховой) была записана в прошлом году от Надежды Ивановны Осиповой. Здесь прожорливый Глинянник съедает старуху с копытом, старику с топором, красную девицу с двумя ведрами, молодца с конем, баб с граблями, мужиков с косами... И только барану удается победить глиняного паренька: «Попадает баран. Вот Глинник и говорит:

— Я тебя съем.

— Не ешь.

— Съем.

— А пойдем — боран будь не глуп, — на горушку.

Баран как разбежался. Вот боднул Глинника. Глинник пал в воду, покатился в воде, размяк. Вот и идут обратно — старуха с копытом, мужик с топором, красна девица с ведром, бабы с граблями, мужики с косами, и все пришли».

В других роксомских старинках о Глиняннике он ведет себя менее агрессивно по отношению к окружающим и даже, наделенный чудесной силой, помогает старику и старухе пахать и молотить. Но все равно глиняного мальчика ждет неминуемая гибель: он идет мыться в баню, там глина размокает; уходит в лес, где рассыпается.

Сказку, соединяющую в себе два известных сюжета: о царевне, каждую ночь

отправляющейся к нечистому и пляшущей с ним, и девушке, встающей из гроба и пожирающей людей, — рассказала нам Е.А. Торгованова. Первый сюжет мы нашли лишь в Материалах по этнографии Вологодской губернии Иваницкого и в сборнике Никифорова. Сказка на второй сюжет есть в сборниках Ончукова и у Соколовых. «Жил-был на царь, у царя была дочь, но она никогда не разговаривала, была всегда грустная. Царь и объявил: кто моей дочки думу узнает, тому полцарства отдам. Вот один согласился, один согласился, ничего не вышло, другой, а у третьего была шапка-невидимка». Воспользовавшись этим чудесным предметом, солдат высматривает царевну: «Она пляшет и скакет — вот плясали-скакали и он, этот самый главный чёрт сказал, что завтра мы будем венчаться с тобой. "Вот, — говорит, — тебе платье, вот мне платье". Это платье-то склад, а этот, в невидимке-то шапке мужик взял. Взял, и потом она лёжила спать когда с этими чертами, гребёнки все выняла, — этот солдатик и эти взял». Солдат обо всем рассказывает царю, предъявляя вещественные доказательства, от чего царевна «пала и умерла». Умерла, «снесли её в церковь, в церковь снесли, там положили. И надо, кто мою дочку прокараулит три ночи, тому вот большая награда». И вновь после гибели двух предыдущих претендентов «третьего вот этого солдата опять в невидимке-шапке посадили. Он пришёл в церковь <...> Полуночью стала, все забегали, все заскакали, потом она из гроба выскоцила — стала бегать. А этот... он забрался на Царские двери и сидит. Она бегает и говорит: "Сегодня папка не послал еды, сегодня папка не послал еды". Прошла ночь». То же самое происходит и на вторую ночь. А в последнюю ночь «она выскоцила из гроба-то с ними бегать, он взял да и лёг в гроб — этот солдат, после ей. Лёг в гроб, потом они скакали-скакали, время доходит — надо обратно, а он в гробу. Она только шею-то протянула ему, что выйди, чего те дам, а он взял на неё крест и надел. Крест надел — она живая стала. Когда пришли эти, люди, что топерь на третью-то ночь дак съеден солдат этот. А они стоят, Богу молятся. И за этого и замуж вышла, и царство ему всё сделалось».

В этом году были записаны три сказки о животных. Среди них — широко известная в русской традиции старинка о коте, петухе и лисе. Сказки на этот сюжет есть практически во всех сборниках северных сказок: в отсутствие кота лиса выманивает и уносит петуха: «Петушок, петушок, золотой гребешок, высунь головушку, дам тебе горошку». Петух зовет на помощь: «Котя, котя, понесла меня лиса за крутые горы, за тёмные

леса». Кот настигает лису и спасает петуха (М.В. Ксенофонтова).

Известна в Роксоме и сказка о медведе на липовой ноге, не столь популярная в севернорусской традиции (ее нет в сборниках Соколовых, Ончукова, Карнауховой): старик отрубает у спящего медведя лапу (или тот попадается в поставленный дедом капкан, как в нашем случае), приносит домой, старуха варит мясо; медведь приходит за своей лапой в их избу, поет о том, чтобы ему вернули ее. Эту старинку часто рассказывал своим внукам дедушка одной из наших информанток. Но в отличие от сказки, вошедшей в сборник А.И. Никифорова, которая завершается смертью медведя: «Его убили со стариком и посичас еще мясо носят с подполья» (Никифоров, 38), — в нашей старинке «старуху медведь утащил в лес, а старик один остался» (П.А. Городничина).

В некотором роде контаминацию двух сюжетов представляет собой и старинка (известная также по записи Соколовых и «Заонежским сказкам» Коренного) о лисе и дрозде: 1) лиса грозится съесть птенцов дрозда; чтобы спасти их, он поочередно кормит, поит и смешит злоумышленницу, пользуясь людской глупостью; 2) лиса просит напугать ее; дрозд приводит ее к собакам; скрываясь от погони, лиса прячется в своей норе и спрашивает:

«Глазки, вы, глазки, что делали?

— А мы смотрели, чтобы лисоньку собаки не съели.

— Ножки, вы, ножки, что делали?

— А мы бежали, чтобы лисоньку собаки не поймали.

— А ты, хвостище, что делал?

— А я за пни да за колоды цеплялся, да тебе бежать мешал.

— Нате, собаки, ешьте мой хвост!

Из норы высунула. Собаки схватили и всю лису съели» (Е.А. Торгованова).

Информанты всегда подчеркивают преимущество своих старинок над напечатанными в книгах сказками: «Так вот придут ребята, если я рассказываю сказки — слушают. Воспитатель седет читать им — они уже не слушают, вертятся, убегают» (Е.А. Торгованова). «Сейчас в книжках нет этих сказок, что мы рассказывали» (П.А. Городничина). Правда, роксоманок приводила в недоумение наша просьба рассказать одну из известных им старинок: «Ну чего вот я, если тебе наврь, дак какой толк!» (М.В. Ксенофонтова); «Дак чего, из своей головы ведь выдумываешь» (Е.Е. Петрова). Однако сказочная традиция Белозерья не угасла: и сейчас еще бабушки «плетут» своим внукам на ночь сказки, как на давно известные собирателям сюжеты, так и на их новые контаминации.

Е.Е. САМОЙЛОВА

## Легенды и поверья деревни Верхличи

В 1978 г. на базе коллекции местного жителя Фёдора Григорьевича Шклярова в г. Ветка Гомельской обл. Белоруссии был создан музей. В настоящее время фонды Ветковского музея народного творчества (ВМНТ) насчитывают более 7000 экспонатов, которые характеризуют народную культуру и быт, традиционное искусство и промыслы региона.

В экспозиции музея широко представлены коллекции белорусского народного ткачества и одежды, тканого убранства дома, вышивка, живопись, керамика. Особое место в коллекциях музея занимают рукописные (XVI—XIX вв.) и старопечатные книги (среди них — работы Ивана Федорова и Петра Мстиславца), старообрядческие и народные иконы конца XVII — начала XX в., иконы, украшенные бисерными и чеканными окладами, золоченой резьбой по дереву.

Сотрудниками музея постоянно проводится большая экспедиционная работа. Были обследованы практически все населенные пункты Ветковщины, а также пограничные с нами Добрушский и Чечерский р-ны Гомельщины, Красногорский и Новозыбковский р-ны Брянщины. В 1998—1999 гг. были проведены две большие экспедиции под общим названием «Путь на Радимичи». Первая из них прошла вдоль р. Беседь от ее истока у д. Беседка Ершичского района Смоленской обл., через населенные пункты Хотимского и Костюковичского р-нов на Могилевщине, Красногорского р-на на Брянщине и завершилась в Ветковском р-не на месте впадения р. Беседь в р. Сож. Вторая экспедиция прошла вдоль р. Уть через населенные пункты Кормянского, Чечерского и Ветковского р-нов.

Во время экспедиций нами собираются как предметы материальной культуры, так и сведения по духовной культуре региона. В настоящее время в фондах музея хранятся записи (включая аудио- и видео-) песенного и сказочного фольклора, легенд и преданий, быличек и заговоров, поверий и описаний календарных, семейно-бытовых и окказиональных обрядов. На данный момент архив



Жительница д. Верхличи Параскева Антоновна Грибанова, 1920 г.р. Фото О.В. Чижова, 1999 г.

Тканые рушники из д. Верхличи. Фото О.В. Чижова, 1999 г.



музея составляет более 100 папок и тетрадей по отдельным населенным пунктам.

Жители окраинных деревень Гомельщины всегда были связаны с жителями приграничных деревень соседней Брянщины: говорили, да и сейчас говорят, на одном языке, ходили друг к другу на престольные праздники и ярмарки, менялись женихами и невестами, «перегукивались», встречая весну. Деревня Верхличи Красногорского р-на Брянской обл., где были записаны публикуемые легенды и поверья, — из их числа.

**1. Ета после патопа.** Як сышоў патоп, пасялились. И адзін мужык застаўся после патопа. Ен сюды дабраўся, да етыя дзярэўни, і пасялиўся на дрэве. И, вот, ен жыў на вяршыне дрэва. И паэтаму назвали Верхличи. Перходзіў па вяршынах. Там жа были дрэвы адно паўз адно, и ен хадзіў па вяршынах.

**2. Насили икону.** Паракавея. Яна писалася «мучаница Паракавея». А Паракавея — эта Пятница. И кагда яе нясуць, абракались, например, у каго дзеци не расступць, так палатно расцеляць и дзиценка паложаць. Или хто забалее. Як толькі из цэркви выходзяць, палатно паложаць и пераносяць чэрэз яго. Толькі на дзясятую пятницу яе насили. Яна ў цэркви стаяла, издзелана, як свяча, на ножках. Дзеўкі насили, и каса штоб была у яе расчэсана (распушчена. — Г.Л.). У Гарадзене (наша цэркава згарэла ў 1927 годзе, и мы хадзили ў цэркву ў Гарадзеню) и там эту ікону насили к крыніцы. Там служыли малебен. И чатыры дзеўкі: дзве нясли, яшчэ дзве пераменивались. Дзве пранясли, а бацюшка аб'яўляе дзеўкам: «Сматрыце, штоб толькі чесная, штоб граху не была. Если ты за собой дзела знаеш, не падходзь к іконе». И дзве пранясли, яшчэ дзве падгатававацца, волас распусцили. Паракава, яна ж дзеўкай на іконе, волас тожа распушчаны. И ўдзвёх толькі ўзяли, ікона эта заскрыпела. Бацюшка: «Я ж гаварыў! Убярыся!» А каторай — ён жа не знает. Яна знает за собой. Яна ўвабралася и пашла. Трэцяя падышла, узялася, и панесли. А то ікона скрып! скрып! скрып! Значыць, нячесная яна падышла несць ікону.

**3. Мікалай — угоднік.** На ўсё ты можыш прасіць. Кароў пасвяцілі. На Юрый — жыта. А на Міколу атслужаць у цэркви, служэнне пройдзець, и тады прыганяюць кароў у сяло. Гоняць праз цэрквю, а бацюшка прычатае канон.

#### 4. Первый зажён

Як были свае палоски, старши идзець з двара, снапок нажнє, и яго увесь год берагли. Перва ю Кут ставіли. Тры дні паставіць, а тады у амбар выносили и на закот ставіли. Забалее скацина, возьмець сколькі там каласкую, абычна дзвеяць, и — у ваду, и давали скацине, и пырскали па скацине.

#### 5. Будзенны уцирич

Забалели каровы, забалели кони, стались дохнуць. И сказали, что нада будзен-

ный уцирич выткаць. Сабиралися усі бабы: хто прядзе, хто снует — и за нач издзелали и паклали каля цэркви. Можа, яго метры трэй издзелали, абы толькі издзелали за дзень. Паслалі эта палаценца каля цэркви. Як перагнали скот, ни адна скацина болей ня дохла.

**6. Если карову вядуць к быку,** яна (хозяйка. — Г.Л.) саян свой чэрэз галаву и на ноги: «Як я юбку быстра раздзела, штоб так карова быстра быка принялі».

**7. Бяруць пясок** там жа, и спярва пясок у баразну три раза сыпануць, и карзину абарачываюць у баразне дужкай уніз: «Дай, Господзі, штоб такая бульба мая радзила, як, во, эта карзина».

**8. Было дзвеначаць дзяцей** у мужыка и жэнщины. Пахрысціўся Ісус Хрыстос, и сказали: «Нада хрысціцца!» Раньш ж была ўйрэйская вера, ута после Ісуса нараджэння стала вера как будта бы хрысціянская. И яны павезли хрысціць этих дзяцей. Везли, везли и спужалися: «Што за хрышчэнне? Можа, мы жывых не прывязем?» Жана мужу кажа: «Давай мы шэсць павязем, а шэсць скаваем». Да ўзяли да пад кустом паклали шэсць дзяцей меньшых, а большых павезли храсціць. Адтоль едзяць, дзяцей нет. Яны стали лесавіками. Значыць, сколькі лесавікоў, столькі нас с вами. Яны нас бачаць, а мы их нет. Руслакі. Есць и хлопцы, и дзеўкі. Яны ж нараджаюцца, не то шта, сколькі их тады была, столькі и ё. И Грязная нядзеля после Троицы — русальная нядзеля. Яны на бярозах качаюцца, раньш видзили, сейчас ужэ нет, наверна. На маем возрасце, у мяне первы мужык быў, так ішоў дамоў, так их дзевяць чалавек, польты чорныя, блишчоняя пугаўкі. Так ен са страху ўпаў каля дароги, а яны моўчки пайшли. Эта лесавіки. И ад этих лесавікоў ё ў кождым дварэ. Ен даўжон быць. Ен называецца — «дамавы». Яго ў никоим случае няльзя сядзіць. Перва, чыста на дварэ нада, падмятаць кожды дзень двор нада. И, Божэ спаси, не нада, штоб дзиценак написяў у дварэ. Ен сердзіца, дамавы. Яму нада, перад Раждзяством Каляда, яму нада выносиць, паставіць табурэтку, палаценцам заслаць и ци гушчы якия, ци хлеба и солі выносиць для дамавога. На двор паставіць им. Эта называецца — «чэсць дамавому». Раньш старики так дзелали и нам казали. И руслакі этия ка-

лыщаца. И было так, что любилися. Палюбя парня и да цех пор будзя яго вадзиць, пака не забярэ. И эта была, прауду, не на маем возрасце. Ну, рассказывали. У нас на Ялоўку быў шлях, бярозы, так часта видзили: дзеўки, адзежа на их белая, як пад вянец идзець дзеўка, такая адзежа на их. Волосы бальшыя, чорныя. Русалками называюць дзевак, а лесавики — мужыки. И если яна замужняя — лесавичка называеца. И было ў нас калисье, было, рассказывали, матка мая рассказывала. Жэнщина на ишла, кусты, як сейчас дачы, а ў нас называлися «хутары», там стаяли хата и сарайчык, жыли — летавали, зимой — не жыли, а летам там жили. И шла жэнщина з хутара таго: у кустах плача рябёнак. Думае, прайшла, думае: «Вярнусь. Што'д та за рябёнак?» Вярнулася, пад кустом голенъки дзицёнак. Яна платок з галавы, фартух падперязала и абматала этага дзицёнчика и паклала туды, дзе ляжаў. Назаўтра жыта жнуць, падходзе жэнщына, ей приносе падарак и «бальшое спасиба, што майго рябёнка абматали», и пайшла. Трохі прайшла. Яны видзили, а патом не стала видна.

**9.** Як захочыт маладую сям'ю рассорыць, бярэт пясок на кладбишчы и нясет, и, прымерна, ей пад ноги падсыпіт: «Поп с храстом, а чорт с хвастом, а жаниху и нявесце не жыць умесце. Як сухой рябине лисця не имець, так маладой пары дзяцей не имець». Вот эта таки прыгавор.

**10.** Тут у нас быў дзед, пчалавод, вядзьмар. Памер. Так ён саветываў: «Тры конских галавы павесь на колля. Павесь на калы трох конских галавы, штоб у цібе на агародзе и на пасецы были». Эта, считаеца, ад начыстай сілы. З сурока можа и курам, и свинням што здзелацца. Есць людзіничога, а у другога, як пагляне, да языком ён, як даўней б'е.

#### 11. Ад нарадак (Ад з'едки)

Первым разам, Гасподним часам Госпаду Богу памалюся, усім апосталам прыпадобным прыкланяюся. Стань ка мне, Госпадзи, на помач, памажыце, благаславице (имя, каго шэпчыш) ад з'едки, ад нарадак ухадзиць, выгаварыць намоўныя, прыгаворныя, ветраныя, вихравыя и насыльныя. И на Сиянскэй гарэ стаиць Божыі храм на дзвенацаць предзделаў, на дзвенацаць дзвярэй, на дзвенацаць замкоў, на дзвенацаць званоў, на дзвенацаць паникед-



Красный угол в одном из домов д. Верхличи. Фото О.В. Чижова, 1999 г.

зелаў, на дзвенацаць пры столаў, на дзвенацаць книжак, на дзвенацаць дзячкоў. Як этим прыдзелам самим не прыдзельваца, як этим дзвярам самим не адкрываца, як этим замкам самим не адмыкаца, як этим званам самим не званицца, як этим паникедзелам самим не загарываца, як этим пры столам самим не становицца, як этим книжкам самим не чытацца, як этим дзячкам самим не ўспываца, так у этага раба Божага (имя) з'едки, нарадак не бываець ни намоўныя, ни прыгаворныя, ни ветравыя, ни вихравыя, ни насыльныя. Высылаю эту з'едку, нарадку на мха, на балата, на крутыя горы, на ницыя лозы. У ницых лозах ляжыць Лотарэў камень, на Лотаравым камни чорная руна-воўна, у чорнай руни-воўни ляжыць змяя-чарадзейница. А ты, змяя-чарадзейница, вынимай сваіх змей и калдоушчыц. Не будзеш вынимаць, будзеш сама пагибіцца. Будзе ехаць Міхайл-Архайл на буланым кане, он цябе громам уб'е, маланней сажге. И не будзя вас, змей акаянных, на свеце. Аминь.

**12. Ад балезни каровы**

Мікола-заступнік, скоры памошнік. Вадзица-царыца, бегла ты шчыльными гарами, цемными лясамі, крутыми берагамі, вымывала сорняк карэння, белыя камення, синия крамення, у моры брызги пускала, этую скацину (ци белую, ци чорную, ци рабаю), шарсчину измывала и сцирала и ей помачы давала. Стой, цялушки,

станавися, змеяў-чарадзеяў харанися, шоўкавым пасцилам накрывайся ад змеяў-чарадзеяў, ад паганых вачэй адганяйся.

#### 13. Ад лесавикоў

Пякли хлеб. Тры пиражкі. Хто умеў прыгаворы, насиў на растанькы. Засцилаў платок белы, клаў хлеб и соль, становіўся на каленкі и прасіў: «Добры дзень, добрыя людзи, вам. Мы прышли к вам с просьбай. Хлеб-соль ад нас прыміце, ад этага чэлавека балезнь назад забярыце».

1. Зап. Новикова Л.А. в 1999 г. от Тимошенко Марии Ивановны, 1924 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 89, л. 40—41.

2—4, 6—8. Зап. Лопатин Г.И. в 1999 г. от Грибановой Параскевы Антоновны, 1920 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 89, л. 93, 91, 91, 91, 91, 92.

5. Зап. Лопатин Г.И. в 1999 г. от Недосеко Анны Осиповны, 1920 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 89, л. 90.

9. Зап. Новикова Л.А. в 1999 г. от Тимошенко Марии Ивановны, 1924 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 89, л. 46.

10. Зап. Романова Л.Д. в 1999 г. от Тимошенко Игната Константиновича, 1921 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 89, л. 102.

11—12. Зап. Лопатин Г.И. в 1999 г. от Грибановой Параскевы Антоновны, 1920 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 89, л. 88—89.

13. Зап. Лопатин Г.И. в 1993 г. от Грибановой Параскевы Антоновны, 1920 г.р., ЭМ ВМНТ, т. 98, л. 97.

# «ДОРОГИ ПАРАСКЕВЫ»: ВЫСТАВКА В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ

**О**сновной темой очередной выставки в Российском этнографическом музее (ноябрь 2002 г.) стал половик — одна из интереснейших текстильных форм, сформировавшихся в традиционной культуре.

Экспозиция, составленная более чем из 150 работ, делилась на две части. В первой части — «традиционной» — были представлены предметы из музеиных фондов (в основном вещи конца XIX — начала XX в.): различные по технике, материалу и цвету половики, дорожки, одеяла, постилки, дерюги и дерюжини, ковры (коврики), одежда, плетеная обувь. Вторая часть выставки — современная — состояла из работ участников этноклуба «Параскева». Помимо половиков и дорожек, здесь были представлены предметы, отражающие различные авторские поиски и эксперименты, характерные для современного художественного текстиля. Это объемные и плоскостные композиции, тканины с использованием современных материалов: бумаги, каприна, синтетики; различные варианты одежды и аксессуаров (жилеты, сумки, головные уборы), декоративные подушки.

На выставке демонстрировались красота, разнообразие и мастерство традиционной школы русского узорного ткачества. Подбор материала осуществлялся по определенному принципу. Учитывались, с одной стороны, функция и форма предмета, где эталоном служил традиционный половик («дорожка», «кружок»); с другой — характерные для данной текстильной формы техники исполнения и материалы. Подобный подход позволил продемонстрировать вариативность культурных механизмов, благодаря которым существующие внутри культуры формы и техники максимально используют свои возможности. Наглядным примером этих процессов оказалась одежда, выполненная из «половиковой» ткани.

Экспозиционным центром стал половик, сотканный в 1960-х гг. в Воронежской обл. Евдокией Яковлевной Бобро — бабушкой одной из современных участниц выставки Валентины Давыдовой. Этот предмет позволил выстроить внутреннюю связь между двумя отрезками одной линии, представленной и родственными взаимоотношениями, и преемственностью культур. Многие из участников Клуба занимаются сегодня тка-

чеством именно потому, что в детстве они, благодаря своим бабушкам, «общались» с ткаными вещами, оставившими в их памяти неизгладимый след, или даже имели счастье наблюдать сам процесс ткачества.

Для современного человека половик, скорее всего, представляется одним из предметов старого деревенского быта, непременным атрибутом крестьянской избы. Однако он вовсе не такой уж и древний объект традиционной культуры. Среди всех тканевых покровов, наполнивших пространство дома, половик, пожалуй, самый поздний. Его появление относится к середине — второй половине XIX в., и, возможно, он даже не заспал таковой предмет убранства избы, как *полавочник* — холст или ковер для покрывания лавок.

В мифологическом сознании пол как нижняя граница пространства избы, связанная с подпольем и, соответственно, с землей, а также ноги человека, соприкасающиеся с нею, соотносился с понятием «нечистоты», что исключало употребление подножной ткани в обыденной жизни. Вместе с тем в традиционной культуре широко практиковалось постилание ткани в торжественных и ритуальных ситуациях. Так, из истории России хорошо известен древний обычай разворачивания длинной дорожки на пути высокопоставленных государственных особ как знак почтения к ним.

В крестьянской культуре аналогичное отношение проявлялось к главным участникам того или иного обряда. Например, в свадебной обрядности белый холст постилали на пол для благословения невесты и жениха; последние становились на него коленями и преклоняли головы. Во время венчания в церкви они стояли на «подножнике», или «подножном», представлявшем собой платок, ширинку или полотенце с изысканной вышивкой, или просто кусок холста. Как ритуальный предмет «подножное» использовалось лишь один раз, а затем оставалось в храме. «Дорогой» для прохода молодоженов в дом обычно служила «новина» — новый, ни для чего еще не использованный холст белого цвета. Когда молодые проходили по только что развернутой «новине», ее тут же скручивали в трубку и убирали в сундук. Эта ткань не была столь богатой, как царские ков-

ровые дорожки, но зато как обрядовый атрибут она имела признак новизны.

Тканевые предметы, наделенные символикой пути, использовались и в обрядах родинного и погребально-поминального циклов. Полотенце или отрез холста для принятия ребенка из купели или опускания гроба в могилу осмысливались как дорога, по которой человек движется в мир людей или в иной мир. Эти ткани также не возвращали домой, а оставляли в церкви или на кладбище.

Помимо обрядовых «предшественников» половика, в русской избе существовал и невзрачный бытовой предмет, который все же в традиционном сознании наделялся магическим значением. Это — обыкновенная тряпка или «рогожка», постилаемая у порога, который воспринимался как граница между «своим» и «чужим» пространством. О мифологической значимости «рогожки» свидетельствует то, что в некоторых местностях в ее роли выступала рыболовная сеть, благодаря множеству узелков наделяемая в традиции защитной функцией. В более позднее время с ослаблением мифологии этого предмета на первый план выдвинулось его гигиеническое значение, которое затем было приписано и половику.

