

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2008

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал

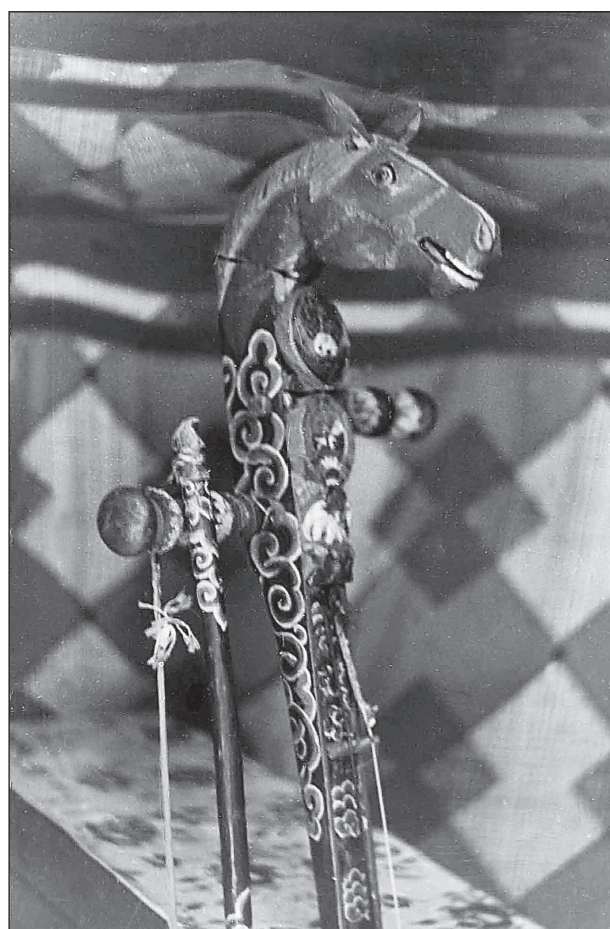
**«ЖИВАЯ
СТАРИНА»**

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2008»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

А.В. Черных

(Пермь)

*«Широкие субботы» в русском
календаре Пермского Прикамья*

В.Е. Добровольская

(Москва)

*«Четверг в один узел и горе
и радость вяжет...»*

Н.В. Кургузова

(Орел)

*«Семидённая неделюшка»
в свадебных песнях и причитаниях*

Д.Ю. Доронин

(Нижний Новгород)

*Культовый комплекс
часовни Василия Великого
в Большом Одошнуре*

И. Мишкова

(София, Болгария)

Просфоры на болгарских землях

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника



ЖИВАЯ СТАРИНА

1 (57)2008

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклораОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 годуРуководитель издательского проекта
А.С. КаргинГлавный редактор **С.Ю. Неклюдов**
Редколлегия:
М.В. Ахметова (зам. главного редактора)**О.В. Белова**
Л.Н. Виноградова
В.М. Гацак**М.А. Енговатова**
А.Ф. Некрылова
В.Я. Петрухин
И.А. Разумова
С.М. Толстая
А.В. ЧернецовОтветственный секретарь редакции
А.С. ПодгаецНаучный редактор
О.В. ТрефиловаМакет и компьютерная верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. БурцеваОбработка иллюстраций:
М.Д. АнисееваЗав. отделом изданий **В.И. Емельянов**Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 245-2205, 245-2079
факс: (495) 246-9323
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.Подписано в печать 03.03.2008. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 25. Цена договорнаяОтпечатано в типографии
ООО «Печатный салон ШАНС» 850 экз.
125412, Москва, ул. Ижорская, д. 13/19Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2008

На 1-й стр. обложки: Анна Степановна
Галашева, д. Большое Кротово Пинеж-
ского р-на Архангельской обл. 2005 г. Фото
А.А. Ивановой**На 4-й стр. обложки:** Резная голова коня,
которой увенчан гриф морин-хура («лоша-
дино[головой] скрипки») — национального
монгольского двухструнного смычкового
инструмента. Среднегобийский аймак МНР,
сомон Луус. 1976 г. Фото С.Ю. Неклюдова

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 2

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

С.Ю. Неклюдов. Голос и эхо мифа 2
К. Прохазкова. От мифа к волшебной сказке: зачем медведю снимать шкуру? 5
С. Небжеговская-Бартминьская. О моделях построения устных текстов
Перевод с польского *Ю.А. Кривошаповой* 10
Э.М. Афанасьева. Принципы циклизации частушек 14

ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

И.И. Земцовский. Еще одна эпическая универсалия? 18
Н.В. Дранникова, Ю.А. Новиков. Пинега продолжает удивлять фольклористов 21
Н.В. Петров. «Когда было добру молодцу время... а стало добру молодцу
безвременье...» 23
К. Рангочев. Болгарский юнацкий эпос: современное состояние.
Перевод с болгарского *О.В. Трефиловой* 27

ПРОБЛЕМЫ ПОЛЕВОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

А.А. Иванова. Полевые исследования в истории отечественной фольклористики 30
А.Б. Мороз. Заметки «инквизитора»: к вопросу об этике полевой работы 32
К.А. Балобанова (Федосова). Ремарки исполнителя магического текста
как источник информации 34
А.Э. Корб. Факторы, влияющие на результаты полевых исследований.
Перевод с эстонского *Н.В. Кузнецова* 37
Н.В. Возякова. Собиратели фольклора в испанской деревне 40
С.Ю. Неклюдов. Монгольский опыт (середина 1970-х и тридцать лет спустя) 43

ЭКСПЕДИЦИИ

А.В. Киселёв. «Вот в Тарасове у нас бабушка была Степановна...» 46
В.А. Комарова. Новые записи рассказов о «ратней черви» 49
С.В. Федорова, М.Д. Алексеевский, Т.М. Кожевникова. Материалы Заонежской
фольклорной экспедиции Петрозаводского государственного университета 50

ЮБИЛЕИ

Анатолию Степановичу Каргину — 60 лет 54
А.С. Каргин. Фольклорен каждый. Но как признать это? 55

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

С.М. Лойтер. Мир фауны в мифолого-религиозных представлениях вепсов 58
О.В. Белова. Сборник об истории и культуре славян Северного Кавказа 59
А.Л. Топорков. Новая книга по структуре фольклорных текстов 60
Н.П. Антропов. Книга о народном календаре в Полесье 61
А.В. Панюков, Г.С. Савельева. Музыкальный фольклор коми:
издание экспедиционных звукозаписей 62
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 64

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Лариса Михайловна Зайцева 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. Конференция «Фольклор малых социальных
групп: традиции и современность» 66
Д.В. Смирнов. Конференция «Фольклор — не фольклор» 68
Е.Л. Березович. Конференция «Оппозиция свой—чужой (другой)
в славянских языках и культурах» 69
О.В. Трефилова. XI Толстовские чтения 70
О создании фольклорно-этнографических медиатек 72

От редакции

В сентябре 2008 г. в Охриде (Македония) состоится очередной XIV Международный съезд славистов — всемирный форум исследователей языков, литературы, фольклора, духовной культуры славянских народов. В преддверии съезда наш журнал, как и многие другие издания гуманитарного профиля, предоставляет свои страницы для статей и материалов иностранных и отечественных славистов, публикует рецензии на наиболее заметные зарубежные издания по фольклору. Но славистическая проблематика интересует журнал не только перед съездами — за пять лет, прошедших со времени последнего съезда (Любляна, 2003 г.), у нас печатались статьи об **украинских** поверьях (2004, № 3) и свадебном обряде (2007, № 2); материалы из Чернобыльской зоны (2006, № 3); **белорусские** рассказы о чудесах (2004, № 2), о символике сосны (2004, № 3), о ткачестве (2006, № 3), мифологические рассказы (2005, № 3), предписания для беременных и рожениц (2007, № 2); статьи **польских** авторов о весенних колядках и мифологических персонажах (2006, № 4); биографические материалы о выдающемся **чешском** исследователе народной культуры Ч. Зибрте; исследования о **болгарской** свадьбе (2004, № 4; 2007, № 2), о старообрядцах в Болгарии и Румынии (2007, № 3); этнографические материалы из западной (2006, № 2) и восточной (2006, № 4) **Сербии**; статьи о **македонском** фольклоре (2005, № 2); рецензии на польскую антологию колядок (2004, № 2); обзор люблинской «Этнолингвистики» (2005, № 3) и др.

В этом номере «Живой старины» мы публикуем материалы, представленные коллегами из Белоруссии, Польши, Чехии и Болгарии. В последующих номерах журнала читатель найдет публикации по фольклору и этнографии различных славянских регионов, а также обзор зарубежных изданий по традиционной культуре славянского мира.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

ГОЛОС И ЭХО МИФА
(заметки о мифологическом тексте)

Посвящается Татьяне Владимировне Цивьян

1. Как известно, в сравнительно-типологических исследованиях миф входит в триаду *миф—сказка—эпос*, к нему возводятся истоки сказочно-эпических жанров, по отношению к которым он является первичным — и стадийно, и семантически (Е.М. Мелетинский). В соответствии со своим исходным, этимологическим значением 'предание, сказание' термин *миф* обычно прилагается к определенной группе текстов, называемых «мифологическими». При этом речь может идти либо о тексте в узком смысле слова — как об определенном жанре устной и книжной словесности, либо в широком семиотическом понимании — о любых «культурных текстах»: вербальных, акциональных, изобразительных, «вещных» и др., включая «означенные» человеком нерукотворные объекты (небесные светила, детали ландшафта, расцветки и другие особенности животных и т.п.). К «узкому» (вербальному) приложению термина *миф*, к правомочности его рассмотрения как жанра, а также к категориальному статусу вербального текста как мифа я еще вернусь, но сначала приведу некоторые примеры семиотизации и соответствующих прочтений нерукотворных (небесных, ландшафтных и прочих природных) «текстов».

Так, у монгольских народов Полярная звезда (*Алтан гадас[ун]* 'Золотой кол') в силу своего положения почти в центре ночного неба и своей неподвижности может интерпретироваться как столб, от прочности которого зависит мировое кругообращение; как камень, которым заложено небесное отверстие — если его вынуть, небесная вода залетит землю¹; как коновязь девяти мудрых кузнецов Божинтоя (духа-покровителя кузнечного дела у бурят)².

Или другой «мифологический текст», относящийся уже не к карте звездного неба, а к земному ландшафту. В перекрестке трех балок около монастыря Эрэдэни-дзу (Центральная Монголия) местное предание видит раздвинутые ноги лежащей женщины; с мифологическим осмыслением данного сходства связано возникновение в этих местах фаллического культа, призванного, в частности, нейтрализовать эротическую активность земной богини, искушаю-

щей монастырских монахов (экспедиционная запись 1973 г., Убурхангайский аймак, пос. Хара-Хорин). Это позволяет дать расшифровку эпического мотива, согласно которому богатырь, родившийся от брака отца-неба и матери-земли, появляется на свет из растрескавшегося камня на перекрестке трех балок³, т.е. именно из лона земной богини; это выразительный пример перехода мотива из текста «ландшафтного» в текст вербальный. Кстати, параллелизм «женщины» и «ущелья», построенный на той же универсальной мифологической ассоциации, отражен еще в памятнике XIV в. — «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина: «Не уединяйтесь с женщиной, которая бы имела [над собой] владычество, т.е. мужа. Не удаляйтесь в ущелья и извилистую, холмистую местность» (поучение керейтского Сарык-хана)⁴.

Подобным же мифологическим текстом является скала, интерпретируемая как камень, закрывающий вход в пещеру, в которой заперто хтоническое чудовище. Такова скала Дзайсан-толгой (в южной части горного массива Богдо-уул около Улан-Батора) — ею богатырь завалил отверстие, откуда выходил пожиравший людей змей⁵, и скала Тайхир-чулуу на р. Тамир (к западу от Улаан-Чиг) — ее брат Чингис-хана Бухэ Бэлигутаи положил на отверстие норы, из которой выходил гигантский змей, а также скала около Чагаан-балгасуна (развалин древнего города в Южном Ордосе) — она закрывает нору змея, поедавшего скот⁶, и т. п.

Как мифологический текст прочитываются полоски на спине бурундука (это след руки погладившего его бога⁷) или «отсутствие большого пальца» у степного сурка (тарбагана): по преданию, раньше он был чудесным стрелком, который сбил выстрелом лишние солнца, источавшие невыносимый жар, но, не попав в последнее, отрубил себе большой палец и превратился в тарбагана⁸.

2. Типологическое сопоставление мифа, сказки и эпоса возможно только на содержательном уровне. С формальной точки зрения миф в фольклорной традиции не обладает какой-либо особой композиционной структурой (как эпос или сказка). Чаще всего это прозаический рассказ небольшого (иногда даже очень небольшого) размера, имеющий объяснительную функцию.

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Вот, скажем, как выглядит один зулусский миф:

Ункулункулу вышел из-под земли; он появился из-под земли; он появился из тростника, он выпустил из тростника все народы. Ункулункулу вышел вместе с солнцем и луной и поместил их на небе. Он сказал: «Пусть солнце появляется днем, а луна — вечером»⁹.

Или миф эвенков:

Старик хворает. Заяц на него шаманит. Заяц сказал: «Пойду приведу людей (зайцев), подпевать будут». Старик тогда сказал: «Старушка, зайца съедем! я его зашаманю (обману). Не рассказывай ничего, дверь хорошенько прикрой, я захвораю, принеси мне железный меч». Стал шаманить. Заяц сказал: «Облаками покрывается». Заяц старик ударил. Когда ударял, старуха стала караулить. Старик ударил только железом, почернело ухо зайца. Потом старуха зубом одного убила. Зубы того (зайца) большими стали подобно заячьим (современным).

Заячье ухо почернело до настоящего времени. Заяц не смог по облаку ходить, весь день стал сидеть (жить) на земле. В облачный день — также сидит (живет) на земле. В безоблачный день он стал есть талинки¹⁰.

Однако в других случаях подобный текст может быть достаточно объемным (скажем, многие тексты африканских бушменов о Цагне¹¹ или достигающие иногда весьма значительных размеров космогонические мифы манси¹²). Подобный текст может не только рассказываться, но и речитироваться или петься — как, например, исполняемые ритмическим речитативом мифологические рассказы *упаськума* или поющие «божественные песни» *камуи-юкар* в фольклоре айнов¹³.

Это подтверждается и древними источниками. «Отец армянской истории» Мовес Хоренаци в своей «Истории Армении» (470—480-е гг.), написанной по заказу князя Саака Багратуни (особо интересовавшегося «языческими» мифами), приводит в стихотворной форме отрывок из мифа — рождение Ваагна, бога-громовержца и воина:

Небеса и Земля были в муках родин,
Морей багрянец был в страданье
родин,

Из воды возник алый тростник,
Из горла его дым возник.

Из того огня младенец возник,
И были его власы из огня,

Была у него брада из огня,
И, как солнце, был прекрасен лик

(перевод В. Брюсова).

«Мы собственными ушами слышали, как пели эту песню в сопровождении банбирна», — свидетельствует он¹⁴.

Таким образом, формально мифологический текст не имеет жанровой специфики; миф — это скорее определенное содержание и определенная жанровая форма. В этом случае упомянутый прозаический рассказ, заключающий в себе «мифологическое сообщение», уместнее назвать, например, мифологическим преданием.

Собственно, мифологический сюжет может быть воплощен в самых разных жанрах. Мы знаем сюжеты древнегреческой мифологии по произведениям античной словесности (начиная с гомеровского эпоса), по дошедшим до нас изображениям и их истолкованиям (например, Павсаний); мы получаем весьма большой объем информации о скандинавских мифологических сюжетах из текста Младшей Эдды; ряд сюжетов якутской или бурятской мифологии известен только по произведениям устного эпического фольклора этих народов. Примеров такого рода — бесконечное количество, причем ни один из подобных текстов нельзя считать в строгом смысле слова мифологическим.

Весьма разнообразными бывают мифологические тексты и в плане содержания. Это может быть:

- устная космография — описание устройства мира (часто под сильным

влиянием «ученой» литературы — там, где она есть) (см. *ил. 1*);

- устная космогония, устная антропогония, устная социогония — предания о происхождении вселенной, создании небесных тел, сотворении человека, возникновении родоплеменных групп;

- рассказы о духах, потустороннем мире, сверхъестественных событиях.

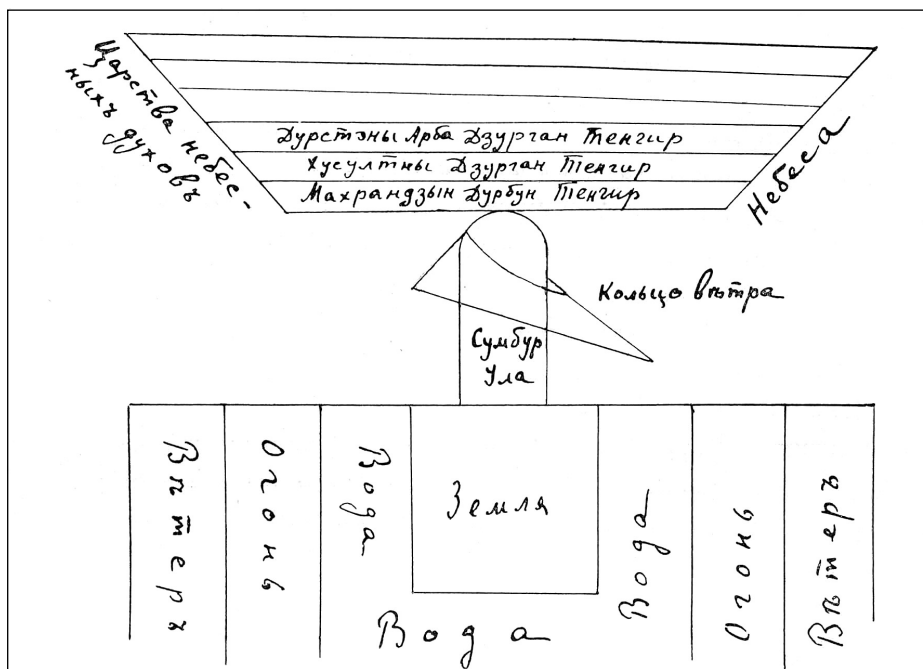
Кроме того, следует упомянуть следующие группы текстов, имеющие свои особенности (в том числе содержательные):

- религиозно-обрядовая поэзия (устная и книжная) — призывания богов и духов, молитвы, обращенные к ним, а также речи самих сакральных персонажей, транслированные через посредников (шаманов, жрецов, пророков);

- мифологические фрагменты исторических сочинений, эпического и сказочного фольклора.

Наконец, важную мифологическую информацию содержат сообщения сторонних наблюдателей о поверьях, обычаях и нравах того или иного народа — таковы, например, известия китайских летописцев об их северных соседях, записи арабских географов, европейских путешественников и миссионеров и т.п.

Все подобные тексты, содержащие разнообразную мифологическую информацию, могут быть интерпретированы как источники мифологического



Ил. 1. Схема монгольской космографии, составленная по показаниям ученого ламы Цэрэн-Дорджи в Дзаин-хурэ. Земля окружена водами мирового океана, вокруг которого концентрически располагаются стихии огня и ветра; в ее центре — мировая гора Сумеру («Сумбур Ула», современное написание — Сумбэр уул), окутанная «кольцом ветра» и вершиной упирающаяся в многоярусные небеса. Из книги: Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб., 1912. С. 149

сообщения, наших знаний о мифах того или иного народа, относящихся к разным историческим периодам.

Еще более широким станет этот круг текстов, если мы обратимся не только к сюжету, но также к мифологическим представлениям, мифологической картине мира, мифологическому мотиву и мифологическому образу. Их совокупность (вкпе с мифологическим сюжетом), собственно, и составляет то, что мы называем «мифология», — т.е. всё имеющее отношение к мифу в той или иной традиции или в мировой культуре вообще.

Следует заметить, что эта мифологическая информация бывает не только эксплицитной, но и имплицитной. В ряде случаев мифологические темы получают лишь косвенное отражение в отдельных повествовательных мотивах, в символах, метафорах и эпитетах. Например, когда в старинной бурятской хороводной песне говорится о «земле [размером] с потничек» (имеется в виду площадка для танцев), то это сравнение, скорее всего, отражает мифологический мотив только что созданной и еще не выросшей земли, однако поющие об этом, конечно, не подозревают. Когда в другой хороводной песне танцующие поют: «Сухожилия ног укрепим, глиняные тела облегчим», они, естественно, не связывают этот текст с распространенным мифологическим мотивом, согласно которому человек был вылеплен демиургом из глины (Mot A124.4.1), хотя данный образ наверняка восходит именно к нему. Мифологический смысл его начисто забыт самими носителями традиции¹⁵.

3. В живой традиции мифология, как и всякое фольклорное знание, существует в диалектном многообразии и в пластичных, варьируемых формах. Сведение этого знания в относительно строгую и, по возможности, непротиворечивую систему производится в мифографии (например, в греческой традиции это Гесиод, Аполлодор), которая, впрочем, тоже не представляет собой никакого жанрового единства. Намерения, побуждающие мифографа осуществить соответствующую запись и обработку сюжетов, могут быть весьма различными, от религиозных до литературных. Из сказанного, однако, не следует, что до появления мифографии системность в традиции отсутствовала. Напротив, сам синтез гетероморфной мифологической информации, приводящий к появлению мифографического текста, возможен лишь на основе тех имплицитных системных отношений, которые ранее уже существовали в живой мифологической традиции.

Надо иметь в виду, что вообще все письменные памятники или их фрагменты, которые содержат определенное мифологическое сообщение, являются лишь островками знания о мифах прошлого, сохранившегося до нашего времени (подчас случайно). При этом они способны репрезентировать лишь определенный фрагмент в целом неизвестной нам мифологической традиции, многовариантной и многодиалектной.

Так, сведения о мифологических представлениях древних народов Центральной Азии мы черпаем почти

исключительно из китайских исторических источников, начиная с Сыма Цяня, Бань Гу, Фань Е и др. Например, в «Истории династии Ляо» («Ляоши», XII—XIII вв., гл. 37, л. 9а, 9б) предание о первопредках киданей пересказывается следующим образом:

...Был небожитель, который верхом на белой лошади плыл от горы Муешань на восток по р. Тухэ, и была небожительница, которая в повозке, запряженной серым быком, спускалась вниз по Хуанхэ из местности Пиндисунлин. У горы Муешань, при слиянии двух рек, они встретились, стали мужем и женой, и у них родилось восемь сыновей. Впоследствии их род постепенно размножился и разделился на восемь кочевий. Каждый раз при выступлении в поход и во время весеннего и осеннего жертвоприношений кидани всегда приносят в жертву белую лошадь и серого быка, чтобы показать, что они не забывают о своем происхождении¹⁶.

Как и все генеалогические предания, это предание первоначально наверняка принадлежало лишь какому-то одному из киданьских племен. Выдвижение же данного племени на лидирующие позиции, как это обычно бывало, превратило локальный родовой миф в «общенародный», который впоследствии лег в основу государственного культа киданьской империи Ляо. В силу подобного обстоятельства это предание привлекло к себе внимание китайского историографа, было зафиксировано и сохранилось, тогда как остальные родоплеменные традиции попросту не дошли до нас. (Следует добавить, что данный сюжет, включающий в себя устойчивое соответствие оппозиций мужское—женское и конь—бык, отразился в картине «Встреча» монгольского художника XX в. А. Сэнгэцохио (см. ил. 2).)

С другой стороны, тексты, находящиеся в удаленном от исследователя историческом времени, могут быть источниками для последующих мифологических традиций. Так обстоит дело практически со всеми древними религиозными памятниками — буддийскими, христианскими, исламскими и др. Наглядной иллюстрацией являются, скажем, тексты «народной Библии», по-своему пересказывающие ветхо- и новозаветные сюжеты (в том числе апокрифические) о сотворении мира и человека, о всемирном потопе, о Вавилонской башне и др., жизнеописание Христа, деяния апостолов, причем, как правило, имеет место рекомбинация мотивов из разных источников,



Ил. 2. А. Сэнгэцохио. «Встреча». 1950—1960-е гг.

а также объединение разных образов — ветхозаветных и евангельских (Евы и Девы Марии, Каина и Иуды и т.д.). Например, согласно устной болгарской легенде, Адам и Дева Мария (sic!) живут в раю, покрытые, как козы, шерстью, которая сходит с них после съедения запретного плода¹⁷, а по севернорусской устной «Легенде об Иуде», предатель Иуда рождается от неблагоприятных родителей, которые пускают его по морю в маленьком ковчеге; затем он пытается жениться на собственной матери, но та его выгоняет. Он продает Иисуса Христа, после чего вешается на осине¹⁸.

4. Таким образом, основные структурные единицы того, что мы называем мифологическим текстом, — это сюжет (относящийся прежде всего к повествовательному уровню) и мотив (характеризующий преимущественно уровень мифологических значений).

Мифологический сюжет способен иметь только конкретные текстовые репрезентации. При этом он является «объективной реальностью» традиции и существует в ней как универсальный способ передачи различной мифологической информации (один сюжет организует множество текстов, в том числе разного содержания). Следовательно, он шире текста. В свою очередь, мифологический мотив реализуется только в сюжете (повествовательный уровень), но его «семантический спектр» всегда шире отдельного сюжетного воплощения и охватывает более значительное семантическое поле культурной традиции.

Итак, миф как текст (повествовательный уровень, сюжет) относится скорее к уровню синтагматическому, а мифологические представления (семантический уровень, мотив) — к парадигматическому измерению культурной традиции. Соответственно, мифологические образы соединены между собой преимущественно на ассоциативной основе, будучи связаны отношениями рядоположенности, контраста или тождества. В целом мифологические представления первичны по отношению к мифологическому тексту, хотя имеет место и противоположное явление — когда они индуцируются определенным текстом. Но в любом случае речь не может идти о каких-либо диахронических отношениях мифологических представлений и их текстовых воплощений, о, так сказать, дотекстовом существовании мифологического знания, трудно представимом и ни в каких культурах, в том числе самых архаических, не засвидетельствованном.

Примечания

¹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб., 1893. С. 331.

² Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят // *Он же*. Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 439—440.

³ Монголо-ойратский героический эпос / Пер., вступит. ст., примеч. Б.Я. Владимирцова. Пг.; М., 1923. С. 218.

⁴ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1; Ч. 1. С. 114.

⁵ Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов // Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. № 83. [М.], 1964. С. 114.

⁶ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая... Т. 2. С. 296, 299.

⁷ Хангалов М.Н. Легенды о животных и растениях // *Он же*. Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1960. С. 439—440.

⁸ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2. С. 151—152; *Он же*. Тангутско-тибетская окраина Китая... Т. 2. С. 323, 345—346; Цэрэнсодном Д. Монгол ардын домог улгэр. Улаанбаатар, 1989. № 9—11.

⁹ Котляр Е.С. Миф и сказка Африки. М., 1975. С. 186.

¹⁰ Сб. материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. (Научно-исследовательская ассоциация Ин-та народов Севера ЦИК СССР. Тр. по фольклору; Т. 1). С. 23.

¹¹ Котляр Е.С. Указ. соч. С. 161—166, 175—178.

¹² Мифы, предания, сказки хантов и манси / Пер. с хантыйского, мансийского, нем. яз.; Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990. № 105—106.

¹³ Невский Н.А. Айнский фольклор. М., 1972. С. 19—23.

¹⁴ Налбалдян В.С. Древнеармянская и средневековая литература // *Налбалдян В.С. и др.* Армянская литература. М., 1976. С. 32—36.

¹⁵ Неклюдов С.Ю. Монгольская мифология: Религиозные и повествовательные традиции // Мифология и литература Востока / Отв. ред. Е.С. Котляр, Б.Л. Рифтин. М., 1995. С. 77.

¹⁶ *Е Лун-ли*. История государства киданей («Цидань го чжи») / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. В.С. Таскина. М., 1979. С. 485 (коммент.).

¹⁷ Бадаланова Ф. Каин окаянный. Болгарские фольклорные и литературные версии одного библейского сюжета // *ЖС*. 1997. № 2. С. 43.

¹⁸ «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Сокращения

Mot — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. 6 vols / Revised and enlarged ed. Copenhagen; Bloomington, 1955—1958

Работа подготовлена по проекту INTAS, грант № 05—100008—7922

К. ПРОХАЗКОВА

ОТ МИФА К ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ: ЗАЧЕМ МЕДВЕДЮ СНИМАТЬ ШКУРУ?

Цель настоящей статьи — указать специфический статус главного героя сюжета 650А Ивана Медвежье Ушко в системе персонажей русской волшебной сказки и интерпретировать некоторые его особенности в связи с этим статусом. Достигнутые результаты помогут нам впоследствии точнее определить отношения между мифом, архаической сказкой и волшебной сказкой.

Для того чтобы доказать предполагаемую нами исключительность «медвежьего богатыря», 1) попытаемся определить инвариант сюжета 650А в выбранных сказках, опираясь на построения В.Я. Проппа [6. С. 153—173]; 2) рассмотрим главные признаки, создающие специфику героя Ивана Медвежье Ушко в рамках исследования системы персонажей русской волшебной сказки Е.С. Новик [4. С. 122—160]; 3) определим характер связей героя с мифом и сказкой; 4) постараемся интерпретировать роль нашего персонажа в русской волшебной сказке.

1. Сюжет 650А и его инвариант

Исследуемый нами сюжет 650А, входящий в разряд сюжетов, называемых «чудесная сила или знание (умение)», имеет следующее содержание: «Юноша (часто сын медведя) проявляет необычайную силу, иногда вредит своему хозяину, навлекает на себя жалобы; его изгоняют, он совершает подвиги» [11. С. 168]. Необходимо заранее оговорить, что сюжет 650А встречается в волшебной сказке о чудесном рождении «медвежьего богатыря» и в родственной ей по композиции бытовой сказке о хозяине и работнике. Предметом нашего интереса является только волшебная сказка. Шесть вариантов этого сюжета [8. № 34: Медвежий сын; 1. № 152: Иванко Медведко; 10. № 105: Иван Медвежье Ушко; 1. № 141: Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня; 9. Иван Медвежье Ушко; 5. № 79: Иван Медведев] были отобраны в крупнейших сборниках

КАМИЛА ПРОХАЗКОВА; Карлов ун-т (Прага, Чехия)

русских сказок. Их можно разделить на две группы в зависимости от количества ходов: в первую группу входят сказки с одним или двумя ходами (по В.Я. Проппу), а во вторую — с тремя¹.