Покрывание пола тканью, по всей видимости, было заимствовано из городской среды, которой издавна был знаком такой предмет, как ковер. Не случайно в словарях народных говоров XIX—XX вв. половик или дорожка определяются через слова «ковер», «коверок», а слова «дерюга» и «ватола» обозначают и коврик, и половик. Как ковер в городе, так и половик в деревне всегда былизнаком достатка в доме. На рубеже XIX—XX вв. во многих местностях половики зачастую оставались элементом не повседневного, а праздничного убранства дома: ими застилали пол лишь в торжественные дни. Таким образом, половики использовали не только для чистоты и тепла, но и для создания уюта и красоты в помещении.

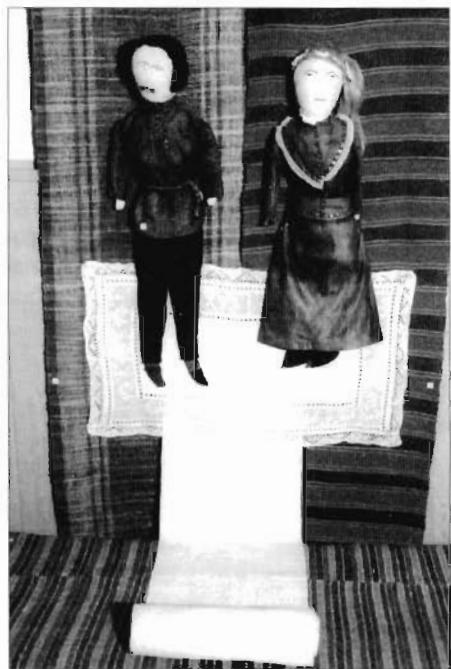
Эстетическая функция половика становится особенно очевидной с конца XIX в., когда для его изготовления все больше начинают использовать лоскутки и вышедшие из употребления вещи из разноцветных фабричных тканей. В это время половики становятся неотъемлемой частью девичьего приданого. По-



Часть экспозиции, составленная из традиционных предметов. В центре «одеяло или ковер». Дер. Вахонькино, Новгородская губ. Конец XIX в. Ручное двухремизное ткачество; лен, хлопок



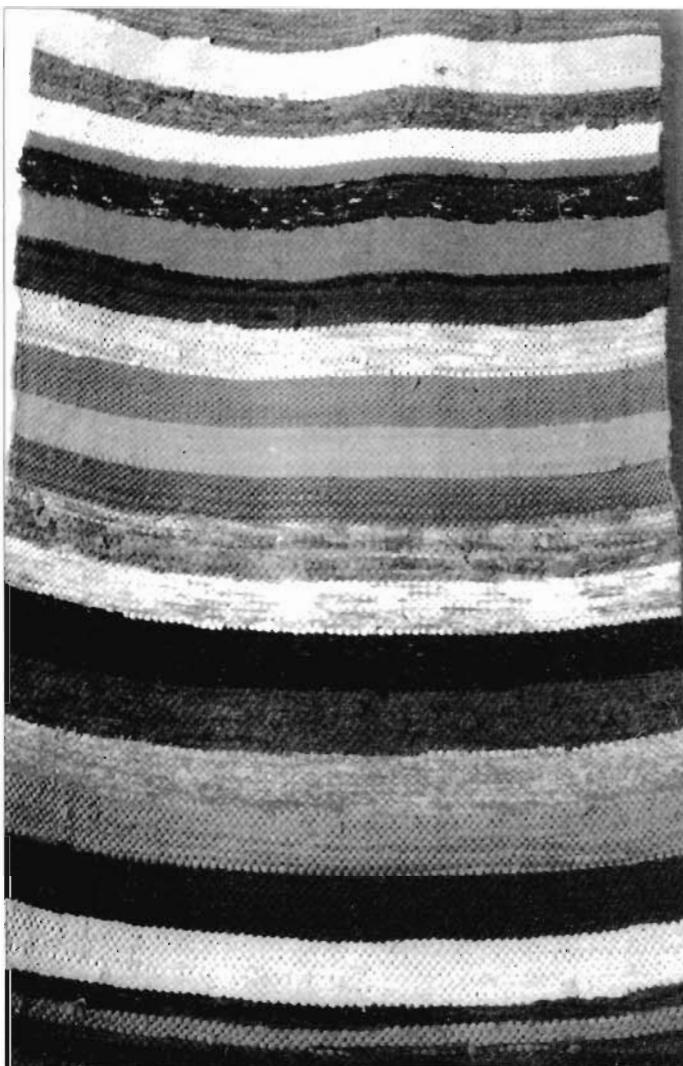
Мужской и женский костюмы. Оленецкая губ. Конец XIX в. Ручное двухремизное ткачество; лен, хлопок. На подиуме — «потник под седло и для спанья». Село Богучаны, Енисейская губ. Конец XIX в. Ручное многоремизное ткачество; лен, хлопок. «Верхняя сторона "половинная", тканая из "драни" с основой из пасконного отрепья, окрашенная в ольховой коре; низ — "портянной" — холцовый, дерюжный; стежен на "отрепьях"»



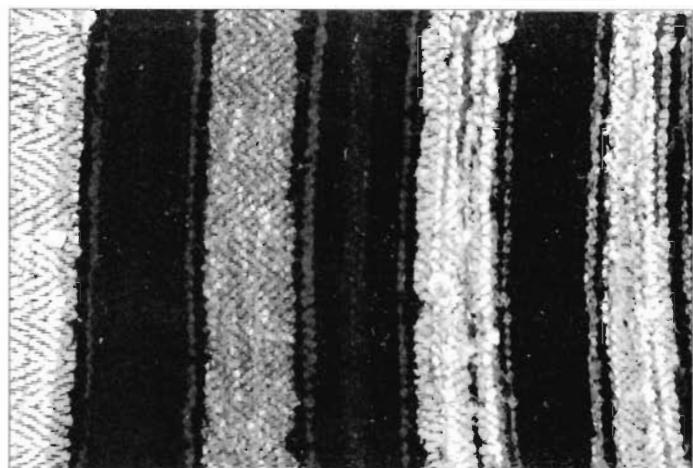
Куклы «жених и невеста». Костромская губ. Конец XIX в. Моделирование, ручное шитье; лен, шелк, шерсть, мех.

Ширинка холщовая «подножник». Вологодская губ. XIX в. Ручное двухремизное ткачество, вышивка строчкой («строка»), кружевоплетение; лен.

Холст «новина». Тверская губ. Конец XIX в. Ручное двухремизное ткачество; лен

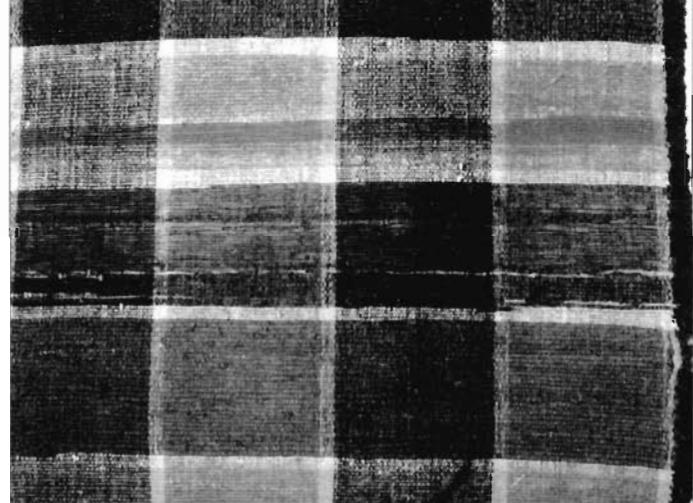


Половик. Выткан Е.Я. Бобро в 1960-х гг. Воронежская обл. Ручное двухрехмизное ткачество; хлопок

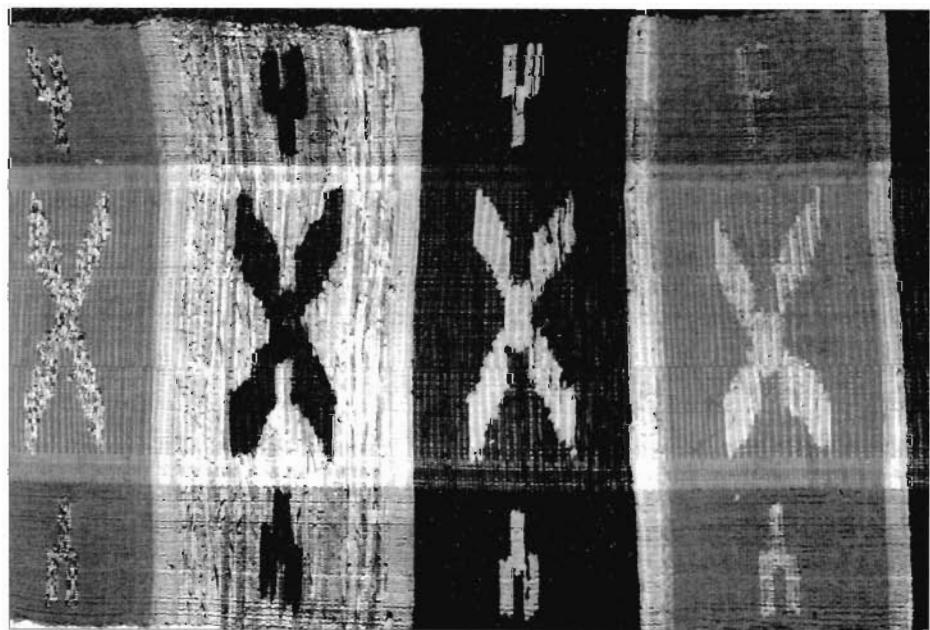
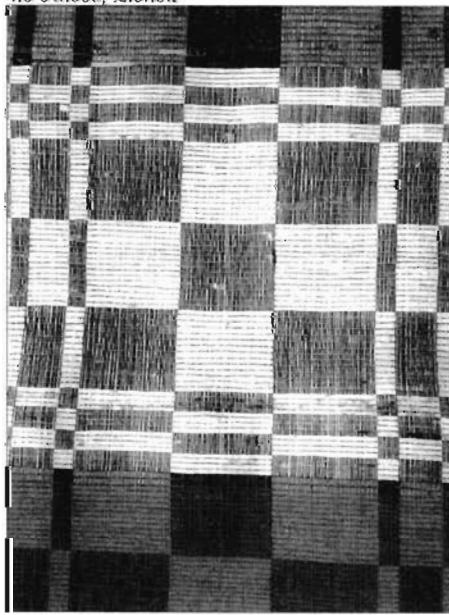


Половик «дорожка». Пензенская обл. Середина XX в. Ручное многорехмизное ткачество; хлопок

Половик. Пермская губ. Начало XX в. Ручное двухрехмизное ткачество; лен, хлопок



Половик. Ленинградская обл. Ручное двухрехмизное ткачество с усложненной заправкой по основе; хлопок



Половик («дорожка точивная»). Пос. Шугозеро, Ленинградская обл. Середина XX в. Ручное двухрехмизное ткачество с оборачиванием утка дополнительным лоскутком ткани; хлопок

добно сказочной царевне, разворачивающей свое царство из волшебного яйца, деревенская невеста заполняла новое для нее пространство мужнина дома тканой утварью, приготовленной ее руками. И среди имеющих древнюю историю скатерей, полотенец на образа и стены, настундучников, постельных принадлежностей свое место — на полу — заняли половики.

Особенностью покрывания пола тканью у русских, в отличие от некоторых других народов, было расположение половиков только вдоль половиц. В этом плане они являлись тканевым аналогом деревянного пола. Постилание половиков вдоль половиц, возможно, предопределено самой технологией их изготовления, в которой операционные приемы соотносятся с идеей дороги, движения по ней, что закрепилось в названии «дорожка».

Половиками застилали весь пол или только проходы в избе. В некоторых местностях поверх «дорожек» клали половики круглой формы «кружки», что расценивалось как нечто очень красивое.

Эстетическое значение половика, его функция покрова и то, что он, подобно ритуальным атрибутам, изготавливается только ручным способом, обусловили использование его в качестве дара или обетного предмета, который до сих пор, наравне с полотенцами и платками, приносят в церковь.

Как правило, в традиционной культуре длинные половики или «дорожки» изготавливались на ручном ткацком станке. Круглые половики — круги, кружки — вязались крючком или шились из лоскутков. Самым распространенным материалом для создания половиков были старые ткани (одежда, интерьерные ткани), часто использовали грубые очесы льна или конопли (изгребья, отрепья), лыко, иногда — шерсть. Ткани резали или рвали на узкие длинные полоски от 0,5 см до 2 см ширины, которые перед началом работы могли подкручивать на веретене. Таким образом, полоска ткани становилась более прочной, а поверхность половика из обработанных подобным образом тканей выглядела более аккуратно. С символической точки зрения, после подкручивания ткань возвращалась в состояние нити и имела право стать основой для новой текстильной поверхности.

Использование старых тканей для ткани половиков отвечало традиционному мировоззрению. Повсеместно у русских такой прием существовал для изго-

тования детской одежды и кукол, что было связано не столько с экономией, сколько с представлениями о «положительном» содержании уже освоенного культурой материала.

Дорожки чаще ткали на двух нитах, но бытовали и трех-, и четырехнитовые варианты. В основу брали толстые прочные нити: хлопчатобумажные, льняные, конопляные. Для ткани половиков существовали специальные берда с крупными зубьями — «восьмерики», «девятерики». Нити основы в них распределялись с небольшой плотностью, так называемая «однозубица».

Декоративный эффект этих текстильных изделий достигался, в основном, за счет смены цвета утка (подготовленных полосок ткани) в процессе ткани. Самыми распространенными были полосатые дорожки, которые по способу построения полос можно разделить на «регулярные», когда осуществлялся некий цветовой или ритмический рапорт, и «иррегулярные», на которых каждая полоса была своей ширины, а в порядке их чередования не существовало никакой системы, или полосы так часто менялись, что создавали сплошное живописное поле. Второй способ ткани можно было бы назвать «медитативным», так как ткачиха при создании орнамента либо подчинялась выстроенной провидением ситуации — сколько было тряпок в каждом клубке, столько она и ткала, либо своему случайному настроению — какой хотела, такой ширины и делала полосу каждого цвета.

Не менее популярными были и клетчатые дорожки, где полосы утка пересекались со специально отложенными в определенном ритме разноцветными полосами основы. Очень интересным вариантом этого приема были так называемые «стекла» (Новгородская губ.), «прянички», «камиленочки» (Каргополье) — клетчатые половики с более сложным ритмом цвета в основе.

Ткали также половики с «бабочками» или «бантиками» — дополнительными к утке разноцветными лоскутками, не полностью покрытыми основой и создающими своеобразную ворсовую поверхность. Такой прием часто использовался для изготовления свадебных вещей, где мохнатая поверхность, подобно меху, символизировала богатство и плодородие.

Для создания более сложных узоров существовали другие текстильные техники: ручные переборы, обрачивание, различные варианты закладного ткачества.

На всех типах дорожек, изготовленных в этих техниках, в качестве дополнительного декора или границы раппорта мог использоваться прием «косички». Для этого брали две полоски ткани контрастного цвета (обычно красную и белую или черную и белую) и скручивали их вместе, получая полосу с четкими штрихами, после чего прорасывали ее в зев основы.

Половики были тем направлением традиционного текстиля, который в силу простоты исполнения и особенностей материала (изношенные фабричные ткани) просуществовал в крестьянской культуре вплоть до наших дней. В прошлом году ушла из жизни известная каргопольская ткачиха Нина Крехалева, которая ткала замечательные дорожки почти всю свою жизнь.

Половики были одним из «любимых» направлений в деятельности комбинатов народных промыслов — предприятий, осуществлявших пропаганду так называемого «народного искусства» в советский период. На комбинатах дорожки ткали из новых фабричных тканей, благодаря чему они выглядели очень ровными и чистыми, но, к сожалению, это новаторство, а также поточный метод работы превращали их в «мертвые» и скучные вещи.

С профессиональной точки зрения, половики и дорожки относятся к «низовой» текстильной традиции. По сравнению с тканями, традиционно создававшимися для полотенец, скатерей и одежды, их исполнение требует меньшего умения и времени. Но эта внешняя простота родственна мудрости и более соразмерна современному восприятию. Богатая фактурой поверхность, красочность, очарование образа, возвращающего нас в детство, — плодотворная почва для художников и ремесленников. Благодаря свободе и фантазии, свойственным современному искусству, половики «нашего времени» — это и копии традиционных, и различные авторские интерпретации на уровне формы, материала, техники и возможностей использования. И вполне возможно, что разнообразные творческие игры позволят создать ту самую «ментальную дорожку», по которой половик сможет снова вернуться в наши дома в качестве красивого, стильного, создающего уют и тепло предмета — символа нашей культурной традиции.

Материал подготовили  
С.В. КОМАРОВА,  
Е.П. МАДЛЕВСКАЯ  
(Санкт-Петербург)

## Песни семейских Читинской области

**Сторона ты моя, сторонушка:** Песни семейских Восточного Забайкалья / Сост., нотация, предисл., ст., примеч. Т.М. Зенковой, И.О. Кирюшкиной. Под ред. В.С. Левашова. Чита, 2001.

Изучение песенного фольклора в единстве слова и напева — одна из интереснейших задач современной фольклористики. Поэтому появление подготовленного читинскими фольклористами сборника «Сторона ты моя, сторонушка» с песнями замечательной по своему музыкальному характеру традиции — весьма симптоматичное явление.

Песенный фольклор старообрядцев (семейских) Забайкалья издавна привлекал внимание исследователей народной культуры, музыкантов и композиторов. Опубликован целый ряд работ, в которых читатель может познакомиться не только с текстами, но и с их напевами. По количеству материала (около ста песен) особое место занимает книга Н.И. Дорофеева «Русские народные песни Забайкалья. Семейский распев» (М., 1989). Новая публикация содержит примерно такое же количество нотированных записей, и в ней впервые в столь значительном объеме представлена традиция семейских, проживающих в Читинской обл.

Кроме собственно песенного фольклора авторы также попытались дать в книге свое видение отдельных сторон духовной и материальной культуры семейских. Издание иллюстрировано цветными фотографиями исполнителей и видами Забайкалья.

Первое, на что обращаешь внимание, когда книга оказывается в руках, — это ее название. В данном случае оно вызывает сожаление. Речь идет о подзаголовке «Песни семейских Восточного Забайкалья». Большинство сел (Укыр, Архангельское, Малоархангельское, Менза, Шонуй, Урлук), где делались записи, находятся в Красночикойском р-не, т.е. в самой западной части Читинской обл. Географически этот район, как и вся Бурятия, находится в Байкальском водном бассейне. Именно поэтому в исследовательской литературе о семейских всегда считалось, что они проживают в Западном Забайкалье (см.: 1. Кн. 2. С. 218; 2. С. 63; 3. С. 61—62]. Уже в советские годы географы, видимо, для удобства установили равенство географических и административных границ: в конкретном случае Бурятию называли Западным Забайкальем, а Читинскую обл. — Восточным, но и они признавали, что «собственно Восточное Забайкалье — та часть, которая имеет сток в Тихий океан, лежит на юго-востоке, в бассейнах рек Шилки и Аргуни» [4. С. 361]. Более корректным для данного сборника был бы подзаголовок «Песни семейских Читинской области». Но в любом случае совершенно непонятно, почему авторы включили

в него песни с Большой Куналей, которое находится в Бурятии, буквально в сорока километрах от Улан-Удэ.

Первая глава «Культура семейских Восточного Забайкалья» открывается невнятным по содержанию разделом «Из истории заселения Восточного Забайкалья семейскими» (с. 8—9), в котором даны пространные цитаты из работ Ф.Ф. Болонева и отрывочные сведения об образовании лишь двух сел — Архангельское и Малоархангельское — без точных дат, ссылок на архивные источники и работы историков.

Следующий раздел об обрядовом фольклоре начинается заявлением о том, что «обрядовый фольклор является своеобразным, ярким звеном в традиционной культуре семейских. Они, в силу религиозно-этических убеждений, сохранили в своем быту и духовной жизни многие, если не все, стороны обрядности в «чистом», неискаженном виде» (с. 10). Но как так может быть, если учитывать, что в 30-е гг. были разрушены буквально все церкви и часовни забайкальских старообрядцев, арестовывались и высыпались уставщики и духовные учителя! Каким образом в подобных условиях можно было сохранить обрядность в «неискаженном виде»? Полевые материалы как раз показывают значительную трансформацию обрядовой жизни семейских, произошедшей за советские десятилетия (см.: [5]).

Содержание раздела (святки, масленица, Пасха, Троица) наталкивает на мысль, что авторы незнакомы с существующей литературой по народному календарю семейских. В первую очередь, со ставшей уже классической книгой Ф.Ф. Болонева, в которой описываются календарные обычая семейских, живущих ныне не только в Бурятии, но и в Читинской обл. [6]. Правда, отрадно, что используются работы других авторов. В частности, моя статья при рассмотрении святках в с. Укыр, в которой анализируется обычай заваливания ворот [7]. Но почему без каких-либо ссылок? Более того, авторы утверждают, что этот обряд зафиксирован ими (с. 11). Каким же образом? Действительно, в дни проведения обряда в 1994 г., который я записывал на видеокамеру, они находились в том же селе. Но что-то мне не помнится, чтобы авторы глубокой ночью с 6 на 7 января были на улице вместе со мной и группой укырских парней.

В качестве примера семейной обрядности авторы приводят свадьбу и обряд крещения. Погребального обрядового комплекса у семейских как бы и не существует. Хотя если что-либо у семейских и осталось в «чистом» виде, так это именно похороны и поминки, которые, как известно, отличаются особой консервативностью.

Говоря о свадьбе, авторы сделали подлинное «открытие». Оказывается, у семейских два «направления свадебной обрядности». Одно — «поповское», которое «близко к обрядам православным» (с. 13). Дру-

гое — «беспоповское», т.н. брак «убегом», который, как утверждается, встречается «значительно чаще» (с. 15). Но ведь поповцев и беглопоповцев в Забайкалье всегда было намного больше, чем беспоповцев (см.: [8. С. 5; 3. С. 54, 56]!). В проведении свадьбы различие между ними действительно было, но оно касалось в первую очередь того, что беспоповцы «не признающие священства, живут без всякого благословения церкви, как "блудно сошедшиеся"» [9. С. 21]. А это далеко не одно и то же, что брак «убегом», который был распространен в Забайкалье повсеместно, в том числе и у православных казаков, с целью уменьшить расходы.

Описание отдельных моментов семейской свадьбы и обрядности, отрывки из притчаний и песен, которые авторам удалось зафиксировать в Улетеевском р-не Читинской обл., — интересный материал. Но все сведения и тексты получены методом опроса (правда, когда делались записи — не ясно), а между тем в семейских деревнях на свадьбе и сегодня встречаются различные архаичные обычай [10].

Более удачным у авторов получился рассказ о «крещении» младенцев (с. 15—17). Здесь описан обряд, как он совершается в с. Малоархангельское. Но опять не понятно, когда была сделана запись, присутствовали ли авторы на реальном «крещении» или они расспросили о нем.

Приведенный материал, между прочим, свидетельствует о значительной трансформации данного обряда у семейских. Это касается как самих текстов (они больше напоминают заговоры, чем канонические молитвы), так и восприятия данного действия в сознании семейских. Собственно говоря, перед нами эволюционировавший обряд «погружения», который проводили наставники в отсутствие рукоположенных старообрядческих священников. Лишь со временем «погружение» стало восприниматься как собственно «крещение», хотя таковым оно не является.

Раздел о детском фольклоре, хотя и начинается словами: «Детский фольклор составляет обширную и глубоко оригинальную область нетрадиционного (sic!) народного творчества» (с. 18), в целом содержит интересный материал, бытующий в Красночикойском р-не Читинской обл., — колыбельные, считалки, игры и «Сказку о ленивой Палашке». Но, к сожалению, от кого записано большинство текстов и игр, когда и где — не указано, что значительно снижает их ценность для исследователей.

Раздел об одежде, пожалуй, единственный, который написан более или менее со знанием дела (с. 25—27). Но почему о женском и мужском костюме семейских Читинской обл. рассказано так, будто не существует работ О.И. Выхристюк и Т.О. Теодорович, Т.Н. Гусейновой, Н.Б. Жалсарабаевой, А.А. Лебедевой, Г.С. Масловой, Г.И. Охрименко, М.В. Сохно, М.Г. Тарусской и

других исследователей? А самое главное, если рассматривается костюм семейских Читинской обл., в первую очередь женский, который бытует и сегодня, то чем, к примеру, укырский отличается от урлукского, коченского или малоархангельского и — в целом — в чем сходство и различие женского костюма этого региона и семейских Бурятии, который изучен лучше?

В последнем разделе главы сделана попытка охарактеризовать песенное творчество семейских. Но прежде чем говорить о том, что пишут исследователи, внимательнее посмотрим, песни каких традиций помещены в сборнике.

Опубликованы записи хоров из Укыра (31 текст), Архангельского (19), Малоархангельского (8), Улрука (9), Мензы (13), Шонуя (2), Большого Куналая (9), Красного Чикоя (1); Нижнего Нарымы (1) и Дешулана (3).

О неуместности в этом ряду песен Большого Куналая я уже говорил. Но и с остальными ансамблями не все просто. Часть из них могут не являться собственно семейскими, и здесь необходимы дополнительные разыскания. В первую очередь, это относится к коллективу из с. Менза. Нынешняя Менза — это бывший Мензенский караул на границе с Монголией, в котором первоначально жили буряты-хоринцы, а затем русские казаки, исповедовавшие православие. Не семейской, видимо, была и д. Шонуй, где песни (№ 79, 80) из которой, кстати, почему-то включены в раздел мензенских.

Не семейским является урлукский ансамбль. В Улруке старообрядцы жили с XVIII в. — это факт. Но фактом является и то, что исполнители, от которых публикуются записи, — А.М. Андреева, Ф.И. Пыткина, Т.А. Федорова, супруги Маниковские и др. — по своей родословной принадлежат к православной (!) общине Улрука, к так называемым «хохляцким» (см. об этом [11]). Между прочим, данный этноним принесен предками семейских с Ветки, где до сих пор «хохлами» и «мазепами» старообрядцы называют местное православное население, которое, в свою очередь, зовет первых «москалями».

Что же получается? Четверть опубликованных текстов (мензенские, шонуйские, урлукские), возможно или совершенно точно, исполнено не семейскими, еще с десяток (большекуналейские) — не из Читинской обл. Таким образом, более трети песен сборника так или иначе не является или может не относиться к фольклорной традиции семейских так называемого Восточного Забайкалья.

Приступая к рассмотрению песенного творчества семейских, авторы пишут о том, что оно «вот уже сто лет находится под пристальным вниманием фольклористов, филологов, искусствоведов-музыколов», а работа по его собиранию и изучению была начата Н.П. Протасовым (с. 28). Здесь

они ошибаются, т.к. еще за сорок лет до Н.П. Протасова записал от семейских и опубликовал духовные стихи и песни граф П.А. Ровинский, и из последних, кстати, он со временем даже намеревался составить отдельный сборник (см.: [12. С. 131]).

Далее авторы перечисляют села, в которых они работали. Из этого видно, что далеко не вся песенная традиция семейских Читинской обл. им известна. Вне их поля зрения оказались села Альбитуй, Ада, Фомичево, Гутай, Байхор и др., но особенно Хилкотой и Конкино с не менее замечательными исполнителями, чем, например, в Укыре и Архангельском. И это только в одном Красночикойском р-не! Но ведь семейские и их потомки живут и во многих других районах области.

Отдадим все же должное: в сборнике записи из десяти сел — авторами сделано немало. Но почему, анализируя свой материал, они рассматривают традиции только четырех сел — Укыра, Мензы, Архангельского и Малоархангельского? Другие менее значимы или мало чем отличаются от рассмотренных? Тогда об этом необходимо было написать.

Главное внимание авторы уделяют укырским песням, считая их наиболее интересными. При этом они пишут, что «определяющим в укырских "тяжелых" песнях является то, что словесный текст песни лишь эскиз, разукрашенный и доведенный до совершенства музыкальными красками» (с. 28). Красивая фраза, но она, в принципе, применима ко всей семейской песенной традиции в ее наиболее высоких образцах — к большекуналейским, куйтунским, архангельским, хилкотайским песням. Музыковедческий анализ авторов совершенно не убеждает в исключительности укырской традиции. Все сказанное в одинаковой степени характерно для песенности семейских Читинской обл. и Бурятии. А о том, что в действительности отличает песни Укыра от песен других сел (исполнители и их репертуар), — ни слова. Впрочем, нет, читаем: «Любят петь в Укыре и песни, заимствованные у казаков <...> Особенно популярны "Там дороженька лежит", "Собирайтесь вы, ребята", принадлежащие к жанру рекрутских песен, и "Весела-то плыла птица"» (с. 30). «Любовь» к казакам в Укыре — это особая статья. В селе до сих пор вспоминают, многие уже по рассказам старших, как казачий отряд в 1921 г. дотла сжег село и расстрелял не успевших убежать в лес стариков и детей. И уж какие-какие, а рекрутские-то песни семейским от казаков незачем было заимствовать, т.к. рекрутчину они знали на своем собственном опыте. Остается только удивляться, где авторы в указанных песнях увидели казачью тематику.

Анализ мензенской традиции, являющейся, по мнению авторов, казачьей, так и не продемонстрировал ее «казачий» характер. Действительно, «пение мензенцев отличает-

ся меньшей «коленностью» при сохранении внутрислоговых вставок и словообразований в тексте, малоступенностью» (с. 30), т.е. оно проще. Но это признаки разрушающейся семейской песенной традиции. Сомнительно, что исполнители, имеющие семейские фамилии (Арефьевы, Забелины, Кореловы), относились к потомкам мензенских казаков. Между прочим, Менза как центральная колхозная усадьба в период укрупнения (50-е—60-е гг. XX в.) была местом, куда переселили многих семейских из «неперспективных» деревень, лежащих вниз по реке. В такой ситуации, конечно же, их песенная культура разрушалась быстрее, чем в Укыре. Спрашивали ли авторы исполнителей о родословной? Судя по паспортизации — нет. Вообще же известно, что потомков казаков в Мензе осталось мало, в частности, еще и по причине преследований со стороны властей в 20-е—30-е гг. XX в.

В данном случае необходимо отметить внутреннее чутье авторов. С одной стороны, они знают, что Менза — это бывшее казачье поселение, а потому объявили мензенскую песенную традицию казачьей. С другой стороны, чувствуя значительное сходство зафиксированных ими песен с семейскими, они помещают их в данный сборник. Но при этом удивляет характеристика некоторых текстов. В частности, по поводу песни «Как на этих на полатях», рассказывающей о матери, которая кукушкой летит (хотят полететь) на могилу сына, а он ей отвечает, что не может встать, авторы пишут: «Перед нами жанр не лирической песни, а плач-причет» (с. 30). Смелое предположение! Но уж если оно сделано, тогда надо доказывать его на примерах, сравнивая с настоящими похоронными и поминальными причитаниями, которые до сих пор бытуют в регионе.

«Исследование» архангельских песен авторы начинают с упоминания работы Н.М. Владыкиной-Бачинской, которая на основе записей 1960 г. явила здесь «"островок" пинежской певческой традиции» [13. С. 133]. Вслед за ней авторы «подтверждают» наличие северорусских черт в песенной культуре архангельцев и пишут: «До сих пор активно здесь бытуют песни, записанные и подвергнутые обстоятельному анализу более 30 лет назад: "Ой, да не по реченьке лебедушка плынет", "Ой, вы взойдите, тучи грозные", "Уж сад, ты ли мой сад" и др. Для этих песен, как для северной вышивки, характерна незамкнутость, витиеватость орнаментики» (с. 31). Но две последние указанные здесь песни Н.М. Владыкина-Бачинская даже не упоминает в своей статье! А по поводу первой авторы, видимо, не знают, что в Архангельском она бытует в двух вариантах, значительно отличающихся друг от друга. В сборнике опубликован совсем не тот, о котором писала исследовательница: «Текст песни "Не по реченьке лебедушка плынет" и некоторых других <...>

весьма сильно искажен: концы позабыты, начало одной песни совершенно случайно присоединяется к продолжению другой и т.п.» [13. С. 134]. Именно такой «составной» вариант «Лебедушки» от других исполнителей был зафиксирован в 2000 г. российско-американской экспедицией [14. С. 19].

Странные мысли авторы высказывают и по поводу духовного стиха «Плач Адама». Оказывается — это «духовный стих на поминование усопших», о котором «крайне осторожно можно говорить, что по стилистике» он «близок к традиционному фольклору», но все же «у архангельцев выполняет функцию песни и, стало быть, по характеру бытования становится фольклором» (с. 32—33). То есть авторы считают, что духовные стихи — это не фольклорный жанр?! Комментарии, как говорится, излишни.

Важной составляющей подобного рода сборников являются примечания, которые дают информацию об исполнителях, о жанровом характере текстов и т.п. Это нужно как специалистам, так и «широкому кругу» читателей, многие из которых, возможно, вообще впервые познакомятся с произведениями устного народного творчества по этой книге. Но примечания в ней составлены небрежно. Для некоторых песен не указано время записи (№ 15, 63, 64), фамилии собирателей (№ 61, 62, 63, 64), вообще приводятся путанные данные (№ 47). Особое сожаление вызывают жанровые определения авторов. Для большинства песен они вообще не даются (№ 8, 15, 16, 32, 33 и т.д.). Там же, где авторы пытаются это сделать, порой не ясно, из каких критериев они исходят. К примеру, отдельные тексты называются «старинные протяжные песни» (№ 1, 3, 12), но есть и «старинная лирическая протяжная песня» (№ 18). Значит, первые не «лирические»? Или — «протяжные песни» (№ 4, 5). Значит, они «современные» в отличие от «старинных»? А чем от них всех отличается «проголосная песня» (№ 10)? Есть здесь и ошибки. К примеру, обычные лирические песни обозначены как «свадебная» (№ 38), «плач матери на могиле сына» (№ 69), «ямщицкая» (№ 84), а баллада на сюжет «муж топит жену» — как «популярная песня» (№ 77).

И последнее — о фотографиях в сборнике. Книга — это память. Внуки и правнуки наших замечательных песельниц, обращаясь к ней, будут вспоминать и рассказывать своим детям (а те, в свою очередь, своим детям) о том, какие великолепные песни знали их бабушки. Ну неужели нельзя было под фотографиями с исполнителями указать, кто есть кто на них, а не писать общие фразы типа «кочонские певуньи», «солистки хора, село Укыр», «хор с. Новоярхангельское» (в этом случае еще и переврано название), «хор с. Кр. Чикой» и т.д.?!

Приходится констатировать, что, несмотря на интересный песенный материал, который,

без сомнения, будет востребован фольклористами и музыковедами, в научно-исследовательском плане публикация Т.М. Зенковой и И.О. Кирюшиной очень слаба, так как написана вне контекста общетеоретических фольклорно-этнографических работ и существующей литературы о семейских (показательно, что в книге упомянуто чуть более десяти публикаций других авторов). В итоге сборник, который, помимо всего прочего, предназначен «студентам гуманитарных вузов» и который, возможно, будет использоваться в школах Забайкалья, дает искаженные представления о традиционной культуре семейских Читинской обл.

### Литература

1. Максимов С.В. Сибирь и каторга. СПб., 1871. В 3-х кн.
2. Осокин Г.М. На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб., 1906.
3. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII—XX вв. Новосибирск, 1994.
4. Российская Федерация. Восточная Сибирь. М., 1969.
5. Кляус В.Л. К изучению локальной заговорной традиции семейских Забайкалья (на материале записей в д. Укыр Красночикойского р-на Читинской обл.) // Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 256—259.
6. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
7. Кляус В.Л. Движение людей / движение предметов в забайкальском святочном обряде заваливания ворот // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 271—283.
8. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920.
9. Попова А.М. Семейские (забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск, 1928.
10. Кляус В.Л. Эротические игры и шутки на семейской свадьбе в селе Укыр Читинской области // Национальный эрос в культуре М., 2001.
11. Кляус В.Л., Левитт М. Российско-американская экспедиция «Песни и обряды староверов Забайкалья» // ЖС. 2001. № 2. С. 49.
12. Ровинский П.А. Материалы для этнографии Забайкалья // Известия ВСОРГО. 1873. Т. 4. № 3. С. 113—132.
13. Владыкина-Бачинская Н.М. Народное песенное творчество забайкальских семейских // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Забайкалье. Новосибирск, 1975. С. 126—145.
14. Levitt M. Notes on a Joint Russian-American Expedition to the Semeiskii Old Believers of Transbaikal // SEEFA Journal. 2001. Vol. VI. Num. 2. P. 11—27.

**В.Л. КЛЯУС**, доктор филол. наук;  
Ин-т мировой литературы РАН  
(Москва)

### Музыкальный фольклор семейских: напев и текст

В опубликованную издательской группой «Вектор» книгу «Сторона ты моя, сторонушка. Песни семейских Восточного Забайкалья» вошло 94 произведения музыкального фольклора, собранных в десяти селах Читинской обл. и Бурятии. Глубокое уважение вызывает тот факт, что составители взяли на себя труд публиковать народные песни в единстве напева и текста, причем с сохранением диалектных черт. Каждая песня представлена нотацией первых двух-трех строф. Но правильно выбранный принцип не всегда был удачно применен к песенному материалу.

Не буду повторять критические замечания В.Л. Кляуса относительно жанрового определения песен, комментариев, иллюстративного материала, сведений о певицах, от которых был записан материал. Остановлюсь на ряде принципиальных, на мой взгляд, текстологических наблюдений.

Первая опубликованная песня, давшая название всему сборнику, — «Сторона ты моя, сторонушка». По всей вероятности, она представляется авторам сборника программной. Однако нет ни единого упоминания об особой исключительности этого произведения. Бессспорно, это прекрасный образец классического музыкального наследия, но удивляет форма публикации данной песни. В подтекстовке составители последовательно отражают межслоговые и межсловные трансформации гласных, что соответствует принятым эдиционным нормам публикации музыкального фольклора, но при этом они помещают трансформированные гласные в круглые скобки, тогда как данное обозначение соответствует непроизнесенным, но подразумеваемым фрагментам текста. Здесь же мы имеем дело с локальными особенностями песенной речи. В расшифровке, приведенной после нотации, также отражена часть слоговых распевов:

#### Подтекстовка:

Сто ро\_на ты моя, да с то\_ро..., (о\_й),  
сто\_ро\_—  
... о\_ну\_ш\_ка э, да ра\_(о)\_с\_чу(е)  
... жа... (е) я да, о\_x, расчужа... я да  
л(и) на\_я (с. 37).

#### Текст после нотации:

Сторона ты моя, да сторо... ой, сторо...  
... онушка, э, да расчу(е)...  
... жа(е)й да, ох, расчужая дальняя (с. 38).

Из подобного варианта публикации можно сделать вывод, что собиратели поставили цель представить каждый песенный образец в максимальном приближении к его аутентичному музыкальному и верbalному облику. Такой подход, безусловно, можно

только приветствовать. Но попытка отражения слогораспевов в основном публикуемом тексте кажется избыточной — она лишает читателя возможности представить текст песни в его поэтической цельности. Вместе с тем непонятно, почему при таком стремлении к детализации текста в подтекстовке некоторые слоги состоят из отдельных согласных, тогда как любой начинающий филолог знает, что согласную пропеть невозможно. Следовательно, за «слогом» «с» в слове «сторонушка» могут скрываться различные варианты слога: «сы», «са», «сэ». Также неправомерно слогоделение «о-х». Однозначно, певицы пропели «о-хы», или «о-ха», или «о-хэ». Такие упущения крайне досадны, так как публикуемый вариант подтекстовки не дает возможности судить о характере пропевания гласных в позиции, соответствующей «второй безударной» в произнесенном варианте слова.

Но это текстологические «блохи» по сравнению с проблемой построчного деления строф. Ни в нотации, ни в приведенном после нее тексте песни не отражена структура песенной строфы. Произвольное дробление строфы на три строчки (опубликованные в виде лестницы) не дают представления о стиховой основе публикуемого произведения. На самом деле строфическое деление должно было выглядеть следующим образом:

1. Сторона ты моя, да сторонушка.  
Э, да, расчужая да, ох, расчужая дальняя.  
2. Дальня,  
Да на тебе, моя сторонушка,  
Голова, ох, голова-то у девки, она болит,  
3. Ох, болит,  
Да куда девица, куда не ходит девка,  
Да, ли всё горюшко за ней  
4. Ох, да за ней... и т.д.<sup>1</sup>

К великому сожалению, неверное построчное деление строф<sup>2</sup> (а в большинстве случаев и вовсе неверное строфическое деление) сопровождает публикации практически всех классических произведений народной лирики (№ 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 17, 66 и т.д.). Исключение составляют публикации песенных образцов позднего происхождения (№ 12, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 30, 31 и т.д.), стиховая основа которых оказалась узнаваемой для составителей.

Судя по неструктурированным нотациям произведений народной лирики, исполнители незнакомы с классическими работами профессора Е.В. Гиппиуса, который создал целое направление в отечественной музыкальной фольклористике и разработал принципы структурной нотации произведений народной лирики. Форма подачи му-

зыкального материала в сборнике не позволяет считывать его слогоритмическую основу и оставляет впечатление первичной, не прошедшей стадию музыкального и стихового анализа, расшифровки.

В публикуемых песенных вариантах оказались «размытыми» локальные черты песенной речи. Так, для песенной традиции с. Укыр характерно систематическое использование сочетания частиц «ох-да, ли», которое неверно трактовано как «ох, (дали)».

Песенные репертуары различных сел, представленные в сборнике, крайне неравнозначны как в количественном, так и в качественном отношении. Составители спрашивали считают «наиболее интересной» традицию с. Укыр (с. 28). Однако общий вывод о том, что распевание «такого количества дополнительных слогов, частые словообры, за счет которых тоже происходит «накручивание колен», характерны только для песенной традиции семейских, вызывает ряд возражений. Перечисленными чертами характеризуется, например, приокская песенная традиция (юг Калужской обл.). К сожалению, во вводной статье «Песенное творчество семейских Забайкалья» не сформулированы характерные признаки местного музыкального стиля. Вызывает недоумение следующее наблюдение: «Рассматривая ладовое строение песен, можно заметить, что большинство из них малообъемны» (с. 30). «Малообъемность» — определяющая черта большинства русских музыкальных традиций.

Невыделенность местных стилевых особенностей во вводной статье сочетается с полным отсутствием вычленения в песенных репертуарах «местного ядра». Большая часть песен позднего происхождения имеет общерусское «хождение», и тезис об их интересной музыкальной стилистике как основная мотивация помещения их «в один ряд с песнями подлинно народного происхождения» (с. 34) представляется недостаточным, тем более, что, по словам составителей, опубликованный материал — «небольшая часть архивного материала» (там же).

Вызывает большое сожаление полное отсутствие сведений о бытования песенной традиции. Когда, при каких обстоятельствах, в какое время года исполнялось то или иное произведение? Каким образом перенимались навыки песенной традиции? На каком основании сложились песенные коллективы, от которых были осуществлены записи? В каких родственных и социальных отношениях находились участники одного песенного коллектива? Каким образом, например, в единий песенный коллектив объединились исполнительницы 1913 и 1939 годов рождения в с. Архангельское или 1926 и 1970

годов рождения — в с. Большой Кунадей? Какова степень владения традицией у певиц разных поколений? Энакомы ли певицы со сценой? Какова динамика развития песенной традиции? Все эти важные для понимания локальной традиции вопросы остаются без ответов.

Рецензируемый сборник, безусловно, является событием в отечественной фольклористике, тем досаднее его недостатки, так как вероятность еще одного переиздания этих великолепных песенных коллекций крайне мала.

### Примечания

<sup>1</sup> Для наглядности я опустила словообры, межслоговые распевы, диалектные особенности и повторы.

<sup>2</sup> В ряде песенных публикаций строфы не обозначены, например: № 38, 39.

**Е.В. МИНЁНОК**, канд. филол. наук;  
Ин-т мировой литературы РАН  
(Москва)

### Русская елка: корни и побеги

**Е.В. Душечкина** Русская елка: История, мифология, литература. СПб., 2002.

Монография Е.В. Душечкиной является результатом многолетнего труда исследовательницы над изучением рождественской (и святочной) темы в русской культуре и литературе. В новой книге внимание автора сосредоточивается на русской елке, взятой и как предмет рождественского новогоднего праздника, и как сам праздник («елка»), и как объект мифологизации в массовом сознании.

Книга атрибутирована как научно-популярное издание и адресована всем, «кому может оказаться интересной судьба русской елки», самому широкому кругу читателей: «и школьникам, и студентам, и уже немолодым людям, которым она напомнит, быть может, их детские елки» (с. 10). Но при всех внешних признаках «популярности» (не перегруженный специальными терминами язык, занимательные пересказы материала, личные интонации автора) «Русская елка», безусловно, представляет собой образец научного труда. Свидетельством тому и библиография издания, включающая в себя более 500 источников и исследований по теме. Для воссоздания мифологии елки автор привлекает разнородные культурные факты: от мифа о древе жизни и германских легенд о рождественском дереве до елочных украшений XIX в. и костюма Снегурочки советского времени. В первых главах, посвященных зарождению культа ели, дается обзор мировой мифологии, опирающейся на авторитетные исследования по этой тради-

ционной для фольклористики теме. Во второй части книги, освещющей городскую новогоднюю традицию XIX—XX вв. автор использует источники самого разного рода: газетные отзывы о «елке», документы, мемуарные описания, рождественские открытки, специально выпускавшуюся беллетристическую продукцию (святочный рассказ, детская массовая литература и др.). Обращение к источникам различного типа (помимо перечисленных, в большом количестве привлечен и материал классической литературы) мотивировано принципиальной позицией автора, согласно которой любая письменная фиксация елочной мифологии (будь то стихотворение или дневниковая запись) является фактом, заслуживающим внимания исследователя, т.к. «если в литературном произведении описываются те или иные подробности праздника елки, то это означает, что они уже вошли в жизнь» (с. 8).

Первые главы монографии («Образ дерева в мировой мифологии», «Культ деревьев на Руси», «Ель в мировой мифологии», «Елка в русской народной традиции») вводят ель в широкий «ботанический» контекст мировой мифологии. Автор во вступлении называет первую часть книги «кратким очерком», главы которого «не претендуют ни на новизну, ни на полноту: дереву как одному из самых универсальных мифологических образов посвящено множество серьезных исследований» (с. 10). Е.В. Душечкина отбирает самые яркие в содержательном отношении мифологические сюжеты и располагает их последовательной мозаикой. Постепенно взгляд исследователя фокусируется на истории культа елки у русских. Таким образом, в основе реконструирования мифологии и культа елки диахронический подход: от символики этого дерева в «основном мифе» до современной стадии русской елочной мифологии, которая уже устроена на иных основаниях и восстанавливается из источников другого рода (классическая и массовая литература и пр.).

Осветив Петровскую календарную реформу (гл. «Петровский указ 1699 года и его последствия») и подключив обширный исторический, этнографический, литературный материал, автор обращается к истории формирования культа елки в массовом российском сознании XIX в. (гл. «Рождественское дерево в России в первой половине XIX века», «Русская елка во второй половине XIX века»). Городская «увеселительная» традиция в целом — известный предмет этнографических или искусствоведческих реконструкций<sup>1</sup>. Но новогоднему празднику еще не было посвящено отдельного монографического исследования, рассматривались лишь частные аспекты темы<sup>2</sup>. В книге Е.В. Душечкиной впервыедается целостное описание судьбы русской елки. Причем автор не просто компонует и комментирует источники разной природы, а демонстрирует, как 150 лет назад осуществлялся, как бы

сейчас сказали, «елочный проект», как возникла массовая традиция сначала просто елочного антуража, а затем и елки как непременной составляющей праздника.

Этнографические материалы «одушевляются» свидетельствами очевидцев: в поле зрения автора попадает и рыночная «елочная» индустрия (производство елочных игрушек, украшений интерьера, сладостей, подарков), и трогательные подробности их бытования, позволяющие сухому этнографическому материалу стать живым и человечным (с. 168—169, 233—234, 337—338 и др.). Приводятся цитаты из дневников, воспоминаний, очерковых рассказов многих известных и малоизвестных участников «елок» прошлого и позапрошлого века. «Хранимые памятью впечатления» (с. 238) дополняются всегда ощущаемым читателем теплым авторским чувством к «елочке», как по-домашнему называет ее исследовательница.

Уже из приведенного выше набора источников виден широкий жанровый диапазон вовлеченных текстов, причем как фольклорных, так и литературных. На последних хочется остановиться особо. Литературная елочная мифология предстает не совокупно, а в жанровой специфике текстов, будь то святочный рассказ (разделы «Детские елки», «Сюжет «Чужая елка») или песенка детской елки (раздел «Главная песня о елке («В лесу родилась елочка»)». Одновременно автор прослеживает судьбы основных сюжетов о елке (например, ассоциацию на русской почве «Елки» Андерсена), начиная от вершинных воплощений и заканчивая текстами, пародирующими «заезженную литературную схему» (с. 208).

Неоднородность елочной мифологии провоцирует профессионалов, сознательно создающих елочный культ в XIX в., на синтезирование единого, непротиворечивого образа елки, который можно предложить массовому потребителю (раздел «Двойственность символики русской елки»). Именно поэтому возникновение части елочных текстов объясняется необходимостью подружить «вступившие в противоречие символические смыслы» (с. 122): те, что сложились в народной традиции, и те, что были усвоены из западной культуры.

Становление «елочного сюжета» прослеживается в книге и в соотнесенности с его адресатом, т.е. в необходимых случаях всегда оговорено, для кого предназначена та или иная текстовая «единица» — для взрослых или детей. Так, продуцирование сюжетов и персонажей школьных новогодних праздников непосредственно связано с педагогической установкой (раздел «Псевдонародная елочная мифология»).