В выбранных сказках хорошо сохранились элементы, указывающие на тесную связь сюжета с мифами и обрядами. Эта связь проявляется, например, в мотиве чудесного

рождения, быстрого роста героя, его зооморфных чертах и т.п. Опираясь на исследования В.Я. Проппа [6. С. 153—173], можно определить «исторический» инвариант² нашего сюжета, в большей или меньшей степени сохранившийся во всех наших сказках. Его древнюю основу выделим с помощью 12 признаков, характеризующих нашего персонажа (см. табл. 1).

Табл. 1

Признаки	Варианты	Первичные	Производные + тип трансформации
1. Родители	медведь + замужняя женщина : [1. № 152; 8. № 34; 9]; [10. № 105] (замужняя женщина — попадья) медведь + девочка [1. № 141] поп + медведица [5. № 79]	медведь + замужняя женщина [1. № 152; 8. № 34; 9]	[1. № 141] — контаминация с сюжетом 311А («Маша и медведь») [5. № 79; 10. № 105] — персонажи поп и попадья ⇒ бытовая замена + обращение
2. Место пребывания испытателя	избушка в лесу [1. № 141] берлога [1. № 152; 8. № 34; 9] лес [5. № 79] неопределенное место [10. № 105]	избушка в лесу [1. № 141]	лес [5. № 79] берлога [1. № 152; 8. № 34; 9] неопределенное место [10. № 105] ⇒ бытовая замена
3. Быстрый рост чудесно рожденного героя	имеет место [1. № 141; 5. № 79; 9; 10. № 105] не имеет места [1. № 152; 8. № 34]	имеет место [1. № 141; 5. № 79; 9; 10. № 105]	не имеет места [1. № 152; 8. № 34] ⇒ бытовая замена
4. Зооморфный облик героя	имеет место [1. № 152; 1. № 141; 8. № 34] не имеет места [5. № 79; 9; 10. № 105]	имеет место [1. № 152; 1. № 141; 8. № 34]	не имеет места [5. № 79; 9; 10. № 105] ⇒ бытовая замена
5. Герой убивает или не убивает своего зооморфного родителя	убивает [5. № 79; 8. № 34; 9; 10. № 105] не убивает [1. № 152] рождается уже дома [1. № 141]	убивает [5. № 79; 8. № 34; 9; 10. № 105]	не убивает [1. № 152] рождается дома [1. № 141] ⇒ ослабление
6. По какой-то причине герой вступает в конфликт с общиной	калечит детей [1. № 141; 8. № 34; 10. № 105] его боятся: родители [5. № 79] хозяин [9] по своей глупости [1. № 152]	калечит детей [1. № 141; 8. № 34; 10. № 105]	страх [5. № 79; 9] глупость [1. № 152] ⇒ ослабление
7. Отсылка героя	изгнание [1. № 152] изгнание, сопровождаемое угрозой и обещаниями [8. № 34] герой уходит сам [1. № 141; 5. № 79; 9; 10. № 105]	изгнание, сопровождаемое угрозой и обещаниями [8. № 34]	изгнание [1. № 152] герой уходит сам [1. № 141; 5. № 79; 9; 10. № 105] ⇒ ослабление
8. Лесной испытатель	Баба-яга [1. № 141] бабка [5. № 79] нечистая сила [9] старичок [10. № 105]	Баба-яга [1. № 141]	бабка [5. № 79] нечистая сила [9] ⇒ замена старичок [10. № 105] ⇒ замена неизвестного характера
9. Лесной испытатель является родителем потенциального брачного партнера	является: матерью [1. № 151; 5. № 79] отцом [1. № 105] не является [9]	мать [1. № 151; 5. № 79] отец [1. № 105]	не является [9] ⇒ внутрисказочная замена
10. Борьба с антагонистом	происходит [1. № 141; 5. № 79; 9] не происходит [10. № 105]	происходит [1. № 141; 5. № 79; 9]	не происходит [10. № 105] ⇒ редукция
11. Услуга будущему дарителю	оказывается [9; 10. № 105] не оказывается [1. № 141; 5. № 79]	оказывается [9; 10. № 105]	не оказывается [1. № 141; 5. № 79] ⇒ редукция
12. Воцарение героя	происходит [9] не происходит [1. № 141; 5. № 79; 10. № 105]	происходит [9]	не происходит [1. № 141; 5. № 79; 10. № 105] ⇒ бытовая замена

1. Родителями героя являются или медведь и замужняя женщина (в одном случае ею оказывается попадьа), или медведь и девочка, или поп и медведица. Последний вариант единичен. Согласно Проппу, вариант «медведь и замужняя женщина» можно считать первичным. Такие персонажи, как поп и попадьа, характерны скорее для бытовой сказки, которая появилась позднее волшебной.

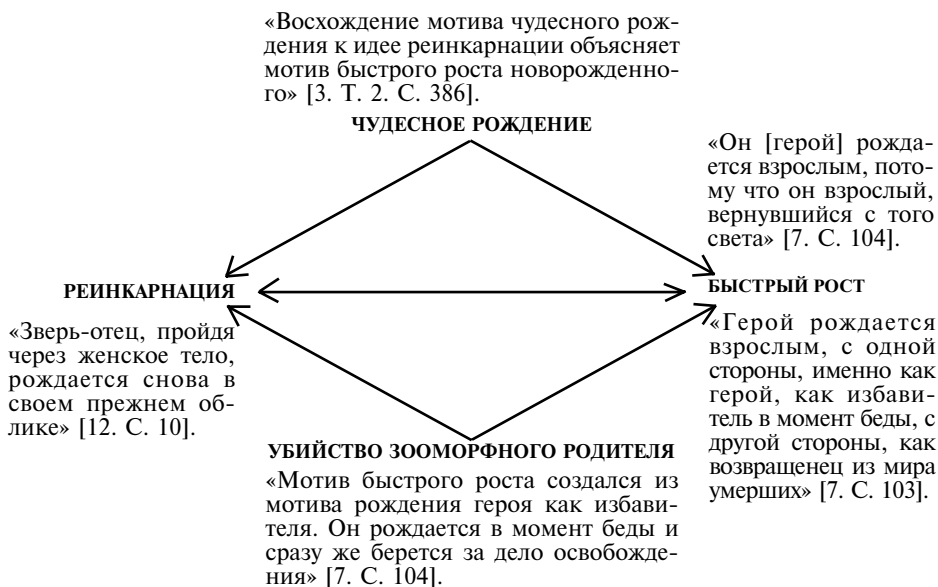
2. Антагонист в форме зооморфного родителя пребывает в избушке, берлоге, в лесу или в неопределенном месте. Пропп считает основным типом жилища антагониста избушку на курьих ножках в лесу. Среди наших вариантов ближе всего к первичному избушка в лесу; берлога и лес отражают явную редукцию. Неопределенный случай представляет собой полную редукцию, характерную для недревней формы сюжета.

3. Быстрый рост героя тесно связан с его чудесным рождением. Безусловно, наличие этого признака архаичнее, чем его отсутствие, которое можно охарактеризовать как бытовую замену. Последняя всегда проявляется путем вытеснения фантастических реликтов.

4. Зооморфные черты героя, которыми он обязан необычному зачатю, являются одним из самых древних признаков персонажа, связывающих сказочного героя с героем мифическим. Как и в предыдущем случае, здесь отмечается бытовая замена.

5. Убийство родителя-нечеловека отсылает к мифу об умирающем и воскресающем звере и обряду, заключающемуся в убийстве медведя и обращении к нему с просьбой вернуться на землю и привести с собой других медведей. «Основным частям обряда — смерти и желаемому воскрешению зверя — соответствует смерть медведя и рождение медвежьего богатыря в мифе. Миф объясняет воскрешение животного: Зверь-отец, пройдя через женское тело, рождается снова на свет в своем прежнем облике» [12. С. 60].

На основе рассмотрения последних трех признаков выстраивается следующая схема³:



Изображенный на схеме ромб включает главные элементы, связывающие сюжет 650А с мифом и обрядом. «Браку, смерти и вообразаемому воскрешению медведя в обряде соответствует брак, убийство зверя и рождение медвежьего богатыря в сказке. Рождение Медвежьего Ушка воспринимается как возвращение зверя-отца» [12. С. 16]. «Сказка о похищении медведем женщины и рождении сына-богатыря возникла первоначально как миф, отражающий умирание и воскрешение природы» [12. С. 14].

6. Конфликт с общиной всегда, за исключением варианта [1. № 152], происходит из-за «медвежьей силы» богатыря, которая проявляется по-разному. Герой либо калечит детей, либо его воспринимают как потенциальную угрозу обществу. Определить первичный вариант этого признака проблематично. По Проппу, «фантастическая трактовка составной части волшебной сказки первичнее (древнее) трактовки рационалистической» [6. С. 161]; можно предположить, что вариант с калечением детей древнее.

7. После конфликта с общиной следует либо изгнание героя, либо его самовольный уход. Первичной формой отсылки героя можно считать изгнание, сопровождаемое угрозой и обещанием. Такой вариант развития сюжета нам дает только одна сказка [8. № 34]. Вариант собственного решения уйти представляется нам редуцированным.

8. Древнейшим лесным испытателем Пропп считает Бабу-ягу. Поэтому бабку и нечистую силу можно характеризовать как замену Бабы-яги, в отличие от «старика с ноготь, борода с локоть», который представляет собой замену неизвестного персонажа.

9. Герой, прошедший испытание, получает награду. Первичен вариант, в котором побежденный испытатель становится дарителем, т.е. где брачный партнер оказывается в родстве с антагонистом, живущим в лесной избушке.

10. Одним из самых устойчивых элементов сказки является борьба героя с антагонистом и последующее освобождение невесты героя. Отсутствие борьбы связано с эволюцией волшебной сказки: вместо героя начинает действовать волшебное средство или волшебный помощник.

11. После измены товарищей герой бродит в подземном царстве и не может попасть на белый свет. Возвращается домой он с помощью волшебной птицы. Первичен вариант, в котором герой должен оказать птице услугу в обмен на ее помощь.

12. Инициация героя заканчивается его женитьбой, причем переход в новый статус иногда сопровождается воцарением героя, которое следует относить к архаичному варианту.

В целом приведенные варианты по многим признакам сближаются с бытовой сказкой, но в своей первой части сюжет 650А сохранил древнейшие элементы, восходящие к мифам и обрядам.

Теперь, опираясь на полученные результаты, можно сконструировать древнейший на сегодняшний момент исторический инвариант сюжета этой сказки, который, вероятно, присутствовал первоначально во всех версиях. От медведя и замужней женщины в лесной избушке рождается медвежий богатырь. Он растет не по дням, а по часам и обладает зооморфными чертами. Вскоре герой решает сбежать от своего отца-зверя, убивает его и вместе со своей матерью возвращается в ее село. Из-за своей огромной силы и неосторожного поведения Иван Медвежье Ушко изгоняется из общины. Он отправляется в путь, проходит испытания, в конце которых его ждет женитьба на освобожденной им царевне.

2. Специфика персонажа Ивана Медвежье Ушко

Перейдем к характеристике нашего героя, используя найденный инвариант и опираясь на структурный анализ Е.С. Новик — системное описание персонажей русской волшебной сказки, построенное на выявлении инвариантных

форм, механизмов формообразования и формоизменения [4. С. 122—123]. В соответствии с тезисом Е.С. Новик повествовательный план волшебной сказки может рассматриваться как разворачивание в сюжете тех семантических признаков, которыми обладает персонаж. Поэтому представляется необходимым для последующей интерпретации нашего персонажа описать «медвежьего богатыря» согласно той роли, которую он выполняет в сюжете 650А.

Четырьмя основными признаками, на основании которых можно составить семантическую характеристику героя, являются его индивидуальный, семейный, сословный и локальный статусы. Мы будем учитывать лишь те признаки, которые имеют значение для развития сюжета.

При более глубоком изучении семантических характеристик персонажей русской волшебной сказки можно убедиться, что «большее значение имеют признаки семейного и индивидуального статуса, а сословные и локальные признаки чаще служат вариантами этих основных сфер значений или дополняют их <...> С этой точки зрения, все персонажи волшебной сказки легко распределяются по двум основным группам: персонажи, основным признаком которых служит семейный статус, и персонажи, у которых основным является индивидуальный статус, причем по преимуществу семейные характеристики дополняются сословными, а индивидуальные — локальными» [4. С. 243].

а) Индивидуальный статус. Основным признаком, по которому различаются персонажи этой группы, является оппозиция внутреннего мира и внешнего облика (*естественный—сверхъестественный; антропоморфный—неантропоморфный; зооморфный, растительный или аморфный*).

Хотя такая дистрибуция кажется на первый взгляд вполне удовлетворительной, при характеристике нашего героя возникают некоторые затруднения. Признаки внутреннего мира и внешнего облика, в принципе, должны разделить персонажей на сверхъестественных существ, людей, зверей, растения и предметы. Однако в сконструированном выше инварианте наш герой является чудесно рожденным человеком, обладающим некоторыми сверхъестественными свойствами и наделенным зооморфным обликом. Появляется некая промежуточная позиция между бинарными оппозициями, характеризующими индивидуальный статус героя.

Неопределенность внешнего облика героя восполняется четко фиксированными признаками пола и возраста (оппозиции *взрослый—ребенок* и *старый—молодой*). В начале сказки Иван Медвежье Ушко предстает ребенком, но его быстрый рост, связанный с реинкарнацией отца (т.е. взрослого), способствует скорому превращению Ивана в молодца.

Модусы внутреннего и внешнего состояний характеризуются дополнительными оппозициями: *живой—мертвый, болезнь—здоровье, истинный—преображенный, видимый—невидимый, добрый—злой, мудрый—глупый, сильный—слабый*. Последняя служит основной характеристикой Ивана Медвежье Ушко. Только благодаря своей силе он проходит все испытания и приобретает себе невесту. Именно «медвежья сила» героя представляет собой признак, образующий коллизию данного сюжета и начальный неустойчивый статус героя, изменяющийся только в результате его брака.

б) Семейный статус. Герой, как правило, оказывается либо родственником, либо свойственником кому-либо из других персонажей. Для сказки характерно четкое противопоставление двух поколений: родителей и детей. Причем те и другие могут быть родными или неродными.

В определении семейного статуса нашего героя мы опять сталкиваемся с затруднениями. Конфликт первого

хода сюжета 650А заключается в неясном определении родственных и неродственных связей Ивана Медвежье Ушко: он является сыном медведя и человека. Он, однако, считает звериного родителя неродным и стремится убежать от него к людям вместе со своей матерью. Хотя он добивается своей цели и оказывается в среде «родных», община его не принимает и стремится его изгнать. Статус нашего героя снова оказывается промежуточным, и его можно изменить только с помощью женитьбы.

в) Сословный статус. Сословный статус характеризуется следующими признаками: сословная принадлежность, профессия или ремесло и имущественное положение. Ни один из них не является существенным для характеристики нашего протагониста. Хотя воцарение героя предусматривается в инварианте, в рассматриваемых версиях оно встречается только один раз.

г) Локализация. Основой всякого сказочного сюжета является движение героя из «своего» в «чужое» место. Этот путь можно обозначить схемой: *дом → дорога → лес → иное царство*.

Обязательно наличие своего исходного места. Для абсолютного большинства героев местом отправления и «своим» местом служит дом. Для нашего персонажа местом рождения является лес. Герой не считает его «своим» местом и отправляется «домой» в общину. Но жители «дома» далеки от того, чтобы считать общину естественным местом нашего персонажа. Здесь опять-таки выявляется неопределенность природы героя, так как локализация служит не столько атрибутом, сколько фундаментальной характеристикой свойств протагониста.

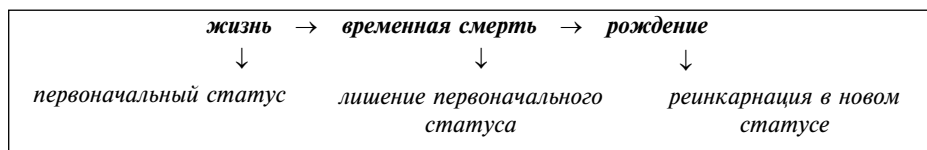
Отмеченная двойственная промежуточная природа Ивана Медвежье Ушко обнаруживается в результате предпринятого анализа, диктующая необходимость интерпретации позиции и роли нашего протагониста.

3. Связь Ивана Медвежье Ушко с мифом и сказкой

Иван Медвежье Ушко представляет собой скорее мифического героя, чем классического персонажа русской волшебной сказки, обладая при этом основными характеристиками первого: «Герой нуждается в помощи богов или духов (в дальнейшем эта потребность героя уменьшается в героическом эпосе и еще более увеличивается в сказке, где чудесные помощники часто действуют за героя), а эта помощь большей частью приобретает характер посредства определенного искусства и испытаний типа посвящения, т.е. инициации, практикуемой в архаических обществах. По-видимому, отражением обрядов инициации является обязательный в героическом мифе уход или изгнание героя из своего социума, временная изоляция и странствия в иных странах, на небе или в нижнем мире, где и происходят контакты с духами, приобретение духовных помощников, борьба с некоторыми демоническими противниками» [3. Т 1. С. 297].

Характерная для инициации трехчастность отражается в рассматриваемом сюжете в 1) выделении индивида из общества; 2) прохождении им разного рода испытаний; 3) возвращении его в общество, социализации (завершающий сказку брак).

Инициация в широком смысле, как переход из одного статуса в другой, понимается как путь из одной жизни в другую через стадию временной смерти. Получается следующая схема:



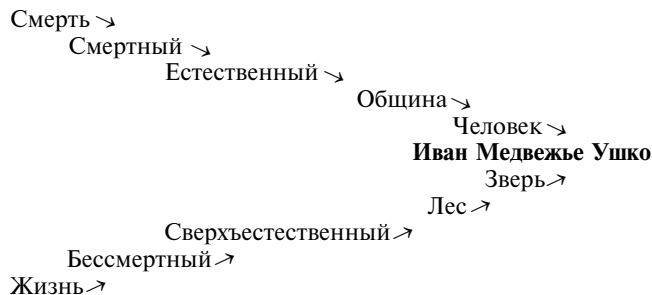
Герой, наделенный зооморфным обликом, но желающий жить в человеческом обществе, должен пройти таинства и обрести себе жену, чтобы вступить в новый статус. Как уже указывалось, гармонизирующим моментом, при котором стирается оппозиция *антропоморфный—зооморфный*, является брак. Итак, брак — чисто сказочный мотив — соответствует снятию шкуры (основному ритуалу медвежьей охоты) и символизирует переход героя в человеческое общество, тем самым мифическое и сказочное в характеристике героя соединяются.

4. Роль Ивана Медвежье Ушко в русской волшебной сказке

По мнению Леви-Строса, миф — инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации. Вместе с тем медиаторами выступают объекты, происхождение которых объясняется в мифах [2. С. 86]. Таким образом, двойственная природа героя, которая обнаружилась в определении индивидуального и семейного статуса героя, а также в его пространственной и отчасти временной локализации, заставляет нас интерпретировать Ивана Медвежье Ушко как медиатора.

Чтобы выявить медиативную роль героя, преодолевающего двойственность своей природы, укажем основные оппозиции, участвующие в создании характеристики протагониста: *естественный—сверхъестественный, родной—неродной, антропоморфный—неантропоморфный, свое место — иное царство, мифический герой — сказочный герой*.

Прогрессивную медиацию, постепенно нивелирующую структурные оппозиции, можно представить следующим образом:



Однако основная модель, выражающая процесс медиации, показана формулой $fx(a) : fy(b) = fx(b) : f_{a-1}(y)$, где член a связан с негативной функцией x , а член b выступает медиатором между x и позитивной функцией y , так что «исходная негативная ситуация — вредительство (x) антагониста (a) преодолевается действиями героя-медиатора (b), способного обращенными на антагониста (a) негативными действиями (x) не только обезвредить последнего, но и приобрести дополнительные сказочные ценности в виде чудесной награды, брака с царевной и т.п.» [2. С. 86—87].

Для большей наглядности следует уточнить отдельные члены:

$fx(a)$:	$fy(b)$	=	$fx(b)$:	$f_{a-1}(y)$
a =медведь-отец (как персонаж, принадлежащий к царству зверей) fx =не отпускает героя к людям, хочет его убить		b =Иван М.У. (как персонаж, принадлежащий одновременно к царству людей и зверей) fy =хочет идти к людям, желание социализироваться		b =Иван М.У. (как персонаж, принадлежащий одновременно к царству людей и зверей) fx =убивает отца, убегает к людям		$y=b_{fy}$ =Иван М.У. (как персонаж, уже избавившийся от зооморфного облика) f_{a-1} =социализация (как функция включения в человеческое общество)

Заключение

В самом начале мы поставили вопрос о соотношении между мифом, архаической сказкой и волшебной сказкой, на который теперь предстоит ответить. «Архаические сказки обнаруживают отчетливую сюжетную связь с первобытными мифами, ритуалами <...> сказочный герой не имеет изначально магических сил, которыми по самой своей природе обладает герой мифический. В архаических сказках он приобретает эти качества в результате инициации <...> в архаических сказках тема женитьбы периферийна; семейные отношения выступают иногда как средство достижения хозяйственных успехов. При переходе от архаической к классической волшебной сказке средство и цель как бы меняются местами» [3. С. 441—443]. Наш герой, по своей природе мифический, проходит инициацию, в результате которой, в отличие от инициации в архаической сказке, вступает в брак, теряет свою силу и таким образом включается в сообщество людей.

Мы полагаем, что архаическая сказка, знаменующая собой переход от мифа к классической волшебной сказке, является принципиальной для нашего сюжета: в ней происходит та самая перемена средства и цели. Мифический сюжет обогащается немифическими и десакрализованными элементами и встраивается в композицию русской волшебной сказки.

Итак, «снятие медвежьей шкуры» является важнейшим моментом в ходе развития сюжета 650А. Исключительные роль и статус персонажа Ивана Медвежье Ушко заключаются именно в том, что он соединяет в себе оппозицию сказки и мифа и, следовательно, способствует медиативному переходу мифа в классическую волшебную сказку.

Примечания

¹ Исключительный случай представляет собой вариант [1. № 141].

² В нашем употреблении *исторический* — древний, архаичный, присутствующий первоначально во всех вариантах.

³ Исключение из нижеприведенной системы в некоторой степени представляет вариант [1. № 141], в котором имеет место быстрый рост героя, но отсутствует убийство зооморфного родителя, так как герой с ним не встречается, потому что «медвежий богатырь» рождается только после возвращения своей матери к ее родителям.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. М., 1957.
2. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.
3. Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1—2. М., 2000.
4. Новик Е.С. Система персонажей волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001. С. 122—160.
5. Ончуков Н.Е. Северные сказки. Т. 1. СПб., 1998.
6. Пропп В.Я. Трансформации волшебных сказок // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 153—173.
7. Пропп В.Я. Сказка. Эпос. Песня. М., 2001.
8. Сказки и предания Самарского края, собранные и записанные Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884.
9. Сказки Саратовской области / Сост. Т.А. Акимова, П.Д. Степанов. Саратов, 1937.
10. Соколов Б., Соколов Ю. Сказки и песни Белозерского края. Т. 1. СПб., 1999.
11. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказки / Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
12. Эйхенбаум О.А. Русские сказки, связанные с медвежьим культом, в историко-этнографическом освещении: Дипл. работа. Л., 1985.

С. НЕБЖЕГОВСКАЯ-БАРТМИНЬСКАЯ

О МОДЕЛЯХ ПОСТРОЕНИЯ УСТНЫХ ТЕКСТОВ

Посвящается Людмиле Николаевне Виноградовой

Исследователи литературы, фольклора и языка неоднократно отмечали существование своего рода моделей фольклорных текстов — повторяющихся, регулярных способов построения текста. В данной статье под моделью текста будет пониматься некая абстрактная схема, на которую ориентируются как говорящий в процессе создания текста, так и слушающий в процессе восприятия, схема, которая становится нормой для других текстов подобного типа — со сходной логической структурой, композицией, темой, интенцией, идеей.

Подобные модели были описаны В.Я. Проппом в «Морфологии сказки»¹. Он показал, что сказка строится по определенной схеме, что сюжет представляет собой неизменную последовательность функций. В дальнейшем многие исследователи занимались проблемой упорядочивания компонентов текста и подтверждали наличие в текстах разных жанров (как прозаических, так и песенных) строгой последовательности единиц (сегментов), тесно связанных между собой и образующих более сложные структуры, такие как рамочное и «шкатулочное» построение, «пирамидальная», цепочечная, «цифровая», кумулятивная композиция, прием умножения, сужение образа, схемы временного и пространственного следования, диалоговый тип и др.² Наиболее простой и наименее заметной является так называемая прямая композиция, основанная на естественном ходе событий.

В этой статье рассматриваются модели текста, основанные на понятии **комплекса**³. *Комплекс* в психологии был определен Л. Выготским как механизм восприятия мира, основанный на объединении предметов в одну систему на основании некоторого общего признака. Этот психологический механизм отвечает за формирование структурной модели, которая организует тексты разного типа и масштаба. Например, в следующем тексте комплекс составляют *сад — яблонька — ветви — гроздь — яблочки*:

W tym **ogrodzie**, w tym **winowym**,
Wyrosła tam **jabłoneczka**,
Wyrosła tam jabłoneczka.
Na jabłonce, na winowy,
Są **winowe konarki**,
Są winowe konarki.
Na konarkach, na winowych,
Są **winowe pęczyki**,
Są winowe pęczyki.
Na pęczykach, na winowych,
Są **winowe jabłuszka**,
Są winowe jabłuszka.
A zerwe ja, a turnę ja
To winowe jabłuszko —
Dla dziewczyny na łóżko⁴.

В том **саду**, в том **виноградном**,
Выросла там **яблонька**,
Выросла там яблонька.
На яблоньке, на виноградной,
Виноградные ветви,
Виноградные ветви.
На ветвях, на виноградных,
Виноградные гроздьи,
Виноградные гроздьи.
На гроздьях, на виноградных,
Виноградные яблочки,
Виноградные яблочки.
А сорву я, оборву я
Это виноградное яблочко —
Девушке на постель.

В фольклорных текстах встречаются различные варианты комплексов; некоторые из них будут рассмотрены в настоящей статье⁵.

Ассоциативный комплекс составляют, например, *конь и поводья*, *конь и уздечка*, *конь и улан* или *розмарин и девушка*, *вол и хозяин* и т.п. Каждый из элементов комплекса исполняет разные семантические роли, разные функции. В комплексах *конь и поводья*, а также *конь и уздечка* конь является объектом, поводья и уздечка — элементами конской упряжи. В комплексах *конь и улан*, *вол и хозяин* улан и хозяин являются владельцами коня и вола, конь служит для езды верхом, а вол используется в хозяйстве. В комплексе *розмарин и девушка* девушка выступает в роли субъекта, а розмарин является объектом ее заботы.

Более показательным примером ассоциативного комплекса как модели текста могут служить тексты заговоров от зубной боли: «Kamień w wodzie, miesiąc na niebie, niedźwiedź w lesie. Jak ci trzej bracia objad jeść będą albo wieszczą, wtenczas będą moje kości łamać i boleć będą» [Камень в воде, месяц в небе, медведь в лесу. Когда эти три брата будут обедать или вечерять, тогда и кости мои болеть будут, и ломить их будет]⁶. Комплексы (*камень и вода*, *месяц и небо*, *медведь и лес*) объединяются в линейной плоскости текста по принципу такой связи, при которой один предмет является объектом, а другой — местом его локализации.

В другом тексте — заговоре от порчи (*урока*) — комплекс сформировался на базе связи предполагаемого виновника сглаза и его атрибута, к которому отсылается болезнь:

Uroku, skądże się wziął?! <...>
Jakżeś się wziął z mężczyzny — to idź pod magierkę,
Jakżeś się wziął z mężatki — to idź pod czepiec,
Jakżeś się wziął z parobka — to idź pod czuprynę,
Jakżeś się wziął z dziewczki — to idź pod jej splotki,
Jakżeś się wziął z dziecka — to idź pod język,
Jakżeś się wziął z Żydziska — to idź pod pejsiska⁷.

Урок, откуда же ты взялся?! <...>
Если взялся ты от мужчины — то иди под шапку,
Если взялся от мужней жены — иди под чепец,
Если взялся от парня — то иди под чуприну,
Если взялся от девки — иди ей под косы,
Если взялся от ребенка — иди под язык,
Если взялся от жидочка — иди под пейсы.

Здесь отчетливо выделяются два ряда: *мужчина — жена — парень — девка — ребенок — жидочек* и *шапка* (magierka) — *чепец — чуприна — косы — язык — пейсы*, которые включены в разные типы комплекса «потенциальные виновники болезни и их атрибуты». Между элементами *мужчина* и *шапка*, *жена* и *чепец* и т.д. существует функциональное тождество.

Примером комплексного мышления в чистом виде является *цепочка* («*черепица*»). В данном случае каждое звено («плитка черепицы») «стыкуется с предыдущим и последующим, а наиболее важным свойством комплекса этого типа является то, что характер связи или способ соединения звеньев может быть совершенно разным»⁸. Явление подобного типа встречается, например, в детской считалке:

Mama da mi **bułkę**,
 bułkę dam **pieskowi**,
 piesek da mi **skórkę**,
 skórę dam **szewcowi**,
 szewc mi zrobi **buty**,
 buty dam **księdzowi**,
 ksiądz mi zrobi **ślub**,
 a ty, mamó, zamknij **dziób**⁹.