В главах, посвященных «русской елке» в XX в. («История елки после Октября 1917 года», «Советская елка во второй половине XX века»), представлены любопытные (по большей части неизвестные даже специалистам) сведения о сложной, полной

неожиданных поворотов судьбе «елки» в указанный период, приводятся новейшие мифологические сюжеты (раздел «Елка Ильича»). Отдельная глава посвящена становлению персонажной пары новогоднего праздника советского извода — Деду Морозу и Снегурочке.

Особую ценность представляет исследование методической литературы XIX в. — «книжек-рекомендаций» (раздел «Пособия для проведения праздника елки»). Оно дает возможность проследить становление праздника в его сценарном единстве: ход праздника, состав персонажей, поддержка литературными текстами. Без внимания не остается привлечение в репертуар «зимних» текстов писателей-классиков и создание на их базе специальных текстов, ориентированных на ритуал праздника «елки». Тем самым проясняется, как массовая культура усваивает и транслирует классические литературные произведения (в каком объеме и трансформациях) и как под влиянием их порождает массовую самодеятельную елочную словесность. В результате в новом свете (генетическом и типологическом) предстают растиражированные, но уже подзатертые в наше время сценарии «литературно-музыкальных вечеров» и «детских елок». Остается только согласиться с автором, что «современная елка требует специального исследования» (с. 10). Чрезвычайно продуктивной представляется нам также идея Е.В. Душечкиной о нестихийности развития елочного культа (с. 392—393). Она позволяет ставить вопрос о специфике механизмов существования и «вегетации» массовой городской культуры, отличной от народной фольклорной традиции и при этом сохраняющей с ней заметные связи. В современной фольклористической науке изучение массовой городской культуры, прошлой и настоящей, является актуальным. Книгу Е.В. Душечкиной можно назвать одним из первых образцовых вкладов в разработку этой проблематики.

#### Примечания

<sup>1</sup> См., напр.: Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. Л., 1988 и др.

<sup>2</sup> Адоньева С.Б. История современной новогодней традиции // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции: 24—26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 368—389; Хромова А.В. «С Новым годом поздравляю и от всей души желаю...»: тексты новогодних поздравительных открыток // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб., 2001. Вып. 1. С. 100—124.

Целью семинара «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (Институт высших гуманитарных исследований РГГУ) является изучение фольклора в типологическом аспекте, исследование морфологии и жизнедеятельности устных текстов, освоение ранее не рассматривавшихся областей народной культуры (включая различные формы «парафольклорной» письменности), составление структурного указателя сюжетов и мотивов (в том числе с использованием компьютерных технологий и методов). Дважды в год по данным проблемам проводятся межрегиональные конференции; с 1996 г. их было не менее двадцати. Коллективные труды, подготовленные по итогам этих заседаний, публикуются в серии «Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика» (Издательский центр РГГУ) и в специальной серии издательства ОГИ «Фольклор/постфольклор» (с 2003 г. — «Антрапология/фольклор»).

Научно-педагогические программы семинара поддерживаются Фондом Форда (грант № 1015—1063).

В этом номере «Живой старине» рецензируются вышедшие в свет труды семинара — три книги в серии РГГУ и одна в рамках научных докладов Московского общественного научного фонда. Кроме того, в серии «Традиция—текст—фольклор» только что опубликована коллективная монография «Современный городской фольклор» (редколлегия: А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов). Она будет представлена в ближайших номерах журнала.

В планах серии:

**До и после литературы: Тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева;**

**Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А.В. Рафаева;**

**Современная мифология / Сост. М.В. Ахметова;**

**Живая кукла / Сост. Д.Н. Мамедова;**

**Текст — авантекст — интертекст в фольклорной традиции / Сост. С.Ю. Неклюдов;**

**Б. Кербелите. Типы литовской народной сказки. Структурно-семантическая классификация;**

**С.Ю. Неклюдов. Исследования по структуре и семантике устных традиций;**

**Е.С. Новик. Очерки теории устной культуры;**

**В.Н. Топоров. Отражение мотивов «основного мифа» в детских играх.**

## И родился человек

**Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова. Отв. ред. серии С.Ю. Неклюдов. М., 2001.**

Сборник «Родины, дети, повитухи...» — первый в серии «Традиция—текст—фольклор. Типология и семиотика», выпускаемой Издательским центром РГГУ. Он в основном включает материалы круглого стола по этой же теме, организованного в марте 1998 г. в ИВГИ РГГУ и проходившего в рамках семинара «Современная городская народная культура». В сборнике исследуется ситуация родин — от беременности и элементов родильного обряда в свадебной обрядности до рождения ребенка и периода младенчества. Основная часть статей написана на материале традиционных культур, прежде всего восточнославянской (русская, полесская, донская казачья). По замыслу соавторов, авторы не были ограничены в тематике, а сами могли выбрать сюжеты для своих изысканий. Поэтому каждая статья отражает также и личность самого автора, направление его интересов. В итоге сборник явился не только ценным исследованием одной из областей духовной культуры, но запечатлел также современную ситуацию, сложившуюся в российской науке на рубеже тысячелетий.

Новым в концепции сборника явилось включение в него материалов, описывающих ситуацию современных родин, «новую» мифологию и «новый» фольклор, соотношение традиции и новации в этой области культуры.

Статья Д.А. Баранова «Родинный об-

ряд: время, пространство, движение» посвящена структурно-семиотическому анализу пространства в родах. Рассматриваются такие реалии, как очеп, колыбель, «родимое» место, определяется их значение в контексте концептов движения, пути, преграды, цели, встречи матери и ребенка. В результате выявляются пространственные оппозиции (верх—низ, внутреннее—внешнее), играющие смыслообразующую роль в построении обрядовых действий и объясняющие некоторые лексические и фразеологические единицы родин. Например, выражение *Божъя прибыль* (о ребенке) трактуется Д.А. Барановым в связи с сакральностью движения по вертикали; обрядовое требование рожать стоя, выражения типа *стоять в родах* (рус.), *стаць на дароге* (бел.) — выражают идею связи верха и низа, для ребенка — динамический аспект его движения сверху вниз, готовность к выходу, рождению.

Интересна мысль автора о симметричности состояний роженицы за 40 дней до и в течение 40 дней после родов, а для новорожденного — о линейности его изменений, превращении его из твердого, костного в утробе — в парного, бескостного после рождения. Непонятно только, почему автор называет это движение «зеркальной симметрией» (с. 21), приводя в доказательство своего мнения явно противоречащий ему мотив «продвижения — выхода наружу, вовне, на поверхность» и отождествляя это движение с выворачиванием (с. 23). Подаваемый далее автором материал лишь доказывает тот факт, что ребенок, преодолев оболочку (материнское тело), которая отделяла

его небытие от бытия, совершил акт превращения и теперь присутствует в новом качестве. Именно такой вывод и сделан в конце статьи. Поэтому говорить здесь о какой бы то ни было симметрии, как нам кажется, нельзя.

Уязвимым представляется и пассаж, в котором роды трактуются как «Божье прощение». Лексика типа *непрощеная, неблагославленная, нерожавшая*, Бог простит 'разрешение от бремени' имеет отношение к опасной ситуации родов, которая может закончиться смертью роженицы. Как и любой человек, находящийся перед лицом смерти, готовящаяся к родам женщина просит прощения у всех присутствующих, чтобы не умереть непрощеной и не мучиться на «том свете». Отнесение подобной лексики к роженице имеет основание не только в идентичной смерти ситуации, но и в идее родов как богоугодного дела (ср. традиционные наказания за безбрачие, осуждение бездетности, трактовку бездетности как кары Божьей). Поэтому приведенные толкования представляются вторичными и ситуативными, вследствие чего нельзя прямо-линейно утверждать, что в них «речь идет о родах как Божьем прощении роженицы» (с. 24).

Интересный подход к той же проблематике предложен в статье В.В. Головина «Организация пространства новорожденного». Аналогии захоронения последа новорожденного и «строительной жертвы», новые интерпретации широкого круга фактов, например укладывание в люльку сначала кошки, а потом ребенка, дают автору возможность говорить о колыбели как о

«свернутом доме» (с. 39). В.В. Головин предлагает новые трактовки очепа в связи с его вектором, направленным вверх, качанием, использованием определенных пород деревьев — как элемента пространственной структуры, влияющей на рост и благополучие ребенка. Как средство охраны пространства новорожденного рассматривается его первая «одежда»; большое внимание уделено колыбельным песням, которые, как доказывает автор, не только маркируют ребенка в пространстве, но и «работают» ради его развития и охраны (императив, моделирование реальности словом, обереги словом, время исполнения — переход от бодрствования ко сну, от света к тьме и т.п.).

Главной задачей Т.Ю. Власкиной стало выявление элементов мифологической картины мира и фольклорных составляющих в родинном обряде, рассмотрение родинного обряда как единого вербально-акционального текста. В статье «Мифологический текст родин» на материале донской казачьей традиции, с привлечением параллелей из других славянских регионов Т.Ю. Власкина с успехом решила поставленную задачу, попутно разработав ряд концептуальных вопросов, в частности о магической категории «знания» (мыслеформ), о позиции роженицы в родах как пассивного («невивого», вещного) тела и др.

Поразительно много общего открылось в родильных обрядах славян и мордвы, хотя автор статьи «Традиционные обряды детского цикла у мордвы» Г.А. Корнишина не ставила перед собой цели сравнения мордовской и славянской этнокультурных традиций. Ее работа ценна прежде всего тем, что в ней использован полевой материал, архивные данные, рукописные фонды, мало доступные провинциальные периодические издания. В научный оборот введен новый материал, который в дальнейшем может прояснить свет на историю и динамику формирования территориальных этнодиалектов русской традиционной культуры, выделение в ней финно-угорского субстрата или прямых заимствований в славянской и мордовской традициях.

Фигура повитухи всегда считалась главной в ситуации родов. В.Е. Добровольская в статье «Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность» подробно описала функцию и роль повитухи (которые прослеживаются уже в свадебном обряде и значение которых возрастает к моменту родов) в Судогодском р-не Владимирской обл. Само по себе введение в научный оборот новых полевых материалов, собранных в 1994—1997 гг., имеет непрекращающее значение; в данном случае оно еще более возрастает в связи с тем, что восполняет недостаток данных, касающихся именно русских местных традиций.

Региональные исследования продолжила Г.И. Кабакова статьей «Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья». В ее основе — материалы Полесского архива Института славяноведения РАН, результаты экспедиций, продолжавшихся более 20 лет, в украинское, белорусское и русское Полесье, одним из членов которых была и автор статьи. Если повитуха как персонаж родин уже давно привлекала внимание учёных, то отец почти всегда оставался в тени, считалось даже, что он не должен принимать участия в родах жены. Материалы, пригодимые Г.И. Кабаковой, свидетельствуют об обратном: муж традиционно не только «помогал жене рожать», но и сам «рожал», т.е. изображал родовые муки, кричал и стонал, боясь на себя часть трудов своей жены. Такое поведение, известное под названием «кувада», частично сохранилось на территории Полесья до настоящего времени.

Элементам родин в свадебной обрядности посвящена статья А.А. Плотниковой «Невеста и ребенок в свадебном обряде южных славян». Магия плодовитости, обеспечение нужного пола будущего ребенка, символика хлеба как заместителя новорожденного и ряд других проблем освещены в работе в этнолингвистическом аспекте. Приводимый автором богатый диалектный материал (названия ребенка в зависимости от выполняемых им ритуальных функций) и этнокультурные контексты его функционирования позволили выделить ряд архаических особенностей свадебного ритуала у южных славян.

Этнолингвистическому анализу болгарских лексических материалов, фольклорных текстов и ритуалов, в которых представлен культ Богородицы, посвящена статья И.А. Седаковой «Культ Богородицы в болгарских родах». Значимость культа Богородицы в родинной обрядности поддерживается лексическими и семантическими причинами (корень \*rod- и его значение), соотнесением рождества Христа и рождения ребенка, сравнением Божьей Матери с земными матерями. Главным основанием для подобного сравнения является собственно ситуация родов. Так, элементы рождественской обрядности напоминают родинную, в песнях поется о том, что к Иисусу приходят девы судьбы, и т.д. С другой стороны, боголические праздники приобретают особое значение для молодых женщин, «евангелия... становятся прототекстом, объясняющим многие детали обрядности родин, и служат образцом, эталоном для всех родов...» (с. 153). Подобный параллелизм автор находит на всех уровнях — этнографическом, вербальном, фольклорном.

Е.И. Якушкина в статье «Представления о суденицах в сербохорватской народ-

ной прозе» детально изучила представления о девах судьбы в сказках и быличках. Проанализированы два типа сказочных мотивов: о наделении новорожденного судьбой, богатством и мотив добра и зла; сделаны интересные заключения о нейтральности «судениц», невключенности их в земные оппозиции. Проанализированы и другие сюжеты и мотивы данного вида прозы, например мотив наречения доли. Сравнение образа «судениц» и концепта судьбы в сказке и в народных представлениях показало их различие в разных типах текстов.

Л.Р. Хафизова в статье «Персонажи колыбельных песен» рассматривает ситуацию исполнения колыбельной как коммуникативный акт между исполнителем, ребенком и сверхъестественными силами, способными наслать сон или бессонницу на ребенка, угрожать его жизни и т.п. Эти силы персонифицированы в образах Сна и Дремы, ассоциируются с животными — котом, куницей, соболем; их функция может передаваться персонажам христианской традиции — ангелам, Богородице, Христу. Детально проанализированы типы коммуникативных ситуаций: поющий колыбельную стремится усыпить ребенка, защитить его от опасности, пожелать ему здоровья и богатства и т.п.

При всей обоснованности изложения материала, вызывает возражение трактовка рождения ребенка «от Бога», как имеющего «божественное происхождение» (с. 191). Действительно, в народной культуре происхождение детей часто связывается с божественной функцией, особенно в достаточно поздних, христианских воззрениях, но не менее распространенными являются в традиционной культуре и сюжеты о появлении детей из «другого» мира, с «того» света, что выражается также на лексическом уровне: ребенок появляется из царства растений («в капусте/на грядке/на дереве нашли»), из царства животных («аист принес»), от «чужих» людей («цыганка принесла/подкинула») и т.п. Кроме того, в ритуально-магических практиках женщины «ловят», привлекают к себе детей из воды, чаще всего из колодца; в сказочных сюжетах дети заражаются от съеденной горошины (боба) и т.п. (подробнее об этом см.: Виноградова Л.Н. Откуда берутся дети? // Славянский и balkанский фольклор. М., 1995. С. 173—187). Иными словами, материал акцентирует происхождение (приход) детей из иного мира, природного, нечеловеческого, который вовсе не обязательно выступает в виде божественного. Кроме того, под «божественным происхождением» традиционно понимается нечто иное, а именно: избраннысть, выделенность, особые, необыкновенные качества ребенка. В случае с колы-

бельными песнями речь идет совсем не об этом (или не совсем об этом), а лишь о непостижимости, загадочности появления ребенка на свет.

Своеобразным переходом к обсуждению проблем современности служит статья Г.П. Анашкиной «Традиции и новации в этнической культуре». В родинной обрядности русского населения Ульяновской обл. автор выделяет традиционные обрядовые, мифологические и магические элементы, сохранившиеся до настоящего времени (магия на рождение красивых детей, обереги от сглаза, плата повитухе), и то новое, что появилось в последнее время в связи с изменением бытового уклада. Если исчезновение института повитухи и связанных с ее деятельностью обрядов, невыполнение или ослабление запретов для беременных и множество других обычаев объяснимо изменением реальных условий родов, то особый интерес вызывают те элементы магико-мифологической системы, которые сохраняются и в наши дни. С чем это связано? Почему это важно? Какие механизмы лежат в основе этих практик? — эти вопросы неизбежно встают перед исследовательницей. Из архаических воззрений, сохранившихся в постсоветское время в данном ареале, автор указывает на «веру в сглаз и способы его снятия и предотвращения» (с. 215); одаривание тех, кто помогал при родах; обмывание ножек (пяточек) ребенка; крещение и крестины; дарение подарков «на зубок».

Однако в статье Т.А. Кругляковой «Быт и фольклор дородового отделения» таких элементов традиционных верований и магических элементов в сознании современных рожениц выявляется гораздо больше. Материалом для работы послужили дневники автора, которые велись в родильном доме № 6 Санкт-Петербурга и отражали быт, нормы поведения, представления пациенток дородовой палаты. Описывая регламентацию поведения рожениц по отношению к «своим» и «чужим», «правила поведения» при родах соседки, темы разговоров в палате, коллективные знания палаты, автор волей-неволей касается вопросов сохранения традиционного знания в сознании женщин. Например, «считалось, что если женщина долго не может родить, то ей обязательно надо посмотреть, как рожают другие», особенным везением было услышать крик роженицы при схватках (с. 223). Что это, как не магия подобия, описанная еще Тэрнером в примитивных сообществах? Особенно много сохранилось запретов, например, на вязание в палате: каждой новенькой объясняли, что этого делать нельзя, иначе пуповина обмотается вокруг шеи ребенка (это прямое заимствование из народной

практики). Интересны элементы мифологического мировоззрения, включенные в современные рассказы, приметы и гадания, например о том, что нельзя ошибиться в определении пола будущего ребенка, иначе девочка вырастет мужеподобной и наоборот; при гадании о поле ребенка воздействовали категорию «чет-нечет», при определении времени родов — концепт «первого»: к какой женщине первой врач обратится при обходе, та первой пойдет рожать, и т.п. Вывод автора о том, что предчувствиям и гаданиям придают большее значение, чем научному знанию, имеет концептуальный характер. Действительно, в ситуации родов акцентируется аспект «женского» знания, которое является непосредственным, иррациональным, интуитивным; а само событие представляет собой ситуацию перехода, рождения нового — не только ребенка, но и отношений, статуса и т.п.

Статья интересна проблематикой (сохранение магического в индивидуальном сознании в переломные моменты жизни), материалом (одинаково близкие мужчинам и женщинам сюжеты рождения ребенка), хороша живостью подачи материала, а также подкупает своим психологизмом, тонкостью восприятия и анализа.

В статье Т.Б. Щепанской «К этнокультуре эмоций: испуг» подробно исследуется мотив страха в культуре материнства — как средство и объект культурной регуляции. Статья написана на материале этнографических бесед, интервью, дневников, писем, автобиографических сочинений, которые были соотнесены с данными традиционной (сельской) культуры. Статью отличает высокий уровень научного обобщения и анализа.

В статье всесторонне рассматривается эмоция страха, выделяются «нормативные» страхи — естественный страх за здоровье ребенка; система табу, применяемая для блокирования страхов; манипуляция страхом для управления поведением ребенка или регуляции коммуникативного поведения; символизация страха в жестах и образах животных; стимуляция страха для поддержания границы мира материнства (поверья о «нечистоте» беременной, о возможности сглаза и «обдумывания», «запуги» и др.).

Вторая часть статьи посвящена анализу эмоции страха в профессиональной знахарской практике. Страх используется здесь для демонстрации «силы», для передачи магической «силы», а также в практике «управления».

Две следующие статьи сборника посвящены проблеме имянаречения. Имя — важная составляющая судьбы человека, оно символизирует этническую, религиозную, социальную, родственную принадлежность че-

ловека. В статье И.А. Разумовой «...И решили назвать Аленой» обсуждаются контексты выбора имени для ребенка: кто, как, когда это делает, порядок следования имен в роду, как имя влияет на будущее ребенка, каковы запреты на имянаречение и т.п.

В статье Е.А. Белоусовой «Социокультурные функции имянаречения», построенной на данных устного опроса информантов об их отношении к имянаречению, рассматривается проблема «семейной» мифологии, основанной на том, что «узнавание истории имени равносильно пониманию сути явления» (с. 276). Воспроизведение рассказа об имени равносильно рассказу о семье, о себе, является способом самоидентификации. Особо обсуждаются такие семантические блоки: человек, дающий имя; называние детей в честь кого-либо; связь человека с именем; критерии выбора имени; временные рамки имянаречения.

Новой темой в проблематике родин стало клонирование. Как неизбежная реальность нашего времени, оно включается в систему народных воззрений и, как всякая новая и непонятная вещь, обрастает мифологией, страховками и т.п. Связанное с этой темой мифотворчество обсуждается в статье В.Ф. Лурье «Клонирование и новый «родильный фольклор»». По сути это «исследование народного сознания по материалам газет» (с. 303). Целью статьи было «очертить поле, на котором возвращается фольклор... и определить некоторые текстуальные, философские и культурные источники клонирования» (с. 304). Сначала автор коротко излагает историю вопроса, биологическую суть явления (изготовление генетической копии человека с помощью информации, записанной в его ДНК), а потом приводит «мифы», связанные с ним, объясняя попутно, где, на каком этапе происходит ошибка, ведущая к рождению мифа. Автор поднимает ряд вопросов, по большей части не замечаемых читающей публикой: связь человека с Космосом, невозможность точного повторения (воспроизведения) личности, души, уникальность и неповторимость каждого клона. Предтечу клонирования В.Ф. Лурье видит в русском мыслителе Н. Федорове, для которого, однако, идея эта была способом борьбы с основным злом человека — смертью.

Отмечая высокий научный уровень представленных в сборнике статей, хочется поздравить исследователей фольклора и народной культуры с рождением новой интересной научной серии и пожелать ей счастливой судьбы.

**М.М. ВАЛЕНЦОВА**, канд. филол. наук;  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## О том, что привиделось и что снится

**Сны и видения в народной культуре** / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2001

Фольклористы и этнографы до недавнего времени практически не уделяли внимания проблеме индивидуального визионерского опыта (состояниям сна, обмирания, «видений») в народной культуре. Поэтому данный сборник должен, по мнению авторов предисловия, привлечь «внимание исследователей к этой теме» (с. 8), не претендуя на ее полное освещение. Этой установкой (а также малым количеством публикаций по теме) объясняется неоднородность представленных в книге статей — от изучения снотолковательных традиций в отдельных регионах России (статьи М.Л. Лурье, М.М. Валенцовой и др.) до анализа роли мотива сна в текстах тюремной лирики (статья Е.С. Ефимовой).

Тем не менее в материалах присутствуют общие практически для всех авторов наблюдения. Однаково понимание сна как контакта с «иным» миром (не всегда это загробный мир, куда попадают после смерти, например, в статье Е.С. Ефимовой «"Сон о доме" как элемент современного тюремного текста») мир сновидений — иной по отношению к тюрьме, т.е. воля). Тема сна как одного «из главных каналов связи между миром живых и миром мертвых» (с. 198) рассматривается в статье С.М. Толстой «Иномирное пространство сна». Исследовательница выделяет три типа текстов, в которых присутствуют сюжеты и мотивы, выражающие иномирную природу сна: бинарные формулы-толкования, предсказывающие смерть, встречи во сне с покойником и рассказы об обмираниях. Толкования собственно сонника в основном построены по принципу метонимии, подобия, поэтому можно говорить о том, что в соннике представлен «совокупный» образ «смерти», оказывающийся «воспроизведением <...> семантических единиц погребального обряда и концептуального поля смерти <...> соотносимый и с ритуальной и с ментальной моделями смерти в народной культуре» (с. 200). Встречи с покойниками во сне обычно связаны с несоблюдением какого-либо погребального или поминального ритуала.

Особенности пространства сна в сюжетах традиционной культуры описаны также в статье Т.А. Михайловой (независимость течения времени наяву и во сне демонстрируется на примере древнеирландского фольклора).

В традиционной культуре сны считаются значимыми, содержащими сообщение для сновидца, предупреждение или приказ. Во сне человек находится между жизнью и смертью, соответственно, чем «ненормальной» сон (обмирание, кома), тем ближе визионер к иному миру и тем яснее информация, которую он получает. Так, путешествовавшим во время обмирания по аду и/или раю (статьи В.Е. Добропольской, Е.В. Пауновой, С.М. Толстой, С.Е. Никитиной и М.П. Чередниковой) их проводники прямо рассказывали о будущем (чаще всего назывались даты смерти визионеров или их родственников), показывали и комментировали загробную жизнь (во многих случаях, правда, полученные знания оказывались тайными).

Подобному объяснению не соответствуют не нуджающиеся в интерпретации сны (не обмирания), в которых спящему являются умершие родственники, но это может быть связано с близостью, кровным родством сновидца и «пришедшего» покойника. Кроме того, в подобных снах обычно присутствует граница, за которую сновидец не допускается, или отсутствует собственно картина иного мира (по крайней мере, внимание сосредоточено на самом покойнике, его словах, когда он чего-то требует).

В статье А.А. Панченко «Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках» рассматриваются свидетельства о прямых, не требующих интерпретации указаниях, полученных во сне, но сновидцы в этом случае — не сами информанты или их знакомые, а герои преданий о местных связанных, почитаемых местах, «жальниках».

Правила толкования снов у славянских народов очень схожи: сон может быть истолкован «от противного», так как потусторонний мир воспринимается как зеркальное отражение мира реального. Второй тип толкований — ассоциативный; мелкие предметы связаны со слезами, белый и черный цвета — с трауром и т.д. А.В. Гура в статье «Снотолковательная традиция полесского села Речица» отмечает, что такая символика сновидений, «может мотивироваться мифологическими представлениями и непосредственно отражать их» (с. 72), а В.Е. Добропольская этот способ толкования рассматривает как «принцип сходства, близости двух объектов» (с. 62), что в общем не противоречит предыдущему предложению. Очень редки тождественные интерпретации сновидений, относящиеся, по-видимому, только к спровоцированным снам — гаданиям на судженого (в статьях А.В. Гуры, В.В. Запорожец, И.А. Разумовой) или на судьбу близкого человека (у А.В. Гуры), когда сновид-

цы получают ответ на заданный с соблюдением определенных ритуалов вопрос.

И.А. Разумова (статья «Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах») описывает набор символов, предсказывающих воссоединение родственников (во всех его видах — от брака до любой встречи), рождение ребенка или чью-то смерть. Такие сны могут быть и не спровоцированы гаданием; их прогностические свойства объясняются связью близких людей (напр., предназначенно друг другу мужа и жены еще до их встречи). Автором они интерпретируются как «манифестация семейного единения» (с. 307).

Толкования снов относятся не только к устной народной традиции, но и к книжно-письменной. Об их сосуществовании в рамках культурной традиции одного села рассказывается в статье А.В. Гуры. Материалы автора фактически представляют собой два сонника — фольклорный и письменный, по всей видимости, собранный из нескольких популярных печатных изданий XIX — начала XX в. Часть толкований в них совпадает (напр., молоко — прибыль, свадьба — скора, скандал), что говорит о взаимопроникновении двух довольно автономно существующих традиций.

Книжно-письменная традиция оказала влияние и на рассказы об обмираниях. Тема обмираний детально рассматривается в четырех статьях. В двух («Письменная традиция обмираний» М.П. Чередниковой и уже упоминавшаяся статья С.М. Толстой) говорится о сходстве текстов обмираний с апокрифическими сюжетами типа «Хождение Богородицы по мукам», а также (у С.М. Толстой) с «видениями» и духовными стихами. Письменные тексты по сравнению с устными более подробны, охватывают больше мотивов и содержат вставные эпизоды — «иллюстрации к нравоучительным толкованиям... приобретают форму притч» (с. 233). Две статьи, посвященные обмираниям, не содержат анализа собранного материала (это «Обмирания у липован» Е.В. Пауновой, в которой есть краткая история липованской общины и сами тексты рассказов об обмираниях, и «Сны и обмирания у духоборцев» С.Е. Никитиной, где представлены тексты снов и обмираний, предваренные несколькими словами об информантке — самой старой жительнице духоборского поселка в Тульской области).

Серьезное отношение к сновидениям свойственно славянской культурной традиции. В статье «Сновидения у Гомера и Платона: онейрос и хора» И.А. Протопо-

пова исследует «представления архаичной Греции о сновидении» (подзаголовок статьи, с. 340) и приходит к выводу о скептическом отношении греков к снам. Так, гадание по снам было более низким видом мантиники по сравнению с птицегаданием и оракулами (с. 343); сны могли с равной вероятностью оказываться истинными или ложными. Однако, если у Гомера «сны <...> независимы от видящего их <...> и с этим <...> связано скептическое отношение к ним» (с. 357), то по Платону «ложные сны возникают из-за дурных свойств невежественной души» (с. 358).

Содержание снов и его понимание сновидцами не единственный интересующий исследователей аспект темы сборника. Так, Н.Е. Ливанова в статье «Сны о полетах» проверяет предположение, «что ощущение полета может являться психологическим архетипом» (с. 116), путем анализа результатов опроса информантов, как никогда в действительности не испытывавших ощущения полета, так и профессиональных парашютистов, преподавателей и курсантов училища гражданской авиации. Автор выделяет две большие группы таких снов: в первой полет и связанные с ним ощущения — основное (часто единственное) содержание сна, во второй — полет «обусловлен определенным мотивом или связан с ним» (с. 118). Во второй группе обнаруживается несколько преобладающих мотивов и, соответственно, несколько подгрупп снов. Автор называет следующие мотивы: мотив погони, преследования; мотив испытания веры сновидца в свое умение летать; мотив смерти; мотив использования волшебного предмета для осуществления полета; мотив любовных переживаний; мотив падения, страха падения (три последних, по словам автора, менее подтверждены материалом и, возможно, являются менее устойчивыми).

Два автора посвятили свои работы самим рассказам о снах (Н.Ю. Трушкина — «Рассказы о снах», И.С. Веселова — «Структура рассказов о снах»). В обоих статьях указана общая структура рассказов, однако принципы ее выделения различны. По мнению И.С. Веселовой, основным видом таких текстов являются рассказы о сбывающихся снах, которые «воспроизводят причинно-следственную структуру повествования» (с. 176), так как в них важен не только сам сон, но и предсказанное событие. Рассказы о сновидениях имеют то же, но усеченное строение: помимо собственно сна они могут содержать его интерпретацию, то есть его возможное следствие. Н.Ю. Трушкина также выделяет две группы снов:

сны, определяемые исполнителями как веющие, и не веющие сны. Рассказы о снах первого типа имеют трехчастную структуру: описание ситуации, предшествовавшей сновидению, описание сна и (не всегда) tolкование сна. Сны с отрицательной семантикой, «как правило, являются неожиданными для сновидца <...> наделенные положительной семантикой <...> спровоцированы ситуацией гадания» (с. 144). Внутри второго типа снов автором выделено несколько тематических групп (сны о явлении сил иного мира, сны с ярким, динамическим сюжетом и рассказы о запомнившихся детских снах).

В «Рассказах о "привидениях" среди визионерских жанров» (С.Г. Леонтьева) «привидение» определяется как «контакт с необъяснимыми явлениями» (с. 247) в состоянии бодрствования (сами исполнители отделяют их от снов). Кроме того, рассказы о приходе домового, лешего, русалок и покойников редко атрибутируются информантами как «привидения», употребление этой лексемы в данном случае нестабильно, часто она заменяется на другие. Рассказы о «привидениях» как самостоятельный визионерский жанр отличают следующие особенности: связь с местами, где может привидеться, сосредоточение на факте «визуального контакта с необъяснимым» (с. 252) без попыток как-то интерпретировать его; оценка истинности видения. Факт визионерства часто считается связанным с казусом зрения или нетрезвым состоянием очевидца; однако «столь же часто чудится абсолютно трезвым и здоровым» (с. 256), что подтверждает оценку «привидений» как «положительной нормы жизни, к которой надо стремиться» (с. 257).

В славянской традиции видения обычно имеют религиозное содержание. Включение видения как вставного эпизода в духовную беседу (статья А.В. Тарабукиной «Видения в духовной беседе») должно укреплять веру в слушателях. Похожей функцией обладают видения в текстах Г. Сквороды (статья Л.А. Софоновой «Сны и видения Г. Сквороды»). Видениям философ «поручает не только ведущие идеи своей концепции, но также и те, которые он не высказал бы прямо <...> идею его особости <...> и причастности к миру духа» (с. 373). Видения, как посланные свыше, истинны, и, передавая их, философ доказывает свои идеи. Состояние сна связывается со смертью (духовной), в нем могут пребывать не только отдельные люди, но и весь земной мир.

Е.С. Ефимова («"Сон о доме" как элемент современного тюремного текста») рассматривает роль мотива сна в тюремной

лирике. Сон связан с выходом в иной мир, на волю, он «маркирует вход в нетленный мир и воскресение» (с. 279). Основные типы снов — сон о свободе и сон-покаяние. Первый обычно заканчивается картины тягостного пробуждения, возвращения в пространство неволи. Сон второго типа не может кончаться таким образом, герой или остается в пространстве сна, или просыпается внутренне изменившимся, просветленным. Сон-покаяние восходит к притче о блудном сыне, однако образ отца заменен на образ матери (символ всепрощения). Кроме того, в тюремном тексте разрушается оппозиция сон — явь, так как жизни в тюрьме часто воспринимается как кошмар, в котором постоянно пребывает персонаж. Противопоставлением воли и тюремы объясняется двойственность толкований тюремных сонников: на свободе и в тюрьме один и тот же образ приобретает противоположные значения.

А.Б. Мороз («Символика засыпания — сна — пробуждения в сербских календарных обрядовых песнях») описывает роль довольно частотного мотива сна в обрядовых текстах. Засыпание, сон, пробуждение часто являются завязкой песни и определяют развитие сюжета. В снах преобладает любовно-брачная тематика, в редких случаях сон — метафора смерти. Момент пробуждения также может быть связан с браком, любовным свиданием (иногда, наоборот, с изменой), в общем случае спящий просыпается по бытовым причинам (мать будит младенца, чтобы его накормить, хозяина дома будят, чтобы он одарил кралицу и т.д.). При пробуждении может изменяться статус спящего (вступление в брак, рождение детей и др.). В песнях, относящихся к исполнению обрядов на рассвете, пробуждение объясняется необходимостью прийти на нужное место до восхода солнца.

Непонятно включение в сборник последней статьи «Сны и видения в опере», так как в ней сон не упоминается вообще (если не считать упоминанием слова «герою мнится», с. 378), а говорится только о связи оперы с мистерией, о мотивах противопоставления двух миров и прерванной свадьбы. Конечно, эти мотивы (особенно первый) связаны с темой сна, но не настолько, чтобы считаться им.

В целом сборник оставляет по себе хорошее впечатление, материалы собраны и проанализированы на высоком уровне, а некоторое несходство в терминах можно объяснить неразработанностью темы.

## Отечественный структурализм в тридцатилетней ретроспективе

**Структура волшебной сказки.** М., 2001.

Ситуация с «Проблемами структурного описания волшебной сказки» парадоксальна: работа, широко известная как в России, так и за ее пределами, выходит у нас отдельным изданием впервые. Эта коллективная монография (авторы — Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик и Д.М. Сегал) печаталась частями в тартуских «Трудах по знаковым системам» в 1969 и 1971 гг. и сразу же привлекла к себе внимание за рубежом. В 1971 г. эта работа удостаивается международной премии Питре за лучшую работу по фольклористике, в 1974 г. выходит по-английски, а затем и на других европейских языках. В СССР же из-за эмиграции Д.М. Сегала отдельного и полного, т.е. включающего написанную Е.С. Новик в рамках данного проекта главу «Система персонажей русской волшебной сказки» (впервые опубликована в 1975 г. в сборнике памяти В.Я. Проппа «Типологические исследования по фольклору»), издания пришлось ждать тридцать лет.

В настоящем сборнике «Проблемы структурного описания волшебной сказки» и «Система персонажей русской волшебной сказки» публикуются наконец вместе, составив первый раздел книги — «Опыт структурного описания волшебной сказки». Во втором разделе — «Из истории структурно-типологического изучения сказки» — представлены статья Е.М. Мелетинского «Структурно-типологическое изучение волшебной сказки» и обзор литературы по изучению сказки с 1960-х гг. и до наших дней «Еще раз о структурно-семиотическом изучении сказки» А.В. Рафаевой, Э.Г. Рахимовой, А.С. Архиповой.

«Структура волшебной сказки» — памятник отечественной структуралистской мысли. Власть в свое время расценила это научное направление как идеологическую угрозу и почла за лучшее запереть его в тартуской резервации. Однако и после исчезновения идеологических барьеров структурализм не обрел (если не считать таких популярных фигур, как Ю.М. Лотман) у нас всеобщей любви. Виной тому, по всей видимости, специфический «миф» о структурализме, бытующий в широких филологических и оклофилологических массах. В этой среде утвердилось мнение, что структурализм — это слишком сухо и неудобочитаемо и, вообще, относится не к содержанию и сути препарируемых таким способом явлений, а к их форме.

Как могло возникнуть такое представление, честно говоря, непонятно. Вероятно, здесь мы сталкиваемся с бессознательным умозаключением от этимологии термина к сути обозначаемого им явления. Во всяком случае из истории фольклористики, особенно на Западе, ничего подобного не следует. Там она длительное время существовала преимущественно в виде науки о мифах, структурализм же возник благодаря попыткам пробиться к их содержанию. Все это следует иметь в виду, когда речь заходит об одном из наиболее часто применяемых структуралистами эвристических приемов — бинарной оппозиции. Раздражение он вызывал у многих, например Клиффорд Гирц даже обозвал его «диалектической пропастью между плюсом и минусом». Тем не менее у этого способа описания культуры имеются и другие источники, никак не связанные ни с фонологическими таблицами из сочинений Фердинанда де Соссюра, ни с компьютерными технологиями. Например, философия Гераклита и Гегеля.

Именно в этом ряду оказывается Клод Леви-Строс, показавший, что миф — это метафорическое снятие противоречий, главное из которых — противоположность жизни и смерти. Рассказывая о происхождении светла, растений, животных, орудий труда и обычая общежития, миф выстраивает цепь аналогий и окольными путями осуществляет снятие этих фатальных противоположностей, показывая, что структура универсума изобилует посредниками, соединяющими несовместимые полюса.

Авторы «Проблем...» в значительной мере опираются на построения Леви-Строса и развивают их. Уже на первых страницах монографии постулируется структурное тождество мифа и отдельных сегментов сказки: сказка точно так же, как и миф, представляет собой череду потерь и приобретений; отличен только масштаб событий (социальное и семейное вместо космического и общечеловеческого). Однако для них Леви-Строс только отправная точка; в частности, его идею о «замкнутой комбинаторике» фольклорной традиции авторы развивают по своему: поскольку в сказке взятые из мифов элементы организованы в более жесткую структуру, содержание ее принципиально иное.

Подобно другим структуралистам, авторы «Структуры волшебной сказки» раскладывают фольклорный текст на оппозиции, однако — и в этом заключено принципиальное отличие их подхода от позиции Леви-Строса — на первый план выходит роль оппозиций в синтагматическом развертывании повествования. Фактически противопоставленными оказываются сюжетные блоки в рамках опять-таки сюжетного инварианта, а не мифологические образы и мотивы

из разных сюжетов, как в леви-стросовских «Мифологиях». Такое отличие не случайно. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик и Д.М. Сегал отталкиваются от идеи В.Я. Проппа, который, описав инвариант волшебной сказки как последовательность функций, обнаружил, что часть их группируется попарно (задача — решение, бой — победа). Обобщив ряд проповедских функций, авторы предлагают более абстрактный символический язык описания сказки. Полученная в результате модель демонстрирует бинарность всех без исключения сюжетных блоков и полностью укладывается в так называемую каноническую формулу Леви-Строса, полученную французским этнологом в результате анализа структуры мифов.

Другое дело, что вместо метафорического снятия противоречий в сказке мы имеем дело с уменьшением их масштабов и конкретизацией, так что для разрешения проблемы достаточно отдельно взятых действий героя, например — убийства Эмеля Горыныча.

Таким образом, противопоставление сюжетных блоков оказывается принципиально более значимым, чем отношения оппозиции между персонажами.

Но сказать, что «парадигматический» структурализм Леви-Строса остается невостребованным, тоже нельзя. Конечно, оппозиции, извлеченные из сказки, уже не дают возможности реконструировать мифологическую картину мира, которая бы соответствовала каким-либо этнографическим и историческим реалиям. Однако с их помощью оказалось возможно ввести в структурное описание сказки те элементы, которые, несмотря на свой клишированный характер, не нашли места в модели Проппа.

Речь идет о кочующих из сказки в сказку персонажах. Из статьи Е.С. Новик «Система персонажей русской волшебной сказки» явствует, что имена персонажей, содержащие на первый взгляд минимум информации, вполне позволяют описать каждого из них как пресловутый леви-стросовский пучок признаков. Характеристики персонажа Е.С. Новик успешно распределяет по четырем категориям: признаки индивидуального, семейного и сословного статуса, а также признаки локализации. Каждая из этих категорий, в свою очередь, представляет собой группу оппозиций, например, индивидуальный статус определяется оппозициями естественный/сверхъестественный, антропоморфный/неантропоморфный, мужской/женский, старший/младший, взрослый/ребенок. Характеристики персонажей имеют самое прямое отношение к их действиям, т.е. обыгрываются в сюжете, задавая соответствующие формы коллизий. В результате устанавливаются корреляции между типами персонажей, их действиями и проповедскими функциями.

Структурное описание позволяет авторам развести идею Проппа о том, что волшебная сказка повествует об испытании героя, и его же спорную гипотезу о ритуалистическом генезисе этого жанра. С одной стороны, отличные от главного героя персонажи, в зависимости от отношения к нему, распределены по двум группам — испытатели и помощники. С другой, указанная «героцентричность сказки» показывает, что враждебность или дружественность персонажей по отношению к главному герою куда важнее для действия сказки, чем их мифологические и обрядовые атрибуты. Таким образом, на язык структурализма переводится не только «Морфология волшебной сказки» В.Я. Проппа, но и основная идея его «Исторических корней волшебной сказки».

Второй раздел книги посвящен постпроповскому изучению сказки как до «Проблем...» (статья Е.М. Мелетинского), так и после (обзор А. В. Рафаевой, Э.Г. Рахимовой, А.С. Архиповой).

Из этих статей мы узнаем о том, как зарубежные и российские исследователи пытались развить идеи Проппа, а именно свести функции к категориям более общим, получив «структуру структуры». И хотя ценность таких работ для изучения сказки порой оказывается сомнительной, общий результат безусловно позитивен. В обобщенном виде семиотические постулаты Проппа оказались применимы не только к сказкам, но и к любым формам повествования до кинематографа включительно.

Тем не менее открытым остался вопрос, как оценивать результаты самого Проппа, удалось ли ему выявить и описать инвариант волшебной сказки как таковой или речь идет только о ее восточнославянской разновидности. Ведь чем больше сравнительный материал, тем меньше констант. В сказках других народов вариативными, т.е. не по Проппу, оказываются и последовательность функций (не считая, конечно, парных), и их состав.

Двойственными оказались результаты попыток синтезировать сказки при помощи компьютерных программ, разработанных на основе теории Проппа. Получены тексты, похожие на фольклорные. Получается, что законы, уваженные в структурном описании, имеют самое прямое отношение к рождению текстов, но при этом столь же очевидно, что механизмы генерирования «живой сказки» гораздо сложнее.

Конечно, о том, что представляет собой предложенное в «Проблемах...» структурное описание — уточненную по сравнению с проповской порождающую матрицу или очередное прокрустово ложе, можно спорить и спорить. Очевидно, что тогда, во второй половине 1960-х, структурное описание сказки было для авторов захватывающим экспериментом, сулящим новые, неожиданные

открытия. Отдельные натяжки и перегибы при таких настроениях не только неизбежны, но и вполне извинительны. Тем более, что актуальность переизданной сегодня работы, как одного из лучших существующих структурных описаний русской волшебной сказки, не подлежит сомнению.

**В.С. КОСТЬИРКО**, аспирант;  
Ин-т высших гуманитарных  
исследований РГГУ  
(Москва)

## Исследования по «наивной литературе»

«Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 2001.

Названное выше издание, представляющее собой сборник научных докладов, вышло небольшим тиражом и не предназначено для продажи, поэтому вряд ли станет общедоступным. Однако тема его интересна и актуальна.

Проблема «наивной литературы» и ее изучения выглядит частной, и ее обсуждение, как правило, не выходит за рамки сообщества специалистов. Чаще всего это специалисты в области фольклористики, так как группа текстов, которую условно можно назвать «наивной литературой», была замечена именно фольклористами. Полевые исследования позволяют именно этим специалистам обнаружить тексты, бытующие среди носителей прежде всего устной традиции. «Они (тексты) явно не относятся ни к литературе (в узком смысле этого слова), ни к «письменному фольклору», — пишет составитель сборника С.Ю. Неклюдов (с. 4).

Определение границ области исследования, для которой еще не выработано общепринятого обозначения, — одна из задач авторов сборника. Ведь помимо термина «наивная литература», давшего название сборнику, встречаются и другие: «наивная словесность», «наивное письмо», «наивный дискурс» (с. 6). В каждом случае мы имеем дело с несколько иным исследовательским ракурсом.

Тем не менее в качестве рабочего принято название «наивная литература», которым и пользуются для описания своего материала авторы сборника. Областью их исследований является группа поэтических и прозаических письменных текстов, ориентирующихся на литературные (а не устные) образцы, с выраженным индивидуальным, авторским началом (в отличие от фольклора); это «разовые» произведения, они ори-

ентированы на камерное бытование и не предполагают тиражирования (в противоположность массовой литературе) (с. 6).

Таким образом, мы видим, что феномен «наивной литературы» соотносится и с фольклорными, и с парафольклорными формами, и с текстами массовой культуры.

Материалы круглого стола, посвященного проблемам изучения «наивной литературы», вошедшие в сборник, показывают, как в ходе дискуссии участники пытаются найти способ говорить об этом феномене. Обсуждаются вопросы происхождения «наивной литературы», специфика «наивного автора», проблема понятия «нормы» в литературе, социальные и культурные контексты, в которых возможно существование «наивной литературы», особенности исследовательской позиции изучающего тексты данного типа. Высказываются суждения о том, что следует понимать под определением «наивный», и о границах поля исследования.

Интересно наблюдать, как короткие реплики некоторых участников круглого стола, носящие концептуальный характер, развиваются более полно и аргументировано в статьях, представленных сборником.

В сборник входят как статьи, анализирующие конкретные тексты, так и собственно публикации. Это и «наивные» мемуары («Дневник бабушки Марфы» [публ. И. С. Веселовой]), и приключенческая проза детей («Планета Миранда», «Ожерелье Эрмиды», «Грей и странствующие чародеи» [публ. Е.В. Кулешова]), и девичьи рукописные рассказы («Верность», «Недотрога», «И дочь Алена», «Учитель и ученица», «Убитая любовь» [публ. С.Б. Борисова]), и стихотворения тюремной поэтессы Алевтины Ивановны Л. [публ. М.В. Калашниковой]. Опубликованные в сборнике тексты в основном демонстрируют продукт творчества именно советского человека, будь то мемуары пожилых людей, чье детство и юность пришлись на эпоху колLECTIVизации, рассказы школьников, стихи заключенных или «церковных людей» (А.В. Тарабукина. «Индивидуальное поэтическое творчество в современной монастырской культуре»). Поэтому, обнаруживая особое отношение «наивных» авторов к таким концептам, как Память, Правда, Война, Любовь, Родина, Бог, исследователи проникают в область не только литературных стереотипов, но и ценностных ориентиров уже закончившегося фактически, но все еще переживаемого периода отечественной истории.

В сборнике представлены разные подходы к изучению текстов «наивной литературы». Единого подхода, как демонстрирует данное издание, нет и, по-видимому, не

может быть. «Наивные произведения» представляют собой гетерогенный культурный текст, требующий применения как собственно филологического анализа, так и других способов исследования. Участниками сборника используется и опыт антропологического наблюдения, и метод социологического контент-анализа. Затруднительно определить, чем обусловлен выбор того или иного подхода: предпочтениями специалиста, его привычкой работать в знакомой области, применяя апробированный инструментарий, или спецификой самих текстов. Так, мемуары заставляют исследователя работать с текстом, как с историческим источником, дающим возможность заполнить лакуны в истории повседневности, поэма или стихотворение призывают сравнить поэтический образ автора с реальной судьбой «наивного» поэта. Детские приключенческие романы и рассказы заставляют вспомнить о специфике жанра, будь то фэнтези или компьютерная игра.

Независимо от того, какими методами пользуется исследователь, перед ним встает еще один важный вопрос: как публиковать и как описывать тексты «наивной литературы»? Исправлять или не исправлять ошибки, расставлять ли знаки препинания, делить ли текст на предложения и абзацы или, если это стихи, на строфы? В сборнике представлены разные способы взаимоотношений публикаторов со своим материалом. И.С. Веселова («Дневник бабушки Марфы» как образец бытовой словесности) обращает наше внимание на то, что оригинальный текст не разделен на предложения и абзацы (с. 44), в нем отсутствуют знаки препинания (с. 45), а опубликованный вариант специально подготовлен для печати прправнучкой автора (с. 48).

Е.В. Кулешов («Приключенческая проза детей») не только считает необходимым сохранить авторскую орфографию и пунктуацию, но и подробно описывает внешний вид рукописей, вплоть до цвета чернил, которыми пользовались авторы (с. 119). С.Б. Борисов («Девичий рукописный рассказ как жанр «наивной литературы») акцентирует внимание на том, от кого, где и когда был получен тот или иной текст, как он расположжен и с чем соседствует в тетради или альбоме (с. 174, 183, 184, 186). Е.С. Ефимова («Картина мира тюремной лирики») использует и ранее публиковавшиеся материалы, наверняка прошедшие обработку, и материалы, никогда ранее в печать не попадавшие (с. 187), но, возможно, тоже кем-то правленные. Вероятно, полная унификация описания материала невозможна. Тексты попадают к исследователю разными путями, разные подходы диктуют свой взгляд, определяющий важное и

неважное. Тем не менее, если речь идет о введении текстов «наивной литературы» в научный обиход, сообщение сведений о рукописном варианте и его отличиях от публикуемого может рассматриваться как жест добной воли по отношению к будущим исследователям.