Мама даст мне **булку**,
 булку дам **собаке**,
 собака даст мне **кожу**,
 кожу дам **сапожнику**,
 сапожник сошьет мне **сапоги**,
 сапоги дам **ксендзу**,
 ксендз меня **обвенчает**,
 а ты, мама, «зашелкни клюв» (закрой рот).

Хотя соседние звенья цепи еще обладают некоторым общим свойством, начальные и конечные звенья часто уже не имеют между собой никакой связи, как, например, в игре «Волк и гуси», в которой волк должен поймать всех гусей. Между волком, который притворяется, что копает ямку для разведения огня, и гусыней, защищающей своих птенцов, завязывается такой разговор:

Geś: Na co ten **dołeczek**?
 Wilk: Na **ogienieczek**.
 Geś: A ten **ogienieczek**?
 Wilk: Na **wody grzanie**.
 Geś: A ta **woda**?
 Wilk: Na **talerzyków umywanie**.
 Geś: A te **talerzyki**?
 Wilk: Na **gašek krajanie**.
 Geś: A gdzie **je masz**?
 Wilk: U ciebie za **pasem**¹⁰.

Гусь: Для чего эта **ямка**?
 Волк: Для **огонечка**.
 Гусь: А этот **огонечек**?
 Волк: **Воды нагреть**.
 Гусь: А эта **вода**?
 Волк: **Тарелочки помыть**.
 Гусь: А эти **тарелочки**?
 Волк: **Гусей порезать**.
 Гусь: А где **они** у тебя?
 Волк: У тебя за **поясом**.

В этот момент волк бросается на последнего гусенка.

Возникшие цепочки опираются на метонимические связи: функция огня — подогрев воды; вода служит для мытья тарелок; тарелки нужны, чтобы есть гусей. Последнее звено (гуси) уже не имеет с первым звеном (огонь) ничего общего.

В других текстах, например в загадках, все звенья цепи связаны друг с другом и эта цепь составляет неслучайную последовательность, несмотря на то что первое звено не связано с последним. Текст постепенно приближается к некоей целостности. В следующем примере это тело человека, состоящее из ног, живота, рук, головы и проч. Цепочка в этом случае представляет собой конструкцию, основанную на пространственных отношениях:

а) сверху — вниз: «**Gaj**, / **pod gajem patraj**, / **pod patrajem sapaj**, / **pod sapajem chapaj**, / **pod chapajem grabaj**, / **pod grabajem pęczaj**, / **pod pęczajem klęczaj**, / **pod klęczajem tupaj**» [**Лес** / **под лесом глазей**, / **под глазеем сопун**, / **под сопуну хапун**, / **под хапуном загребай**, / **под загребаем пузан**, / **под пузаном коленопреклоняй**, / **под коленопреклоняем топун**] (Человек — волосы, глаза, нос, рот, руки, живот, колени, стопы)¹¹;

б) снизу — вверх: «**Dwa dragale**, / **nad dragalami bęben**, / **nad bębnem dwie pałki**, / **nad pałkami jadacz**, / **nad jadaczem smarkacz**, / **nad smarkaczem dwie świeceki**, / **nad świeczkami góra**, / **na górze las**, / **a w lesie baranki**» [**Две жердины**, / **над жердинами бубен**, / **над бубном две палки**, / **над палками едач**, / **над едачом сморкач**, / **над сморкачом две свечки**, / **над свечками гора**, / **на горе лес**, / **а в лесу барашки**] (Человек — ноги, живот, руки, рот, нос, глаза, голова, волосы, вши)¹².

Любопытной и наиболее раритетной разновидностью цепочечного комплекса является та, в которой отражены не только связи между элементами, но и их иерархия. В большей степени подобная иерархичность проявляется в том случае, когда мы имеем дело с комплексом, основанном на **сужении** образа:

Oj na **gumieneczku** rośnie **jabłuneczka**, hej leluja,
 Na téj **jabłuneczce** złote **gałazeczki**, hej leluja.
 Na tych **gałazeczkach** złote **listeczki**, hej leluja,
 a między **listkami** złociste **kwiateczki**, hej leluja,
 a na tych **kwiateczkach** złociste **jabłuszka**, hej leluja.
 A któż je oberwał? **Nadobna Anuśka**, hej leluja.
 Komuż ona dała te złote **jabłuszka**? Hej leluja!
 Jednoż ona dała swemu panu ojcu, hej leluja,
 drugie ona dała swojej pani matce, hej leluja,
 trzecie ona dała swemu panu bratu, hej leluja,
 czwarte ona dała swojej pani siostrze, hej leluja,
 piąte ona dała, temu co kochała, hej leluja,
 piąte ona dała komu rozumiała, hej leluja!¹³

Ой на **гуменце** растет **яблонька**, гей-лелуя,
 На той **яблоньке** золотые **веточки**, гей-лелуя.
 На тех **веточках** золотые **листки**, гей-лелуя,
 а среди **листочков** золотистые **цветочки**, гей-лелуя,
 а на тех **цветочках** золотистые **яблочки**, гей-лелуя.
 А кто же их оборвал? **Прелестная Ануська**, гей-лелуя.
 Кому же отдала она эти золотые **яблочки**? Гей-лелуя!
 Одно отдала она отцу-батюшке, гей-лелуя,
 другое отдала своей матушке, гей-лелуя,
 третье она отдала своему брату, гей-лелуя,
 четвертое отдала сестре своей, гей-лелуя,
 пятое отдала тому, кого любила, гей-лелуя,
 пятое отдала сама знала кому, гей-лелуя!

В первой части текста изображение сужается — от открытого пространства (поле, сад) до предельно конкретного элемента, ключевого для дальнейшего развертывания текста: *двор — яблонька — веточки — листочки — цветочки — яблочки* (аналогичная цепочка — *сад — яблонька — ветви — гроздь — яблочки* — была приведена выше). Это сужение широкой перспективы происходит по принципу цепочки. Постепенно появляются элементы пространства, выступающие в кон-

кретных символических значениях: *двор* как знак места, где находится молодая панна; *яблонька* — девушка на выданье; *золотые веточки, листики, цветочки, яблочки* — как знаки высокой общественной и моральной ценности невесты. В финале возникает мотив яблочка как знаков любви, которой девушка одаривает разных людей, при этом отдавая предпочтение своему возлюбленному.

В подобных случаях обычно сначала изображается открытое пространство и объект воспринимается наблюдателем издалека. «Приглядевшись» внимательнее, мы можем разглядеть уже более конкретные предметы, но это еще не тот объект, на котором должен сконцентрировать свое внимание наблюдатель. Приближение «кульминационного» объекта проходит в несколько этапов. Это постепенно «заостряет» наше зрение, позволяет увидеть детали и сконцентрировать внимание на наиболее важном, центральном объекте, которым, как правило, является персонаж, а также его атрибуты и символические воплощения. Например, в колядках главным объектом внимания может быть адресат песни — панна или хозяйка; в других текстах — Господь Иисус, в религиозных песнях — три гроба, в которых лежат св. Иоанн, Иисус и Пресвятая Богородица, и т.д. Независимо от жанра текста каждый новый элемент комплекса чаще всего вводится по принципу цепочки.

Сужение изображения может осуществляться также по центростремительному «шкатулочному» принципу, согласно которому больший объект содержит в себе меньший, тот, в свою очередь, еще меньший и т.д. Такая композиция, по сути напоминающая матрешку (польск. *baba w babie*), встречается в детских считалках, сказках и благопожелательных колядках. Чаще всего эта модель реализуется в начальной, а не финальной части текста:

A wiemy my wiemy małą **komnateckę**,
a w tej **komnatecce** jest **dwie okieneczce!**
Przy **jednym okienku** nowy stolik stoi,
przy **drugim okienku** **nadobną Marysia!**
— A cóż tam robisz? **Nadobną Marysiu!**
— **Srebrłem, złotem syję, wianeczki se wiję.**
— **Nadobną Marysiu, darujże nám piérsy!**
— **Wiana nie daruję, tatusia się boję!**¹⁴.

А знаем, мы знаем маленькую **комнатку**,
а в той **комнатке** есть **два окошка!**
У **одного окошка** новый столик стоит,
у **другого окошка** **пригожая Марыся!**
— А что же ты делаешь, **пригожая Марыся?**
— **Серебром, золотом вышиваю, веночки себе плету.**
— **Пригожая Марыся, подари свои кружки!**
— **Венка не подарю, батюшку боюсь!**

Комплекс, присутствующий в тексте колядки, подчиняется описанному выше закону перспективы. Сначала появляется *комнатка*, увиденная глазами исполнителя колядки, затем мы видим уже части дома — *два окошка*. Затем появляется возможность заглянуть внутрь дома, что в известной степени отражает сам обряд колядования — приход колядующих под окно дома и вход внутрь только после приглашения хозяина. Главная героиня текста и адресат колядки сидит под окном и плетет венки. Эта часть текста подчинена «шкатулочному» принципу: *комнатка* ← *окошко* ← *панна* ← *венки*. Последний элемент комплекса — венки, который плетет девушка, символ девичества и чистоты, можно считать звеном, связывающим этот комплекс со следующими структурными элементами текста. Ср. также сказочные формулы типа «На **море острове**, на **острове камень**, под **камнем заяц**, в **зайце утка**, в **утке яйцо**».

В песенных текстах комплекс может быть выстроен по принципу сужения изображения по вертикали:

Ponad **lasejkiem** czarna **chmurejka**,
ponad **chmurejko** jasny **miesiączek**.
Nie był to **miesiączek** — **Jasio** wojowniczek,
wywojował sobie sto złotych jabłuszek¹⁵.

Над **лесочком** черная **тучка**,
над **тучкой** **месяц** ясный.
То был не **месяц** — **Ясь**-воин,
завоевал себе сто золотых яблочек.

Составные части комплекса сменяют друг друга, «двигаясь» снизу вверх: *лес* — над лесом *туча* — над тучей *месяц*. Последний элемент, венчающий весь комплекс, символически отождествляет месяц с женихом: «Nie był to miesiąc — [lec] Jasio wojowniczek» [Был это не месяц — [но] Ясь-воин].

Элементы вертикального комплекса могут быть выстроены и в обратном порядке, т.е. сужение изображения может осуществляться **сверху вниз**. Такое расположение присутствует в текстах, где цепочка завершается образом девушки, ждущей возлюбленного:

W śródku **ogródeczka** stoi tam **grusza**,
A pod tą **gruszą**, pod tą zieloną —
Kasi **podusza**.
Na tej **poduszy** **Kasia** leżała,
Ranki wieczory, wieczory ranki —
Opłakiwała.
Nie płacz, Kasiu, nie płacz, **Bóg** ci zapłaci,
Jak twój **Jasieńko**, twój **ukochany** —
Z wojska powróci.
Chybaby nie było **słońca**, **księżycy**,
Byś nie wybrała, byś nie dostała —
Chłopcę z **tyśiącą**¹⁶.

Посреди **садочка** стоит **груша**,
А под этой **грушей**, под зеленой,
Каси **подушка**.
На этой **подушке** **Кася** лежала,
(Свои) утра-вечера, вечера-утра
Оплакивала.
Не плачь, **Кася**, не плачь, **Бог** тебе воздаст,
Как твой **Ясенько**, твой **милий**,
Из войска вернется.
Кабы не было бы **солнца**, **месяца**,
То не выбрала бы, не получила
Парня из **тысячи**, —

или невесты перед «очепинами» (польск. *oczepiny* ‘обряд надевания на невесту чепца’):

A na tej **łące** zielony
stoi tam **śliczna laszczyńska**,
pod tom **laszczyńkom** **dziewczynka**
i włosy swoje **czesaa**,
i **rzewnym głosem** **płakała**.
Oj, **włosy** moje **włosiste**,
służyliście mi w **panieństwie**,
a **teraz** mi **służyć** nie **chcecie**,
pod **biały** **czepiec** **idziecie**¹⁷.

А на зеленом лугу
стоит **прекрасная лещинка** (орешина),
под той **лещинкой** **девица**
свои волосы **чесала**,
горькими **слезами** **плакала**.
Ой, **волосы** мои **густые**,
служили вы мне в **девичестве**,
а **теперь** **служить** не **хотите**,
под **белый** **чепец** **идете**.

В религиозной песне нищих странников элементы комплекса становятся фоном для изображения девушки-детоубийцы, которая у озера под липкой стирает белье и встречает сакральных персонажей — Господа Бога, Иисуса, св. Петра или ангела:

Nad jeziorem lipka stała,
pod tą lipką dziewczka prała.
Sed ubogi [Pan Bóg] środkiem drogi;
— Dziewko, dziewczko, daj mi wody!
— Dziadku, dziadku, woda nieczysta,
napadało z drzewa liścia,
— Dziewko, dziewczko, woda cysta,
tyło ty jesteś bardzo grzysna¹⁸.

Над озером липка стояла,
под липкой девка стирала.
Шел бедняк [Господь Бог] посреди дороги;
— Девка, девка, дай мне воды!
— Дедка, дедка, вода нечистая,
с деревьев нападало листьев.
— Девка, девка, вода-то чистая,
только ты очень грешная.

В колядке, выстроенной по вертикальному принципу «сверху вниз», фигурирует Дева Мария:

Stoi my lipienka, stoi my zielona,
hej, wesele, Boże Narodzenie.
A pod to lipiejku biały kamień leży...
Z pod tego kamienia bystra woda bieży...
A w tyj wódeczce Maryja się myła...
Maryja się myła, Syna porodziła¹⁹.

Стоит липонька, стоит зеленая,
гей, веселый праздник, Рождество.
А под липонькой белый камень лежит...
Из-под этого камня быстрая вода бежит...
А в этой водице Мария мылась...
Мария мылась, Сына родила.

Возникновение комплексов с финальными мужскими или женскими персонажами подтверждает важность культурной оппозиции *верх—низ*. Первый элемент этой оппозиции входит в ряд *верх — день — свет — сухой — мужской*, а второй элемент — в ряд *низ — ночь — тьма — мокрый — женский*.

Итак, все рассмотренные модели связаны с понятием комплекса. Очевидно, что элементы комплекса выступают в одно время и в одном месте, но функции, выполняемые этими элементами, существенно различаются. Характеризуя место комплекса в тексте, укажем, что ассоциативный и цепочечный комплексы чаще проявляются не во всем текстовом пространстве, но в определенных фрагментах текста, при этом первый не имеет позиционных ограничений, а второй фигурирует главным образом в начальной позиции. Организация системы элементов, составляющих ассоциативный комплекс, не является строго обязательной, как в случае с цепочечным комплексом, для которого наиболее существенным оказывается последний элемент. Расположение ключевого элемента системы в финальной части текста связано с позицией наблюдателя, который стремится замедлить ход событий, усилить ожидание, поддержать напряжение, чтобы в нужный момент быстро ввести ключевой, центральный и кульминационный компонент и именно на нем сконцентрировать особое внимание.

Примечания

¹ *Пронн В.Я.* Морфология сказки. Л., 1928.

² См., в частности: *Виноградова Л.Н.* Композиционный анализ польских колядных обрядовых песен // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 124—157.

³ В предыдущих работах мне удалось кратко описать некоторые другие модели, а именно: «оппозицию», зеркальное отражение, числовую модель, временной и причинно-следственный ряд, «эквивалентность», «семантическую петлю» и др. См.: *Niebrzegowska (Niebrzegowska-Bartmińska) St.* Pętla semantyczna w paradygmacie spójnościowym tekstu // *Tekst. Problemy teoretyczne*. Lublin, 1998. S. 169—185; *Ead.* Ekwiwalencja w przestrzeni wewnątrztekstowej // *Semantyka tekstu artystycznego*. Lublin, 2001. S. 131—147; *Ead.* Wzorce tekstowe polskich kolęd żyjących // Белорусский и другие славянские языки: семантика и прагматика. Материалы Междунар. науч. конф. «Вторые Супруновские чтения», Минск, 28—29 сент. 2001 г. Минск, 2002. С. 96—110; *Небжеговская-Бартминская С.* Модель текста и порядок мира (на материале польских народных сказок) // *Filologija. Pasaulio vaizdas kalboje ir tekste*. Šiauliai, 2003. № 8. С. 151—163.

⁴ *Kotula Fr.* Hej, leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970. S. 326—327. № 225. Здесь и далее полужирным шрифтом в тексте выделены составляющие комплекса, а подчеркиванием — повторяющиеся элементы, позволяющие соединять звенья цепи.

⁵ В центре нашего внимания будут не все варианты комплексов. Некоторые из них были описаны ранее. Например, *Е. Бартминский* рассмотрел так называемый комплекс-«коллекцию», см.: *Bartmiński J.* Kolekcja w strukturze tematycznej tekstu ustnego // *Tekst w kontekście*. Wrocław, 1990. S. 155—174.

⁶ *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. Kraków, 1879. S. 11.

⁷ *Kotula Fr.* Folklor słowny osoblwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan. Lublin, 1969. S. 85—86.

⁸ *Wygotki L.* Wybrane prace psychologiczne. Warszawa, 1971. S. 241.

⁹ *Pisarkowa K.* Wyliczanki polskie. Warszawa, 1975. S. 116.

¹⁰ *Kolberg O.* Dzieła Wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 2: Sandomierskie. S. 170.

¹¹ *Folfasiński S.* Polskie zagadki ludowe. Warszawa, 1975. S. 203. № 871.

¹² *Ibid.* S. 202—203. № 871.

¹³ *Pauli Z.* Pieśni ludu polskiego w Galicji. Wrocław, 1973. № 1.

¹⁴ *Świętek J.* Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893. № 85—86.

¹⁵ Этнолингвистический архив полевых записей при Отделе текстологии и современного польского языка Люблинского университета им. М. Кюри-Склодовской. № 410А. (Gorajec, 1984).

¹⁶ *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976. S. 473.

¹⁷ *Krzyżaniak B., Pawlak A., Lisakowski J.* Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. Kujawy. Cz. 1: Teksty. Kraków, 1974. S. 117.

¹⁸ *Kolberg O.* Dzieła Wszystkie. Wrocław; Poznań, 1963. T. 24: Mazowsze. Cz. 1. S. 142—143.

¹⁹ Этнолингвистический архив... (Nasutów, 1979).

Э.М. АФАНАСЬЕВА

ПРИНЦИПЫ ЦИКЛИЗАЦИИ ЧАСТУШЕК

Всплеск интереса к частушке в конце XIX — начале XX в. определил, с одной стороны, появление сборников [5; 8], с другой — активное изучение этого жанра. Теоретическая фольклористика выдвинула на первый план вопрос о происхождении частушки [7], ее поэтике и прагматике [1. С. 137—194; 4; 6]. Публикаторская практика выработала принцип классификации текстов. К примеру, В.И. Симаков в сборнике деревенских частушек 1913 г. [8] выделяет 22 темы, среди которых «увлечение милым», «признание в любви», «любвные муки», «тоска девичья», «упреки милому» и др. К настоящему времени основными стали тематический и хронологический принципы публикации частушек, однако подобное расположение текстов, несомненно, дистанцировано от живой исполнительской среды.

В данном исследовании попытаемся выявить приемы циклизации частушечного репертуара в процессе исполнения. Проблема циклизации в фольклористике ориентирована на диахронический аспект, соотносимый с формированием определенной жанровой модели (например, традиция изучения былин киевского, новгородского, галицко-волинского циклов) [2. С. 116—132]. Другая сфера осмысления приемов циклообразования связана непосредственно со структурой и обрядовой семантикой народного календаря, формирующего вокруг себя фольклорную систему. В данной работе речь пойдет о природе спонтанной структуры частушечного «сценария». Исполнительская техника способна превратить разнообразный жанровый репертуар в особую фольклорную систему, живущую по собственным законам. В центре нашего внимания будут приемы спонтанной циклизации и природа циклических скреп. Надо сказать, что подобные механизмы регулирования жанрового материала известны живой традиции исполнения духовных стихов, анекдотов, быличек и бывальщин, а также страшных рассказов, например в детской среде. Таким образом, частушечный репертуар может быть осмыслен в контексте более широкого круга ситуативной циклизации текстов. Материалом исследования стали полевые записи 2000—2005 гг.

в с. Ваганове Кемеровской обл. (хранятся в архиве фольклорной лаборатории Кемеровского гос. университета). Отмечу одну только черту вагановского мира: в этом селе (которое заселяли кер-жаки, старoverы) советская власть устанавливалась трижды, настолько сильно было противодействие насилию.

Для анализа был привлечен обширный частушечный репертуар информантов разных возрастов, но для иллюстрации характера бытования текстов отобраны те, которые исполнялись пожилыми хранителями традиции, сельскими «запевалами». Трое частушечников заслуживают особого внимания — это Елена Филипповна Алькова, 1930 г.р., Иван Филиппович Родькин, 1927 г.р., и Анастасия Изотовна Приезжева, 1928 г.р. Уже во время заключительного этапа работы над публикацией я узнала, что прошлый, 2007 год стал для них последним годом жизни. Жизнь у каждого из них была тяжелой. Пусть моя статья будет посвящена памяти этих людей, которые смогли несмотря ни на что сохранить душевную бодрость и жизнерадостное отношение к миру.

Первое, на что можно обратить внимание при исследовании частушечного репертуара на данной территории, — его соотнесенность с общекалендарным циклом: исполнение частушек на свадьбах и во время масленичных гуляний. Между тем XX век формировал новый культурный фон фольклорного знания. Этому процессу следует уделить особое внимание для восстановления и описания семантической структуры календарного цикла в XX в., подвергшегося существенной трансформации под воздействием политических реалий. В частности, в весеннем цикле начинает играть особую роль дата 1 мая, которая воспринималась не только как государственный праздник, но и как праздник встречи весны. В некоторых местах Кемеровской обл. фольклорная адаптация 1 мая прошла под знаком культа первой зелени, когда на фоне социалистических атрибутов (флагов, транспарантов и т.п.) выделялись тополиные веточки с только что распустившимися клейкими листочками. Для этого случая сибиряки специально еще в апреле заламывали тополиные ветки и ставили их в воду в теплом месте, чтобы к нужному времени распустились почки. Таким образом, в государственном празднике наблюдается обрядовая цитата из календарного культа заламы-

вания веток (ср. Вербное воскресенье или троицкую обрядность) [3]. Обилие искусственных цветов на демонстрации также вносило в политический контекст дополнительную магическую семантику призывания тепла.

К майским праздникам зачастую подтягивался и частушечный репертуар, отражающий специфику «народного гулянья». Еще одной пиковой точкой исполнительской актуализации частушек, сформированной в социалистический период, стали выборы, которые сопровождалась не только активной торговлей с «выбрасыванием» дефицитной продукции, но и концертами фольклорных коллективов. В сельском клубе в сценарий народного гулянья также вписывалось частушечное мастерство, при этом сценическое исполнение стало одной из тем малого песенного жанра:

Дорогие зрители,
Расскажу я вам секрет:
Как на сцене побываю,
Молодею на пять лет
(А.И. Приезжева).

Таким образом, в XX в. наряду с живой фольклорной традицией исполнения частушек существовала практика подготовки специального частушечного сценария, адаптированного к определенным условиям. Политическая частушка зачастую становилась средством агитации (а нередко и манипуляции). Жанр легко вживался в сценарии юбилейных торжеств, школьных вечеров и т.п., когда создавались тексты «на случай». Практически всегда при упоминании этих частушек информанты ссылаются на «авторство» того или иного текста. Специально созданные частушечные сценарии — предмет отдельного рассмотрения.

В данной статье мы рассмотрим такое явление, как «спонтанность» воспоминания и исполнения частушек.

Спонтанность частушечного репертуара — явление, которое можно исследовать или при непосредственном включении в исполнительскую среду, или при анализе цепочки текстов, которые всплывают в памяти информантов. При сопоставлении зафиксированных таким образом текстов можно обнаружить схожие принципы циклообразования жанрового репертуара. Частушечный сценарий знает своего рода частушки-зачины, открывающие песенное событие, и частуш-

ки-концовки, логично завершающие процесс оглашения мини-экспропта. Это необязательные, но распространенные явления коллективного песенного творчества. Для центральной части характерна ленточная структура нанизывания текстов (ср. определение природы частушечного события как «оповещения», «оглашения» наиболее важных для данного коллектива новостей [1. С. 156—186]).

Представим наиболее частотные приемы, позволяющие определить логику развития частушечного события. Своего рода «заправкой» песенного сюжета может стать частушечный диалог. Построенный по принципу «запев — ответ», он формирует микросюжет в общем исполнительском сценарии. Хотя нередко ситуация диалога воспроизводится одним исполнителем.

Запев: Ой, подруженька моя,
Что-то знаю про тебя,
Но боюсь, что разволнуется
Ретивая у тебя.

Ответ: Ой, подруженька моя,
Расскажи, не бойся.
Моя ретива не волнива,
Ты не беспокойся.

Запев: Ну, пушай меня изменит
Ваня-ягодиночка,
Всё равно не расцветёт —
Повянет, как травиночка.

Ответ: Конечно, Ваня не завянет,
Но и ты не расцветёшь.
Он найдёт себе другую,
Ты одна домой пойдёшь
(Е.Ф. Алькова).

По сюжетному принципу могут циклизироваться частушки «с продолжением». Вторая часть приведенного ниже текста не существует в отрыве от первой:

На Урале **есть** гора,
А на горе мостик,
А на мостике коза
И козлий хвостик.

Провалилася гора,
Провалился мостик,
Провалилася коза
И козлий хвостик
(И.Ф. Родькин).

Механизмы осмеяния определяют динамику отпева, частушечная перепалка неизменно вводит ситуацию оскорбления и унижения:

Ты не смейся, гадина,
Я тебе не дадена,



Застолье в с. Ваганово. 2004 г.

Когда буду дадена,
Тогда смейся, гадина.

Я соперницу свою
Увезу на мельницу,
Измелью её в муку
И лепёшек напеку (Е.Ф. Алькова).

частушечной перепалки между мужским и женским коллективами:

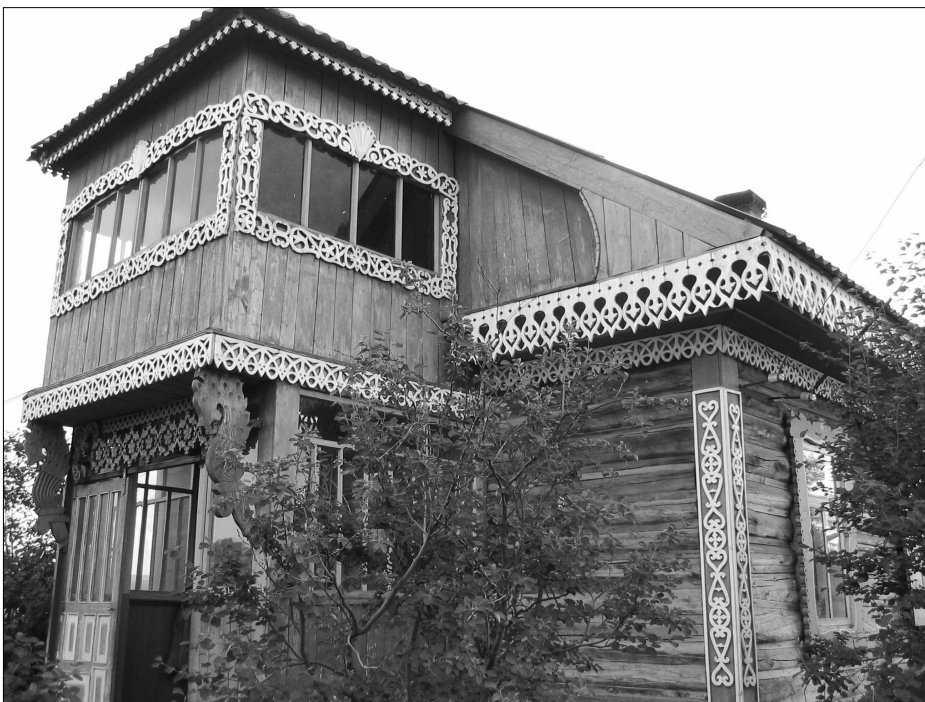
Как вагановских ребят
Сдалека можно узнать:
Длинные ноги колесом
И две сосульки под носом.

В диалогической форме исполнения частушек проявляется элемент составительности, который может входить в сценарий «речевой презентации конфликта» [1. С. 150—151]. Подобный механизм формирования репертуара определяется с помощью как сюжетной, так и тематической циклизации. Приведем частушку с комментарием, данным информантом. Комментарий обнаруживает конфликтную основу

«Это когда парни идут и про девок песни поют. И мы им тоже так, в отместку» (Е.Ф. Алькова).

Частушечная перепалка ситуативно связана с игровым оскорблением-осмеянием, провоцирующим продолжение частушечного агона (термин С.Б. Адоньевой).

Процесс циклизации текстов вокруг единой темы — один из самых распространенных в живой традиции



Дом с ажурной резьбой в с. Ваганово (хозяйева — Сергей Александрович и Валентина Егоровна Заремба). 2004 г.

исполнения. В данном случае срабатывают законы ассоциативных связей. Первопричиной текстовой циклизации могут быть словообразы или частушечные формулы, определяющие начальную ситуацию, а также скрытые контексты.

Приведем пример циклизации на основе единого комплекса «подойду я к телефону», фиксирующего начальную ситуацию:

**Подойду я к телефону,
Дайте номер, дайте два.
Дайте старого матанечку
Немедленно сюда!**

**Подойду я к телефону,
Дайте Райпотребсоюз,
Дайте старого матанечку,
С которым расстанусь! (Е.Ф. Алькова).**

Парное исполнение подобных частушек высвечивает разные варианты ситуации и воспринимается исполнителями как своего рода соперничество в интерпретации обозначенной проблемы. Другой случай — исполнение подобных текстов одним исполнителем — отражает характер ассоциативных скреп между вариантными частушками.