Публикация «наивных» произведений, презентирующая широкое исследовательское поле, — одна из принципиально важных задач для авторов сборника. Однако нельзя сказать, что исследователи выступают исключительно в роли публикаторов и комментаторов «наивного» текста. Статья М.Л. Лурье «О феномене наивного сочинительства» посвящена не анализу конкретных произведений, а специфике самой области «наивной литературы», проблематизации критериев, предъявляемых к текстам, таких, как письменная форма и литературная «неграмотность» (с. 18). А.П. Минаева, применяя метод контент-анализа, показывает, как элементы ценностной системы «наивного» автора возможно выявить, анализируя язык произведения. Такой подход позволяет, переводя качественные утверждения в плоскость количественных измерений (с. 31), выявить скрытые фрагменты сознания «наивного» автора (с. 31) и преодолеть исследовательскую субъективность. О систематизации и типологии семейной письменности — статья И.А. Разумовой «Письменные традиции современной семьи: проблема сокращения и изучения».

Мы видим, что область «наивной литературы» не коллекция курьезов, не «ничейная» территория» (с. 4) — авторы сборника стремятся к теоретическому осмыслению материала, их интересует не только описание и анализ собственно текстов, но и процесс исследовательской саморефлексии.

Как отмечает составитель, сборник «Наивная литература: исследования и тексты» представляет собой первый опыт систематического рассмотрения данной области словесности (с. 10). До этого тексты «наивной литературы» были опубликованы в небольшом количестве, а их научный анализ предпринимался эпизодически, о чем свидетельствуют помещенные в книге «Материалы к библиографии» (с. 244).

Надеемся, что сборник, в котором принимали участие исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Шадринска и других городов, вызовет, несмотря на специфику этого издания, интерес читателя к текстам «наивной литературы» и послужит стимулом к новым изысканиям в данной области.

**Д.Н. МАМЕДОВА:**  
Кабинет мандельштамоведения РГГУ  
(Москва)

## Новая литература по фольклору и этнографии

### Исследования и материалы

**Аллатова П.Н.** Тамбовская масленица как текст: семантика, символика и терминология обрядов (на общерусском фоне): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Тамбов, 2002. — 25 с.

**Бутримов И.В.** Календарная обрядовая поэзия Орловского края: (Жанры. Поэтика. Современное бытование): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 2002. — 23 с.

**Гаврилова Т.И.** Русский похоронно-поминальный обряд: (На мат. Курск. обл.): — Курск; М.: Союз, 2002. — 168 с.

**Глухова Г.А.** Символика ряженья в традиционной культуре удмуртов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2002. — 24 с.

**Грунтовский А.В.** Русский кулачный бой: История. Этнография. Техника / РПИИ. — СПб.: Рус. земля, 2002. — 296 с.

Из содерж.: Частушки под драку. — С. 186—212; Розов А.Н. Библиография по русскому кулачному бою. — С. 273—291.

**Духовные традиции славянской письменности и культуры в Сибири:** Мат. конф. — Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2002. — 242 с.

Из содерж.: Разумкова Н.В. Русский народный заговор в свете теории коммуникации. — С. 90—94; Мойсценко А.К. Типология восточнославянской загадки. — С. 105—109.

**Кабинет фольклора:** Ст., исслед. и мат. / Под ред. В.К. Архангельской. — Саратов: Изд-во СГУ, 2003. — 96 с.

Из содерж.: Горбунова Л.Г. Легендарные рассказы в записях последних десятилетий (1970—1990 гг.). — С. 43—60; Ермолов Л. Герой современного солдатского фольклора. — С. 70—75; Архангельская В.К. Архив Т.М. Акимовой в фольклорном кабинете Саратовского университета. — С. 88—92; Хронологический список печатных трудов, подготовленных по материалам Кабинета фольклора. — С. 92—94.

**Комплексное сокращение, систематика, экспериментальная текстология:** Мат. V Междунар. школы молодого фольклориста. — Архангельск: ПоморГУ, 2002. — 167 с.

**Литература, культура и фольклор славянских народов:** XIII Междунар. съезд славистов: Докл. рос. делегации / Отв. ред. А.И. Сазонова. — М.: ИМЛИ РАН, 2002. — 438 с.

Из содерж.: Гацак В.М. Этнопоэтичес-

кие константы в фольклоре: уровни, изоглоссы, «мультимедийные» формы (на славянском и неславянском материале). — С. 311—324; Белова О.В. «Народная библия»: к проблеме взаимодействия устной и книжно-письменной традиции. — С. 362—374; Аникин В.П. Традиционная преемственность творческих актов в фольклоре в их отличии от литературных. — С. 375—384; Дианова Т.Б. Фольклорно-поэтическая тема как фактор сохранности культурной традиции региона. — С. 397—407; Кляус В.Л. Информационные системы в изучении славянских заговоров (подступы и перспективы). — С. 426—435.

**Мальцева Т.И.** Конструкции, репрезентирующие персонажей русской волшебной сказки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Воронеж, 2002. — 23 с.

**Мутина А.С.** Жанры современного русского детского фольклора на территории Удмуртии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2002. — 24 с.

**Народная словесность:** Сб. ст. / Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, А.Н. Овсянко-Куликовского. — М.: Крафт +, 2002. — 438 с. — Печ. по изд. 1908 г.

Из содерж.: Аничков Е.В. Что такое народная словесность? — С. 3—18; Блок А. Поэзия заговоров и заклинаний. — С. 84—108; Халанский М. Сказки. — С. 135—157; Виноградов Н. Народная драма. — С. 387—402.

**Народная художественная культура Белгородчины на рубеже веков: состояния и перспективы:** Тез. и докл. конф. — Белгород: БГЦНТ, БГИК, 2001. — 228 с.

**Паиченко А.А.** Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — М.: ОГИ, 2002. — 544 с. — (Фольклор / Постфольклор: Новые исследования).

**По следам Е.Э. Линёвой:** Сб. науч. ст. — Вологда, 2002. — 312 с. — (Народные традиции Вологод. обл.: Традиции и современность).

Из содерж.: Гилярова Н.Н. Идеи Е. Линёвой и современные методы этнографического исследования. — С. 5—15; Теплова И.Б. Собрания фольклорных материалов Е.Э. Линёвой, братьев Соколовых и современные экспедиционные записи Ленинградской консерватории. — С. 59—73; Парадовская Г.П. Традиционная пляска как феномен культуры. — С. 285—290.

**Поверин А.** Гончарное дело: Чернолощеная керамика. — М.: Культура и традиции, 2002. — 93 с.

**Поздеев В.А.** Фольклор и литература в контексте «третьей культуры». — М., 2002. — 376 с.

**Приказчикова Ю.В.** Историческая проза Вятского края (региональная специ-

фика, мотивы и образы): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2002. — 23 с.

**Славянская традиционная культура и современный мир:** Сб. мат. науч. конф. / Сост. В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова. — М.: ГРЦРФ, 2003. — Вып. 5. — 256 с.

**Традиции живая нить.** Вып. 7: Традиции и инновации в народном творчестве. Возрождение народной культуры речных регионов и современность: Тез. конф. — Астрахань: Изд-во Астрахан. гос. консерватории, 2002. — 66 с.

Из содерж.: Ивашина Л.Л. Сказы астраханских рыбаков (по полевым материалам последних десятилетий). — С. 18—20; Гузенко К.В. Трудовые рыбакские припевки и песни. — С. 21—22; Буклина Е.М. Социокультурная идентичность в символическом мире культуры. — С. 57—61.

**Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве:** В честь Нат. Мих. Герасимовой. — СПб.: Европ. Дом, 2002. — 300 с.

Из содерж.: Власов А.Н. «Пляска смерти» в усть-цилемской культурной традиции. — С. 129—139; Адоньева С.Б. О природе риторического вопроса в фольклоре. — С. 152—162; Мигунова Е.А. К вопросу о функции мифологического рассказа. — С. 243—252.

**Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе:** Сб. науч. ст. / Ред.-сост. Т.С. Рудченко. — Ростов н/Д: Изд-во Ростов. гос. консерватории, 2000. — 268 с.: нот.

Из содерж.: Рыжкова Н. Религиозность как черта ментальности донских казаков. — С. 108—115; Воронин В. Народная христианская легенда в фольклоре Кубани. — С. 160—164.

**Швабауэр Н.А.** Типология фантастических персонажей в фольклоре горнорабочих Западной Европы и России: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Челябинск, 2002. — 24 с.

**Шеваренкова Ю.М.** Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2002. — 22 с.

**Юхименко Е.М.** Выгодская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература / Науч. ред. Н.В. Понырко. — М.: Языки славян. культуры, 2002. — Т. 1. — 544 с.; Т. 2. — 480 с. — (Studia historica).

## Тексты

**Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре.** Вып. 4: Юность и

любовь. Свадьба: от сватовства до княжего стола / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и comment. Ю.Г. Круглова. — М.: Худож. лит., 2001. — 525 с.

**Романсовая лирика Удмуртии** / Ред.-сост. и авт. предисл. Э.А. Тамаркина. — Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 2000. — Вып. 1. — 856 с. — (Рус. фольклор в XX в.).

**Рукописный девичий рассказ** / РГГУ. Сост. С.Б. Борисов. — М.: ОГИ, 2002. — 520 с. — (Фольклор / Постфольклор: Новые материалы).

**Русская свадьба сибиряков Среднего Приитоболья:** (Курган. обл.) / Авт.-сост. М.Г. Екимов; Муз. ред. В.А. Лапин. — Курган: ОМО «Культура», 2002. — 480 с.: нот.

**Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока:** Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонова, Л.Е. Фетисова. — Новосибирск: Наука, 2002. — 551 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

**Уральские сказки** / Под общ. ред. О.В. Вострикова. — Екатеринбург: СОДФ, 2002. — 348 с. — (Из фольклорного наследия И.Я. Стяжкина; Т. 1). (Традиц. культура Урала).

**Частушки, припевки, страдания, кубанские застольные песни** / Запись, подгот. текста И.Н. Бойко; Нотация В.Г. Захарченко. — Краснодар: Фольклор.-творч. центр народов Сев. Кавказа «Отрада», Раратитеты Кубани, 2002. — 376 с.: нот.

## Словари. Справочники

**Андреева И.В., Баско Н.В.** Русская деревня — XX в.: Культуролог. словарь. — М.: Флинта, Наука, 2003. — 304 с.

**Городецкая И.Л., Левашов Е.А.** Русские названия жителей: Словарь-справочник. — М.: Рус. словари, Астрель, АСТ, 2003. — 363 с.

**Лазарев Александр Иванович:** Биобиблиогр. указ. / ЧГАКИ. Авт.-сост. Г.А. Губанова. — Челябинск, 2003. — 123 с.

**Мифология:** Энцикл. / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. — М.: Больш. рос. энцикл., 2003. — 736 с. — Репринт с изд. 1991 г.

**Российский гуманитарный энциклопедический словарь** / Гл. ред. П.А. Клубков. — М.: ВЛАДОС; СПб.: Филол. факт-т СПбГУ, 2002. — Т. 1. — 688 с.; Т. 2. — 720 с.; Т. 3. — 704 с.

Материал подготовила  
**Н.Р. ТИМОНИНА;**  
Государственный республиканский  
центр русского фольклора  
(Москва)

## Конференция

### «"Мужское" в традиционном и современном обществе»

**16—18 апреля 2003 г.** состоялась конференция «"Мужское" в традиционном и современном обществе», организованная Институтом этнологии и антропологии РАН и РНИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева.

Исторически сложилось так, что, разрабатывая гендерную проблематику, исследователи уделяли внимание преимущественно женщинам и женскому — «мужская» же тематика оставалась на периферии гендерного анализа. Недостаточная разработанность данной проблематики послужила одной из причин всплеска интереса к теме «мужского» у представителей многих гуманитарных дисциплин — психологов, этнографов, филологов, историков, культурологов. В конференции приняли участие представители 37 научных и учебных центров из 22 городов России, Украины и Белоруссии.

И.С. Кон (Москва) в пленарном докладе указал на существование двух типов маскулинности — фаллократии (основанной на силе) и логоцратии (ставящей во главу угла понятие разума, рациональное начало). Эти два начала находятся в противоречии друг с другом; например, социально ценным качеством является не только сексуальность, но и способность к контролю над собственной сексуальностью. И.С. Кон отметил, что для мужчины при выборке мужских качеств и создания маскулинного образа важнейшей референтной группой являются не женщины, а другие мужчины.

В пленарных выступлениях Е.А. Окладниковой (Санкт-Петербург) и С.А. Ушакина (Иллинайс—Москва) звучала мысль, что «мужское» в современном обществе претерпевает существенные изменения по сравнению с параметрами «мужского» в традиционном обществе. Е.А. Окладникова уделила внимание аксиосфере мужского — системе ценностей и картине мира мужчины в традиционной и современной культуре. Рассматривались как константы маскулинности, основанные на патриархальных ценностях, так и закономерности ее исторической трансформации. С.А. Ушакин указал на необходимость рассмотрения «мужского» в контексте его антитезы, «женского».

В докладах секции «Мужские стратегии поведения: система ценностей и образ жизни» былоделено внимание различным составляющим аксиосферы «мужского», начиная с первообразного (С.В. Гусев, Москва) и заканчивая современным обще-

ством (Т.Е. Рябова, Астрахань; В.А. Суворовская, Харьков).

В.К. Шабельников (Москва) указал на особенности мужских и женских стратегий поведения в ситуациях изменения социальных условий; различие стратегий детерминируется различием социальных ролей: мужчина обеспечивает развертывание активности вида в пространстве окружающих ситуаций, а женщина — в системе его биосферных функций.

С.Б. Адоньева (Санкт-Петербург) рассмотрела некоторые особенности мужского поведения на примере дневника, написанного деревенским парнем в 1946 г. В дневнике, в частности, освещены стратегии и мотивационные обоснования выбора подруги и невесты, рассматриваются градации девичьей «порядочности» с точки зрения мужчины, описываются взаимоотношения между полами в деревенской молодежной среде. Особенности полового выбора у мужчин и женщин описывала также М.Л. Бутовская (Москва); она указала, что в традиционных и индустриальных обществах половой выбор обусловлен сходными поведенческими стратегиями.

В докладе М.М. Валенцовой (Москва) было показано, что оппозиция мужское/женское в традиционной славянской культуре характеризует все сферы человеческой и природной жизни, сочетаясь при этом со многими другими дуальными оппозициями: правый/левый, верх/низ, хороший/плохой, чет/нечет и др. Наряду с тенденцией разделения мужского и женского, довольно сильна и тенденция образования пар, досоздания, достраивания каждого из этих начал до целого, поскольку оба они органично соединяются в индивидуумах, в социуме, и в природе.

Выступление И.А. Морозова (Москва) было посвящено теме двойничества, как одной из форм мужской самоидентификации. Рассматривались различные проявления этого этнокультурного феномена — побратимство, взаимоотношения учителя и ученика, создание материальных «копий» и т.д. С данным докладом перекликалось сообщение С.В. Комаровой (Санкт-Петербург) о зафиксированном в Каргополье случае создания куклы, идентифицируемой с погибшим мужчиной.

В секции «Гендерные аспекты воспитания и межвозрастных переходов» были представлены доклады, посвященные закономерностям социально-психологического развития индивидов-мужчин.

В докладах И.С. Веселовой (Санкт-Петербург) и Е.Ю. Мещеркиной (Москва) было отмечено, что восприятие мужчинами пройденного жизненного пути отличается от восприятия собственных биографий женщинами. В частности, мужчина большее внимание уделяет профессиональному

росту, достижению карьерного успеха и преодолению материальных трудностей; в то же время, меньшее внимание уделяется семье. По мнению Л.Э. Семеновой (Нижний Новгород), функция мужчины как родителя (связанная с направленностью на семейные ценности) недостаточно развита в современном российском менталитете, наущной проблемой является выработка ценностей отцовства.

Несколько выступлений было посвящено поведению молодых мужчин в кругу сверстников как в традиционном (А.В. Фролова, Москва; И.Н. Некрасова, Тверь), так и в современном (А.В. Шашкин, Казань; И.В. Людевиг, Санкт-Петербург) российском обществе. Отмечалось, что многие стереотипы молодежного поведения копируют архаические формы, в частности инициационные практики. Это относится, например, к агрессивному поведению парней как во время молодежных гуляний (в «традиционном» обществе), так и на современных мероприятиях, связанных с коллективным молодежным досугом.

Д.В. Громовым (Москва) был поставлен вопрос о необходимости введения в научный оборот понятия «процедура инициационного типа», описывающего ситуацию, стимулирующие социально-психологическую перестройку личности и типологически близкие традиционным инициациям. В частности, рассматривались процедуры инициационного типа, происходящие спонтанно, никем не организованные, детерминированные наущными биологическими, психологическими и социальными задачами развития индивида.

Современные ритуалы посвящения в профессию были рассмотрены в докладе Т.Б. Щепанской (Санкт-Петербург). Посвящения, большей частью относящиеся к «мужским» профессиям, в целом воспроизводят схему мужской возрастной инициации. В описанных докладчиком посвящениях наиболее часто встречаются следующие элементы: символическое конструирование пространства посвящения как зоны смерти, а самого посвящения — как прохождения через смерть; идентификация с объектом профессиональной деятельности, идентификация с объектом, защищающим от профессиональных опасностей, приданье рабочему месту атрибутов «дома» и «домашности».

Широкий спектр тем был представлен на секции «Мужчина в социокультурных и профессиональных группах: конфликтность и агрессивность».

В докладе О.И. Моткова (Москва) высказывалось мнение, что традиционные представления о психологическом облике мужчины и женщины в действительности иллюзорны. Психологические исследования позволяют утверждать, что у современных юношей и девушек практически одинаковы

показатели таких параметров, как агрессивность, направленность личности, склонность к лидерству.

А.Н. Кушкова (Санкт-Петербург) исследовала практику отцовского проклятия и лишения наследства — народных юридических инструментов, бывших в традиционной русской деревне одним из регуляторов взаимоотношений между мужчинами разных поколений. Изучив данный конфликт в общем контексте конфликтных ситуаций, А.Н. Кушкова пришла к выводу, что конфликтность в русской деревне, как правило, сопровождала процесс получения индивидом нового социального статуса, вхождения в новую социальную роль.

Распространенную конфликтную ситуацию — ссору мужчин на дороге — рассмотрел В.А. Коршунков (Киров). В качестве причин специфического агрессивного поведения на дорогах указывались: отношение к дорогам как к мифологизированному пространству, различие социальных и ритуальных статусов конфликтующих, особенностями психологического состояния мужчин, оказавшихся за границей «домашнего» пространства.

Рассматривались также стратегии поведения индивидов в исторически наиболее ранних объединениях казаков на Дону (М.А. Рыболова, Волгоград) и в Запорожской Сечи (Р.В. Багдасаров, Москва). Были рассмотрены инициационные черты, встречающиеся в казачьих обрядах, связанных со вступлением в воинское сообщество и/или уходом на войну. В докладе Р.В. Багдасарова был поставлен вопрос о необходимости рассмотрения Запорожской Сечи как мужского союза, сопоставимого со средневековыми европейскими военно-монашескими орденами.

На секции «Мужские и женские этнообразы» рассматривалось соотношение «мужского» и «женского» в различных исторических и этнических обществах. В докладах уделялось внимание маскулинным тенденциям в митраистских общинах времен поздней Римской империи (П.В. Иванов, Тамбов), мужским стереотипам поведения в старообрядческой среде русских-липован Подунавья (А.А. Пригарин, Одесса), этно-

конфессиональной специфике формирования образа мужчин и женщин в башкирском (Ш.Р. Шакурова, Уфа) и татарском (Е.В. Кулагина, Казань) обществе, соотношению «мужского» и «женского» в традиционной белорусской обрядности (И.И. Дорофеичук, Минск), гендерным особенностям рассказывания сновидений в традиции коми и ханты (В.Э. Шарапов, Сыктывкар), смехоэротическому характеру половой инверсии в некоторых свадебных обрядах русских (М.Г. Матлин, Ульяновск).

М.Г. Котовская и Н.В. Шалыгина (Москва) рассмотрели феномен манизма, зародившийся в Южной Америке. По мнению докладчиков, в современной России понятие *мачо* находит все большее распространение в связи с изменением роли мужчины в обществе, повышением степени индивидуальной активности и ответственности российских мужчин.

В докладе М.Д. Алексеевского (Москва) анализировались различия поведения хозяина русской крестьянской семьи во время застолья: во время праздничных застолий в сравнении с буднями наблюдалась ролевая инверсия — глава семьи покидал центральное место за столом и начинал прислуживать гостям, снимались многие поведенческие запреты, изменялся регламент.

Анализу пьянства как фактору маскулинности (в российском восприятии) было посвящено выступление Б.З. Чикадзе (Санкт-Петербург): описывались сценарии пьянства, приводились осмысления этого явления с точки зрения информантов.

В докладе Н.Л. Пушкиревой (Москва), завершившем работу секции, говорилось о том, что для русской традиции (в отличие от западной) характерен специфический тип маскулинности — «Иванушка-дурачок». Этот тип предполагает наличие в мужчине определенного количества «женских» черт — умение сострадать и сопереживать, заботиться о ближнем, отрекаться от внешнего, терпимо относиться к проявлениям эмоций, пользоваться для достижения цели «женскими» стратегиями поведения и др.

Отдельная секция была посвящена презентациям «мужского» в различных жанрах искусства: античной эпической и

лирической поэзии (В.Ю. Михайлин, Саратов; П.В. Ковалев, Москва), казачьем певческом фольклоре (Е.М. Белецкая, Тверь), песнях-дразнилках (Н.В. Дранникова, Архангельск), в творчестве В. Шекспира (А.Н. Гириенко, Москва), А. Колыцова (В.Н. Гущина, Воронеж), А. Нагродской (Н.А. Павлова, Тверь), О. Шапир (И.П. Олехова, Тверь), Е. Тур (О.В. Смирнова, Тверь), М. Криницкого (М.В. Михайлова, Москва), С. Залыгина и А. Медведской (Е.И. Маркова, Петрозаводск), в рекламных изображениях (М.Ю. Тимофеев, Иваново), кинематографе (Н.К. Радина, Нижний Новгород).

18 апреля в рамках конференции прошел Круглый стол на тему «**Мужские ценности и мировые религии**». Выступающие затрагивали правомерность постановки проблемы в ряде мировых религий как древних, исчезнувших, так и актуальных, действующих. П.В. Иванов показал, что митраизм можно считать воинской религией, где «мужские ценности» максимально выражены: женщина там вообще не могла быть посвящена в культе. С.Г. Антоненко сделал акцент на сложности в применении гендерного подхода к индуизму (на примере бенгальского вайшнавизма). Д.В. Жуков, проведший год в буддийских монастырях Таиланда, рассказал о влиянии монашеской субкультуры на общество страны в целом, поскольку буддизм является официальной религией королевства. Вопросы, связанные с исламом, были затронуты в выступлениях И.А. Снежковой и Ш.Р. Шакуровой. Р.В. Багдасаров и С.А. Иников остановились на некоторых аспектах «мужских ценностей» в христианстве. В ходе оживленной дискуссии обсуждались вопросы религиозных стандартов маскулинности, различие между фаллократизмом и маскулинностью, насколько маскулинный образ Бога влияет на социальные стереотипы, меняется ли гендерная специфика мировых религий на современном этапе их развития.

Материалы конференции представлены на специальном сайте [www.muzskoe.lodya.ru](http://www.muzskoe.lodya.ru).

**Д.В. ГРОМОВ**  
(Москва)

## Конференция

### «Славянская традиционная культура и современный мир»

21–23 мая 2003 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провел очередную научную конференцию «Славянская традиционная культура и

современный мир. Фольклор и культурная традиция». В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Астрахани, Твери, Нижнего Новгорода, Перми, Петрозаводска, Кирова, Воронежа, Курска, Тольятти, Казани, Вологды, Орла, Омска, Уфы, Екатеринбурга, Новосибирска, Сыктывкара, а также стран ближнего и дальнего зарубежья: Республики Беларусь, Украины, Литвы, Сербии, Польши.

Открыл конференцию генеральный директор Центра А.С. Каргин, который в своем выступлении указал на проблемы, стоящие перед современной наукой, изучающей традиционную культуру. Предпосылки культурной интеграции русского и белорусского народов рассмотрел в своем выступлении В.П. Скороходов (Минск). С.Ю. Неклюдов (Москва) обратился в своем докладе к семантике фольклорного текста и фоновым знаниям традиции.

Художественному генезису белорусского народного текстиля XX в. было посвящено сообщение О.А. Лобачевской (Минск). Об истории создания и деятельности Музея польского народного искусства в г. Отрембусы рассказал М. Покропэк (Варшава). Т.Б. Варфоломеева (Минск) охарактеризовала в своем выступлении современное состояние традиционной художественной культуры белорусов. Л.В. Вакар (Витебск) рассмотрела особенности народного искусства Витебщины второй половины XX в.

Ряд докладов был посвящен особенностям славянской музыкальной традиции. Е.М. Шишкова (Астрахань) обратилась к изучению славянского песенного наследия на Волге в его историческом, политическом, общественном и культурном контекстах. Фольклорный фестиваль «Берегиня» как форму трансляции традиционных ценностей белорусской народной культуры рассмотрел в своем выступлении Н.А. Козенко (Минск). Различные аспекты сакрализации музыкального инструмента и исполнителя в традиционной культуре проанализировала С.А. Ситникова (Тверь). И.В. Мазюк (Минск) рассмотрела некоторые особенности песенного исполнительства белорусского Полесья. В докладе Н.Д. Бордюг (Нижний Новгород) речь шла о роли женщины в сохранении традиционной народной культуры Нижегородской обл. Процесс лиризации русской народной песни в современном бытования на примере Нижегородской обл. явился темой сообщения Е.В. Тихомирова (Нижний Новгород).

Народной культуре старообрядцев были посвящены доклады А.Н. Черепановой (Пермь) «Старообрядческий локус в коми-пермяцкой среде», С.С. Михайлова (Москва) «Изучение гуслицкого фольклора в начале XXI столетия» и А.А. Трифонова (Москва) «Прощание с душой» в структуре русского поминального обряда на примере Восточного Подмосковья».

Анализ похоронной обрядности представили в своих выступлениях Э.Г. Рахимова (Москва) и Е.М. Четина (Пермь). Э.Г. Рахимова сравнила изображение «жилища» покойного в карельских и русских плачах, а Е.М. Четина описала обряд «проводов души» в контексте похоронно-поминального комплекса Иньвенского края.

И.Н. Райкова (Москва) выступила с исследованием генетической природы новых персонажей традиционных жанров детского фольклора. Рассмотрению категории «тайного» на материалах анкетирования современной молодежи посвятила свое выступление Н.В. Ижикова (Петрозаводск).

Вопрос о границах фольклорного текста поднял в своем докладе Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург). Продолжая эту тему, А.Н. Власов (Санкт-Петербург) рассмотрел место фольклорного текста в контексте междисциплинарных исследований. К дискурсивной природе фольклорного текста обратился В.А. Поздеев (Киров).

Быличке как жанру нравоучительных рассказов о нарушителях запретов посвятила свое выступление Л.Н. Виноградова (Москва). Т. Стоянович (Белград) сопоставила способы проявления мифологических персонажей в сербских и русских быличках. Нормативы, связанные с обретением клада в русской фольклорной прозе, были подвергнуты разбору Н.Е. Котельниковой (Москва).

Суеверные представления, связанные с женской субкультурой, рассмотрела В.Е. Добровольская (Москва). К.Е. Корепова (Нижний Новгород) на материале нижегородской фольклорной традиции проанализировала поверья о колдунах, забирающих урожай.

Е.Б. Артеменко (Воронеж) исследовала на примере былинного текста категории движения, пространства и времени. Наименования оружия в словаре онежских былин были представлены в выступлении М.А. Бобуновой (Курск). И.С. Клиmas (Курск) сопоставила в своем сообщении представления о городе в северной и южной фольклорной лирике. Истоки и типология образа Святогора были рассмотрены в докладе А.А. Амелина (Орел). Д.В. Громов (Москва) обратил внимание слушателей на фольклорные мотивы, оказавшие влияние на формирование образа гоголевского Вия. Способы классификации обстоятельственных заговорочно-заклинательных формул славян предложила И.Ф. Амроян (Тольятти). Тематики русских иронических паремий коснулось сообщение Т.Г. Бочиной (Казань). В.М. Гацак (Москва) в своем докладе охарактеризовал фольклор как мультимедийную систему.

Вопросы историографии всегда привлекали внимание исследователей. Так, проблему специфики фольклорного образа в трудах П.Г. Богатырева представила в своем выступлении С.П. Сорокина (Москва), а Н.К. Дмитриенко (Киев) обратился к анализу творческого наследия представителя украинской мифологической школы А. Котляревского. Продолжением этой темы стали два доклада, посвященные фольклорно-этнографическим работам М.Б. Едемского, — «По следам М.Б. Едемского (сто лет фольклорной коллекции Кокшеньги)» М.А. Вавиловой (Вологда) и «Фольклорно-этно-

графический цикл, связанный с детством, в записях М.Б. Едемского (Тотемский уезд Вологодской губернии)» С.Н. Смольникова (Вологда).

Современному состоянию фольклорной прозы разных регионов были посвящены доклады Е.М. Боганевой (Минск) «Современная жанровая специфика белорусской народной прозы», И.К. Феоктистовой (Омск) «Предания о белой бересе», Б.Г. Ахметшина (Уфа) «Традиционная устная проза горнорабочих Урала на современном этапе», А.А. Ивановой (Москва) «К вопросу о специфике локальной фольклорной традиции: несказочная проза о чуди».

Славянские песенные мотивы в новой литовской народной лирике рассмотрела В. Иванаускайте (Вильнюс). Т.Н. Якунцева (Екатеринбург) проанализировала формульность народных песен мелодраматического содержания.

Поэтика абсурда в частушках (на примере небылиц, нескладух и перевертышей) была продемонстрирована А.В. Кулагиной (Москва).

С.М. Толстая (Москва) проанализировала в своем докладе знаковые функции одежды.

Изготовление обыденной рубахи как способ избавления от повального мора на примере полевых и архивных материалов продемонстрировала Г.В. Любимова (Новосибирск).

В. Даугирдайте (Вильнюс) сопоставила пасхальные обходы дворов в литовской и славянской традициях. Об обряде встречи весны в Поднепровье и Поозерье Белоруссии рассказала О.И. Басько (Минск). Ю.А. Крашенинникова (Сыктывкар) в своем выступлении интерпретировала мотив пути-дороги свадебного поезда в приговарах дружки.

Т.Г. Леонова (Омск) рассказала о вечерках белорусов Омского Прииртышья. Морфология «сакрального» в вечерочной игре «Соседи» стала предметом анализа в выступлении А.Е. Хомяковой (Омск).

На материалах экспедиций в Афанасьевский р-н Кировской обл. К.А. Балобанова (Москва) рассмотрела великочтительную магию в локальной обрядовой системе.

В рамках конференции прошли выставка работ народного мастера Хохломского художественного промысла С.П. Веселова (из коллекции Л.Ф. Крестьяниновой) и выставка крестьянской глиняной игрушки (из коллекции А.В. Быкова).

**В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ**  
(Москва)

### XIII Виноградовские чтения

**27—30 июня 2003 г.** на кафедре детской литературы Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств прошли очередные, XIII Виноградовские чтения — конференция «Детский фольклор и культура детства: методология собирания, описания, изучения». Доклады и сообщения, прочитанные на конференции, их обсуждение и полемика группировались вокруг нескольких тематических направлений.

По сложившейся традиции конференцию открыли доклады, обращенные к научному наследию Г.С. Виноградова и других исследователей прошлого.

Т.А. Круглякова (Санкт-Петербург) в докладе «Отражение индивидуальных стратегий воспроизведения текста в собрании считалок Г.С. Виноградова» обратилась к вариантам, записанным ученым, как к ценному психолингвистическому материалу. Проанализировав грамматические, паронимические и синонимические замены в текстах, автор пришла к выводу, что наличие вариативности — не только фактор языкового творчества, но и необходимость, продиктованная особенностями процессов восприятия на слух, удержания в памяти и последующего воспроизведения текста. Факты совпадения ошибок, зафиксированных в собрании Виноградова и в публикациях по детской речи, свидетельствуют о подключении механизмов порождения речи при воспроизведении стихотворных текстов. В считалках отчетливо пропускает стремление к семантизации, а появление некоторых «загадочных» слов и выражений целесообразно рассматривать как результат процесса семантизирующего понимания.

Доклад В.Ф. Шевченко (Москва) «Д.Н. Садовников и "детская" литература» носил библиографический характер. В нем впервые были проанализированы публикации детского фольклора и оригинальные произведения «для детей» известного собирателя, писателя и поэта XIX в., его взаимоотношения с «детскими» изданиями. Новые архивные материалы раскрыли неизвестные страницы его ранней биографии и детского творчества.

В ряде докладов тексты детского фольклора, магические и игровые практики рассматривались как составляющие повседневной жизни детского сообщества, элементы субкультурной традиции класса, дворовой или дачной компании.

В докладе В.В. Головина (Санкт-Петербург) «Дети и охота в традиционной культуре» рассмотрен вопрос об участии детей в охотниччьем промысле. Доказывая экономическую заинтересованность детей в охоте, автор доклада осветил некоторые

асpekты вхождения детей в охотничью культуру, в частности на примерах игр с охотничими сюжетами и обучения «порсканью» (охотничьим выкрикам). В докладе также прокомментированы данные по ловле детьми певчих птиц и некоторые позиции детского охотничьего права.

Доклад И.А. Морозова (Москва) «Дом на дереве» был посвящен известной в детской среде традиции сооружать специальные игровые домики: «шалаши», «будки», «клетки». Особое внимание было уделено распространенной практике сооружения детских игровых домиков на деревьях, которая, с одной стороны, опирается на образцы, известные по литературе, кино, рекламным роликам, с другой — восходит к традиции строительства укрытий на время охоты, выпаса скота и охраны посевов. Доклад сопровождался демонстрацией видеоматериалов.

В сообщении М.Н. Одинокой (Ульяновск) «Розыгрыши в группе младших школьников», основанном на материалах включенного наблюдения и интервьюирования учеников нескольких школ, розыгрыши рассматриваются в контексте детского смехового фольклора и данных возрастной психологии. Розыгрыши как коммуникативные ситуации возникают на втором году обучения, когда ребенок освоил правила поведения в школе, установил взаимоотношения с педагогом и одноклассниками. Автором предложена типология формулировок, посредством которых дети подтрунивают друг над другом и таким образом устанавливают взаимоотношения в группе.

В докладе М.П. Чередниковой (Ульяновск) ««Они вызывали Крюгера...» (Неожиданные последствия подросткового магического ритуала)» было дано описание и этнографический анализ драматической ситуации, случившейся в одном из сел Ульяновской обл., когда подростковое «вызывание» послужило причиной психического расстройства одной из участниц ритуала. По наблюдениям докладчицы, экстремальное событие актуализировало традиционные социальные модели (в качестве авторитетных интерпретаторов происшедшего стали выступать представители старшего поколения жителей села) и вызвало к жизни пласти традиционного знания (случившееся мотивировалось, в частности, нарушением ряда пространственных и временных запретов).

В докладе М.В. Осориной (Санкт-Петербург) «Троемирие игрушки» традиционные и современные детские игрушки рассматривались как культурные тексты. Их содержанием являются культурная информация и программы желаемого поведения ребенка с игрушкой, запечатленные изготавителем в «теле» игрушки — в ее облике и устройстве.

Наиболее многочисленными оказались доклады, направленные на рассмотрение жанровых форм современного (по преимуществу городского) детского и подросткового фольклора — как уже обращавших на себя внимание исследователей, так и прежде не изучавшихся.

В сообщении М.Д. Алексеевского (Москва) «Телефонные хулиганства как жанр детского фольклора» впервые телефонные розыгрыши были рассмотрены с фольклористических позиций. Телефонные хулиганства, распространенные в основном среди подростков 11—15 лет, в крупных городах имели место еще в 1970-х гг., а к концу XX в. практиковались уже и в сельской среде. Устойчивые тексты розыгрышей, как правило, представляют собой диалог, который в простейшей форме состоит из трех частей: вопрос звонящего — предсказуемый ответ разыгрываемого — неожиданная реплика звонящего. Широкое распространение компьютеров и Интернета позволило записывать удачные «приколы» и делать их широко доступными. В результате в России формируется субкультура пранкеров — подростков, главным увлечением которых становится пранк — телефонные хулиганства. Тексты пранков в большой степени основаны на импровизации, а главной целью пранкеров становится запись «смешной» реакции разыгрываемого (неожиданные ответы, нецензурная брань и т.п.).

В докладе В.А. Шевцова (Москва) «Детский страшный повествовательный фольклор: жанры и тексты» данная область детского фольклора рассматривается как система гетерогенных жанров. В качестве релевантных жанровых признаков приняты ряд структурных, pragmatischesких и генетических характеристик текста: нарратологический, социокультурный и возрастной статус героя, степень клишированности текстов на сюжетно-композиционном уровне, модель отношений рассказчика с воображаемым миром повествования, характер доминирующих образов «страшного» / «чужого», наличие или отсутствие парадискурсивных элементов, возраст рассказчиков, условия и цели трансляции, интертекстуальные связи нарратива. Предложена предварительная таксономия жанров: страшные нарративы (основной корпус) и пародии на них, страшные паранарративы и пародии на них, страшные мемораты, страшные фабулаты, детские слухи и толки, детские былички и детские фантастические нарративы.

Ю.С. Ланская (Нижний Новгород) прочитала доклад «Художественное пространство в русских "страшных историях" и американских "urban legends"». Сопоставление этих жанров современного фольклора представляется автору возможным, т.к. и те и другие непосредственно связаны с кате-

горией страшного и отражают мир формирующейся личности (дети и подростки). При общем сходстве (противопоставление своего, надежного, и чужого, опасного, миров) отмечены и различия: в русских страшилках действие, как правило, происходит в доме, в американских — вне дома; русских детей пугает чужой предметный мир, героев американских *urban legends* — неосвоенные социальные пространства. Эти различия объясняются возрастной разницей (ребенок осваивает предметы, подросток — социальные связи), а также особенностями национальных культур.

В докладе Е.Е. Левкиевской (Москва) «Персонажи страшилок в сравнении с персонажами традиционной мифологии» была сделана попытка сравнить принципы изображения мифологического в страшилках и традиционных быличках с точки зрения прагматики текста. Автор полагает, что в быличках на первом месте стоит познавательно-классификационная цель, затем обучающая (задача — научить слушателей правильному поведению при столкновении с мифологическим существом) и лишь на третьем месте — эмоциональная (сопротивление по поводу страшного события). В страшилке, напротив, эмоциональная цель (переживание страха) занимает главенствующие позиции, тогда как познавательно-классификационная и обучающая цели второстепенны. На разнице прагматических задач былички и страшилки строятся и принципы описания страшного в этих текстах.

В докладе М.Л. Лурье (Санкт-Петербург) «Садистский стишок: между детскими и взрослыми» сделана попытка рассмотреть этот жанр школьного фольклора в контексте культуры среди его происхождения и бытования. Являясь жанром двойного бытования, садистский стишок выбрал в себя ряд общих мест, тематических универсалий, приемов комического, содержательных мотивов детского и взрослого фольклора позднесоветской эпохи. При этом «стишок» заложил оригинальную жанровую структурно-семантическую модель — модель чрезвычайно компактную, интонационно емкую, формально стабильную и вместе с тем прозрачную, а потому чрезвычайно привлекательную и удобную для конструирования новых текстов. Автор доклада оспаривал укоренившееся в науке мнение о заостренной полемичности и контрпропагандистской направленности садистского стишка по отношению к официальной (взрослой) культуре как об основном свойстве данного жанра. По его мнению, именно изучение морфологии «стишка», описание систематических закономерностей сочетаемости и взаимодействия элементов текстовой структуры может привести к выявлению значимых факторов жанровой специфики.

А.А. Власова (Тверь) в докладе «Садистские стишкы в субкультуре XXI века» анализирует модели использования садистских стишков в рок-культуре, воспринимающей их как сложившийся фольклорный жанр, с которым можно «играть», а «субкультурность» этого жанра поддерживает альтернативный статус исполнителя. Исполнительница Старуха Изергиль использует форму садистских стишков, вкладывая в нее новое содержание: модель «смешно, потому что этого не может быть» сменяется моделью «жутковато, потому что это может быть на самом деле». Панк-группа «Красная Плесень» экспериментирует с формой, исполнняя компиляции садистских стишков и других известных песенных текстов. Группа «Ленинград» подводит своеобразный итог этим экспериментам, в композиции «Маленький мальчик» то цитируя «стишки», то изменяя в них субъектно-объектные отношения.

В докладе А.В. Филипповой (Санкт-Петербург) ««Он сказал слово, и она умерла» (К вопросу о прояснении ситуации)» был впервые дан фольклористический анализ «игры в ситуации», в которой играющий должен путем наводящих вопросов восстановить сюжет, в начале игры редуцированный до малопонятной, но интригующей сжатой формулировки. Автор анализирует коммуникативные стратегии игры, предлагает типологию ее сюжетов, делает предположения о времени и возможных источниках распространения в детско-подростковой среде «игры в ситуации».

В докладе М.В. Калашниковой (Санкт-Петербург) «Гопсы детских альбомов и их текстовые реализации» рассмотрены современные альбомы малолетних осужденных в сравнении с блокнотами солдат срочной службы. В докладе выделены основные концепты, характерные для письменного фольклора обеих (тюремной и солдатской) субкультур, а также охарактеризованы основные персонажи фольклорных текстов. Отмечено, что при частичном совпадении персонажного набора (мать, девушка и пр.) в альбоме осужденных отсутствует образ антагониста, каковым является сержант/старшина в армейском фольклоре. Это связано с тем, что лирический герой тюремного альбома — «раб судьбы», а для солдата-срочника источник страданий персонифицирован в образе армейского начальника. Автор отметила также, что концепт времени в альбомах осужденных и солдат разворачивается по-разному: срок службы солдата может быть измерен различными способами, у солдата есть будущее, тогда как для осужденного будущего нет, время непреодолимо.

В основу доклада Н.Е. Ревякова (Москва) «Ребенок рассказывает "взрослый" анекдот» были положены результаты экспериментального исследования. В ходе экспе-

римента детям предлагалось пересказать анекдоты, «соль» которых была связана с заведомо непонятными им реалиями. Полученный материал позволил выявить типы трансформаций, которым подвергается текст в пересказе детей, и прояснить специфику «детского» юмора.

Отдельное заседание конференции было посвящено современной подростковой субкультуре.

Материалом сообщения Н.В. Гончаровой (Санкт-Петербург) «Рассказ о преступлении в дискурсе подростков-девиантов» стали устные рассказы о собственных и чужих преступлениях, записанные от подростков, осужденных по различным статьям УК РФ и находящихся в специнтернате. Повторяемость сюжетных линий, стандартный набор персонажей, устойчивые элементы топики позволяют отнести этот класс устных историй к фольклору. Автор отметила, что большей степенью стереотипности и установкой на создание героико-романтического образа преступника-одиночки характеризуются истории, сюжет которых не совпадает с реально совершенным преступлением.

В докладе Г.С. Прохорова (Коломна) «Эсхатологические представления у русских скинхедов», построенном на анализе песенных текстов группы «Коловрат», отмечается серьезная модификация традиционной эсхатологии. Согласно последней, эсхатон выступает как непосредственная реакция, вызванная Божественным вмешательством в мир, в результате которого происходит окончательная победа Добра над Злом. Во многих текстах скинхедов можно заметить инвертированный эсхатон. В нем адепту известно о предстоящем тяжелом сражении, в котором ему, возможно, предстоит умереть. При этом у него нет никакой уверенности в победе и в своем личном соучастии в ней. Автор предполагает, что инверсия возникает из-за приверженности ряда скинхедов (в частности, участников и слушателей рок-группы «Коловрат») к пантеизму, согласно которому человек, как и Бог, растворяется в природе и полностью подчиняется ее законам.

Доклад М.Л. Лурье (Санкт-Петербург) «Бомбёры и райтеры: к описанию субкультуры граффитистов» посвящен одной из составляющих хип-хоп культуры в современной России. Предметами описания стали структура сообщества граффитеров, сленг, формы самопрезентации, деятельности практики. Важным элементом специфики этой субкультуры является наличие двух противопоставленных и взаимодополняющих форм основной деятельности: бомбинг (создание нелегальных граффити в запрещенных для этого местах) и райтинг (создание композиций по коммерческому заказу или в рамках разрешенных мероприятий).

Существование и равная престижность этих практик в сообществе граффити, по мнению докладчика, отражает общую ситуацию в подростковой субкультуре: интенция к легитимности и коммерциализации при сохранении альтернативной позиции по отношению к макросоциуму.

В докладе Е.В. Кулешова (Санкт-Петербург) «"Где ты берешь все эти русские?" (Субкультура русских подростков в США)» были представлены результаты полевых исследований в Нью-Йорке. По мнению докладчика, эмигранты, переехавшие в США в подростковом возрасте (13—14 лет или старше) и испытывающие трудности адаптационного периода, не сохраняют в своей культуре этнических черт, стремясь «стать американцами». В то же время, в среде молодых русских американцев, живущих в Америке с раннего детства, возникают группы, определяющие себя через этнические русские маркеры. Эта субкультура значительно отличается от российской подростковой субкультуры и оперирует символикой американской молодежной культуры. Тот факт, что группы, презентирующие себя через этническую символику, возникают именно в среде социально адаптированной молодежи, не подтверждает распространенный в западной социологии взгляд на молодежную культуру как культуру «протеста».

Необходимый контекст для изучения детского фольклора и субкультуры детства предоставляют исследования, посвященные теме «Дети и детство в культуре взрослых».

В докладе П.А. Клубкова (Санкт-Петербург) «Юные фольклористы и другие специалисты» рассматривается история слова юный и система коннотаций, связанных с выражениями типа юный физик, юный натуралист и пр. В XIX в. юный — стилистический синоним слова молодой, а в XX в. прилагательное указывает скорее на детский возраст, частично утрачивает соотнесенность со словом юность (юный натуралист или юный друг пограничника — дети, а не юноши). Было высказано предположение, что прилагательное юный ресемантизировалось под влиянием немецкого *jung*, для которого характерна сема незрелости, потенциальности. Историческим фоном для этого процесса послужили скаутское и пионерское движения, а также педагогические эксперименты 1910-х—1920-х гг. В качестве характерного примера в докладе анализируется одно из методических пособий 1950-х гг. — «Памятка юного фольклориста».

Автор сообщения «Колыбельные в Интернете» А.А. Кучумова (Санкт-Петербург) проанализировала цифровые аудиозаписи, опубликованные в сети Интернет, которые автор или издатель называет колыбельными. Эти произведения сильно отличаются

друг от друга и, скорее всего, не могут рассматриваться в рамках одного жанра. Объединяются они не жанровыми характеристиками, а ориентацией на представление о колыбельной песне, которое получает различное воплощение в авторских текстах и мелодиях. Выступление сопровождалось аудио-иллюстрациями.

Предметом анализа в докладе М.В. Ахметовой (Москва) «Мать-ведьма и сын-праведник в литературе Богородичного Центра» стали ранние тексты возникшего в конце 1980-х гг. нового религиозного движения. Современные реалии описываются в «богородичной» литературе как апокалиптический «мир наизнанку», где мать становится во главе семьи вместо отца, а в качестве избранного носителя правды выступает «низкий герой» — униженный ребенок. Мать изображается как заключившая завет с дьяволом нечестивца, главной целью которой является полностью подчинить своей воле ребенка и не допустить его к Богу, что соотносится с мотивами агиографической литературы, а также сказок и быличек о ведьмах. Методы и стиль воспитания (кормление с ложечки и запреты, забота и ругань) преподносятся как магические приемы, подавляющие волю. При этом образ семейного подавления неотделим от негативных представлений о тоталитарном социалистическом прошлом России.

В докладе С.Г. Леонтьевой и А.В. Тарабукиной (Санкт-Петербург) «"Сказка ложь, да в ней намек...", или Сказочное в методике преподавания литературы» речь идет о методических рекомендациях по преподаванию фольклорной и литературной сказки в средней школе. Авторы затронули проблему специфического языка методических пособий и школьных учебников. В докладе анализировались понятия «сказочный реализм» и «сказительство», популярные в методике, а также рассматриваются признаки сказочного жанра, выдвигаемые ведущими методистами.

В докладе Е.В. Маркасовой (Санкт-Петербург) «"Мама мыла раму": модели детского мира в образовательной практике 1920-х годов» был дан обзор применявшихся в начале XX в. методик обучения чтению (синтетико-аналитический слоговой метод, метод целых слов и др.) и сделаны неожиданные предположения о связи между особенностями той или иной методики и эволюцией русской культуры (в частности, между синтетико-аналитическим слоговым методом и формированием русского модернизма).

По материалам XIII Виноградовских чтений планируется издание сборника статей.

**Е.В. КУЛЕШОВ, М.Л. ЛУРЬЕ**  
(Санкт-Петербург)

## Международный форум славистов

15—21 августа 2003 г. в Любляне (Словения) прошел очередной, XIII Международный съезд славистов. Его работа была организована по секциям и тематическим блокам, где обсуждались различные проблемы истории и развития славянских языков, фольклора и литератур. Представляем читателям «Живой старины» обзор докладов по фольклорно-этнолингвистической проблематике.