Еще один пример подобного рода также тяготеет к парности. Начальная строка «На окошке два цветочка» получает двойную мотивировку:

**На окошке два цветочка,
Голубой да аленький,
По характеру хорош,
Только ростом маленький.**

**На окошке два цветочка,
Третьим я румянилась,
Ты скажи, мой ягодина,
Чем я не понравилась
(Е.Ф. Алькова).**

Тематические комплексы «подойду я к телефону» и «на окошке два цветочка» разворачиваются из единой формульной завязки частушечного события. Их удвоение — знаковое явление. С одной стороны, оно фиксирует частушечную формулу единоначалия, с другой — значимость импровизации. В то же время в исполнительской среде действует негласный закон быстрой смены данного приема, чаще всего он сводится именно к парности, удвоению, за которым следуют новые механизмы развития частушечного сценария. По крайней мере он вступает в действие в контексте исполнения подобных частушек одним человеком. В ситуации частушечного соперничества в ход идут другие механизмы.

Циклизация вокруг центрального словообраза — еще один частотный прием. Ассоциативная цепочка последующих текстов может выстраиваться как от начального слова предыдущей частушки, так и от ее финала. Отметим, что именно начало и конец являются композиционными элементами, наиболее маркированными в развитии частушечного сценария. В приведенных ниже частушках (исполнявшихся преимущественно во время выборов) песенное событие разворачивается из политического словообраза, причем смыслопорождение определяет

постепенное развенчание к финалу официальной стратегии, которая не подвергается осмеянию:

**Демократия пришла,
Новый герб нам принесла.
Головы орлиные,
Да мозга куриные.**

**Демократы водку пьют,
Колбасу вдоволь едят.
Жалко, что они не слышат,
Как их люди матерят
(А.И. Приезжева).**

Прием разворачивания финального словообраза связан с продолжением той ситуации, которая заявлена в конце только что прозвучавшей частушки:

**Я на речке на дощечке
Дроби бить училась,
Я не знаю, почему
Измена получилась.**

**Изменяй, подруга, друга —
У тебя легка рука,
Я не знаю, как отделаться
От такого дурака (Е.Ф. Алькова).**

В живой фольклорной среде возможно слияние принципов циклизации на основе центрального словообраза и развернутой частушечной формулы. Так, тематический комплекс «измена» то концентрируется в одном слове, то разворачивается в формулу «Меня милый изменил». Ниже приводим примеры развития частушечной формулы единоначалия, которая становится основой формирования ассоциативных связей в процессе песенного «экспромта».

**Изменяй меня, Макар,
Изменяй меня как хошь,
Но в любви и в разговоре
Меня лучше не найдёшь.**

**Изменяй меня, матаня,
Но смеяться погоди:
Не придётся ли, милёночек,
Ещё раз подойти (Е.Ф. Алькова).**

**Меня милый изменяет,
Это даром не пройдёт.
Я найду такую бабку,
Его судоргой сведёт.**

**Меня милый изменил,
За богатством гонится.
Много юбок и чулок
И с дуринкою чуток.**

**Меня милый изменяет,
Говорит мне: «Я хорош».
У меня таких хороших
Сорок на сорок помножь
(А.И. Приезжева).**



Пожилые жительницы с. Ваганово плетут венки. 2004 г.

Циклизация не всегда сводима к определенному словообразу, ассоциативная поэтика может проецироваться на подразумеваемую ситуацию, тем самым определяя появление ассоциативных циклических скреп. Приведем примеры, в которых эти скрепы формируются вокруг одной темы — «побой»:

Меня бьют, а я не плачу —
Плачет милочка моя,
Плачет милочка моя,
Наверно, жалко ей меня.

За матаню промотаю
Весь отцовский капитал.
Грудью встану за матаню —
Бить матанечку не дам
(Е.Ф. Алькова).

Частушки на злободневные политические темы циклизуются вокруг имени. Так нарушается принцип созвучного повтора в качестве ассоциативных скреп, и на первый план выходит процесс называния. Частушечное именование в основном тяготеет к абстракции, будь то «матанечка», «миленок», «супротивница», «милка» или «Иван», «Макар», хотя живое фольклорное исполнение всегда насыщает эту абстракцию конкретикой, проецируя темы любви и измены на ту или иную жизненную ситуацию. Политическая частушка, в свою очередь, разворачивает конкретное имя до частушечного события. Этому событию придается особый колорит, если происходит подмена, например, «милого» на политического лидера:

Меня **Путин** провожал,
Всю дорогу обнимал,
В уголок притиснул,
Последний рубль свистнул.

Я на выборы пошла,
Хорошо проверила.
Я свой голос отдаю
Только за **Тулеева**.

Жириновский обещает:
«Я вас от голода спасу.
Мужиков — на комбикорм,
А старух — на колбасу».

Ой девки, беда.
У меня шуба худа.
Жириновскому моргну,
Пусть подарит мне одну
(А.И. Приезжева).

Подобной природой обладают и частушки о «знаменитостях», причем имя нередко выступает в роли смыслопорождающего источника; в этом случае происходит нанизывание сюжетов об известных людях.

Говорит старуха деду:
«К **Кашпировскому** поезду!
Установку получу,
Снова в замуж захочу!»

Хорошо поет певица
Машенька Распутина,
Жаль, что голос отдала
За **Володю Путина**
(А.И. Приезжева).

Обобщая исследованный материал, отметим следующие механизмы циклизации частушек в процессе воспоминания-исполнения конкретным информантом:

— сюжетное развитие единой ситуации (запев — ответ; обозначение ситуации — ее развитие);

— ассоциативные скрепы, основанные на развитии единой темы или ситуации.

Подтипом последнего циклического механизма является циклизация вокруг конкретного словообразу, формульного тематического комплекса, подразумеваемой ситуации или темы, а также конкретного имени.

Данные явления формируют своего рода микроциклы в контексте цепочечного характера исполнения частушек. Следующей проблемой является выявление механизмов сцепления этих микротем. Законы ассоциативной поэтики выводят нас за пределы единого частушечного комплекса на новый тематический уровень. Приведем пример преодоления формулы «голубая лента» по принципу:

Голубую свою ленту
К телефону привяжу.
Трепача любить не буду,
Лучше дома просижу.

Голубая моя лента
По Уралу тянется.
Я кричала: «Вася! Вася!»
Вася — не оглянется (Е.Ф. Алькова).

Голубое яблочко
По тарелке катится,
Кто любовь не уберёт,
А потом спохватится
(В.А. Леухина, 1922 г.р.).

И.В. Зырянов обратил внимание на то, что эпитет «голубой» тяготеет к частушечному зачину, становясь традиционным определением чистоты и прочности любви [6. С. 62 и далее]. Цветовой образ, развитый до стихотворной формулы, может порождать парные тексты в едином комплексе «голубая моя лента», а может являться основой ассоциативной скрепы «голубая моя лента» — «голубое яблочко».

Смена частушечной микротемы, особенно в случае затянувшейся паузы, может происходить при внедрении нескладушек, когда происходит перебой ритма. Нескладушки в ситуации соперничества снимают напряжение и на время примиряют стороны. Их появление невозможно в начале частушечного сценария. Для реализации их внутреннего потенциала нужна вовлеченность и слушателя и исполнителя в тематику и ритмику частушек, в разворачиваемый песенный сюжет. Тогда нескладушка и «выстреливает» своей асемантичностью и/или аритмичностью в противовес предыдущей исполнительской манере:

Вы послушайте, девчата,
Нескладушку вам спою:
Телеграфный столб женился
Взял телегу в том краю
(И.Ф. Родькин).

Другим примером заполнения паузы может быть внедрение «частушек с картинками», хотя их исполнение иногда претендует и на самостоятельный сюжет, развитие частушечного сценария.

Данная статья не претендует на исчерпывающее исследование заявленной темы, речь идет о постановке вопроса. Принципы циклизации на основе ассоциативных связей в каждом отдельном репертуаре определяют тематическое ядро и периферию в зависимости от задач творческого экспромта. Однако цепочка ассоциативных связей, как представляется, стремится к сюжетообразованию и отражает разные темы: политика, любовь, исполнение частушек и др. Поэтому при записи спонтанного репертуара важно сохранить народный сценарий для нового принципа исследования функционирования этого фольклорного жанра.

Литература

1. *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
2. *Аникин В.П.* Теория фольклора: Курс лекций. М., 2004.
3. *Афанасьева Э.М.* Обрядовая ситуация на территории Кемеровской области (Беловский район) // Тр. Кузбасской комплексной экспедиции. Т. 1: Беловский, Яшкинский, Таштагольский р-ны Кемеровской обл. Кемерово, 2004. С. 583—584.
4. *Бахтин В.С.* Русская частушка // Частушка. М.; Л., 1966.
5. *Елеонская Е.Н.* Сборник великорусских частушек. М., 1914.
6. *Зырянов И.В.* Поэтика русской частушки: Учеб. пособие. Пермь, 1974.
7. *Лазутин С.Г.* Русская частушка. Вопросы происхождения и формирования жанра. Воронеж, 1960.
8. *Симаков В.И.* Сборник деревенских частушек... Ярославль, 1913.

Фото автора

И.И. ЗЕМЦОВСКИЙ ЕЩЕ ОДНА ЭПИЧЕСКАЯ УНИВЕРСАЛИЯ?

Памяти Бориса Николаевича Путилова — учителя, соратника, друга

В своей статье мне хотелось бы обратиться к вопросу географии былин и рассмотреть его в широком *географическом* контексте.

В известной и единственной в своем роде антологии русского музыкального эпоса, подготовленной Б.М. Добровольским и В.В. Коргузаловым, читаем: «Былинный эпос имел некогда весьма широкое распространение и был известен не только на Севере, но и во множестве других мест, повсюду, где жили русские (здесь и далее курсив мой. — И.З.)»¹. Утверждения, что еще в XVII—XVIII вв. богатырский эпос бытовал не только на Севере, но и во многих других областях России, можно найти даже в пособиях для вузов по русскому фольклору — например, в книге, вышедшей под редакцией П.Г. Богатырева². Также, по словам В.Я. Проппа, «некогда эпос был распространен повсеместно»³. Того же мнения придерживалась А.М. Астахова⁴. Вывод очевиден: изначально география эпоса — это география этноса. Впоследствии эпос исчезает — не только исторически, но и географически, а территория его фактического распространения со временем резко сужается.

Таковы предположения о гипотетическом прошлом, приведшем к пессимистическому настоящему. Что касается лучше документированного XIX столетия, то, по утверждению К.В. Чистова, к этому веку русский эпос был уже неизвестен большинству русских крестьян, т.е. большей части русской нации⁵. Как именно эпос *делается* общенациональным в эпоху до развития средств массовой коммуникации, хорошо показал Ю.А. Новиков⁶. В частности, он обратил внимание на исключительную популярность многократно переиздававшейся хрестоматии по так называемой народной поэзии для начальных училищ и школьных библиотек, составленной А.В. Оксеновым⁷ (кстати, несколько ее копий я нашел и в Калифорнии!). Но это уже феномен «вторичной географии», если так позволено будет мне выразиться, — географии, фиксирующей распространение фольклорных произведений и целых жанров, спровоцированное теми или иными средствами, нетрадиционными для устной (т.е. сказовой и поющей) поэзии.

ИЗАЛИЙ ИОСИФОВИЧ ЗЕМЦОВСКИЙ, доктор искусствоведения; Стэнфордский ун-т (Калифорния, США)

Если вернуться к истории, то, как мы помним, еще в 1894 г. В.Ф. Миллер высказал гипотезу о географическом распространении былин — в частности, якобы имевшей место вследствие ранней новгородской колонизации Русского Севера⁸. Эту гипотезу в начале 1970-х гг. разработала С.И. Дмитриева⁹. Ее не смутило то очевидное обстоятельство, что былины не обнаружены ни в самом Новгороде, ни в тех местах, куда древние новгородцы предположительно переселились в XV в.

Последние 25 лет принесли науке несколько новых гипотез. Версия единой географической прародины русского эпоса «на Киевщине» была признана несостоятельной. В.В. Коргузалов отвергал точку зрения исключительно новгородской колонизации Русского Севера и настаивал на смешанных миграционных потоках различного происхождения¹⁰. В.А. Лапин, исходя из неравномерности и непрямойности развития традиционного фольклора, не без основания полагает, что «эволюция русского эпоса в целом шла в совершенно различных направлениях, разными темпами и в связи с жанрово и стилистически различными региональными традициями»¹¹. Что касается конкретно русского Северо-Запада, то Лапину, отметившему существование в регионе двух мощных эпических традиций — карельских рун «Калевалы» и русских героических былин, принадлежит прекрасный образ, сформулированный в форме вопроса: «Что это — два независимых Монблана или, может быть, двуглавый Эльбрус?»¹². Развернутая дискуссия по этому вопросу еще впереди.

В 2005 г. я высказал мнение, что русская былина — в той конкретной исполнительской форме, которая известна Русскому Северу, — никогда и нигде, кроме Севера, среди русских не существовала и, соответственно, ниоткуда на Север не пришла¹³ (я имею в виду именно исполнительскую традицию, а не сами былинные сюжеты). Я солидаризуюсь с гипотезой Т.А. Бернштам, высказанной ею еще в 1983 г. В разделе своей книги, посвященном соотношению общерусских, севернорусских и локальных традиций в фольклоре поморов, Т.А. Бернштам, учитывая взаимодействие множества компонентов и уровней связей, полагает, что «здесь произошло еще одно *возрождение памяти о героическом*

прошлом, приведшее к настоящему взрыву эпической поэзии»¹⁴. То, что севернорусская былина, и в частности рябининская исполнительская традиция, известна в форме сольной речитации без инструментального аккомпанемента, действительно допускает сравнение с соседней карельской эпической традицией, аналогичной ей по исполнительской манере.

Оценивая соотношение различных известных на сегодня исполнительских форм русского эпоса, от сольной рапсодической до хоровой, я назвал его, вслед за А.Б. Кунанбаевой, феноменом «жанровых дублей»¹⁵ и попытался охарактеризовать эти формы. Именно концепция «жанровых дублей», согласующаяся с тем фактом, что в устной традиции ничего не исчезает бесследно, позволяет, по моему убеждению, не только оценить весь известный нам материал, но и закономерно предположить существование материала, еще (или уже) нам неизвестного. Напомню, что в своей статье я обратил особое внимание на фигуру Кирши Данилова как ключевую для понимания сущности и истории всего русского эпоса. Этот ключ, с которым предстоит еще немало работы, — сам факт существования профессионального сказителя с чертами осознанного авторства, а главное — рапсода, аккомпанирующего самому себе на струнном инструменте. Факт самоаккомпанирования представляется мне самым важным — он свидетельствует о существовании на Руси практики исполнения русского эпоса, отличной от рябининской.

Если же привлечь яркую типологическую параллель, приведенную Б.Н. Путиловым¹⁶ (возможность исполнения эпоса черногорцами вне дома и без самоаккомпанемента на смычковом инструменте *гусле*), то, видимо, в принципе возможны как утрата эпосом инструментального аккомпанемента, так и сосуществование в одной живой этнической традиции двух его исполнительских форм — с аккомпанементом (как у Кирши Данилова) и без него, т.е. способом сольной речитации, как на Русском Севере, у тех же Рябининных¹⁷.

В серьезной аналитической статье В.В. Коргузалова утверждалась будто бы «прямая аналогия» музыкальных записей Кирши с севернорусскими былинными напевами, что якобы подтверждает гипотезу о «миграции русского эпоса на

Севере России и далее — до Урала и Сибири»¹⁸. Может быть, и так. Анализ Коргузалова заслуживает углубленной аналитической же оценки, но в целом я не готов согласиться с этой гипотезой — хотя бы потому, что вообще считаю феномен миграции вторичным по отношению к эпосу. Идея «жанровых дублей» — скажем, *Кириша как жанрово-исполнительский «дубль» Рябинина* — представляется мне на сегодняшний день более реалистичной в многосложном процессе осмысления устной традиции.

В свое время мы с А.Б. Кунанбаевой решили пойти другим путем и выступили с совместной работой о музыкально-эпических универсалиях¹⁹. Мы не претендуем на их исчерпывающую полноту, но для нас важно было выявить сам факт существования универсалий в феномене музыкального эпоса, не ограничиваясь чисто формальными компонентами музыкальной эпикки. В нашем ансамбле универсалий центральное место занял сказитель-певец и его специфическое исполнительское поведение, т.е. художественное общение с эпической средой. Ему присущи — если ограничиться предельно кратким перечнем — определенный тип интонирования, звукотембровый идеал, «искусство образной речитации» (Б.В. Асафьев), универсалия мелостроки и тирады (В.М. Жирмунский), стиль нанизывания строчек (А. Хойслер), особая роль предкадансовой сферы, «рыхлая» (по Гегелю) последовательность эпизодов вместо сквозной драматургии и т.д. Позже Б.Н. Путилов добавил сюда перечень универсалий, регулирующих сюжетосложение и нормы повествования: «...«магия» региона и личности носителя эпоса не должна заслонять от нас значимости *эпических универсалий* — общих законов, в конечном счете управляющих творческим процессом в сфере эпоса»²⁰.

Эпические универсалии — область чрезвычайно увлекательная и значимая. На какое-то время увлечение универсалиями действительно позволяло не поддаваться «магии региона» и как-то обходить острую проблему географической очевидности неравномерного распространения эпоса. (Уйти от этой проблемы и в то же время найти нечто фундаментальное для понимания музыкального эпоса и было одной из причин нашего с А.Б. Кунанбаевой обращения к универсалиям.)

Но ситуация с русской былинной продолжала мучить меня. Что ни говори, а надежных данных о повсеместном бытовании эпоса у русских в каком-либо отдаленном прошлом у нас не имеется. Не скрою, мне всегда

было неловко признавать этот факт. В самом деле, рядом, казалось, чуть ли не все тюрки знают и во всех жанрах и формах исполняют «Кер-оглы», все киргизы рецитируют «Манас», все якуты распевают олонхо и, может быть, все финны — «Калевалу», и только русский эпос почему-то не звучит по всем российским просторам и неизвестен живой фольклорной традиции!

Однажды я спросил А.Б. Кунанбаеву, которая более четверти века исследует казахский музыкальный эпос, какова всё же реальная, не книжная география казахского эпоса? Оказалось, что эпос у казахов, занимающих, как мы знаем, огромную территорию, известен только в двух сравнительно небольших регионах — на юге, вокруг Аральского моря, и на западе, на Мангышлаке, т.е. у Каспийского моря. Два очага, два моря, и огромные степные просторы — сердце этноса — без своего эпоса! Тут явно что-то не так.

И тогда я решил начать фронтальные наблюдения в области географии самых различных эпосов мира — наблюдения, в конце концов приведшие меня к той гипотезе, которую я намерен вынести сегодня на суд читателей. Не без страха, потому что не могу сказать, что мной просмотрены абсолютно все необходимые материалы. Тем не менее количество аналогичных географических ситуаций в области распространения эпоса внутри той или иной отдельно взятой этнической территории нарастает с какой-то неумолимой закономерностью. Создается впечатление, что там, где положение дел с географией эпоса мне пока неизвестно, дальнейшие исследования просто не могут не подтвердить мою гипотезу. И тогда я решился сделать предварительный вывод о том, что мы имеем дело с еще одной эпической универсалией, до того нами не осознаваемой и потому не принимаемой в расчет.

Сформулирую свою гипотезу в виде некоей географической теоремы. **Всегда и везде, когда и где есть живой, т.е. по традиции исполняемый, эпос, он зарождается и существует не повсеместно, но лишь в отдельных, как правило небольших, регионах данной этнической территории. Изначальная локализация эпоса всегда и везде «точечная».**

Эпос не рождается национальным феноменом, но становится им в силу тех или иных причин — обычно не фольклорным путем. Однако предпосылки для широкого распространения эпоса всегда имеются в народном сознании, потому география уникальных эпических «заповедников» оборачивается географической репрезентацией традиционной культуры всего этноса.

Когда-то я высказал идею, что в каждом жанре отражается весь мир²¹. Теперь мне хочется сформулировать аналогичную мысль по отношению к реальной географии эпоса — в каждой его исходной локализации, как бы мала она ни была по отношению ко всей этнической территории, в каждом географическом микрокосмосе эпической активности этноса отражается вся его эпическая вселенная, весь его идеальный макрокосмос.

Русская былина, как мы уже знаем, была известна (подчеркну — в живом традиционном исполнении) лишь в некоторых районах расселения русских.

То же самое можно сказать относительно географии сербского и албанского эпосов, хотя их дистрибуция значительно осложнена более поздним соотношением христианских и мусульманских исполнительских традиций, как бы наложившихся на условно изначальную локализацию эпических центров²².

Юнацкий эпос болгар, в отличие от гайдуцкого, зафиксирован только в центральных районах Западной Болгарии.

О географии казахского эпоса существует исследование современного немецкого фольклориста К. Райхла²³, который доказал, что казахи китайской провинции Синьцзян, будучи переселенцами из центрального Казахстана, эпоса не знают. Следовательно, не без основания полагает Райхл, эпос не был известен в центральном Казахстане, что подтверждает наблюдения Кунанбаевой.

Киргизский эпос «Манас» изначально существовал только в двух локальных традициях, отличающихся музыкально, — южной (Талас) и северной (Иссык-Куль).

Олонхо принадлежит именно центральной Якутии.

Монгольский героический эпос (*баатарлаг туул*), исполняемый рапсодом соло в сопровождении двухструнного *топшуура*, присущ только эпическим школам Западной Монголии²⁴. Ровно 20 лет тому назад, в 1987 г., будучи в Монголии, я имел исключительное удовольствие и честь записывать исполнение эпической речитации от Баатарына Авирмэда (1936 г.р.), аккомпанирующего самому себе западномонгольского сказителя. Никогда не забуду той встречи в помещении монгольской Академии наук. Оказалось, Авирмэд в седьмом поколении наследует семейную традицию эпического рапсодирования. Привезенный из дальнего Урянхайского аймака в Улан-Батор, этот «монгольский Рябинин» в течение месяца исполнял

для академической фиксации лишь один из известных ему многострочных эпических текстов.

Филиппинский эпос *худхуд* бытует только среди жителей горной провинции Северный Лузон²⁵.

Руны финской «Калевалы» записывались не по всей Финляндии, а преимущественно на территории Карелии.

Наконец, «Илиада» и «Одиссея», эти классические древнегреческие эпосы, тоже географически не общедревнегреческие, но берут свое происхождение, согласно ряду исследований, на острове Хиос, что вблизи азиатского берега Греции²⁶.

Я не берусь критически оценивать справедливость тех или иных гипотез относительно конкретной локализации отдельных эпических традиций, которые могут оказаться спорными, — мне важен лишь сам факт наличия таких локализаций. Я также оставляю в стороне вопрос о причинах именно такой, а не другой локализации эпических традиций в том или ином регионе их бытования — этот вопрос выходит за пределы географического подхода и должен стать предметом особой работы²⁷. Для признания приведенных и им подобных наблюдений о всегда выборочной географической локализации эпоса достаточно самого факта наличия таких локализаций. Универсалии не объясняются — универсалиями объясняют. Поэтому я только обращаю внимание на этот поразительный факт — его объяснение не входит в мою задачу.

Таким образом, если окажется справедливым мое наблюдение о том, что практически во всех этнических традициях эпос зарождался и географически развивался не фронтально, а лишь в отдельных небольших регионах каждой данной этнической территории, то мы действительно имеем дело не с чем иным, как с еще одной эпической универсалией.

Мне представляется, что признание этого факта в качестве именно универсалии освобождает нас как от комплекса неполноценности, так и от бесплодных поисков эпоса повсеместно и заставляет сосредоточиться на тех сторонах этого волнующего феномена, которые, быть может, более существенны для настоящего этапа научной мысли.

Примечания

¹ Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б.М. Добровольский, В.В. Коргузалов. М., 1981. С. 327.

² Русское народное поэтическое творчество: Пособие для вузов / Под ред. П.Г. Богатырева. М., 1954. С. 270.

³ *Пропи В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958. С. 510.

⁴ *Астахова А.М.* Былины: Итоги и проблемы изучения. Л., 1966. С. 217.

⁵ *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. М., 1986. С. 84.

⁶ *Новиков Ю.А.* Былина и книга. СПб., 2001.

⁷ Народная поэзия: Былины. Песни. Духовные стихи. С введением и объяснительным словарем / Сост. А. Оксенов. 2-е изд. СПб., 1898.

⁸ *Миллер В.Ф.* Наблюдения над географическим распространением былин // *Он же.* Очерки русской народной словесности. Т. 1. М., 1897. Подробнее см.: *Дмитриева С.И.* В.Ф. Миллер о географическом распространении былин и современное состояние проблемы // *Русский фольклор.* Т. 28: Эпические традиции. СПб., 1995. С. 45–61. Сомнения по поводу новгородской теории высказывала Т.Г. Иванова в статье «Заонежская былинная традиция и проблема географического распространения былин» (Рябининские чтения — 95. Петрозаводск, 1997. С. 82).

⁹ *Дмитриева С.И.* Географическое распространение русских былин (по материалам конца XIX — начала XX в.). М., 1975.

¹⁰ *Коргузалов В.В.* Движение эпической традиции на Русском Севере // *Русский фольклор.* Т. 28: Эпические традиции... С. 139.

¹¹ *Лапин В.А.* Русский музыкальный фольклор и история: (К феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995. С. 15.

¹² *Лапин В.А.* Музыкальный фольклор в межэтническом историко-культурном пространстве Северо-Запада: Рукопись (хранится в секторе фольклора Российского института истории искусств).

¹³ *Земцовский И.И.* Жанрово-исполнительские «дубли» русского эпоса // *Антропологический форум.* № 2. 2005. С. 327–334. (На англ. яз.: *Zemtsovsky I.I.* Genre-performance 'doubles' in Russian epic tradition // *Forum for anthropology and culture.* № 2. 2006. P. 276–286).

¹⁴ *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. Гл. 3, разд. 3. С. 206.

¹⁵ *Кунанбаева А.Б.* «Жанровые дубли» как универсалии традиционной культуры // *Искусство устной традиции: Историческая морфология:* Сб. ст., посвященный 60-летию И.И. Земцовского. СПб., 2002. С. 55–63.

¹⁶ *Путилов Б.Н.* Встречи с эпосом в Черногории // *Советская этнография.* 1973. № 3. С. 149; см. также: *Он же.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999. С. 237.

¹⁷ Полагаю, что роль смычкового и щипкового аккомпанемента принципиально различна для исполнительских судеб эпических песен. Собственно сопровождение неотъемлемо в случае с щипковым или бряцающим инструментом (типа казахской домбры), тогда как смычок, который нередко дублирует голос (как в сербском эпосе, сопровождаемом игрой на *гусле*), отрываясь от последнего, может привести к созданию так называемого инструментального эпоса, а в ряде случаев и к *высвобождению* от аккомпанемента «вокального эпоса».

¹⁸ *Коргузалов В.В.* Новый опыт реконструкции напевов сборника Кириши Данилова // *Известия РАН. Сер. лит. и яз.* 1994. Т. 53; № 4. С. 51.

¹⁹ Опубликована трижды — сначала в Югославии по-русски (Эпические универсалии // Сб. тр. в честь академика Цветка Рихтмана. Сараево, 1986. С. 71–80) и в Болгарии по-болгарски (Музыкальные горизонты. 1987. № 8. С. 55–63), а затем, в более полном виде, — в России (*Земцовский И.И., Кунанбаева А.Б.* Музыкальный эпос — феномен и категория // Музыка эпоса: Статьи и материалы / Ред.-сост. И.И. Земцовский. Йошкар-Ола, 1989. С. 6–23).

²⁰ *Путилов Б.Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса... С. 72; см. также с. 90 и сл.

²¹ *Земцовский И.И.* Реконструкция представления о целостности феномена фольклорного жанра: метод и пример // *Българско музикознание.* 1986. Кн. 1. С. 16–24; *Он же.* Представление о целостности фольклорного жанра как объект реконструкции и как метод // *Фольклор и этнография.* Л., 1990. С. 205–212.

²² Интересная интерпретация этой по сути географической ситуации с балканским эпосом получила художественное отражение в романе албанского писателя Исмаила Кадаре «*Dosja H*» (1981); в английском переводе: *Kadare I.* The File on H / English translation from the French by D. Bellos. New York, 1997.

²³ *Reichl K.* Turkic oral poetry: Traditions, forms, poetic structure. New York, 1992.

²⁴ Следует уточнить, что речь идет именно о западномонгольской (ойратской) традиции исполнения героического эпоса. Помимо этого, эпический фольклор записывался также в Халхе и в юго-восточной Монголии, не говоря уж о Бурятии и Калмыкии. Однако среди очагов его бытования существуют «сильные» и относительно «слабые» (какими бы историческими причинами данная ситуация ни объяснялась); надо согласиться с тем, что никогда и нигде эпос не бывает (и, по-видимому, не был) равномерно представлен по всему массиву той или иной этнической культуры. — *Примеч. редакции.*

²⁵ *Stanyukovich M.* A living shamanistic oral tradition Ifugao hudhud, the Philippines // *Oral Tradition.* Vol. 18. 2003. № 2. P. 249–251.

²⁶ *Brandes G.* Hellas: Travels in Greece. New York, 1926. P. 24–28; Compare the Cambridge history of classical literature. Vol. 1: Early Greek poetry / Ed. by P.E. Easterling, B.M.W. Knox. Cambridge, 1995. P. 6, 8.

²⁷ Известно несколько заслуживающих дискуссии гипотез того или иного географического распространения эпических традиций. Одна из наиболее очевидных кратко сформулирована Т.А. Бернштам: «Эпос получает наивысшее развитие в этнических окраинах» (*Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 207). В целом же ситуация с эпосом как международным феноменом далеко не однозначна. Во всяком случае, выдвинутая мной гипотеза изначально «точечного» распространения эпоса не предполагает непременно наличия какой-либо одной универсальной причины такой географической универсалии.