Особенно популярной на этом съезде оказалась тема взаимоотношения устной и книжной традиции. О.В. Белова (Россия) в докладе «Фольклорная Библия»: к проблеме взаимодействия устной и книжно-письменной традиции» исследовала механизмы освоения славянским фольклором иноэтнических и иконконфессиональных мотивов и сюжетов. А.Л. Топорков (Россия) в докладе «Заговорно-заклинательная поэзия в устных и письменных традициях восточных и южных славян» также коснулся проблемы типологии и межэтнических контактов заговорных текстов, оценив разные уровни схождений (возникающих как на общей генетической основе, так и в результате миграции рукописных сборников или устных текстов или благодаря типологически сходным процессам текстообразования). Образу св. Федора Тирона в письменно-устной традиции и иконографии славян был посвящен доклад В.А. Бахтиной (Россия). Обобщенный обзор тематики и структурной организации духовных стихов представил в докладе «Славянские духовные стихи в контексте взаимодействия культур европейских народов» А.В. Морозов (Белоруссия). О.О. Микитенко (Украина) выступила с интересным сообщением на тему «Динамика константного выражения украинского и балкано-славянского похоронного плача: от фольклорной импровизации к письменному тексту», который был посвящен вопросу о сохранении и передаче текстов гошений в письменном виде.

Общетеоретическим и методологическим проблемам современной фольклористики были посвящены доклады: И. Холевич (Болгария) «Славянский фольклор — один современный исследовательский проект» (были рассмотрены различные концепции, связанные с определением предмета фольклористики, с понятием традиции и с осознанием места фольклора в современной культурологии); В.М. Гацака (Россия) «Этнопоэтические константы в фольклоре: уровни, изоглоссы, "мультидемидные" формы (на славянском и неславянском материале)»; В.Л. Кляуса (Россия) «Информационные системы в изучении славянских заговоров» (доклад сопровождался демонстрацией электронной базы данных, составленной автором по материалам русской сибирской заговорной традиции); А. Вахниной и А. Мушкетик (Украина) «Смена стереотипов в современной фольклористике стран Цен-

тральной и Восточной Европы»; М. Голеж-Каучич (Словения) «Теория интертекстуальности в фольклористических исследованиях».

Ряд выступлений касался проблемы соотношения фольклорного и обрядового текстов. К. Броцлавский (Польша) в докладе «Связи фольклора (сказок, легенд, преданий) с обрядовой семантикой» проанализировал некоторые сюжеты польских и южнославянских повествовательных текстов, тематически связанных с ритуалами жизненного цикла (рождение, свадьба, смерть), которые автор рассматривает как один из возможных источников для изучения архаической символики семейных обрядов. В докладе О. Шарой (Белоруссия) «Почитание предков в духовной культуре славян» была предпринята попытка выявить близкие по значению структурообразующие элементы в белорусских обрядах («деды» и «вождение куста») и показать, как они соотносятся с культом предков (культом мертвых).

Большой интерес и живую дискуссию вызвали доклады, посвященные актуальным верованиям и проблемам изучения мифологических представлений славянских народов. В докладе Л.Н. Виноградовой «“Низшая” мифология славян: изучать ли список персонажей или состав демонологических мотивов?» был предложен такой подход к изучению народной демонологии, при котором признавалось необходимым учитывать не только персонажный состав мифологической системы, но и содержательные элементы (мотивы и сюжеты быличек). Близкий к этой тематике круг вопросов был рассмотрен и в докладе Е.Е. Левкиевской (Россия), прочитанном на одной из лингвистических секций. Он был посвящен актуальной проблеме соотношения имени (названия) и функции (характеристик разного уровня) демонологических персонажей разных славянских традиций. Символика волка (на материале фольклора, верований и обычаев балканских славян) явилась предметом доклада П. Пласа (Бельгия). Известный сербский фольклорист Л. Раденович представил интересные наблюдения по поводу популярного фольклорного сюжета об «убийстве стариков», который был рассмотрен в контексте общеславянских верований.

В ряде выступлений нашли отражение многообразные аспекты поэтики фольклора. Художественные особенности разных фольклорных жанров были проанализированы в докладах: Т.Б. Диановой (Россия) «Фольклорно-поэтическая тема как фактор сохранности культурной традиции региона», которая, обратившись к военно-бытовой теме в фольклоре донских казаков, охарактеризовала фольклорно-поэтическую тему как фактор сохранности культурной традиции соответствующего региона; А.В. Кулагиной (Россия) «Поэтика комического в малых лирических жанрах славян», отметившей, что комические эффекты таких сходных (известных у разных славян) жанров, как частушки, коломыйки, краковяки и т.п., по

тематике и образности смыкаются со стилистикой корильных обрядовых песен. Выступление В. Гашпариковой (Словакия) «Юмористическая сказка в контексте славянской и европейской культуры» было посвящено анализу юмористических элементов и жанровых особенностей сказочной прозы: отмечены черты тематической мобильности, ситуативной обусловленности, высокой степени вариативности и др.

С интересным докладом «Формы хронотопа в фольклорном тексте» выступил известный японский славист Ичиро Ито, проанализировавший пространственно-временные формулы, по-разному представленные в русском эпосе и в народной лирике. Американский ученый Р. Ротштейн в докладе «От народной баллады к жестокому романсу» предпринял попытку установить генетические связи между славянской фольклорной балладой и городским песенным фольклором.

Проблеме фольклоризма в литературе были посвящены доклады: С. Марковича (Сербия), который рассмотрел творчество ряда современных поэтов, активно использующих мотивы южнославянской фольклорной песенности; С. Миладинович (Швеция), проанализировавшей переводы на немецкий и шведский языки народных сербских песен из собрания Вука Караджича; П. Лазаревич (Италия), рассказавшей о влиянии сербского фольклора на литературное творчество прозаиков XX в. М. Савичевича, Д. Ненадича и А. Петрова; С. Мусиенко (Белоруссия), которая сопоставила фольклорные представления о русалке с аналогичным образом в поэтическом творчестве А. Мицкевича, А. Пушкина и Т. Шевченко.

Тематика, связанная со взаимоотношениями фольклора и исторической действительности, с влиянием этнокультурных процессов на формирование фольклорного наследия, была представлена следующими докладами: С.Н. Азбелев (Россия). «Исторические связи новгородских и балтийских славян в фольклоре»; И. Юдкин-Рипун (Украина). «Этимологические источники закономерностей художественного мышления в славянском фольклоре»; А. Орлов, О. Коваль-Костинская, О. Паламарчук (Украина). «Язык и этничность славянства на Украине».

Особого внимания заслуживает группа докладов, составивших основу специального тематического блока — «Фольклор и фольклористика на переломе тысячелетия», поскольку они касались наиболее актуальных проблем современной науки о фольклоре. В выступлении Е. Бартминьского (Польша), М. Станоник (Словения), Д. Айдичча (Сербия), а также в зачитанном тексте доклада отсутствовавшей на съезде З. Профантовой (Словакия) ставились такие злободневные вопросы, как, например: что следует понимать в настоящее время под фольклором, коль скоро его главные критерии (устность, традиционность, народ-

ность) сильно размыты? Фольклорные произведения бытуют в письменной форме; принадлежность фольклора к крестьянской архаической традиции теперь уже не признается обязательной, так как активное развитие получило словесное творчество разных городских сословий и профессиональных групп; фольклорные тексты часто оказываются оторванными от повседневной бытовой и ритуальной практики и функционируют в искусственных условиях (фестивали, смотры, эстрадные концерты); все большее значение приобретает «новый» фольклор (так называемое фольклороподобное творчество). В таких условиях перспективы фольклористики как науки лежат в русле перехода от узких филологических задач в область широких культурологических исследований, учитывающих связи фольклора с антропологией, этнолингвистикой, мифологией и с другими народоведческими дисциплинами.

Итак, в рассмотренных докладах была представлена проблематика, определенная заранее спланированной тематикой съезда: фольклорный текст в культурном контексте; понятие традиции в истории литературы и фольклористике; соотношение между устной и письменной формами литературы. Безусловно, столь фундаментальные темы должны обсуждаться на международных славистических форумах, однако чрезмерно общая формулировка тем привела к тому, что практически не были представлены исследования, связанные с конкретными жанрами традиционного фольклора, а ведь именно в этой области российскими учеными были разработаны новые перспективные методики — в первую очередь это касается жанров несказочной прозы, «религиозного» фольклора, заговоров, обрядовых приговоров, ритуально-магических диалогов и др. Не получили достаточного освещения исследования, ведущиеся в таких областях фольклористики, как современный городской фольклор, «постфольклор» (фольклор субкультурных и социальных сообществ), механизмы «фольклоризации» книжных элементов в народной культуре; не были отражены проблемы полевой фольклористики (отметим, что в этой области российские фольклористы в настоящее время составляют научный авангард, благодаря все еще стабильно сохраниющейся аутентичной традиции и современным методологическим разработкам, позволяющим профессионально, бережно и в большом объеме фиксировать фрагменты живой фольклорной традиции). В связи с этим хотелось бы высказать пожелание, чтобы национальные Комитеты славистов и соответствующие комиссии более активно влияли на формирование проблематики будущих славистических конгрессов. Продуктивным было бы привлечение к участию в них исследователей, работающих (по проблематике изучения славянского фольклора) не только в академических институтах и Московском университете, но и в Российской государственной гуманитарной университе-

ситете, Государственном республиканском центре русского фольклора и других научных центрах России.

Представленные на секции доклады фольклористов из бывшего СССР (Россия, Украина, Белоруссия) наглядно показали современное состояние науки о фольклоре в этих странах и проблемы, с которыми сталкиваются ученые. Налицо не только методологические расхождения в определении предмета и объекта исследования фольклора (при конструктивном подходе такая тенденция была бы только на пользу фольклористам, однако сейчас верх берут, к сожалению, выражения политизированных амбиций вненаучного характера либо тиражирование «авторских» концепций, не опирающихся на аутентичный материал и не подкрепленных им), но и результаты разрыва научных контактов (фольклористы, изучающие восточнославянскую традицию, слабо знают тематику и публикации своих коллег в соседних славянских странах, в результате чего снижается уровень научных исследований).

Ситуация может измениться к лучшему в результате налаживания научных контактов, обмена публикациями и электронной информацией — об этом речь шла и на заседании Комиссии по изучению славянского фольклора при Международном Комитете славистов. В состав комиссии были избраны новые члены, расширилось представительство разных славянских стран, что должно способствовать конструктивной работе славистов-фольклористов. Председателем Комиссии по фольклору был избран хорошо известный специалистам авторитетный сербский ученый Л. Раденкович.

Чрезвычайно важным событием для развития славистики в целом и фольклористики в частности можно считать состоявшееся утверждение Международным Комитетом славистов новой структурной единицы — Комиссии по этнолингвистике (председатель Е. Бартминьский, Польша). До настоящего времени эта проблематика (отражение культуры народа в языке, диалектах, обрядовом и необрядовом фольклоре и т.п.) на съездах была «рассыпана» по разным секциям, что затрудняло и научное общение, и плодотворные дискуссии. Теперь у специалистов, работающих в области этнолингвистики (языковедов, фольклористов, этнологов, культурологов) появится новая возможность обмениваться результатами своих исследований в среде единомышленников. Поскольку этнолингвистические исследования ведутся в настоящее время целым рядом научных школ (в первую очередь назовем московскую и люблинскую), а также широко представлены в неславянских странах (Франция, Бельгия), актуальность формирования отдельной секции «Славянская этнолингвистика» не подлежит сомнению.

**О.В. БЕЛОВА, Л.Н. ВИНОГРАДОВА**  
(Москва)

## Содержание журнала «Живая старина» за 2003 год

### Статьи, публикации

- Бахтин В.С. Песня о гибели «Буревестника» — 4, с. 15
- Березович Е.Л. Формулы отказа при сватовстве: предметная символика — 1, с. 14
- Бобунова М.А. О словаре языка фольклора — 4, с. 11
- Борисов С.Б. Ритуальное закрепление дружбы и обряды посестричества у девочек — 3, с. 15
- Великий четверг на западе Вологодской области. Публикация С.П. Бушкевич — 1, с. 7
- Величкина О.В. Музикальные инструменты и человеческое тело — 1, с. 32
- Виноградов В.В. Почитаемое место у деревни Колмыково — 3, с. 28
- Воронцова Ю.Б. Народные коллективные прозвища и присловья — 3, с. 2
- Вызываивание дождя на Тамбовщине. Публикация Т.В. Махрачёвой, А.А. Чемерчёвой — 2, с. 13
- Гордиенко О.В. Живой образец «народно-песенной классики» — 2, с. 34
- Горшков М.М. Худневский гончарный промысел — 2, с. 25
- Громов Д.В. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии — 1, с. 42
- «Дерево любви». Публикация В.Н. Теплова, А.Б. Конуховой — 3, с. 14
- Добропольская В.Е. Обрядовое печенье Гороховецкого края — 1, с. 23
- Добропольская В.Е., Кулешов А.Г. Кладбище в традиционной культуре Гороховецкого района — 2, с. 6
- Дорохова Е.А. Проблема нотной транскрипции в наследии Е.В. Гиппиуса — 2, с. 31
- Дубровина С.Ю. Обряды и обычаи на Вознесение в Тамбовской области — 1, с. 18
- Жуйкова М.В. Заколдованный круг — 2, с. 16
- Из записей В.П. Зиновьева. Публикация М.Р. Соловьевой — 3, с. 52
- Икко Н.В. «Полюбила латыша — совсем вымерла душа» — 4, с. 20
- Икона из полесского села Вышевичи. Публикация С.М. Толстой, О.В. Беловой — 4, с. 30
- Имаева Г.Э. Паремии в повести «О Ерше Ершовиче» — 4, с. 2
- Килачицкая И.Р. «И баба с лестовкой буддийской» — 4, с. 24
- Кляус В.Л. «Вы чё думаете, нарочно что ли икону ставила?..» — 4, с. 28
- Кормина Ж.В. Пещёйка — 3, с. 25
- Курочкин А.В. Архангельский свадебный танец-игра «Журавль» — 1, с. 12
- Логинов К.К. Похоронный обряд и кладбище поморского села Гридино — 2, с. 2
- Магалашвили А.Р. Визуальный и верbalный знаки в русском райке — 4, с. 8
- Маерчик М.С. Использование элементов одежды противоположного пола в украинских обрядах семейного цикла — 1, с. 26
- Мельникова Е.А. Ожидания от книги — 1, с. 39
- Мельников Г.П. Худневская игрушка — 2, с. 27
- Миков Л. К символике животных в культуре болгар-мусульман. Перевод с болгарского Е.С. Узенёвой — 2, с. 19
- Назина И.Д. Инструмент—музыкант—музыка в антропоморфных представлениях белорусов — 1, с. 36
- Недвига А.Е. «Ты, Германия и Англия, давайте делать мир!» — 4, с. 17
- Никишин Г.П. Прошлое и настоящее худневской игрушки — 2, с. 29
- Новикова Н.Л. О В.П. Зиновьеве — 3, с. 50
- Паунова Е.В. Конкурс «Традиции живая нить» — 3, с. 31
- Паунова Е.В. От Рождества до масленицы — 3, с. 32
- Первый выгон скота в Каргополье. Публикация А.Б. Мороза — 1, с. 9
- Пивоварчик И.В. Белорусский женский свадебный костюм — 1, с. 29
- Плотникова А.А., Толстая С.М. «Молитвы» в сербской области Голя — 1, с. 4
- Свадебное ряжение в Подолии. Публикация О.В. Беловой — 1, с. 11
- Смолицкий В.Г. Песня о казни Ивана Долгорукова — 4, с. 13
- Сморгунова Е.М. Деревянное диво — 4, с. 22
- Строжков А.И. Песня печали и горя — 4, с. 16
- Темняткин С.Н. Люди и события в кацких присловьях — 3, с. 8
- Толстая С.М., Толстая М.Н. Погребения в саду у «горюнов» Сумской области — 2, с. 10
- Толстой Н.И. Сербский историк XVIII века о славянском язычестве — 2, с. 22
- Усманова А.Р. Похоронно-поминальные обряды татар Астраханской области — 3, с. 34
- Филичева О.Н. Почитаемые источники Восточной Новгородчины — 3, с. 19
- Фролова О.Е. «Слово не воробей, вылетит — не поймаешь» — 4, с. 5
- Шенталинская Т.С. «Знаки любви»: рисунки на бересте из села Марково — 3, с. 9

*Штырков С.А.* Опыт изучения сельских святынь — 3, с. 18

*Штырков С.А.* Забудущие родители — 3, с. 21

*Яковлева И.Л.* «Загробный мир существует...» — 3, с. 38

*Ясинская М.В.* «Варвара варит, Герман гремит» — 3, с. 5

### Экспедиции

*Адоньева С.Б., Веселова И.С.* Фольклорная экспедиция Санкт-Петербургского университета — 4, с. 31

*Алимова О.И.* Праздник «хождения» — 4, с. 31

*Валевская Е.А., Мехнцов А.А., Ивашиной О.В.* Хранители старины — 3, с. 46

*Верхотурова К.С., Пьянкова К.В.* Лексические архаизмы из Двиноважья — 1, с. 51

*Горлова Е.В.* Несчастная минута — 4, с. 32

*Дранникова Н.В., Новиков Ю.А.* Фольклорная экспедиция на Кулой — 2, с. 36

*Запорожец В.В.* Легенды из станицы Динской — 2, с. 39

*Каретникова А.С.* Самоходкой вышли... — 4, с. 33

*Лопатин Г.И.* Легенды и поверья деревни Верхличи — 4, с. 35

*Минёнок Е.В.* «Новоспасское — рай земной» — 1, с. 48

*Самойлова Е.Е.* Роксомские старинки — 4, с. 34

*Теплова И.Б.* Экспедиция в Ельниковский район Смоленской области — 1, с. 45

*Христофорова О.Б., Рафаева А.В., Костырко В.С., Козьмин А.В., Ахметова М.В.* Фольклорная традиция Верхокамья — 3, с. 41

### Выставки

*Ивановская Н.И.* «Кто жил, в ничто не обратится...» — 2, с. 41

*Комарова С.В., Мадлевская Е.Л.* «Дороги Параскевы» — 4, с. 38

### Юбилей

Виктору Михайловичу Гацаку — 70 лет — 2, с. 45

### Обзоры и рецензии

*Ахметова М.В.* Возвращение Д.А. Ровинского («Русские народные картины. Собрал и описал Д. Ровинский») — 2, с. 57

*Валенцова М.М.* И родился человек... («Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры») — 4, с. 47

*Виноградова Л.Н.* Новые книги по карпата-украинской мифологии — 2, с. 46

*Гура А.В.* Новые публикации о русском свадебном обряде — 1, с. 55

*Денисевич К.Н.* Демонология без границ («Междудвумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции») — 2, с. 50

*Иванова Т.Г.* Переиздание очерка из дореволюционной «Живой старины» (М.Б. Едемский. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда) — 1, с. 54

*Кляус В.Л.* Песни семейских Читинской области («Сторона ты моя, сторонушка: Песни семейских Восточного Забайкалья») — 4, с. 42

*Ковалева О.В.* Белорусская свадьба по материалам из Гродненской области (М.А. Даніловіч, Н.К. Памецька, І.В. Піваварчык. Беларускае вяселле. Абрад. Зычэнні. Тости. Прыказкі. Фразеалагізмы) — 1, с. 58

*Костырко В.С.* Отечественный структурализм в тридцатилетней ретроспективе («Структура волшебной сказки») — 4, с. 52

*Костюхин Е.А.* Что таится в родовой памяти (И.А. Разумова. Потаенное знание современной русской семьи) — 2, с. 54

*Левкисевская Е.Е.* Словарь гудульской демонологии (Н. Хобзей. Гудульска міфологія. Етнолінгвістичний словник) — 2, с. 48

*Леонтьева С.Г.* Русская елка: корни и побеги (Е.В. Душечкина. Русская елка: История, мифология, литература) — 4, с. 45

*Лойтер С.М.* Миры детской словесности («Детский фольклор») — 3, с. 59

*Мамедова Д.Н.* Исследования по «наивной литературе» («Наивная литература»: исследования и тексты) — 4, с. 53

*Минёнок Е.В.* Музикальный фольклор семейских: напев и текст («Сторона ты моя, сторонушка: Песни семейских Восточного Забайкалья») — 4, с. 44

*Петрухин В.Я., Белова О.В.* «Магия слова» в русской традиции XVII—XVIII вв. («Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков») — 3, с. 55

*Тимонина Н.Р.* Новая литература по фольклору и этнографии — 1, с. 60; 2, с. 58; 3, с. 61; 4, с. 54

*Толстая С.М., Белова О.В.* Жизнь женщины в зеркале языка и традиционной культуры (Г.А. Кабакова. Антропология женского тела в славянской традиции) — 1, с. 59

*Чернедов А.В.* Возвращаясь к напечатанному («Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков») — 3, с. 58

*Чикина Е.Ю.* О том, что привиделось и что снится («Сны и видения в народной культуре») — 4, с. 50

*Чистов К.В.* Неизвестный В.Я. Пропп («Неизвестный В.Я. Пропп. Древо жизни. Дневник старости») — 2, с. 56

*Якушкина Е.И.* О мифологических основах македонского фольклора (Л. Татаровска. Митология на яболкото и прстенот во македонските народни умотворби; Она же. Народна риэница; Она же. Стругорадска народна песна во Македонија) — 2, с. 53

*Ясинская М.В.* Проклятие в традиционной народной культуре (A. Engelking. Kłatwa. Rzecz o ludowej magii słowa) — 2, с. 51

### Памяти ученых

Памяти Ирины Петровны Лупановой — 2, с. 59

### Научная хроника

*Белова О.В., Виноградова Л.Н.* Международный форум славистов — 4, с. 61

*Березович Е.Л.* VII Толстовские чтения — 3, с. 64

*Валевская Е.А.* В Михайловском много гостей... — 2, с. 62

*Веселова И.С.* Конференция «Перспективы современной легенды» — 2, с. 61

*Громов Д.В.* Конференция «"Мужское" в традиционном и современном обществе» — 4, с. 56

*Денисевич К.Н.* Конференция «Языки традиционной культуры» — 3, с. 63

*Добровольская В.Е.* Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 4, с. 57

*Кормина Ж.В.* Конференция по народной религиозности — 1, с. 64

*Кулемишев Е.В., Лурье М.Л.* XIII Виноградовские чтения — 4, с. 59

*Минаева А.П.* Семинар по современной городской легенде — 2, с. 60

*Новицкая М.Ю.* I Мельниковские чтения — 3, с. 62

*Седакова И.А.* Семинар «Гендер и генерация в народной религии» — 1, с. 62

*Христофорова О.Б.* III Российский фестиваль антропологических фильмов — 2, с. 63

*От редакции:* по просьбе Л. Микова (Болгария) приводим оригинальное название его статьи, опубликованной в № 1: «Символика на елена и заека в културата на хетеродоксните мюсюлмани в България»

В ноябре 2002 г. в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург) состоялась выставка текстиля «Дороги Параскевы», организованная Санкт-Петербургским этноклубом «Параскева» и Отделом этнографии русского народа РЭМ. Выставка была приурочена ко Дню памяти св. Параскевы-Пятницы (10 ноября), отмечаемому в музее восьмой раз.



Ритуально обряженная во время праздника фигура Параскевы на фоне современных изделий



Композиция из половиков «Поленница». Коллективная работа участников этноклуба «Параскева». Санкт-Петербург. Ручное двухремизное ткачество, моделирование; лен, хлопок, синтетика



«Постилка махреная», составленная из двух полотниц, использовалась на санях во время свадьбы (д. Ровно, Тульская губ., 1946 г.). Ручное двухремизное браное («пальчиками») ткачество; хлопок



Половик «кружоск» (д. Леушенцы, Кировская обл., 1976 г.). Ручное плетение (крючок); хлопок



Половик (д. Ипатовская, Вологодская обл., 1970 г.). Ручное двухремизное ткачество; хлопок



Обзор выставки читайте на с. 38—41

«Башмаки» — обувь женская. Калужская губ. Вторая половина XIX в. Ручное плетение, шитье; шерсть, хлопок, кожа

Журналы «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО», «ЖИВАЯ СТАРИНА», «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (095) 245—2079, 246—8417

## *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 — 2004»)

Internet: [www.rosrp.ru](http://www.rosrp.ru)



## *В следующих номерах:*

А.С. Каргин (*Москва*)  
*Навстречу  
Всероссийской конференции  
фольклористов*

А.Л. Лифшиц (*Москва*)  
*О чем звонит колокол?*

А.А. Зализняк (*Москва*)  
*Азбука на львовском колоколе*

А.В. Дадыкин (*Москва*)  
*«Благословное буквам шествие...»*

В.Н. Медведева (*Москва*)  
*Свадебные дары  
в селе Подсереднее*

А.В. Черных (*Пермь*)  
*«Проводы реки»  
в весенних обрядах  
русских Прикамья*

Т.В. Володина (*Минск*)  
*Из народной медицины белорусов*

*Материалы фольклорно-  
этнографических экспедиций*

*Научная хроника.  
Обзоры, рецензии*