Н.В. ДРАННИКОВА,
Ю.А. НОВИКОВ

ПИНЕГА ПРОДОЛЖАЕТ УДИВЛЯТЬ ФОЛЬКЛОРИСТОВ (новые записи былин)

Начиная с XIX в. Европейский Север привлекал к себе пристальное внимание ученых, занимающихся народной культурой. Феномен Русского Севера стал объектом научных исследований представителей различных дисциплин, пытавшихся разгадать его тайну. В XIX — начале XX в. здесь были сделаны крупнейшие фольклорные открытия, Архангельская и Олонецкая губернии дали миру почти все известные сюжеты былин. В 1859—1860-е гг. П.Н. Рыбников совершил настоящий научный подвиг — находясь в положении ссыльного, обнаружил богатейшую эпическую традицию, принесшую Олонецкой губернии славу «Исландии русского эпоса». Еще более результативной оказалась летняя поездка 1871 г., предпринятая А.Ф. Гильфердингом. За три месяца он записал более 300 эпических песен от 70 с лишним сказителей. Часть уездов, обследованных обоими собирателями, позднее вошла в состав Архангельской области.

На рубеже XIX—XX вв. на фольклорной карте России появились новые былинные очаги — бассейны Печоры, Мезени, Кулоя, Пинеги, Восточное и Западное Поморье. Их открыли молодые ученые, выпускники Московского государственного университета А.В. Марков и А.Д. Григорьев, а также Н.Е. Ончуков, собиратель, не имевший специального образования. Фольклорные экспедиции в эти края продолжались на протяжении многих десятилетий и обогатили отечественную науку ценнейшими материалами. Однако эпические песни удавалось записывать всё реже, и в последней трети прошлого века ученые констатировали окончательное затухание былинной традиции. К счастью, как уже не раз бывало в прошлом, этот диагноз оказался преждевременным. В самом конце XX — в начале XXI в. в разных регионах Архангельской губернии удалось записать четыре былины (*старини*), две из них — в песенно-стихотворной форме. Им и посвящена данная публикация.

Старина об Илье Муромце и разбойниках всегда пользовалась в Пинежском крае особой популярностью. Только в сборнике А.Д. Григорьева опубликовано 8 вариантов, еще от двух сказителей собиратель не стал ее записывать [1. С. 510, 578]. Многие исполнители осознавали ее как песню, нередко пели хором [1. С. 463, 471], что обусловило высокую стабильность словесных текстов. Публикуемый текст записан в 2005 г. от профессионального работника культуры, художественного руководителя северодвинского детского фольклорного ансамбля «Маковки» Екатерины Евгеньевны Зориной (Прил., № 1). Она родилась и выросла в с. Карпогоры, где и усвоила былинку от жительницы соседней деревни Церкова Вассы Алексеевны Кузнецовой, 1901 г.р. Бытование этого сюжета в женской среде необычно для пинежской традиции; в 1900—1927 г. все тексты, кроме одного, были записаны от мужчин. Встречу Е.Е. Зориной с В.А. Кузнецовой нельзя назвать случайностью. Дочь Кузнецовой — Манефа Максимовна Кузнецова — была участницей Карпогорского народного хора, которым в то время руководила Зорина, проводившая большую работу по собиранию пинежских народных песен. С этой целью она и выехала в Церкову в 1985 г. Сказительница воспринимала былинку как песню и во время ее исполнения мыла посуду. По ее словам, это была любимая песня ее отца: «Таты песня. Он гнул сани и пел это, корзины плёл и всё пел». Через полгода после записи былины В.А. Кузнецова умерла.

Вариант Зориной содержит практически все типовые формулы, свойственные местной редакции сюжета (упоминание города Киева; стереотипные описания дороги, чудесных пуговиц на шубе героя; характеристика необыкновенных способностей богатырского коня — «уводил он от стрелки калёное, уносил он от пули свинцовоё...»). Оригинальные детали и лексические обороты также роднят его с отдельными записями почти столетней давности. Разбойники «хотят старого ограбить, полишить хотят свету белого, укоротать хотят веку долгого» (ср. [1. № 155; 2. № 208]). Богатырь говорит, что самую ценную пуговку «подарить можно не вдовушке <...> не молодухе; подарить можно красной девушке» [ср. 2. № 216]. Отступлений от устоявшихся стандартов в публикуемом тексте немного. В начале повествования пропущено указание на ширину дороги: «три косые сажени печатные». Главный герой однажды назван по имени; обычно пинежские сказители использовали формулу «стар матёр человек» (или просто «старой»), хотя иногда упоминали *Муром/Муров*, родной город богатыря [1. № 153, 158 и др.]. В большинстве вариантов Илья лишь уstraшает разбойников, пуская стрелу в дуб; в тексте Е. Зориной он их истребляет [ср. 1. № 161, 162, 208], причем *станицники* осознаются как «силушка богатырская и татарская». При пении исполнительница дважды повторяла большинство стихов; такую же манеру сказывания А.Д. Григорьев отметил у М. Амосова из д. Красное, расположенной, как и Церкова, примерно в 15 км от Карпогор.

Былина «Алеша Попович и сестра братьев Сбродовичей-Петровичей» на Пинеге традиционно входила в репертуар женщин-сказительниц; из 12 опубликованных в сборнике А.Д. Григорьева вариантов лишь один был записан от мужчины. Возможно, этим объясняется тяготение большинства текстов к балладному канону (динамичное развитие действия, обилие диалогов, драматизм повествования). Вариант, записанный в 2002 г. от А.Н. Няниковой, 1914 г.р. (Прил., № 2), композиционно и стилистически примыкает к пинежской модификации сюжета. Он менее эпичен, чем тексты из Зимней Золотицы; в нем не упоминается город Киев и правящий там князь Владимир; нет обычных для Зимнего берега упреков героини своим братьям, которые осуждают ее за любовную связь с Алешей Поповичем и закрывают глаза на супружескую неверность своих жен. Поэтому не исключено, что исполнительница усвоила былинку не у себя на родине (Часовенский сельсовет Приморского района — примерно в 100 км к югу от Зимней Золотицы), а на Пинеге (текст записан в д. Усть-Пинега Холмогорского р-на). Во время записи исполнительница пела былинку, что свидетельствует о подлинности исполняемого ею текста¹.

Первые строки публикуемого варианта — механический перенос из *старини* «Сорок калик со каликою», популярной в северо-восточных районах Архангельской губернии. В традиционной части сюжета певица использовала оригинальные детали, отсутствующие в других записях этой былины. Алеша Попович утверждает, что видел сестру братьев Петровичей «на босой ноге, да без чобота богатого» (обычно он похваляется, что видел ее «в одной-то рубашечки, без поеса, в одних-то цулочках, без башмачиков»). В других вариантах не упоминается, что приезд Алеши к месту казни Настасьи сопровождается колокольным звоном. Видимо, это индивидуальная новация А. Няниковой или ее учителя. Слова *гомюля* (*снега белого*) мы не обнаружили в словарях русских народных говоров. Возможно, оно связано со словом *комылька*, встре-

НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬВЕНА ДРАННИКОВА, доктор филол. наук; Поморский гос. ун-т (Архангельск); Юрий Александрович Новиков, доктор филол. наук; Вильнюсский пед. ун-т (Литва)

чающимся в одном из пинежских вариантов данной былины [1. № 104]; А.А. Горелов истолковал его как *комлок* снега [1. С. 694]. Эта параллель лишняя раз свидетельствует в пользу пинежского происхождения комментируемого текста.

Самые большие по объему былины об Илье Муромце и Ставре Годиновиче записаны в 1989—1990 гг. в д. Сульца Пинежского р-на от Анастасии Петровны Порохиной, 1896 г.р. Они напечатаны Л.В. Федоровой в ежегоднике «Русский фольклор» [4]; в публикации второго текста есть значительные расхождения с белой рукописью². Вторично перепечатывать их не имеет особого смысла. В контаминированной былине об Илье Муромце нет никаких примет местной эпической традиции. *Идолице-богатырь*, *поганое чудище* выступает в роли предводителя вражеского войска в сюжете, по содержанию близком к былине «Илья Муромец, Самсон и Калин-царь» (в северо-восточных регионах эта модификация сюжета встречается крайне редко); поверженный противником Илья, подобно Антею, получает силу от *земли русской*. В тексте доминируют витиеватые словесные обороты, чуждые и разговорной речи северян, и былинному лексикону («на срубе камни яхотны освещают дорожку, как фонарики»; «над зарей облака закуривилися»; «не слышно молву человеческого, не слышно ни стону, ни скрежету, только слышно ручеек журчит, да в воздухе утренняя птичка посвистывает, на болоте сера утица покрякивает»; «в Илью Муромца влилася силушка» и т.п.). Одно из искажений свидетельствует о визуальном восприятии текста: *свечи салны* превратились в *свечи сильны*.

Сюжет «Ставр Годинович» на Пинеге не был зафиксирован ни А.Д. Григорьевым в 1900 г., ни А.М. Астаховой 27 лет спустя. Два варианта, записанные в 1971 г. студентами МГУ от А. Дрокиной (д. Печгора) и А. Булыгиной (д. Сульца), восходят к печатным источникам — сборникам Н. Бунакова и В. Авенариуса [подробнее см.: 3. С. 38, № 2, 5]. Былина А.П. Порохиной по всем параметрам чрезвычайно близка к тексту ее односельчанки А. Булыгиной, что было отмечено Т.Г. Ивановой [4. С. 419]. В ней нет близких параллелей к пинежским эпическим песням на другие сюжеты; в основу компилятивного произведения положен вариант из сборника Кириши Данилова, дополненный отдельными формулами из былин А. Чукова, П. Калинина, В. Щеголенка, А. Фоминой и других сказителей из Прионежья. Текст записали в своей родной деревне студентки Н. Матюшова и Л. Булыгина — однофамилица, а возможно, и родственница А. Булыгиной. Обе свои былины Анастасия Петровна не пела, а сказывала — еще один косвенный признак их книжного происхождения. Исполнительница нередко сбивалась со стихотворного ритма и переходила на прозу. В «Ставре Годиновиче» немало просторечных выражений и других отклонений от традиционного былинного лексикона: «на пиру были бояре, мудрецы, богачи»; «обносочки»; «вокруг пальца обведет»; Ставра «обобради»; «Василиса во время танца схватила Ставра Годиныча»; князь Владимир «глаза расширил» и др.

Очевидная зависимость былин А.П. Порохиной от печатных источников заставляет критически отнестись к их оценке Л.В. Федоровой, полагавшей, что эти тексты «расширяют представление фольклористов об эпическом репертуаре данного региона» [3. С. 419]. Они представляют научный интерес лишь как факты вторичного бытования русских эпических песен.

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ 1 [Илья Муромец и разбойники]

Во то ули³ во городе во Киеви,
Во то ули во городе во Киеви
Пробегала дорожка широко-окая,
А широкая дорога глубоко-окая.

- 5 Широта той дороги широко-окое,
Широта⁴ той дороги широко-окое —
Да добру коню до черева кониноного,
Да добру коню до черева кониноного,
Добру молодцу до стремени булатного,
10 Добру молодцу до стремени булатного.
Как по этой по дорожке ни кто ни хаживал,
А никто ни хаживал, ни проезживал,
А никто ни хаживал, ни проезживал,
Проходил-проезжал один стар человек,
15 Проходил-проезжал один стар человек,
Один стар человек — Илья Муромец.
Как напали на старого станицнички,
Как напали на старого разбойнички;
И хотят они старого огра-абити,
20 И хотят они старого огра-абити,
Полишить хотят свету бело-ого,
Полишить хотят свету бело-ого,
Укоротать хотят веку долгого,
Укоротать хотят веку долгого.
25 «Вы не бейте мя, молодые станицнички,
Вы не бейте мя, молодые станицнички.
Уж чё бить вам старого не пошто,
Ише взять вам у старого нецего.
Ише есть у старого кунья шуба,
30 Ише есть у старого кунья шуба,
У куньей шубочки есть три пуговки,
У куньей шубочки есть три пуговки.
Перва пуговка стоит сто-о рублей,
Перва пуговка стоит сто-о рублей,
35 Друга пуговка — та и тысячу,
Друга пуговка — та и тысячу,
Третьей пуговке да той счету нет,
Третьей пуговке да той счету нет;
Подарить можно не вдовушке,
40 И не вдовушке, не молодушке,
И не вдовушке, не молодушке,
Подарить можно красной девушке.
Ишо есть под стареньким доброй конь,
Ишо есть под стареньким доброй конь,
45 Ишо добрый конь Бурушко,
Ишо Бурушко-косматушко.
И нацал тут старой поворациватце,
И нацал тут старой поворациватце,
Стал он Бурушка кнотом позадеивати,
50 Стал он Бурушка кнотом позадеивати.
Уводил он о[т] стрелки калёное,
Уносил он на [от] стрелки калёное,
Уносил он от пули свинцовойё,
Уносил он от пули свинцовойё.
55 И побил и примял он всё силушку,
Он всю силушку богатырскую,
И побил и примял он всё силушку,
Богатырскую и татарскую⁵.

№ 2 [Алеша Попович и сестра братьев Петровичей]

- Едут сорок калек⁶ со калекою,
Едет сорок полониц⁷ с полоницею,
Они едут все на честной пир.
Они все на пиру напивалися,
5 Они все на пиру наедалися,
А затем они все порасхаживались⁸.
Один-то брат хвастался золотой казной,
Другой — добрым конем,
А третий хвастался силой богатырской.
10 Тут сидели два брата Петровичи,
По прозванью Бородовичи.
Нечем этим братьям хвастаться,

- Они стали хвастаться родной сестрою:
«Есть у нас сестра, есть Настасьюшка;
15 Её буйные ветры не завели,
И красное солнышко не запекло,
И люди добрые не видывали».
Тут сидел Алёша Попович млад,
Он окликнул Бородовичей:
20 «Вы не хвастайтесь родною сестрой;
Я-то видел вашу сестру да Настасьюшку
На босой ноге да без чобота богатого».
Тут Бородовичам за беду палось, за великий грех.
Они брали Алёшу да за частые кудри⁹,
25 Поднимали выше буйной головы,
Хотели ударить о дубовый пол
Да о скамейки белолиповы.
Тут Алёшенька им ответ держал:
«Поезжайте, братаны, к дому сестриному,
30 Зажмите гомулю снега белого,
Киньте гомулю Настеньке во высок терем, —
Тогда о ней всё узнаете».
Выходила Настасья на бело крыльцо,
Говорила таково словцо:
35 «Что же ты, Алёшенька, не в пору пришёл
Да не вовремя?
Скоро братаны с пиру придут со весёлого».
Приходили братаны ко белу крыльцу,
Забирали Настеньку за белые руки,
40 Повезли её в чисто поле суд вершить.
Вдруг услышали колокольный звон, —
Это ехал Алёша Попович.
Он взял Настеньку за белые руки
И повёз к церкви белокаменной,
45 Назвал её своею женой.
«А вас назову братьями»¹⁰.

Примечания

¹ Фольклорный архив Поморского гос. ун-та (ФА ПГУ), а/к № 218.

² В тетради № 149 главный герой только в заглавии и при первом упоминании назван *Ставром Годиновичем*, в дальнейшем последовательно употребляется форма *Годичич*; Василиса именуется только *Микуличной*, а не *Микулишной*. В стихе 44 должно быть *во плен взяли*, а не *в плен*; в стихе 48 — *Василису увели*, а не *увезли*; в стихе 85 — *проиграл* вместо *проиhrал*; в стихе 98 — *передела женское платье*, а не *передела*.

³ Обычно — *во том ли*.

⁴ В других вариантах — *глубина*.

⁵ Зап. Н.В. Дранниковой в 2005 г. в г. Архангельске от Е.Е. Зориной, 1953 г.р., род. в с. Карпогоры Пинежского р-на Архангельской обл.; ФА ПГУ, ф. 14, видеокассета № 11.

⁶ Должно быть — *калик* (паломников).

⁷ Должно быть — *поляниц* (богатырей; иногда — женщин-наездниц).

⁸ Обычно — *порасхвастались*.

⁹ Индивидуальный эпитет. Обычно — *за желты кудри*.

¹⁰ Зап. О.В. Шубной в 2002 г. в д. Усть-Пинега Холмогорского р-на Архангельской обл. от А.Н. Няниковой, 1914, г.р., род. в Часовенском с/с Приморского р-на Архангельской обл.; ФА ПГУ, ф. 25, п. № 364, аудиокассета № 218.

Литература

1. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. 1. СПб., 2002.

2. Былины Севера / Подгот. текста и коммент. А.М. Астаховой. Т. 2. М.: Л., 1951.

3. Новиков Ю. Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. СПб., 2001.

4. Федорова Л.В. Былины в записях Поморского педагогического университета // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 30. СПб., 1999. С. 414—422.

Н.В. ПЕТРОВ

«Когда было добру молодцу время... а стало добру молодцу безвременье...» (некоторые наблюдения над временем в былине)

Особенности изображения времени в средневековых (и в какой-то мере фольклорных) текстах позволили исследователям выделить его характеристики: стабильность, неотделимость от предметной наполненности, его неизменность, неподвижность, эпическую замедленность и продолжительность, его мифологичность, цикличность и ориентированность на прошлое [8]¹. При этом рассматриваются такие характеристики эпического времени, как соотношение с исполнительским временем, замкнутость (условность), сюжетность, воспроизводимость, однолинейность (необратимость), замедление и убыстрение и т.д. Перечисленные особенности эпического времени разнохарактерны. Эта неоднородность по большей части обусловлена сочетанием замкнутого «статического» времени эпохи эпических богатей и событийного биографического времени отдельных персонажей [13].

В данной статье предполагается проанализировать на синхронном срезе лексические и некоторые синтаксические способы выражения темпоральности в русской былине; предметом интереса являются, скорее, не правила представления времени в былине, а немногочисленные исключения и частности. Анализируемый материал — сплошная выборка из былинных текстов (около 500) уральско-сибирской и севернорусской традиций².

«Статическое» время былины

Жанровая особенность былины характеризуется своего рода «исторической достоверностью» описываемой эпохи (сказительский термин *старина*, *старина*³). Значение слова *старина* показывает отнесенность группы текстов данного жанра к так называемому сказительскому прошлому, которое в былинном мире принципиально устойчиво и гармонично.

Указание на определенную эпоху (статическое время) может проявляться в композиционно автономных и практически сюжетно не значимых элементах эпического текста: запевках, зачинах и концовках. Цель этих элементов — представление героя, места и времени изображаемых событий.

Запевы настраивают слушателя на определенное время:

Послушайте, вы, люди добрые,
Я ли вам да старину⁴ скажу,
Старину скажу да стародавнюю [9. № 42].

Как бы кто ещё сказал нынче про старое,
Про старое сказал нам да про бывалое,
Про того-де старого да Илью Муромца» [20. Т. 2. № 114]⁵.

Былинные концовки встречаются несколько реже зачинов: «Синему морю на тишину; / Всем добрым же людям на послушанье; / А по тихих мест старинка и покончилась; / То старина, то и дёянье...» [9. № 2, 14 и пр.]. В концовки вплетаются формулы из арсенала сказочных средств («Тут и конец, а мне кривой жеребец» [6. № 22]). Так осуществляется переход из эпического прошлого в актуальное настоящее, в котором существует сказитель. При этом нарушается установка на достоверность, столь важная для эпоса, и происходит переход из одного повествовательного регистра, когда сказитель мыслит себя в былинном мире, в иной — актуальное настоящее.

«Время действия» и «время бездействия» в былине

В былине представлены почти все временные отрезки (год, месяц, неделя, час, минута):

Первый раз заиграл Солóман во турий рог,
Пять минут или десять помешкали,
Потом просит заиграть во второй након <...>
Прошло времени так, можот, пять минут ле десяти,
Заиграл Солóман третей раз —
Налетели у Солóмана слуги верный
[20. Т. 2. № 241, Солóман и Василий Окулович].

Садился тут Михайло в эту гробницу немалую,
Опускали его да во сыру землю,
Засыпали его да ведь желтым песком.
Походило тому *времечки ровно три неделюшки*
[14. Т. 1. № 39, Михайло Потык].

Они *по происшествии нескольких дней*, оседлавши своих богатырских коней, поехали гулять в чистые поля, но, *езда ровно три месяца*, не нашли себе равного соперника. *Пятый месяц* уже стал проходить, как увидели они одного прохожего [5. Прилож. 2. № 1: 235—238, Сказка о славном и храбром богатыре Илье Муромце и Соловье-разбойнике].

А ише тут Добрынюша Микитиць млад
А жил где-ка дома да *ровно десеть дней*,
А на *одинацатой день тут* всё гулять пошел
[20. Т. 3. № 32].

Играл Садко *сутки*, играл и *другие*,
Да играл еще Садко и *трети* [17. № 134].

Три годы Добрынюшка стольничал,
А *три годы* Никитич приворотничал,
Он стольничал, чашничал *девять лет*,
На *десятой год* погулять захотел
По стольному городу по Киеву [9. № 26].

Часто происходит сужение временных отрезков, причем маркированным оказывается последний:

«Уж ты дай мне строку на три часа!» —
«Да не дам тебе строку я на *полчаса!*» —
«Уж ты дай-ко мне строку хоть *да два часа*
Да доплыть мне до крутого славного бережку,
Роспроститься ведь мне с землей-матерью!» —
«Уж я дам тебе *строку нонь на один час!*»
[20. Т. 3. № 13, Добрыня и Змей].

Да они ведь говорят да таковы слова:
«Вы приедете к ему, князю, *скорёхонько*,
Он не мешкал шчобы, да князь, *ни день, ни два*,
Шчо ни день-то он, ни два, шчобы ни *полчаса*
[4. № 50, Глеб Володьевич].

Если сюжетное действие менее конкретно или вообще отсутствует, то временные характеристики представлены эксплицитно, посредством номинаций временных единиц. Наиболее протяженны во времени самые обобщенные действия персонажа (поездка богатыря, ожидание мужа, сидение на печи и пр.).

При наличии кадрированности временные категории представлены в сюжете былины имплицитно, а повествователь помещает себя во временную рамку событий, детально описывая их (см. об этом подробнее [2]). Примечательна в этом отношении детализация временных отрезков в былине о Михайле Потыке. Потык наказывает змее принести живую и мертвую воду, змея просит последовательно три года, два, один, полгода; три месяца, два, один; неделю, три дня, два дня, один день, полдня, три часа сроку [14. № 52]. Детализация придает напряженность и драматизм повествованию и настолько продолжительна, что ее можно считать нововведением рассказчика.

Указание на время является средством замедления сюжетного действия (т.е. измеряется время, не занятое действием, а «пропущенное»). Реальный объем протекшего времени довольно большой, сказителям трудно заполнить его действием.

Последовательность временных периодов в былине состоит из нескольких единиц, обозначающих постепенно увеличивающиеся временные отрезки: день—ночь (сутки), день за днем (несколько дней), неделя за неделей (несколько недель) и, наконец, более определенное количество лет:

Они *день* едут по *красному по солнышку*,
Они *в ночь* едут по *светлому по месяцу*.
А ведь *день за днем* — как будто дождь дождит,
А *неделька за неделкой* — как река бежит;
Да проходит *поры-времечки по год поры*,
Да проходит *поры-времечки по два году*,
Да проходит *поры-времечки по три году...* [7. № 134].

Б.Н. Путилов назвал такое время «условно-определенным», «когда сюжетное время оказывается связанным в повествовании с какими-либо условиями и от этого зависит ход событий» [19. С. 46]. Такое время ничем реально не заполнено, важен его исход — конец срока.

Ночь и *день* обычно встречаются в былине именно для обозначения смены периодов времени (т.е. сюжетно не значимы и реально не заполнены содержанием) и редко — для противопоставления разного времени суток:

Как за мной, за матушкой Непрой-рекой,
Стоит сила татарская неверная,
Сорок тысячей татаровой поганых?
Мостят они мосты калиновы,
Днем мостят, а *ночью* я повырою:
Из сил матушка Непра-река повыбилась
[17. Т. 2. № 149].

В былинах нет четкого противопоставления *день—ночь*, но заметна оппозиция *светлый—темный: осенняя ночь* (как самое темное время) — *ночь, освещенная месяцем — светлый день*, которая, например, проявляется в описании героя и его антагониста: «Тугарин почернел, как *осенняя ночь*, / Алеша Попович стал как *светел месяц*» [9. № 20].

Некоторые формулы, в основе которых лежит указание на ночь как на реальное время, за которое надо совершить какое-либо действие, восходят к волшебной сказке. В этом отношении показателен пример из былины «Соловей Будимирович». Сооружая за одну ночь чудесные терема, герой тем самым проходит испытания перед свадьбой, так

хорошо знакомые волшебной сказке: «Только ты дай мне вагон земли / <...> Ко полуночи и двор спел» [9. № 1]. Также сказочным можно считать синонимичный мотив, когда Илья, чудесно излечившись, за одну ночь делает работу, которая «была на трое суток налажена, да втрое больше» [20. Т. 2. № 418]. Со сказкой, вероятно, связан и запрет ложиться спать с женой в первую брачную ночь в море (сюжет «герой в подводном царстве»):

Как ляжешь спать во перву *ночь*,
Не твори с женой блуда во синем море:
Останешься навеки во синем море⁶
[17. Т. 2. № 134, Садко].

Ночь заполнена действием в тех сказочных, новеллистических сюжетах, которые наиболее часто черпают «строительный материал» из арсенала волшебной сказки: «Неудавшаяся женитьба Алеши Поповича», «Сорок калик со каликою», «Алеша и сестра братьев Петровичей», «Соловей Будимирович». Можно предположить, что былина таким образом моделирует жанр сказки. Такие модели вполне вероятны для былины, если учесть, например, обращение былин к заговорным формулам:

Встает *рано-ранешонько*,
Утрен(н)ей зарею умывается,
Белаю ширинкаю утирается,
На восток он, Алеша, богу молится;
Тут скочила же Маринушка Кайдальевна,
Брала тут ножище да кинжалище,
А стругает тут следочки да Добрынины,
Рыла тут во печку во муравлену
И сама же к следочкам приговариват:
«Горите вы, следочки, да Добрынины,
Во той было во печке во муравленой.
Гори-ко во Добрынюшке по мне душа!» [14. № 5] и пр.

Противопоставления времен года в былинах, на первый взгляд, просто нет, и фоном повествования является как бы «вечное лето» и «вечный день», что, впрочем, соответствует обычной гармоничности и идеальности эпической эпохи. Однако отсутствие противопоставленности сезонных периодов связано и с отсутствием измерения временной последовательности в категориях аграрных циклов [13].

Встречаются единичные исключения из этого правила, относящиеся как к отдельным сюжетам, так и к эпической традиции в целом. Что касается отдельных сюжетов, то зима, зимнее время связаны с сюжетами былин, повествующими о нарушении супружеской верности или прелюбодеянии девушки: «Алеша Петрович и братья Сбродовичи» — герой или братья кидают ком белого снега в окошко сестры⁷ и слышат, как девушка зовет героя в дом⁸, выходит на крыльцо в одной рубашке без пояса, в чулочках без чоботов, поднимает Алешу в свою комнату на полотенце через окно [4. № 93]. В зачине балладного сюжета о неверной жене «Чурило и неверная жена» герой уподобляется «беленькому заюшку» или «чернохвосту горностаю», прокладывающему следы по свежей «порохе снегу белого». В севернорусских текстах «Чурилы и Катерины» константно упоминается, что снег выпал не вовремя — либо слишком рано: «В осённом празднички Воздвиженьи / Выпала пороха снегу белого», — т.е. 14 сентября (Пинега [3. № 45]), либо слишком поздно (на Троицу): «Ай о вёшном было празднички во Троицы, / Нападала пороха снегу белого...» (Беломорье [4. № 87, также № 103]; на Благовещенье, 25 марта (в кенозерско-каргопольской редакции). В печорских вариантах [7. Т. 2. № 153—164; 3. № 45] действие происходит в середине лета: «Ай выпадала пороха снегу белого, / И не во пору порошиця, не вовремя, / Ай да *среди лета* — о Петрова дни...» — 29 июня. Обильный снегопад ранней осенью, поздней весной, а тем более летом — явление исключительное, но характерное для этого сюжета. Пейзажная зарисовка словно предвещает драматическое развитие событий и трагическую развязку былины. Интересно, что такого вступления нет в тех редакциях сюжета, в которых Чурило и Катерина изображаются как сниженные персонажи⁹. Как исключение можно отметить описание выпадения снега в сюжете былины о неверной жене «Иван Годинович», когда Иван возвращается с добытой невестой в Киев:

Скоро молодцы те собираются,
А скоря тово пое(зд)ку чинят,
Поехали к городу Чернигову,
А и только переехали быстрого Непра,
Выпала пороха снегу белова,
По той по порохе, по белу снегу
И лежат три следа звериных... [9. № 16].

Метафорическое время	Реальное время
<p>Отвечал ему тут Васенька Буслаевич: «А и гой еси, любимый да крестной батюшка, Знать, несет тебя сюда дак как лиха судьба, А я не дал тебе ле яйца с <i>Христовы дни</i>, Так же дам же я тебе яйца с <i>Петрова дни</i>!» — И ударил по колоколу осиищём [20. Т. 2. №. 242].</p> <p>И пришли во <i>братшину в Никол(ь)шину</i> [9. № 28].</p> <p>И стоит тут эта сила великая, Дожидают <i>осени</i> богатя, Богатя <i>осени</i> хлебородныя, Когда будет баран тучен, овес ядрен, Повырастут пшеницы белояровы: Тогда еще грозят заехати Во матушку во славу каменну Москву [17. Т. 2. № 135, Князь Роман и братья Ливики].</p> <p>Во те жары <i>петровския</i> Просился Добрыня у матушки: «Пусти меня, матушка, купатися» [9. № 48].</p>	<p>Во граде Киеве бысть при старосте, при великом князе Манамахе Владимировиче, был богатырь стар добре, больши ему девяноста лет. Да охочь был до потехи кречатные, не покинул он потехи и до <i>старости</i>. Лучилось ему выехат с красным кречятом на праздник на <i>усекновения чесныя главы Ивана Предотечи</i> [5. № 30].</p> <p>И как будет Ермак в каменной Москве, на <i>канун праздника Христова дня</i> <...> На другой стороне в такую ж оне пещеру убиралися, И тут им было хорошо <i>зима зимовать</i>. Та зима проходит, <i>весна</i> настает, Где Ермаку путя искать? <...> Жили оне тут, казаки, с <i>весны до Троицова дни</i>... [9. № 14].</p>

Последовательную смену сезонов (зима—весна) представляют и зачины группы печорских былин «Данило Борисович» о герое — ходячем покойнике:

Выпадали-де *снеги* да, право, на горы,
Кабы эти-де *снеги* да испотаели,
Протекли-пробежали да *ручьи грубыи*,
А ле выпали-де ручейки на тихой Дон.
На тихом-де Дану, да на казачьком,
А ле жил ле Данило да сын Борисович
[20. Т. 2. № 265, 266].

Особое внимание былина уделяет времени, связанному с православным календарем. Здесь можно наблюдать две тенденции: либо время воспринимается как метафора, либо оно заполнено реальными событиями. Первая тенденция устойчива, вторая обнаруживается прежде всего в прозаических былинных пересказах (см. таблицу на с. 25).

«И пришли во братчину, во Никольшину» и паремийная конструкция «А я не дал тебе ле яйца с *Христова дни*, / Так же дам же я тебе яйца с *Петрова дни*» встречаются в былинах, действие которых происходит в Новгороде («Василий Буслаев», «Садко»). Между тем в первом случае это не указание на конкретный праздник — Николин день, а просто субститут пира; во втором случае номинация праздников заменяет мотив недоверия героя к «крестному». В другой группе примеров, в которых так или иначе представлены сезонные праздники (или сам сезон), отражено реальное время. Однако реалистические мотивировки календарного времени в целом не свойственны классической былине.

В организации смены дней недели (их номинации) былина следует народной православной традиции. Отсутствуют понедельник, вторник и четверг, а *среды*, *пятницы*, *субботы* с *воскресеньями* включаются в повествование вместе с *заутренями* и *вечернями*:

Да дело-то ведь, братцы, деется:
Да во ту ли *во субботу великодённую*
Да приехал Дюк во свой Галич-град,
Да ушли ко *вечерни ко христовские* [14. Т. 3. № 225].

Также православная этическая норма — пост по пятницам и средам и прочие запреты, соблюдаемые верующими, представлены в сюжетах о «жене-изменнице»:

У нас жити-то добро, дак служить легко:
У нас *среды-то*, *пётнички* не постуют,
И *велики чатверги* у нас нечем зовут! [20. Т. 2. № 270].

Таким образом, помимо реальных временных промежутков, встречающихся в былине, следует учитывать невидимые на первый взгляд сюжетные функции маргинальных обозначений временных отрезков.

Примечания

¹ Времени в былине посвящены работы Д.С. Лихачева, С.Ю. Неклюдова, Б.Н. Путилова, Ф.М. Селиванова, Е.Б. Артёмов [1; 2; 10; 11; 12. С. 255—266; 13; 18; 19; 21].

² В основном это онежские, мезенские, кулойские, печорские, беломорские и уральские былины. Наряду с классическим эпосом анализируются прозаические переложения и пересказы былин.

³ Таким термином сказители сами обозначают границы жанра (включая туда попутно и исторические песни (чаще всего XVI—XVII вв.), баллады, скоморошины, некоторые духовные стихи — большинство из того, что можно пропеть былинным стихом).

⁴ Здесь и далее курсив мой. — Н.П.

⁵ Здесь и далее ссылки на тексты былин даются следующим образом: когда временная характеристика проявляется в вариантах определенного сюжета, данный сюжет указывается внутри квадратных скобок, после ссылки на издание; если она характерна для конкретной былины, то в квадратных скобках указывается только ссылка на издание.

⁶ Этот запрет, вопреки стандартным нарушениям запретов в эпосе, герой не нарушает.

⁷ «Зажимал я снегу да кóмы белого, / Бросал Олёнушки в окошко...» [3. № 72]; «Закатали они ком снешку белого / Да шибали о стенощку о заднюю...» [3. № 81] и т.п.

⁸ Больше всего вариантов этой былины записано на Пинеге А.Д. Григорьевым — [3. № 54, 72, 78, 81, 83, 85, 97, 100, 104, 118, 128, 173], два — в Архангельско-Беломорском крае — А.В. Марковым [4. № 7, 93] и в сборнике А.Ф. Гильфердинга [14], на Печоре [15. № 3; 6. № 108, 124, 148], один — в Москве [16. Вып. 2. С. 64—66].

⁹ См. комментарий Ю.А. Новикова в [20. Т. 1. С. 752].

Литература

1. Артёмов Е.Б. Принципы организации народно-песенных текстов: былинное текстообразование // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1993. Т. 52. № 3. С. 57—68.
2. Артёмов Е.Б. Движение, пространство, время, событие в былинном эпосе // Черванёва В.А., Артёмов Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (на материале эпических жанров). Воронеж, 2004. С. 143—170.
3. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Прага, 1939; Т. 3. СПб., 1910.
4. Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901.
5. Былины в записях и пересказах XVII—XVIII вв. / Изд. подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипил. М.; Л., 1960.
6. Былины Печоры и Зимнего берега (новые записи) / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова и др. М.; Л., 1961.
7. Былины Севера / Записи, вступит. ст. и коммент. А.М. Астаховой. Т. 1: Мезень и Печора. М.; Л., 1938; Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье. М.; Л., 1951.
8. Гуревич А.Я. Что есть время? // Вопросы литературы. 1968. № 2. С. 151—174.
9. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. / Подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилов. М., 1977.
10. Лихачев Д.С. Эпическое время русских былин // Сборник в честь академика Б.Д. Грекова. М.; Л., 1952. С. 55—63.
11. Лихачев Д.С. Время в произведениях русского фольклора // Русская литература. 1962. № 4.
12. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.
13. Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18—45.
14. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 4-е изд. Т. 1. М.; Л., 1949; Т. 2. М.; Л., 1950; Т. 3. М.; Л., 1951.
15. Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.
16. Песни, собранные П.В. Киреевским. Ч. 1. Вып. 1—4. М., 1860—1862.
17. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1989—1990.
18. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988.
19. Путилов Б.Н. Эскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб., 1999. С. 46—50.
20. Свод русского фольклора. Былины: В 25 т. Т. 1, 2. СПб., 2001; Т. 3. М., 2003.
21. Селиванов Ф.М. Эволюция пространственно-временных характеристик эпического повествования: Былина о Соловье Будимировиче // Фольклор: проблемы историзма. М., 1988.

К. РАНГОЧЕВ

БОЛГАРСКИЙ ЮНАЦКИЙ ЭПОС:
СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

1. Предметом настоящей статьи является феномен традиционной духовной культуры, который исследователи обозначают как болгарский юнацкий эпос, или юнацкие песни. «Народные эпические героические песни являются для этого народа средством утверждения себя во времени и в пространстве; в них отражается его вера в свои силы и ощущение прошлого и настоящего»¹. До середины XX в. сами носители болгарской эпической традиции обычно называли эти песни *Маркови песни* 'Марковы песни' или *мъжки глас* 'мужской голос', а ныне, в начале XXI в., бытует только первое название², поскольку в них преимущественно воспевается *Марко добър юнак* 'Марко добрый молодец' (*Крале Марко* 'Королевич Марко', *Марко Прилепчанин* 'Марко из Прилепа', *Марко Кралевики* 'Марко Королевич').

Сегодня юнацкие песни распространены в Средней Западной Болгарии в районе горы Витоши (ареал 70—80 км) и в Центральной Стара-Планине. В то же время отдельные записи юнацких песен, сделанные в некоторых далеко отстоящих от центра эпической традиции местах (на Черноморском побережье Болгарии, в г. Опаке — Северо-Восточная Болгария, в Родопях и др.), говорят о том, что до конца XIX в. Марковы песни имели значительно более широкое распространение³, но были вытеснены другими видами эпоса — гайдуцкими или колядными песнями в Восточной Болгарии, песнями об Илинденско-Преображенском восстании в Юго-Западной Болгарии⁴ и др.⁵

Носителями болгарской эпической традиции до начала XX в. являлись преимущественно мужчины (около 80%), но к середине века возросло число женщин-исполнительниц: юнацкие песни, помещенные в т. 53 СбНУ, записаны от 400 женщин и 76 мужчин⁶. Современные полевые записи 1990-х гг. показывают, что исполнителями являются уже исключительно женщины. До 1980-х гг. в Западной Болгарии еще встречались профессиональные исполнители

эпических песен — так называемые «ярмарочные певцы» (*панаирджийски певци*). В их репертуаре Марковы песни занимали около 30%, остальные песни повествовали о войнах первой половины XX в., македонском движении и др. Эти певцы были последними наследниками профессиональных исполнителей Битольской (г. Битоля, ныне в БЮР Македония)⁷ и Добырской (с. Добырско, в окрестностях г. Разлога, Юго-Западная Болгария) певческих школ для нищих-певцов⁸, вероятно ведущих свое начало от болгар — 14 000 воинов царя Самуила, плененных в битве при с. Ключ в 1014 г. и ослепленных по приказу византийского императора Василия II Болгаробойцы.

Записи 1990-х гг. показывают, что возможно индивидуальное (*по саме*) и антифонное исполнение Марковых песен. Для антифонного исполнения требуются две группы, состоящие из трех исполнительниц, из которых одна поет первым голосом (*окачка*⁹), а две другие — вторым голосом (*влачалки*¹⁰). Кроме того, антифонное исполнение может быть двух типов: *на по пат* 'в пути' — относительно быстрое исполнение, которое сопровождает идущих по дороге, и *надлъж* (букв. 'вдоль, в длину') — более медленное исполнение, сопровождающее жатву; его ритм совпадает с ритмом, в котором происходит эта в высшей мере сакрализованная трудовая деятельность. Антифонное пение считается высокопрестижным, оно сопровождает праздники, свадьбы, национальный танец хоро: «Маркови песни ги поеме деня на оро то. А вечер те тия, по-плитичките» [Марковы песни поем в день хоро (на праздник, во время общесельского хоро. — К.Р.). А вечером (в будний день. — К.Р.) вот эти, мелкие (все остальные. — К.Р.)]¹¹.

2. Эпином¹² *Марко* (в различных вариантах) отражает основную эпическую доминанту юнацкого эпоса — представление об османском нашествии на Балканский п-ов; это событие «воспринимается как непрерывное, как живое настоящее на протяжении пяти веков»¹³. Известно, что исторический король Марко погиб в 1394 г. в битве при Ровине недалеко от Крайовы (ныне в Румынии), будучи турецким вассалом¹⁴, однако именно *Марко* является главным героем болгарского юнацкого

эпоса: более 90% юнацких песен связаны с его именем. Всё это означает, что начиная со времени завоевания Болгарии турками в конце XIV в. и в течение последующего XV в. устанавливаются основные параметры современной болгарской эпической традиции, которую, однако, начинают документировать лишь во второй половине XIX в.

3. Основной вопрос — что происходит в этом важном для болгарской эпической традиции XV веке? И почему именно в это время трансформируется и устанавливается эпическая традиция, которая нам известна из записей XIX—XX вв.? С большой долей уверенности можно говорить, что именно в XV в. закладываются те конституирующие характеристики, которые донныне в значительной степени определяют и структурируют менталитет болгар¹⁵, а это предполагает резкое разграничение между данной эпохой и предшествующим периодом VII—XIV вв.¹⁶ Основное, чем характеризуется XV век, — это демографический коллапс, в котором оказывается болгарский этнос в результате османского нашествия. По мнению некоторых исследователей, в это время болгарский народ потерял около 30% своего демографического потенциала¹⁷ и, несмотря на последовавшее компенсаторное увеличение рождаемости, уже не смог восстановить эту потерю в течение следующих веков.

Важной особенностью рассматриваемого периода является разрыв относительно гомогенного этноса с различными иноэтническими, чаще всего с тюркоязычными, группами. В то же время происходит и обратный процесс (но в значительно меньшей степени) — болгарский этнос растворяет в себе различные этнические группы, к которым завоеватели относятся так же, как к болгарам. Демографическая катастрофа в XV в. сопровождалась серьезными миграционными процессами. Равнинные части Мизии, Фракии и Македонии лишились болгарского населения. Болгары переселялись в горные местности, где создавались относительно благоприятные условия для выживания. Поэтому постепенно увеличивался удельный вес населения в Западной Болгарии и Македонии — областях с ярко выраженным горным

ландшафтом и находящимся в стороне от основных путей османской экспансии в Центральную Европу. Глобальное перераспределение болгарского этноса в пространстве имеет не только географическое измерение — соответствующим образом оказалось переструктурировано и социальное пространство.

Самыми важными для рассматриваемого периода являются перемены, происшедшие в духовной жизни болгар. Из центра, который болгары занимали на европейском Востоке, особенно в славянском православном мире, этнос переместился на периферию. За очень короткое время Болгария из создателя и распространителя культурной информации превратилась в ее получателя, и то в крайне ограниченном объеме¹⁸. Была ликвидирована вся система ее воспроизводства и сохранения¹⁹ — погибли древние культурные центры, находившиеся преимущественно в Восточной Болгарии; был уничтожен высший церковный клир (после смерти последнего болгарского патриарха св. Евфимия Тырновского болгарская патриархия была ликвидирована и епархии Болгарской церкви отошли к Константинопольской патриархии); почти целиком была физически истреблена (или в течение короткого времени перешла в ислам) феодальная верхушка, которая являлась основным создателем и пользователем духовного продукта. Всё это имело два очень важных для рассматриваемого периода следствия: произошла (в большей или меньшей степени) фольклоризация христианства, с одной стороны, и были ликвидированы различные ереси — с другой. Таким образом, для следующих пяти веков основной стала оппозиция *христианство—ислам*, которая, однако, может рассматриваться и в этническом измерении. Впрочем, отношение османской администрации было аналогичным — для нее существовали только «правоверные» (мусульмане) и «неверные» (христиане вне зависимости от конфессионального направления).

Таким образом, в начале турецкого ига в Болгарии резко сменяются основные культурные доминанты: если в конце XIV в., во времена патриарха Евфимия Тырновского, «высокая» книжно-письменная культура была доминирующей и определяла духовную жизнь Болгарии, то в течение XV в. становится доминирующей и определяющей культурное развитие культура устная, фольклорная.

4. Вышеописанная схема процессов, протекавших в течение XV в., очерчивает границы уникальной исторической ситуации: после ликвидации «высокой» культуры болгарского классического Средневековья и самого носителя и хранителя культурных ценностей на передний план выходят различные эпические формы, и особенно болгарский юнацкий эпос²⁰. Важно подчеркнуть, что эпос как хранилище эпического знания этноса (хотя таковым он является преимущественно для низших слоев феодального общества) существовал всегда, если судить по опыту других этносов, например русского, но там он был постепенно вытеснен различными историческими жанрами, продуктом уже письменной культуры, например летописанием. На болгарской этнической территории ситуация была обратной: с начала XV в. до появления в 1762 г. «Истории славяноболгарской» преп. Паисия Хилендарского²¹ эпос был вне конкуренции²². В то же время специфика юнацкого эпоса, его средств и методов сохранения и передачи исторической информации во многом демонстрирует и современное отношение болгар к истории.

5. Одна из важнейших характеристик болгарского юнацкого эпоса — способность эксплицировать этническое самосознание болгарина. В системе персонажей обнаруживаются все его этнические враги: арабы, турки, мадьяры, янычары и т.д. Интересно другое: если этнический противник чаще ясно определен (например, турки-анатолийцы — *анадолицы*), то персонаж, выражающий этнический идеал болгар, всегда персонализирован. Этнос персонифицирует себя в образе Марко Королевича, Момчила доброго молодца (*Момчил добър юнак*) и т.д. В этом отражается специфика болгарского отношения к истории: персонификация, преломление исторических событий сквозь призму отдельной личности. Необходимо отметить важную особенность в отношении к истории, герою и героическому: герой почти всегда одинок. От Марко Королевича до Хаджи Димитра²³ важнейшей категорией героического, которую можно рассматривать как составляющую болгарской ментальности, являлось одиночество²⁴. Следует, однако, подчеркнуть, что обособленность героя сильно отличается от таковой в классическом западноевропейском эпосе. Здесь идет речь об экспликации родового (семейного) начала через индивида, а

не о разрыве связи «семья (род) — индивид»²⁵. Марко Королевич в юнацком эпосе защищает важнейшие этнические ценности — род, семью, обычаи, нравственность, именно потому что они концентрируются в семье, а эпический враг разрушает семейно-родовую целостность. Однако, несмотря на основное противопоставление, которое затрагивает род/семью, налицо также противопоставление глобальное, которое начиная с XV в. имеет этнический характер: Марко Королевич спасает девицу-болгарку, за которой гонятся арабы (*арапи*). Этнический конфликт эксплицируется непосредственно через систему персонажей — здесь личностное начало снова выступает на первый план. Поэтому важно, что враг часто не имеет индивидуального имени, а обозначается как *турки, татары, янычары*. Другими словами, этнически он определен, но индивидуально — аморфен. Обратная ситуация наблюдается в отношении Марко Королевича. Он имеет имя, а его этническая принадлежность только подразумевается: он болгарин, т.е. «наш». Этнически идентифицирован он лишь в некоторых песнях. Таким образом, этническая оппозиция *свой—чужой* представлена в юнацком эпосе несколько странно: существенными оказываются различия в наименовании эпического противника. Если тщательно проанализировать оппозицию *Марко Королевич — турки-иноверцы*, то можно заметить, что противопоставление, в сущности, двойное: *свой—чужой и имеющий имя — не имеющий имени*. Отношение к эпическому противнику сходно с отношением к аморфной, хтонической, враждебной силе, которая противостоит герою, «нашему». Каждый член рассматриваемой оппозиции выглядит «незавершенным», но эта «незавершенность», в сущности, асимметрична: то, что присутствует у одного члена оппозиции, недостает другому и наоборот.

6. Исключительно важно, что в Марковых песнях²⁶ эпином *Марко* занимает уникальное место: в частотном словаре лексики юнацкого эпоса²⁷ из 50 представленных лексем наибольшей частотностью (почти 5% всей эпической лексики) обладают поставленные под порядковыми номерами 3 и 4 соответственно *Марко* (1032 употребления — 2,6% всей лексики) и *юнак* (908 употреблений — 2,3% всей лексики)²⁸. Подчеркнем, что эта исключительно высокая частотность эпинома *Марко*

является отличительной чертой юнацкого эпоса и не характерна для других болгарских фольклорных текстов. Поэтому название, которое дали носители эпической традиции этому жанру, — *Марковы песни*, — представляется абсолютно закономерным.

Примечания

¹ Теодоров Е. Български народен героичен епос. София, 1981. С. 7.

² См.: Сборник за народни умотворения и книжнина (далее — СБНУ). Т. 53: Български юнашки епос / Цв. Романска и др. София, 1971. С. 45—46.

³ И сегодня существует вид болгарских юнацких песен, не исследовавшийся до 1990-х гг., — так называемый *блажен епос* букв. ‘скоромный эпос’. Это юнацкие песни с откровенно эротическим, подчас грубым и вульгарным содержанием (Фолклорен еротикон. Т. 1. София, 1993. С. 147—250).

⁴ *Илинденско-Преображенское восстание* — восстание болгарского населения в Македонии и Одринской Фракии, после Русско-турецкой войны 1977—1878 гг. вновь отошедших, согласно Берлинскому договору (13 июля 1878 г.), к Османской империи. Восстание было подготовлено Тайной македонско-одринской организацией (ТМОРО); военные действия были назначены на период со 2 (Ильин день) по 19 (Преображение Господне) августа 1878 г. Подавлено турками. — *Примеч. переводчика*.

⁵ Ср.: «Эпос: 1. Мифические песни, 2. Религиозно-легендарные песни, 3. Исторический эпос (юнацкие, исторические, гайдучские песни), 4. Новеллы, 5. Хроники» (*Живков Т.И.* Народна поезия // Българската народна култура: Историко-этнографски очерк. София, 1981. С. 178).

⁶ СБНУ. Т. 53. С. 42—46.

⁷ Поныне в Западной Болгарии сохраняется фразеологизм, употребляющийся по отношению к человеку, не любящему сидеть дома: *Какво обикаляш из града като битолски просяк?* (Что ты кружишь по городу, как битольский нищий?).

⁸ *Иванов Й.* Българските народни песни. София, 1959. С. 221.

⁹ От глагола *окам* (диал.) ‘кричать; запевать’. — *Примеч. переводчика*.

¹⁰ От глагола *влѧча*, диал. *влѧчим* ‘тащить’. — *Примеч. переводчика*.

¹¹ Пауна Стоянова Рогачева, 1909 г.р., с. Алино, община Самоков, начальное образование, зап. К. Рангочев в 1989 г.; Архив Ассоциации антропологии, этнологии и фольклористики «ОНГЪЛ».

¹² «*Этином* означает собственное имя (или прозвище) эпического персонажа» (*Бадаланова Ф.* Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1984. С. 13).

¹³ Теодоров Е. Указ. соч. С. 9.

¹⁴ Некоторые исследователи считают исторического «короля Марка» значительным средневековым деятелем, который сыграл «предательскую» роль в событиях конца XIV в., см.: *Венедиков И.* Медното гумно на прабългарите. София, 1983. С. 65; *Иванова Р.* Епос. Мит. Обред. София, 1992. С. 59—60. Другие придерживаются противоположной точки зрения: *Матанов Х.* Югозападните български земи през XIV век. София, 1986. С. 106—111.

¹⁵ См.: *Рангочев К.* Епос и этногенез I // *Анали.* 1995. Кн. 1—2. С. 86—93.

¹⁶ Ср. утверждение Евг. Тодорова о появлении одного из самых интересных эпических противников Марко Королевича — Желтого Базиргяна (*Жълта Базиргяна*) именно в XV в., которое связывают с приходом на Балканы изгнанных из Испанского королевства евреев-торговцев. Создание образа русоволосого еврея именно в это время подкрепляется употреблением лексемы *базиргяна*, которая, вероятно, появилась через некоторое время после того, как в 1387 г. Фессалоники были завоеваны турками (*Теодоров Е.* Вероятен древен първообраз в една българска народна епическа песен // *Фолклор и история.* София, 1982. С. 121). См. также: «*базиргян* устар., редк. ‘торговец’. — Произв.: *базиргянски*. — Через тур. *bazirgian* от перс. *vazar* ‘базар, торг’ и *gian* ‘тот, кто что-то делает’» (*Български етимологичен речник.* Т. 1. София, 1971. С. 26).

¹⁷ *Генчев Н.* Българското възраждане. Записки и бележки по нова българска история. София, 1978. С. 28; *Гандев Хр.* Българската народност през XV век. София, 1989. С. 31—140.

¹⁸ См.: *Генчев Н.* Българската култура XV—XIX век. София, 1988.

¹⁹ Естественно, речь идет прежде всего о «высокой», официальной культуре средневекового феодального болгарского общества, которая создавалась и распространялась институтами государственной власти и православной церкви.

²⁰ Известно, что у болгар был эпос и до османского нашествия на Балканы, но, что это был за эпос, сказать невозможно: византийский писатель Никифор Грегора, проезжавший через западнобългарские земли в 1328 г., пишет, что сопровождавшие его местные жители пели жалобные песни, в которых народ «прославляет подвиги богатейей, о которых они только слышали, но которых никогда не видели» (*Иванов Й.* Указ. соч. С. 28).

²¹ См.: *Паусий Хилендарски.* История славянобългарская. София, 1995.

²² См.: *Рихлик Ян.* Историческото време в българската народна епика (в сравнение с епиката на западните славяни) // II Международен конгрес по българистика: Доклади. Т. 14: Фолклор. София, 1988. С. 140.

²³ *Хаджи Димитр* — герой болгарского национально-освободительного движе-

ния, погиб в 1867 г. в бою с турками и воспет великим болгарским поэтом Христо Ботевым (1848—1876) в одноименной балладе.

²⁴ См. о связи концептов *герой* — *свобода* — *одиночество*: *Богданов Б.* Орфей и древната митология на Балканите. София, 1991. С. 137—138.

²⁵ *Гуревич А.Я.* Сага и истина // *Труды по знаковым системам.* Т. 13. Тарту, 1981. С. 22.

²⁶ *Рангочев К.* Структурни особености на епическия текст (по материал от български юнашки епос): Дис. / Софийск. ун-т «Св. Кл. Охридски». София, 1993. Прил. 1. Первый в болгарской фольклористике частотный словарь эпической лексики составлен на основе репрезентативной выборки, включающей 100 песен, взятых из т. 53 СБНУ (см. примеч. 2). Это песни № 1, 6, 12, 14, 33, 35, 38, 44, 49, 63, 69, 73, 76, 81, 88, 100, 104, 110, 114, 117, 120, 122, 134, 145, 147, 153, 161, 162, 164, 166, 169, 175, 185, 197, 201, 206, 210, 218, 225, 234, 237, 240, 252, 256, 258, 260, 266, 272, 273, 285, 292, 296, 305, 309, 314, 320, 330, 338, 346, 351, 360, 365, 376, 383, 389, 395, 400, 415, 428, 443, 450, 458, 467, 476, 486, 491, 498, 510, 520, 527, 535, 545, 546, 550, 557, 563, 570, 579, 586, 590, 597, 606, 608, 611, 614, 615, 620, 624, 630, 631. Отобраны песни, отражающие в максимальном объеме сюжеты, представленные в томе. Существенным достоинством частотного словаря является то, что песни выбраны из одного издания с конкретной целью: нивелировать возможные различия эпического языка, связанные с различным временем записи, — данный том СБНУ составлен из юнацких песен, записанных в 1961—1965 гг. Таким образом, болгарский юнацкий эпос представлен в нем сравнительно полно на определенном хронологическом срезе. Тексты песен содержат всего 7871 стих, в которых представлены 40 042 употребления 6220 словоформ.

²⁷ Известно, что в принципе нет полноточных лексем среди первых 10 из стандартного частотного словаря, составленного на основе достаточно большой выборки (минимум 20 000 лексем) (*Янакиев М.* Стилистика и языкового обучение. София, 1977).

²⁷ В частотном словаре болгарской разговорной речи содержится 1345 антропонимов, которые занимают 1,4% всего лексического объема при выборке 100 000 лексем. К сожалению, автор не указывает, что это за антропонимы. В частотном словаре среди первых 50 лексем нет ни одной полноточной. См.: *Николова Цв.* Честотен речник на българската разговорна реч. София, 1987.

Перевод с болгарского
О.В. ТРЕФИЛОВОЙ

Работа подготовлена по проекту INTAS, грант № 05—1000008—7922

А.А. ИВАНОВА

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Исследовательский процесс в области фольклористики может быть представлен в виде технологической цепочки, состоящей из нескольких этапов: *собира́ние* → *архивация* → *издание* → *изучение*. Их ролевая соотношенность исторически менялась в зависимости от задач, стоявших перед наукой о фольклоре.

Полевые исследования играли исключительно важную роль в развитии теоретической фольклористики во второй половине XIX — первой трети XX в. (в период ее становления и самоопределения в кругу гуманитарных наук, изучавших традиционную культуру). Они не только формировали ее информационно-текстовую базу, но и в значительной степени определяли вектор научных интересов (т.е. проблемное поле). Достаточно вспомнить, какие последствия имели опыты полевой фиксации и издания былин и сказок. Сборники П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга [23; 25], к примеру, не только спровоцировали волну исследований по героическому эпосу, но и способствовали формированию отечественной исторической школы, а группировка текстов внутри сборников не по сюжетам (как это было принято ранее), а по исполнителям инициировала в научных кругах интерес к проблеме исполнительства и сказительских школ. Региональные сказочные сборники этого же периода [12; 13; 24; 28 и др.] со всей очевидностью обозначили как одну из важнейших теоретических проблем проблему этнокультурных диалектов.

Важно отметить, что на этом этапе фольклористами осознавалась комплексность фиксируемого и изучаемого объекта, его органическая включенность в бытовую, социальную, хозяйственную и ритуальную сферы жизни русской деревни. Этим был продиктован интерес к публикации материалов в виде *энциклопедических компе́диумов* [9; 10; 11; 29 и др.]. И даже сборники, представлявшие фольклорную традицию фрагментарно (пожанрово), обыкновенно содержали пространственные вступительные статьи, в которых приводилась разнообразная информация о природно-географических, хозяйственных, исторических,

этнокультурных и диалектных особенностях представляемого региона.

Сбор и публикация полевых материалов в это время осуществлялись благодаря энциклопедичности знаний и умений отдельных исследователей (в их лице часто соединялись собиратель, издатель и теоретик — Д.К. Зеленин, Ю.М. и Б.М. Соколовы, М.К. Азадовский, А.И. Никифоров, И.В. Карнаухова и др.). Одной из первых удачных попыток полидисциплинарного изучения отдельных региональных культурных традиций следует признать экспедиции второй половины 1920-х гг. на Русский Север под руководством К.К. Романова, организованные секцией крестьянского искусства Государственного института истории искусств. В них приняли участие специалисты по народной архитектуре, фольклору, музыке, хореографии, театру (А.М. Астахова, И.В. Карнаухова, Е.В. Гиппиус, Н.П. Колпакова, З.В. Эвальд, Е.Э. Кнатц, В.Н. Всеволодский-Гернгросс и др.). Подготовленные по материалам экспедиционных записей сборники научных трудов (например, [16]) до сих пор остаются образцовыми в жанре комплексного полидисциплинарного исследования. Особенность последнего состоит в том, что оно выстраивается как соположение различных научных дисциплин в рамках одного исследовательского процесса. Достигается это тем, что целостный культурный объект (например, локальная песенная традиция) расщепляется на отдельные составляющие, каждая из которых описывается и интерпретируется с позиции определенной науки: словесная ткань песни изучается фольклористами-словесниками, музыкальный строй — этномузыковедами, кинетический код — хореографами и т.д. При этом различия, неизбежные по причине методологических, методических и прочих установок разнопрофильных специалистов, заложенные на начальной фазе исследования, на завершающей его стадии могут привести к тому, что сумма полученных «знаний» об объекте представляет его в искаженном виде. Избежать этого можно только в том случае, если действия исследователей будут согласованными и ориентированными на разнообразные формы взаимодействия (как это и произошло в случае с экспедицией под руководством К.К. Романова).

В 1930-е гг. в развитии отечественной фольклористики произошел решительный поворот в сторону монодисциплинарного изучения фольклора. Позиционировавшись как филологическая (точнее — литературоведческая) дисциплина, теоретическая фольклористика сосредоточилась на изучении жанровых форм, отвечающих критерию художественности. Соответственно, периферийные, маргинальные тексты с доминирующей информативной функцией (фольклор речевых ситуаций, несказочная проза и некоторые другие) выводились за объектное и предметное поля фольклористики. Это соответствующим образом повлияло на проблематику и методологию фольклористических исследований. Основным объектом изучения стал текст как таковой: его содержательные и формальные жанровые параметры. Функциональный же аспект фольклорной традиции по сути дела оказался сведенным к установлению вариативных границ фольклорных текстов и описанию типологии факторов, их определяющих. Игнорирование фольклорного контекста сделало фигуру исполнителя почти виртуальной (в лучшем случае она интересовала фольклористов с точки зрения типологической характеристики — см., например, о классификации типов сказочников [26]).

Тенденция к установлению типологических закономерностей в ущерб конкретным фольклорным версиям распространилась и на ареальную фольклористику. Выделение этнокультурных зон на основе классических фольклорных жанров (заметим, в наименьшей степени ориентированных на этническую и географическую специфику) не могло не исказить картографировавшиеся результаты: так в науке появились очередные мифы о двух типах русской свадьбы — северной и южнорусской, о трех типах колядных песен, имеющих четко выраженные ареалы бытования, и т.п.

Изменения теоретических исследовательских установок имели для полевых изысканий серьезные последствия. Благодаря этим изменениям полевая фольклористика оказалась за пределами экспериментальной (поисковой) области научного знания и стала рассматриваться в качестве прикладной сферы, призванной расширить источниковед-

ческую базу «новой» теории фольклора. В результате методология и методика полевой работы оказалась в плену у идеи идентичности литературного и фольклорного процессов.

Этот период полевых исследований, длившийся почти столетия, Б.Н. Путилов охарактеризовал так: «В отечественной науке интерес к контекстным аспектам возник, когда она обратилась к живому, функционирующему фольклору и развернула полевые исследования. В сборниках и трудах, явившихся непосредственным результатом собирательской работы, можно найти немало сведений разного порядка, относящихся к обстоятельствам исполнения, восприятия текстов, поведения исполнителей и слушателей, к непосредственным и опосредованным связям текстов с ситуациями. При всем том собственно контекстная проблематика — в современном ее понимании — оставалась на периферии внимания фольклористов, она перекрывалась интересом к обобщениям, к выявлению типологии, к содержанию и общесоциальному звучанию фольклора. На первом плане стояла задача получения максимума текстов — в ущерб выявлению ситуаций их функционирования. Нередко записи лишь условно можно назвать полевыми, поскольку исполнение шло по заказу собирателя, и о реальном контексте можно было только спрашивать. Но и при записи в естественных условиях собиратели редко сосредоточивали внимание на фиксации контекстных данных, во всяком случае на более или менее полном их учете» [27. С. 126—127].

Кардинальным образом ситуация стала меняться лишь в последней трети XX в., когда на стыке различных научных сфер стали формироваться интердисциплины (этнолингвистика, лингвофольклористика и др.). Тем самым вчерашние научные «маргиналы» конституировались, приобрели определенный научный статус и стали существовать наряду с монодисциплинами, породившими их.

Появление интердисциплин, с одной стороны, позволяло схватывать структурную сложность и многомерность фольклорной культуры, а с другой — выстраивать исследование на принципиально иной — междисциплинарной — основе. В отличие от моно- и полидисциплинарного междисциплинарное исследование берет изучаемый объект во всей его нерасчлененности, целостности. Это означает, что отдельные элементы изучаются в системных связях друг с другом. Такой тип комплексирования может быть охарактеризован как *синтез*.

В результате система границ в области научного знания о традиционной культуре значительно усложнилась, а объектное и предметное поля оказались многократно перекроенными и расширенными за счет зоны «периферийных» фольклорных форм. К тому же сама фольклорная культура в эти годы претерпела изменения онтологического свойства: перестроилась ее стратификационная структура (в том числе за счет городской среды); стали иными формы архивации, хранения, воспроизведения и ретрансляции фольклорных текстов [21; 22 и др.].

Образовавшийся за несколько десятилетий разрыв между постоянно меняющейся фольклорной реальностью и формами ее научного описания, презентации и интерпретации первыми почувствовали фольклористы, активно занимающиеся полевыми изысканиями. Именно они решились на новое прочтение природы фольклорного текста [2; 5; 17; 18; 31; 33; 34 и др.] и его контекстуальных связей [6; 8; 19; 27 и др.]².

Решительный сдвиг научных интересов полевики с исследования текста как такового и обращение к живой традиции (т.е. тексту в динамическом аспекте) были вызваны и тем, что к изучению фольклора начали применять теорию речевых и межкультурных коммуникаций. В результате не только заметно расширился спектр вербальных и паравербальных контекстов, попадающих в поле зрения собирателей, но изменился сам характер их фиксации. Запись не отдельных фольклорных текстов, а целостных интервью позволила установить реально существующие межтекстовые ассоциативные связи, на базе которых в конкретных локальных и индивидуальных репертуарах формируются гипертекстовые единства. Последние являются не только мощным стабилизатором фольклорной традиции как таковой, но и механизмом обретения ею разнообразных форм идентичности (региональной, локальной и проч.) [3; 14].

Изменение научного дискурса последних двух десятилетий XX в. в области изучения традиционной культуры не просто повысило значение полевых исследований, отвела им роль «творческой лаборатории», в которой уточняются или переосмысливаются многие прежние положения теории фольклора и рождаются новые идеи, но и изменило status quo самой полевой фольклористики. Ныне она позиционирует себя не как прикладная ветвь теоретической фольклористики, а как самостоятельная междисциплинарная отрасль научного знания³, имеющая свой предмет изучения, свои методологические и методические установки, собственный научный тезаурус [1; 4; 20; 30; 32].

Примечания

¹ «Фольклор — одна из важнейших областей поэтического творчества, а фольклористика — одна из важнейших частей марксистско-ленинского литературоведения. К изучению фольклора должны быть применены все те основные методологические установки, которые применяются к литературоведению и искусствоведению вообще» [7. С. 92].

² Этому в немалой степени способствовали новые технические возможности фиксации и презентации фольклора.

³ В качестве примера междисциплинарного исследования, подготовленного на основе полевых исследований, можем привести монографию В.Н. Калущкова и А.А. Ивановой о «географических» песнях [15].

Литература

1. Актуальные проблемы полевой фольклористики. [Вып. 1]. М., 2002; Вып. 2. М., 2003; Вып. 3. М., 2004.
2. Гацук В.М. Текстологическое постижение многомерности фольклора // Современная текстология: теория и практика. М., 1997. С. 103—112.
3. Дианова Т.Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68—74.
4. Дианова Т.Б. Полевая фольклористика // Программы общих и специальных курсов. М., 2004. С. 77—83.
5. Дианова Т.Б. Жанровое пространство фольклора: изменение научной парадигмы // Первый всероссийский конгресс фольклористов. М., 2005. С. 372—384.
6. Дианова Т.Б. Текст и контекст в фольклоре // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2005. С. 15—21.
7. Дискуссия о значении фольклора и фольклористики в реконструктивный период // Литература и марксизм. 1931. Кн. 5, 6.
8. Добровольская В.Е. Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 46—55.
9. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник // Записки Русского географического общества. Т. 27. СПб., 1903.
10. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Тр. Этнограф. отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. 5. Вып. 1—2. М., 1877—1878.
11. Забылин М. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. (Репринт. переизд.: М., 1989).
12. Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии // Записки Русского географического общества. Т. 41. Пг., 1914.
13. Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии // Записки Русского географического общества. Т. 42. Пг., 1915.
14. Иванова А.А. Гипертекстовые системы как феномен локальной фольклор-

ной традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV междунар. науч. конф. «Рябининские чтения — 2003». Петрозаводск, 2003. С. 31—33.

15. *Калуцков В.Н., Иванова А.А.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

16. Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 1. Л., 1927; Вып. 2. Л., 1928.

17. *Лобкова Г.В.* Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000.

18. *Мехнецов А.М.* Фольклорный текст в структуре явлений народной традиционной культуры // Музыка устной традиции: Материалы междунар. науч. конф. памяти А.В. Рудневой. М., 1999. С. 178—190.

19. *Морозов И.А., Старостина Т.А.* Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 12—26.

20. Наука о фольклоре: междисциплинарные взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. М., 1998.

21. *Неклюдов С.Ю.* После фольклора // ЖС. 1995. № 1. С. 2—4.

22. *Неклюдов С.Ю.* Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 2. Окленд, 1997. С. 77—88.

23. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. СПб., 1873 (2-е изд.: Т. 1—3. СПб., 1894—1900; 4-е изд.: Т. 1—3. М.; Л., 1949—1951).

24. *Ончуков Н.Е.* Северные сказки // Записки Русского географического общества. Т. 33. СПб., 1908.

25. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. М., 1861—1867. (2-е изд.: М., 1909—1910; 3-е изд.: Петрозаводск, 1989—1991).

26. *Пропп В.Я.* Вопрос о типах сказочников // Он же. Русская сказка. Л., 1984. С. 326—328.

27. *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. In *темогиам*. СПб., 2003.

28. *Соколов Б.М., Соколов Ю.М.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

29. *Тереженко А.В.* Быт русского народа. СПб., 1848.

30. Типология фольклорной традиции: актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004.

31. *Толстой Н.И.* Вторичная функция обрядового символа // Он же. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167—184.

32. *Чередникова М.П.* Основные проблемы полевой фольклористики в современных условиях // Основы полевой фольклористики. Вып. 1. Ульяновск, 1997. С. 6—13.

33. *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 26—43.

34. *Чистов К.В.* Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Материалы VIII междунар. съезда славистов. Доклады советской делегации М., 1978. С. 299—327.

А.Б. МОРОЗ

ЗАМЕТКИ «ИНКВИЗИТОРА»¹:

К ВОПРОСУ ОБ ЭТИКЕ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ

В октябре 2006 г. на проходившей в Сербии конференции «Славянский фольклор и фольклористика на рубеже тысячелетий», задачей которой организаторы видели подведение итогов работы славянских фольклористов за XX в., один мой московский коллега демонстрировал видеозапись лечения у знахарки. Лечила студентку, участницу экспедиции, сам же коллега снимал. После показа докладчик имел неосторожность заметить, что запись сделана скрытой камерой, хотя это не совсем соответствовало действительности: камера, совершенно обычная и не самая маленькая, вовсе не была скрыта, хотя внимания знахарки на то, что ее снимают, никто специально не обращал. Упоминание скрытой камеры начисто убило интерес к самому процессу заговаривания, прекратило начавшееся было обсуждение и перевело разговор в совершенно иную сферу — о правомерности использования в полевой работе скрытой и даже вполне явной, но специально не оговоренной камеры. Точки зрения присутствующих распределились с полной предсказуемостью: чешские, словенские и хорватские фольклористы возмущались вопиющим фактом вторжения в личное пространство информанта; сербские, болгарские, украинские, белорусские и русские — напротив, преимущественно продемонстрировали непонимание проблемы или равнодушие к ней. Действительно, ставшее в западной антропологии и этнологии совершенно обычным получение письменного согласия информантов на запись и публикацию полученных от них сведений уже прижилось в части славянских стран, теснее контактирующих с Западом, но по-прежнему вызывает недоуменную улыбку у восточнославянских и части южнославянских исследователей.

Незапланированная, но жаркая дискуссия выявила множество вопросов, ответа на которые так и не нашлось (да и вряд ли универсальный ответ существует), однако сама постановка и обсуждение их чрезвычайно важны. На полгода раньше эту тему в России, кажется впервые, широко поднял журнал «Антропологический форум», предложив авторам высказаться по поводу этических проблем, возникающих во время полевой работы (2006, № 5). Не написав в свое время ответов на АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ МОРОЗ, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

вопросы редакции журнала, я всё же попытался их для себя сформулировать. Впрочем, всё изложенное ниже представляет собой скорее «протокол о намерениях», нежели конкретные правила, поскольку на практике этнолог (фольклорист, антрополог и т.д.) всегда вынужден исходить из той ситуации, в которой протекает его работа, и в каждом конкретном случае отвечать для себя на эти вопросы заново, а может быть, и по-новому, расстояние же от «протокола о намерениях» до реальной практики крайне велико. В немалой степени это расстояние определяется подчас кардинальным различием во взгляде на вещи, в том числе на суть и предмет полевой работы, у исследователя и информанта. Этот очевидный для любого, кто занимается полевыми исследованиями, факт зачастую остается за рамками дискуссии об этике полевой работы. Т.Б. Щепанская в статье об экспедиционном фольклоре (фольклоре фольклористов и этнологов) говорит о его «распространенном мотиве»: «информанты не понимают целей исследователей» или «не могут их идентифицировать (понять, кто они такие)»² — эта проблема зачастую встает в реальной полевой практике. В этом случае работают вполне стереотипные модели восприятия собирателя информантом, основанные на идентификации исследователя с представителем более очевидного рода деятельности. Так, при работе в деревне среди наиболее частых моделей можно упомянуть такие: собиратель-фольклорист воспринимается как участник фольклорного ансамбля (жители деревень удивляются, услышав, что участники экспедиций не будут петь в клубе), как скупщик *старинны* («Вы старые монеты/вещи/иконы принимаете?» — нередко приходится слышать на улице), а то, еще хуже, как ее любитель, высматривающий где что плохо лежит. Из постепенно уходящих в прошлое моделей всё еще можно услышать про себя, что ты шпион или (без указания на род твоей деятельности) что ты передашь полученные сведения и информанта *заберут*³. Легче студентам — статус студента, которого *направили* на практику, вполне удовлетворяет недоумение информантов. Дальнейшее не конкретизируется. Цель работы фольклориста-этнолога тоже часто вызывает недоумение. Рассуждения о фольклорных архивах, книжных, журнальных публикациях мало кого трогают, и смысл полевой работы изме-

ряется критериями личной («Вам за это платят?») или общественной (пользы). Во время полевой работы в Израиле среди выехавших туда из Воронежской обл. субботников один из наших информантов пытался понять, каков смысл нашей работы, задавая нам вопрос о том, какую материальную пользу имеет от этого государство. Так и не получив от нас удовлетворившего его ответа, он сам ответил себе, что, наверное, всё же польза есть, раз нас направили к ним в командировку, т.е. оплатили поездку.

Собиратель в силу ряда причин может восприниматься и сообразно с иной моделью: как «свой», т.е. человек, принадлежащий к той же культурной традиции и, соответственно, задающий свои вопросы в рамках традиционной системы трансляции знания. В этом случае рассказы информантов приобретают форму передачи опыта — как в «оперативной»⁴, так и в специально созданной для этого коммуникативной ситуации опроса. Нередко информанты *знающие*, обладатели сакрального знания, понимают ситуацию, когда они раскрывают перед собирателем секреты своего *знания* как его *передачу*, особенно когда никаких других претендентов на него не наблюдается. Это может случаться не только помимо воли собирателя, но и даже вопреки ей, непосредственно во время работы. Сама же полевая работа, как правило, не может восприниматься со стороны информантов как работа — это просто разговоры, не более того — отсюда могут вытекать два противоположных следствия: 1) эти разговоры нередко воспринимаются как пустая трата времени, бессмысленное времяпрепровождение («Зачем вам ерунда такая?!»); 2) по воле информанта они превращаются в задушевный разговор, нередко крайне важный для него, в котором зачастую он делится самым сокровенным (при прощании: «Спаси вас Господи, помилуй. Нам очень с вами весело и хорошо. Дай вам Бог фсем здоровья, здоровья и здоровья. Дай вам, Господи, фсего... всей удачи в жизни. Спаси вас Господи»). Так и собиратель начинает выполнять в рамках сценария, инициированного информантом, новую, незапланированную роль. При этом собиратели нередко оказываются едва ли не единственными вестниками с родины для уехавших и источником воспоминаний об умерших. Неоднократно участники экспедиции Российского государственного гуманитарного ун-та передавали своим давно уехавшим из родного села собеседникам вести оттуда; аудио-, видеозаписи и фотографии уже умерших наших информантов оказывались ценным материалом для их родственников. Кроме того, диалог собирателя с информантом зачастую носит в понимании последнего двусторонний характер, и информант,

черпаемая из вопросов, примеров, попутных замечаний собирателей, принимается к сведению и может входить в обиход.

Столь же стереотипно и восприятие информантов собирателями. Среди наиболее устойчивых и труднопреодолимых стереотипов (впрочем, для обеих сторон), — представление о том, что наилучшие носители традиции — старики. Сельские жители встречают собирателей словами: «Да у нас тут и стариков-то не осталось, никто вам ничего не расскажет», — собиратели же, в свою очередь, ищут «кого постарше, кто старину знает», забывая о том, что «старина»-то — «живая». К такого рода стереотипам зачастую относятся и требования этического характера: в одной из экспедиций автор этих строк после получаса беседы о похоронных обрядах выяснил, что его собеседница недавно похоронила сына. Попытки перевести разговор на другую тему не увенчались успехом, и беседа продолжалась еще довольно долго. В завершение информантка, к моему немалому удивлению, сердечно благодарила меня за то, что я ее выслушал и тем облегчил ее горе. Неоднократно мною предпринимались попытки делать видеозапись, случайно оказавшись на кладбище во время похорон. Каждый раз приходилось преодолевать психологический барьер, однако каждый раз единственное пожелание, которое высказывалось при этом участниками, было получить копию записи. Так наша боязнь смутить, напомнить, огорчить нередко оказывается надуманной и чуждой той среде и той ситуации, в которую мы ее привносим. Необходимость испрашивать разрешение на видео- и фотосъемку, на аудиозапись не является ли до некоторой степени стереотипом восприятия информанта, который мы, исследователи, ему навязываем?

Рассмотрим простейшую ситуацию, с которой полевой исследователь традиционной крестьянской культуры регуляр-



Субботники С.И. Шишлянникова (1933 г.р.) и М.А. Шишлянникова (1933 г.р.), переехавшие в г. Бейт-Шемеш (Израиль), смотрят привезенную им собирателями видеозапись поминального обряда, исполняемого их односельчанами в пос. Высоком Воронежской обл. 2007 г. Фото А.Б. Мороза



В.М. Трапезников, 1931 г.р., показывает, как вытачивают веретена на токарном станке. С. Лепша (Ступино) Няндомского р-на Архангельской обл. 2007 г. Фото А.Б. Мороза



Видеофиксация обрядовых бесчинств на святки. С. Лимь Няндомского р-на Архангельской обл. 2007 г. Фото А.А. Трофимова

но сталкивается в экспедициях: информанты старшего поколения плохо себе представляют, что такое видеокamera и даже диктофон. Для многих это предметы малопонятные, а потому и сама просьба о разрешении на запись может скорее поставить в тупик, чем создать для нее легальные рамки. Зачастую, чтобы получить специальное разрешение на съемку, приходится объяснять не только зачем это нужно, но и что эта съемка собой представляет. Чрезмерное внимание к этой проблеме зачастую лишь вызывает подозрение в наличии иной, не оговоренной собирателем цели. Опыт подсказывает, что в отношении дальнейшего использования собирателями аудио- и видеозаписей у информантов вызывают настороженность преимущественно два момента: не запустят ли эту запись по телевизору/радио и не увидят/услышат ли ее соседи (что, в сущности, одно и то же, поскольку увидеть себя в телевизоре означает, что увидят и соседи). Независимо от желания или нежелания информанта попасть в эфир понимание того, что запись делается с другой целью, сильно снижает ее статус и практически переводит в разряд частной съемки (домашнее фото, видео и т.п.), лишая остроты сам вопрос о праве на запись. Неоднократно мне приходилось наблюдать одновременно успокоение и разочарование информантов, когда им объясняли, что запись делается для архива, для дальнейших исследований, для обучения студентов, для нас лично и т.п. В случае же, когда техническая осведомленность информанта более широка, он сам нередко оговаривает использование техники, например останавливая запись в нежелательных для фиксации местах. В сущности же использование технических средств фиксации мало чем отличается от записи на бумагу или даже записи *post factum* — во всех случаях мы материально фиксируем текст, произнесенный собеседником, с возможностью его дальнейшего тиражирования.

Вероятно, здесь должна возникнуть еще одна проблема — авторского права. С одной стороны, фольклористика провозглашает отсутствие авторства у фольклорного текста, с другой — у каждого из них есть исполнитель, имя которого считается необходимым зафиксировать и при публикации указать. Таким образом, исполнитель-информант выступает в роли творца: именно им воспроизведенный текст используется и/или публикуется. Однако и в этом случае вопрос о (не)соблюдении авторских прав мне представляется некоторого рода передергиванием. Здесь важнее, насколько упоминание имени исполнителя заговора, песни или сказки, информанта, описавшего святочное ряжение двадцатилетней давности и т.п., важно

для него самого, а не как собиратель ощущает себя, публикуя его. Скажем, если сборник фольклорных материалов, записанных в определенной местности (районе), готовится к публикации в этой местности (районном центре) или в удаленном от места записи городе (Москве), следует ли указывать данные об информантах и сами тексты одинаково или руководствоваться в этих случаях разными критериями? В первом случае издание имеет все шансы попасть в руки самому информанту или его знакомым, во втором это почти исключено. Соответственно, в первом случае частное становится публичным, что может быть предметом как гордости, так и недовольства. Полевая работа фольклориста/этнолога/антрополога, как и любая другая деятельность, требует постоянно, ежеминутного внимания к ситуации, к человеку, дабы «не навредить», а не создания свода универсальных правил, за которыми удобно прятаться. Разумеется, всё сказанное касается только тех случаев, когда собиратель не нарушает общепринятых этических норм.

Приведенные примеры должны показать, насколько восприятие одной и той же ситуации может отличаться в восприятии собирателя и информанта, а следовательно, насколько наши представления о полевой работе, в том числе и о ее этике, могут отличаться от представлений людей, с которыми мы работаем. Рассмотренная ситуация носит вполне частный характер и определяется спецификой работы фольклориста-этнолога в деревне. Любая другая культурная среда, любой другой метод работы, научная дисциплина, в рамках которой ведутся полевые исследования, накладывает на них свою специфику, к которой необходимо специально применяться, дабы не стать для информантов «инквизитором» (что грозит нам в случае стандартного подхода к весьма разнообразным, подчас непредсказуемым жизненным ситуациям, в которые ставит полевого его работа).

Примечания

¹ См.: Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // ЖС. 2001. № 1.

² Шепанская Т.Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6. № 2. Цит. по тексту, выложенному в Интернете по адресу <http://roehaly.narod.ru/exped-phenomena.htm>.

³ Последний раз у меня попросили паспорт, чтобы убедиться в благонадежности, в 1997 г.

⁴ «[Увидев двух собирателей, умывающихся одновременно под одним умывальником:] Раньше всё говорили: нильзя вдвоём мытьё. [Почему?] А на том свити не увидитесь» (А.С. Шпякина, с. Ошевенск Каргопольского р-на Архангельской обл.).

К.А. БАЛОБАНОВА
(ФЕДОСОВА)

РЕМАРКИ ИСПОЛНИТЕЛЯ МАГИЧЕСКОГО ТЕКСТА КАК ИСТОЧНИК ИНФОРМАЦИИ

С развитием и становлением полевой фольклористики всё яснее видится тот факт, что существует принципиальная разница между материалом, с которым обычно имеет дело исследователь народной культуры, и реально бытующими в культуре практиками. Осознание этого факта ставит перед нами серьезные вопросы: насколько аутентичными можно считать записи фольклорных текстов, как оценить их качество (репрезентативность)?

В этой ситуации исследователю приходится учитывать специфику общения между собирателем и информантом как особого вида коммуникации, которая не может не сказываться и на результате — полевом интервью (см., например, [1; 2; 3]). Работа с описанием фактов культуры в контексте интервью позволяет учитывать разнообразные косвенные источники информации. Это необходимо, чтобы хоть в какой-то мере компенсировать серьезные информационные потери, имеющие место на этапе сбора и обработки материала. В статье речь пойдет об одном из косвенных источников, а именно непосредственном речевом контексте фольклорного текста, т.е. спонтанной бытовой речи, ремарках и комментариях, которые представляют непосредственное окружение текста в интервью. Используя полевые записи магических текстов, я попытаюсь показать, как можно использовать речевой контекст, какие сведения о бытовании обрядовых практик можно получить, вовлекая его в исследовательскую орбиту.

В качестве примера рассматривается обряд первого выгона скота на материалах Архангельской и Киров-

КСЕНИЯ АЛЕКСАНДРОВНА БАЛОБА-
НОВА (ФЕДОСОВА), канд. филол. наук;
Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова

ской областей. Речь идет о домашнем выгоне, а не об обрядах, совершаемых профессиональными пастухами, и о магических текстах, входящих в состав этих обрядов.

Число заговорных сюжетов выгонных текстов велико, но в структурном отношении можно выделить всего два типа заговоров: **заговоры-уподобления** (или заговоры закрытой структуры) и **заговоры-обращения** (или заговоры открытой структуры)¹. Пример заговора-уподобления: «Как поясок хозяйки держится, так и ты, коровушка, держись дома». Пример заговора-обращения: «Господи, благослови. Егорий, спаси и сохрани мою скотинку на лето красное от зверя, от грозы, от лихого человека».

Меня удивила повторяемость, клишированность замечаний, которыми информант сопровождал сообщаемый текст. В спонтанных, казалось бы, ремарках устойчиво разворачивались одни и те же темы. Анализ набора и распределения тем показал, что они связаны с определенными закономерностями бытования интересующих нас заговоров.

Прежде всего, выяснилось, что **заговоры-уподобления и заговоры-обращения имеют в глазах носителей традиции разный магический статус**.

Приведу описание обряда первого выгона, данное двумя информантами, наблюдавшими за «знающей» односельчанкой:

[ШАА:] Иконку в миску, и пошла к корове; корову три раза с иконкой обошла, кусочек коровушке дала, три раза с иконкой обошла: «Господи, благослови, поди с Богом». [Какой кусочек?] Хлеба. <...>

[ШВК:] Она вот чё сделала. <...> Она свой фартук когда распоясала. Хлеб скормили, фартук постлала своей. Какие слова говорила — не знаю. Корова через фартук перешагнула, она фартук подняла, одела и всё (Антонина Александровна Широких, 1916 г.р., Василий Кузьмич Шишкин, 1922 г.р., урож. д. Малая Шалга Архангельской обл.; зап. М.М. Каспина, М.В. Гаврилова в с. Рягово Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1998 г.; КА).

Мы видим, что обращение к Господу («Господи, благослови, поди с Богом»), т.е. заговор открытой структуры, противопоставляется «словам» («какие слова говорила — не знаю»). Таким образом, он квалифицируется как «не-слова». Этот мотив встречается в комментариях регулярно, ср.:

[Приговаривали что-нибудь?] Нет... а «коровушка, ходи с Богом домой». <...> А хозяйка тут, котора постарше, та выпустит: «Подьте, Бог с вами». А чего она говорит, я не знаю (Вера Алексеевна Попова, 1923 г.р., урож. д. Ягрема Архангельской обл.; зап. Е.В. Бочкова, Л.Р. Хафизова в д. Барановской Каргопольского р-на в 1998 г.; КА).

[А говорят что-то?] Я так не знаю ничего. <...> «Подь с Богом», да и всё (Лидия Григорьевна Драчкова, 1929 г.р., урож. д. Полуборье Архангельской обл.; зап. М.М. Каспина, А.Б. Мороз в д. Осташевской Каргопольского р-на в 1998 г.; КА).

Для неподготовленного слушателя подобные реплики приобретают оксюморное звучание — одна реплика противоречит другой:

Я без слов выпускала: «Бог с вами, подьте, Бог с вами, коровушки...» (Анна Павловна Соболева, 1904 г.р.; зап. Д.Е. Афиногенов, Г.В. Шведов в с. Архангело Каргопольского р-на, в 1995 г.; КА).

Свекровь вот поясок ложила. И молитвенник завернет в газетку и положит в порог. И вот как корова-то через поясок перешагнет, так она скажет: «Как держится около тебя поясок, так чтоб и скотина дома держалась». Гбспода просили еще, своими словами уж (Таисья Георгиевна Чудиновских, 1937 г.р., урож. д. Кострово Кировской обл.; зап. К. Ширияева в д. Большие Барановы Юрьянского р-на Кировской обл. в 2003 г.; АКФ, № 302—303).

Очевидно, что под «словами» подразумеваются не слова в собственном смысле слова, но магические формулы. Соответственно, можно видеть, что заговоры-обращения не оцениваются как таковые, в отличие от заговоров-уподоблений. В первом из приведенных описаний обряда информанты не знали, какой магический текст был произнесен. Но можно почти наверняка предполагать, что это был заговор типа «как фартук на хозяйке держится, так и коровушка дома держись». В других записях заговоры этой структуры эксплицитно называются «словами»:

Когда скотинка на пастбище, чтоб приходила к дому, слова читают тоже. Меня мать учила. Надо отрезать от хвоста волосы, положить под порог хлева и сказать: «Как волос держится хвоста, так и ты, тварь Божья, держалась бы около дома» (Вера Александровна Хромцова, 1962 г.р.; зап. П.А. Бородин в д. Городец

Архангельской обл. в 1995 г.; АКФ, тетр. 13, № 30).

Заговоры-уподобления характеризуются и другим признаком «настоящей» магии — они являются достоянием посвященных. Применительно к данному материалу в роли посвященных выступают старшие женщины. В комментариях встречаются такие указания: «Свекровь вот поясок ложила. И молитвенник завернет в газетку и положит в порог. И вот как корова-то через поясок перешагнет, так она скажет...»; «Вот я, например, выпускала первый раз корову, то меня тут одна бабушка научила...»; «Меня мать учила...». Эти реплики отражают объективное положение: выгонная магия необходима в каждом хозяйстве и известна всем. При этом упоминание «учителя», передавшего знание, оказывается принципиальным именно в связи с заговорами-уподоблениями — тайным знанием. Заговоры-обращения, как немагическая практика, не требуют таких указаний — в комментариях к ним они не встречаются.

С другой стороны, **в заговорах-обращениях и заговорах-уподоблениях реализуются принципиально различные стратегии текстопорождения**. Ремарки информантов показывают, что текст магического обращения в глазах носителей традиции принципиально вариативен. Так, часто указывается на различия в индивидуальных выгонных практиках:

[Перед первым выгоном коров благословляли? Что говорили?] У кого какие нации. <...> [А вы что говорили?] А мы говорили: «Поди с Богом! Спаси и сохрани мою коровушку» (Тамара Тимофеевна Карелина, 1928 г.р.; зап. Т. Стоянович, М.Д. Алексеевский в д. Сиянга Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1998 г.; КА).

«Егорий Храбрый, спаси и сохрани скотинку». У кого — всё своё. Запуки-то у всех свои (Лидия Алексеевна Меркушева, 1929 г.р.; зап. Л.Р. Хафизова в д. Евсино Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1996 г.; КА).

Дак уж чё-то про себя говорят. <...> Кажна по-своему... «Господи благослови» да (Татьяна Владимировна Аристова, 1969 г.р.; зап. М.А. Рейкина, М.Д. Алексеевский в д. Низ Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1998 г.; КА).

Эти реплики показывают, что для информантов тексты открытой структуры не являются точным повторени-

ем прецедентного текста, а ведь именно такое представление характеризует «классическую», профессиональную заговорную традицию. Заговоры открытой структуры вообще не имеют фиксированной номинации. Иногда информанты пытаются подыскать слова, чтобы обозначить этот тип текста:

Я с Боженькой три раза обошла. Не то что там молитву [говорила]: «Будете с Богом», так... (Анна Леоновна Сенчакова, 1927 г.р., Клавдия Федоровна Третьякова, 1933 г.р.; зап. А. Смирнов в с. Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1994 г.; КА).

Вот, например, допустим: «Поехали с Богом» — с Богом, как-то так вот, такое вот пожелание... (Людмила Григорьевна Ермилова, 1927 г.р., урож. д. Кизерь, Евгения Александровна Елькина, 1954 г. р.; зап. А. Солдатов, Д. Павлович в с. Шурма Уржумского р-на Кировской обл. в 2004 г.; АКФ, тетр. 8, № 37).

Есть приговоры: «Поди, Бог с тобой, Маюшка [имя коровы], спаси тебя Господи и сохрани. В лесу-то не останься, за пастушком таскайся, домой возвращайся» (Наталя Ильинична Коротяева, 1922 г.р.; зап. А. Жданова, Е.И. Байшева в с. Архангело Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1995 г.; КА).

Вариативность названий только подчеркивает отсутствие общепринятого обозначения данного рода текстов. В отсутствие номинации существует распространенный способ называть такую обрядовую ситуацию с использованием деепричастия *басловесь* 'благословясь'. В отличие от имени, деепричастие отвечает не на вопрос «что?», а на вопрос «как?». Разница между номинациями *слова* и *басловесь* наглядно демонстрирует разницу в стратегиях текстопорождения: заговоры-уподобления осознаются и бытуют как магический текст, заговоры-обращения же являются реализацией определенной речевой поведенческой. В первом случае важен текст («что»), во втором — способ говорения («как»).

Эта разница влияет даже на способ грамматического оформления магического текста при описании обряда. Сравним несколько примеров.

Заговоры-обращения:

Дак это говорила, што: «Правь Господь на летьшко, штобы ходила всё здорова. Господь милосливый, дай здоровья те коровушке на красно летушко» (Прасковья Ивановна Громова, 1925 г.р., урож. д. Лохово; зап. Е. Борисова, Л.Р. Ха-

физова в с. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1997 г.; КА).

Так вот молимси, што: «Спаси и сохрани мою скотинку на летний период». Помоляцы да и выпускают (Надежда Ивановна Белокопытова, 1926 г.р.; зап. А.А. Трофимов в д. Опихановской Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1998 г.; КА).

Заговоры-уподобления

Когда скотинка на пастбище, чтоб приходила к дому, слова читают тоже. Меня мать учила. Надо отрезать от хвоста волосы, положить под порог слева и сказать: «Как волос держался хвоста, так и ты, тварь Божья, держалась бы около дома» (Вера Александровна Хромцова, 1962 г.р.; зап. П.А. Бородин в д. Городецк Пинежского р-на Архангельской обл. в 1995 г.; АКФ, тетр. 13, № 30).

«Как кругом меня пояс держится, так пар Божья коровушка (кличка) держалась меня да двора». Положить надо пояс на порог, и когда корова перешагивает, тогда эти слова и нужно говорить (Анна Егоровна Подрезова, 1929 г.р., урож. д. Летопаля; зап. О.В. Чучева, Т.В. Макарова в д. Занаволок Пинежского р-на Архангельской обл. в 1995 г.; АКФ, тетр. 14, № 115).

Как видим, текст заговора-обращения не отделен от бытовой речи — фразы продолжают начатое предложение, включены в него на правах придаточного изъяснительного. Заговоры-уподобления, наоборот, отделены от спонтанного описания обряда специальным маркером типа «и говоришь», «и скажешь», а также паузой и соответствующей интонацией.

Резюмируем сказанное: заговоры-уподобления квалифицируются носителями как настоящий магический текст — *слова*. Они считаются достоянием «знающих» людей. В соответствии с распространенными народными представлениями о заговорной практике каждое конкретное употребление заговора-уподобления воспроизводит прецедентный текст. Обрядовая маркированность текста приводит к тому, что внутри общего описания исполнитель специально выделяет его.

Наоборот, заговоры-обращения являются всеобщим достоянием. Они не мыслятся как целостные и законченные тексты, отражая обрядовую речевую практику, т.е. определенный способ говорения (точнее, даже поведенческая — *благословясь*) в обрядовой ситуации. Каждое конкретное использование его предполагает порождение текста *ad hoc*, во всяком случае без опо-

ры на прецедентный текст и с точностью до каждого конкретного исполнителя обряда. При описании обряда информант испытывает определенные трудности, сталкиваясь с необходимостью воспроизводить текст в несоответствующей ситуации. Преодолев их, он включает порождаемый текст в поток собственной спонтанной бытовой речи.

Анализ речевого контекста позволяет получить интересную информацию о бытовании магического текста. Содержание комментариев связано по большей части с рефлексией носителей традиции по поводу собственной практики, с самоописанием, поэтому неудивительно, что скрытая в них информация выводит нас на проблемы, связанные с исполнителем, его поведенческими стратегиями. Такая информация позволяет существенно дополнить, придать объем общераспространенному фольклористическо-этнографическому видению обрядовой деятельности², которое всегда было как бы деперсонифицировано, роль исполнителей действия сводилась в лучшем случае к их семиотически значимому статусу. На мой взгляд, сегодня в ситуации разрушения системы классического обрядового фольклора исследовательские перспективы должны быть связаны с фигурой и личностью носителя традиции.

Примечания

¹ Термины *открытая* и *закрытая* структура принадлежат В.И. Харитоновой [5. С. 36–37].

² Термин *обрядовая деятельность* принадлежит В.Н. Романову [4].

Литература

1. *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
2. *Дианова Т.Б.* Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 1. М., 2002. С. 68–74.
3. *Морозов И.А., Старостина Т.А.* Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 12–26.
4. *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры: Психолого-типологический аспект. М., 2003.
5. *Харитонов В.И.* Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: Конспекты лекций. Львов, 1992.

Сокращения

АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ

КА — Каргопольский архив Лаборатории фольклора РГГУ

А.Э. КОРБ

ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В основу данной статьи легли материалы экспедиций к сибирским эстонцам¹. В статье рассматриваются факторы, оказавшие наибольшее влияние на полевые исследования как с точки зрения исследователя, так и с точки зрения носителей традиции.

ФАКТОРЫ, ЗАВИСЯЩИЕ ОТ СОБИРАТЕЛЯ

Профессиональный опыт и социальное происхождение. Подход исследователя к носителям традиций во время полевых исследований во многом зависит от культуры, к которой он принадлежит, образования, опыта работы в фольклорных архивах и в «поле», а также исследовательских методов и тенденций. Во время своих первых экспедиций к сибирским эстонцам я старалась «спасать» их наследие, собирая архаичный материал, поскольку тогда среди эстонских фольклористов доминировал именно такой подход. В дальнейшем я стала обращать больше внимания на контекст и фиксировать то, что считает важным сам информант. В настоящее время фольклор рассматривается как наследие не прошлого, а социальной группы; акцент переместился на проблемы взаимоотношения человека и коллектива².

Владение системой общения исследуемой группы. Под этим подразумевается вся система коммуникации в группе носителей традиции, которая помогает исследователю общаться с информантами и истолковывать их сообщения: язык, жесты, мимика, интонации и т.д. На важность общения с информантами на их языке фольклористы и антропологи начали обращать внимание лишь во второй половине XX в.³ Использование языка-посредника в собирании явлений чужой культуры нередко и в наши дни. Например, общение между собирателями и информантами финно-уграми зачастую происходит на русском языке, поскольку большинство исследователей не владеет языками коренных народов, а информанты прекрасно говорят по-русски.

Однако посредством чужого языка можно узнать лишь сюжет, тогда как выразительность повествования сходит на нет. Недостаточное владение языком может значительно ограничить способность исследователя собирать информацию⁴; еще хуже обстоит дело с

пониманием малых жанров фольклора, языковых игр и т.п.

Общины сибирских эстонцев можно разделить на южно- и северэстоноязычные. Их язык отличается от литературного эстонского языка, он подвергся сильному влиянию русского языка, в некоторых районах — финского⁵. Обычно сибирские эстонцы стесняются употреблять местный эстонский диалект и значительно больше ценят язык своей родины. С подобной проблемой сталкивались, например, собиратели устного наследия ингерманландцев⁶.

Исследователь должен задумываться и о том, чтобы быть понятым информантом. Зачастую сибирские эстонцы не понимают слов, вошедших в язык эстонцев Эстонии в последнее десятилетие. Нередко исследователю приходится по-другому формулировать свой вопрос или давать пояснения. Также можно говорить о культурных, психологических, социально-политических и других причинах непонимания.

Использование записывающей техники. Сейчас считается естественным, что полевик пользуется звуко- и/или видеозаписывающим устройством и фотоаппаратом. Раньше без использования записывающей техники собиратели привозили из «поля» собственные версии рассказов, теперь же стало возможным воспроизвести версию информанта. Использование техники в полевых исследованиях обусловило потребность в соответствующем обучении, поэтому с некоторых пор в учебную программу многих вузов введены основы этнографического кино.

Видео незаменимо при записи ритуалов. С расширением возможностей записи стала возможной фиксация исполнения и контекста. В процессе совместного просмотра видеозаписи или фотографий информант может также прокомментировать происходящее⁷.

В случае фиксации ритуалов зачастую встает вопрос, в какой мере позволительно вмешиваться в чужую культуру при помощи видеоаппаратуры. Исследователь, сумевший наладить контакт с информантом, нередко угадывает правильную модель поведения интуитивно.

Другой проблемой является страх интервьюируемого перед техникой. Некоторые исследователи утверждают, что записывающие устройства сегодня — обыденное явление, и связывают проблему страха перед аппаратурой с исследователем: если он считает, что его техники

испугаются, то так и произойдет⁸. В случае с сибирскими эстонцами я не могу полностью с этим согласиться: в большинстве сибирских деревень записывающая техника — редкость, и информантов, испытывающих страх перед ней, достаточно.

Мне кажется, что перед видеокамерой поведение человека меняется сильнее, чем при звукозаписи. При ее использовании исключен визуальный контакт с информантом, способствующий доверительным взаимоотношениям.

В отличие от записи вручную, звукозапись имеет преимущества и в глазах информанта: сохраняется визуальный контакт с исследователем, сказанное фиксируется точно и т.д. Тем не менее использование записывающей техники может напрямую повлиять на ситуацию исполнения⁹. Американский антрополог Д. Тедлок описывает, как рассказчик подбирал слова не в присутствии женщин и детей, а во время записи, когда его слышали только взрослые мужчины¹⁰. Со схожей проблемой я столкнулась во время своих сибирских экспедиций, записывая обценные тексты или рассказы, касающиеся личной жизни. Зачастую их произносили лишь после того, как была выключена техника.

Можно назвать три цели фотографирования во время полевых исследований: 1) фотографии должны представлять собой визуальное описание, дополняя собранные данные; 2) они должны служить иллюстрациями к лекциям и публикациям; 3) подаренные информанту фотографии можно рассматривать как форму обмена, стимулирующего дальнейшее сотрудничество. На самом деле роль фотографий в сборе полевых материалов может быть намного важнее¹¹.

Поведение людей перед объективом фотоаппарата во многом базируется на культурных традициях. Представление сибиряков о «красивой» фотографии — праздничная одежда, хорошая прическа, позирование — обычно не соответствует вкусу фольклориста, но предоставляет важную информацию о ценностях исследуемого сообщества. Может ли исследователь игнорировать действующие в группе правила и делать фотографии, не заслуживающие их одобрения?

Пол, возраст, личные качества собирателя. Долгое время при анализе полевых материалов исследователи не учитывали личность собирателя. В

АНУ ЭВАЛЬДОВНА КОРБ; доктор философии (фольклористика); Эстонский литературный музей (Тарту)

1960—1970-е гг. произошел существенный сдвиг с исследования текста на исследование личности, роль исследователя сместилась с простого собирания на участие и наблюдение¹². Дискуссия о личности собирателя еще более активизировалась в 1980-е гг.: например, в университетах Индианы и Техаса было защищено несколько диссертаций по специфике полевых исследований. По мнению некоторых авторов, на исследование и отношения с информантами влияет пол собирателя¹³.

В традиционной (сельской) общине укоренилось разделение ролей между полами. Обычно подчеркивается, что по своим рабочим обязанностям и т.п. мужчина может на некоторое время отлучаться из семьи, а женщина — нет. Конечно, женщина может ходить на работу, но она постоянно должна заботиться о семье. Поэтому и у меня в сибирских деревнях спрашивали о моем семейном положении и не понимали, как я могла оставить семью ради исследовательской работы. Отвечать на такие вопросы приходилось, вероятно, многим исследовательницам традиционной культуры¹⁴. Нисколько не терпимее сельская община относится к молодой незамужней женщине-исследователю, объясняя ее статус проблемами в личной жизни. Исследовательница должна иметь в виду, что носителям традиции ее роль может показаться подозрительной, и стараться вести себя так, чтобы сохранять уважение к себе.

Роль женщины имеет некоторые преимущества: человеческая симпатия может стимулировать информанта помогать исследователю — поделиться знаниями, рекомендовать новых информантов, свозить к прежнему месту расположения деревни или к месту, связанному с рассказанным преданием, и т.д. Однако влияние женщины-собирателя может быть и негативным: интервьюируемый начинает стесняться рассказать что-либо, что считает неприличным, начинает критично относиться к своим знаниям.

Половая принадлежность собирателя влияет на содержание беседы. Женщине проще расспрашивать о том, что принадлежит к традиционной женской сфере занятий. Информантка может довериться исследовательнице то, что она никогда не рассказала бы мужчине (по крайней мере, по собственной инициативе).

Совместная работа собирателей разного пола также влияет на результат¹⁵. Например, однажды исследователь находился вместе с супругой в сибирской деревне у пожилой женщины. Информантка начала рассказывать историю о приворожении мужчины, но самой сокровенной частью своих знаний она с мужчиной-исследователем делиться не стала и поведала историю до конца

лишь после того, как он вышел из помещения.

Что касается возраста, иногда пожилой информант не воспринимает молодого исследователя достаточно серьезно, чтобы вступить с ним в диалог, или преподносит информацию в качестве наставлений. Различное восприятие ролей интервьюирующего и интервьюируемого может в значительной степени повлиять на излагаемый текст и на его понимание¹⁶.

ФАКТОРЫ, ЗАВИСЯЩИЕ ОТ НОСИТЕЛЕЙ ТРАДИЦИИ

Самоконтроль носителей традиции. Носители традиции зачастую сами решают, что стоит рассказывать, а что — нет. Таким образом, принимаемое сообщение подвергается контролю со стороны информанта¹⁷. Критерии, по которым оценивается «годность» информации, не везде одинаковы и зависят как от групповых, так и от индивидуальных ценностей.

Контроль может работать и в качестве самооправдания, как, например, в следующей истории о приходе душ умерших домой: «Мои родители рассказывают, рассказывали, но у нас такого не бывало. [Что они рассказывали?] Что приходит, что покойник домой приходит. [А почему же он приходит?] А потому что не так сделали или плохо похоронили или что. Но у меня, у нас никого не было. Сына я похоронила и маму здесь похоронила, отец у меня помер, ну да один брат еще, два брата у меня здесь, а двое — те на войне [погибли]. А к нам никто, никто домой не приходил. И здесь я вообще не слышала, чтоб домой приходили, но, говорят, приходят. И я не знаю, к нам нет» (жен., 1928 г.р., д. Юрьевка Омской обл., зап. в 1996 г.; ERA, DAT 48 (7)). Неоднократно акцентируя, что в ее семье «такого не было», рассказчик пытается заверить исследователя, что в его семье общепринятые нормы не нарушались.

Контроль группы. Не всё известное членам группы предназначено для внешних наблюдателей. В современной сибирской деревне этот контроль, пожалуй, ощутимее, чем в эстонской. Если один из членов группы намеревается рассказать собирателю то, что остальные не одобряют, ему пытаются помешать, например воспрепятствовать исполнению песни, мотивируя это тем, что она слишком грубая/глупая, что ее можно исполнять лишь в пьяном виде и т.д. Под давлением группы информант может отказаться исполнить текст или опустить «неуместную» часть.

Сложно решить, какой текст считать неприличным. Например, в д. Ковалево Калачинского района Омской обл.

хозяйка исполнила одну плясовую песню, исполнение которой мужчины, застыдившись, осудили. Но исполнительница, занимающая руководящую позицию в деревенской общине, шеголевато оправдала себя: «Из песни слов не выкинешь!» Однако информант не всегда воспринимает сказанное так же, как остальные члены группы. В следующем примере информантка рассказывает историю о своей семье, которая, по мнению остальных, бросает тень на сельскую общину: «Ну вот, этот старый Туру Кустас был из Финляндии. Тургу, это там уезд был такой, или город, или я не знаю, что это там было. Имя Туру Кустас осталось на всю жизнь. Да и нас до сих пор так называют. А приемная мать была из Эстонии, некая Кадри. Она была сюда выслана за убийство ребенка. [Муж, запрещая: «Ах, это...» Присутствующая женщина: «Не рассказывайте это».] Ну как, как из-за того, что положила в яму для замачивания льна» (жен., 65 лет, д. Верхний Суэтук Красноярского края, зап. в 1992 г.; РКМ, Mgn II 4371 (14)). Вероятно, большой временной интервал между событием и повествованием о нем придает информанту смелости. Осуждение односельчан тормозит повествование, зарождает в рассказчике сомнение в отношении рассказываемой истории — последующий поиск необходимых слов это наглядно характеризует, тем не менее информант рассказывает историю до конца.

Иногда члены группы, напротив, заинтересованы в изложении рассказа: они стараются вместе вспомнить историю, внимательно наблюдают за процессом записи, например следят, чтобы рассказчик находился достаточно близко к микрофону, чтобы рассказ был изложен до конца: «Ну ты расскажи, а то меня туда не слышно. Рассказывай, ты уж там начала говорить» (муж., 1927 г.р., жен., 1928 г.р., д. Юрьевка Омской обл., зап. в 1996 г.р.; ERA, DAT 48 (85)).

Если для членов группы важно, чтобы песня была исполнена складно, без запинок, информанты могут воспринимать исполнение песен для собирателя как выступление¹⁸. После Второй мировой войны и до 1990-х гг. во многих деревнях сибирских эстонцев действовали местные фольклорные ансамбли; эстонские песни разучивались специально для исполнения перед публикой (на деревенских и районных праздниках, фольклорных фестивалях и т.д.). Во время исполнения песен для исследователя информанты могут вести себя так же, как и во время таких выступлений: сокращают песни, не исполняют повторов; если песня длинная, пропускают куплеты, которые плохо помнят. Зачастую при исполнении хороводной песни без хоровода не счи-

тают необходимым повторять припев после каждого куплета. Если собиратель желает записать песню полностью, он должен постараться убедить певцов, что срывы допустимы, что при желании запись можно скорректировать и т.д.

Сельская община довольно консервативна и замкнута: песенный репертуар приехавшего из другой эстонской деревни обычно не признается. Например, женщина, около 35 лет назад приехавшая в д. Березовку Первомайского района Томской обл. из д. Вамболы Зырянского района Томской обл., освоила традиционные песни Березовки, но значительно пополнить репертуар местной общины ей не удалось: ее варианты песен в Березовке просто не приняли, говоря: «У нас не так было!» В дальнейшем эта женщина исполняла свои песни одна.

В нескольких общинах существует неписанный обычай после смерти близкого человека не петь песен. Например, жители д. Рыжково Крутинского района Омской обл. открыто поносили лучшую певицу деревни: «У самой дочь умерла, а она всё распевает!» Женщины д. Эстонка Сидельниковского района Омской обл., известные своими песнями на всю округу, не пели в течение трех лет после смерти мужа одной из своих сестер и сделали исключение лишь для собирателей.

Поскольку время пребывания в деревне ограничено, исследователь может не суметь адекватно оценить действительных взаимоотношений между членами группы. Тем не менее лидеры и изгой бросаются в глаза. Собиратель может даже не дойти до отверженных, потому что о них не говорят: их знания считаются ненужными для собирателя, жилье — неаккуратным для принятия гостей и т.д. Впрочем, изгой может оказаться хорошим информантом. Визит к нему обычно не портит отношений исследователя с остальными жителями деревни, но нельзя пригласить его попеть или побеседовать вместе с другими.

Лидер группы. В сибирской сельской общине лица, находящиеся в положении лидера, зачастую проводят ритуалы или занимаются врачеванием. В деревне таких специалистов не хватает, и конкуренция не возникает. Роль лидера лучше всего раскрывается во время совместного пения. Если попросить сибирского эстонца спеть, он будет пытаться найти себе подпевалу, аргументируя это тем, что якобы спетая в одиночку песня не звучит как следует и т.п. У сибирских эстонцев правильным пением считается хоровое. На несколько голосов поется множество песен, которые в Эстонии обычно поют на один голос. В сибирской деревне песни знают многие, но решающее слово во время пения — за признанным в общине ведущим певцом

(певцами), который пользуется авторитетом. Стать ведущим певцом можно и благодаря профессии. Например, Линда Цирк из с. Цветнополье Азовского района Омской обл. и Юханна Мюллер из д. Юрьевки Мариинского района Кемеровской обл. были заведующими клубами и руководителями местных фольклорных ансамблей, Херман Рейле из д. Березовки Первомайского района Томской обл. преподавал пение в школе и руководил ансамблями песни, Розалиэ Тайц из с. Золотая Нива Оконешниковского района Омской обл. руководила эстонским фольклорным ансамблем.

Фактически ведущий певец определяет песенный репертуар деревни: от него зависит, чему отдается предпочтение — народным песням или поздним авторским песням, насколько быстро меняется репертуар и т.д. Зная традиционный вариант песни, ведущий певец может ее намеренно изменить; типична, например, замена в песне топонимов и имен региональными названиями мест и именами знакомых людей. Заменены могут быть также забытые мелодия или отрывок текста.

В слаженном коллективе ведущих певцов может оказаться несколько, и право запевать переходит от одного к другому. В некоторых сельских общинах Сибири заметна постоянная конкуренция между певцами; обычно преимущество получает тот, на чьей территории (дома, у его родственников или друзей) исполняются песни.

Сегодня утрата ведущего певца в результате его смерти или переезда, а также его отказ от пения по причине траура, болезни, обращения к религии зачастую означает исчезновение песенной традиции или переход на исполнение русскоязычных песен. Нового знатока песен на эстонском языке, который мог бы стать ведущим певцом, может не найтись.

Конкуренция между информантами. С одной стороны, конкуренцию между информантами можно даже приветствовать: они наперегонки стараются дать информацию и необходимые объяснения. Но в данном случае я бы хотела рассмотреть другую сторону, затрудняющую работу собирателя.

В д. Рыжково Крутинского района Омской обл. я встретила с сестрами, которые были относительно хорошими информантками, но разными по характеру и знаниям. Одна из них была скромной и тихой, а другая юркой и темпераментной. Первая имела навыки лечения с помощью заговоров и хорошо знала местные верования. С ней я встретила раньше, она доверяла мне с самого начала и старалась помочь. Когда я стала расспрашивать ее о песнях, она позвала на помощь свою сестру как знатока песен, поскольку сама

уже забыла большинство песен своей молодости. Вероятно, второй я оказала больше внимания, чем хотелось первой, и между сестрами зародилось что-то вроде ревности: обе ожидали внимания и постоянно пререкались в моем присутствии. Чтобы их вконец не рассорить, мне пришлось прервать расспросы.

Влияние членов семьи информанта на его репертуар. Обычно не все члены семей сибирских эстонцев, особенно молодежь, знают эстонский язык. Языком общения в смешанных семьях сегодня обычно становится русский. В таких семьях собиратель оказывается в сложном положении. В качестве гостя ему следует общаться с хозяевами на понятном всем языке, а в качестве собирателя ему хотелось бы вести опрос на родном для собирателя и информанта языке. В дружелюбной семье исследователю обычно предоставляют время побыть наедине с пожилым членом семьи. Иногда более молодые члены семьи бывают польщены вниманием, оказанным старому человеку. Если дети понимают по-эстонски, они могут помочь вспомнить ранее рассказанное, задавая наводящие вопросы по-русски.

Сложнее обстоят дела, если одни члены семьи имеют низкую самооценку и не понимают других. Например, в с. Золотая Нива работу с 70-летней женщиной пришлось прекратить из-за ее мужа-украинца. С женщиной мы говорили о приезде ее родителей в Сибирь, о колхозном времени, репрессиях. Муж предупредил жену, чтобы она думала, о чем рассказывает иностранцам. Я решила, что он понимает, о чем мы говорим, и выбрала нейтральную тему: местные свадебные традиции, празднование дней рождения и т.п. Через некоторое время муж снова гаркнул: «Думаешь, о чем говоришь?» Та мелкомом взглянула на записывающее устройство и спросила, краснея от стеснения: «Аппарат у тебя выключен? Теперь, поди, всё?» Я почувствовала себя неловко и ушла, чтобы не усугублять ситуацию. Позже я узнала, что муж не понимает по-эстонски ни единого слова и требует, чтобы в его присутствии жена говорила только по-русски. Поэтому я могла расспросить ее лишь вне дома, втайне от ее мужа.

Таким образом, результат собирательской работы всегда субъективен и зависит от сотрудничества обеих участвующих сторон.

Примечания

¹ Понятие *сибирские эстонцы* относится как к потомкам эстонцев, высланных в Сибирь в XVIII—XIX вв., так и к потомкам эмигрантов, уехавших с эстонских земель в последнее десятилетие XIX и в начале XX в. В настоящее время эстонцы живут в Томской (Первомайский и Зырянский р-ны), Кемеровской

(Мариинский р-н), Омской (Тарский, Седелниковский, Крутинский, Калаченский, Азовский, Оконешниковский р-ны), Новосибирской (Татарский, Кыштовский, Чановский, Тогучинский, Болотинский р-ны) областях; в Красноярском (Кара-тузский, Партизанский, Манский р-ны) и Алтайском (Шипуновский р-н) краях. На 2002 г. их насчитывалось 11400 человек.

² *Honko L.* Folklooriprotsess // *Mäetagused*: [интернет-журнал]. № 6. Hürperajakiri. Tartu, 1998. Lk. 57, 60.

³ *Stoeltje B.J., Fox Ch.L., Olbrys S.* The self in «fieldwork»: A methodological concern // *Journal of American Folklore*. № 444. Vol. 112. 1999. P. 163.

⁴ *Briggs Ch.L.* Interview techniques vis-à-vis native metacommunicative repertoires; or, on the analysis of communicative blunders // *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge, 1986. P. 44.

⁵ *Viikberg Jü., Vaba Le.* Siberi põhjaeestlasi kõnetamas // *Keel ja Kirjandus*. № 4. 1984. Lk. 216, 220—221.

⁶ *Pekkala A., Vasenkari M.* Producing thick data: an Ingrian Finnish case // *Thick corpus, organic variation and textuality in oral tradition / Studia Fennica*. Folkloristica. № 7. Helsinki, 2000. P. 566.

⁷ *Virtanen L.* Kentältä tutkimusaineistoksi // *Suomalainen kansanperinne / Suomalaisen Kirjallisuuden Seura*. Helsinki, 1988. Lk. 57.

⁸ *Jackson B.* Fieldwork. Urbana; Chicago, 1987. P. 84—85.

⁹ *Tedlock D.* Ethnography as interaction: The storyteller, the audience, the fieldworker, and the machine // *The spoken world and the work of interpretation*. Philadelphia, 1983. P. 286; *Ives E.D.* The tape-recorded interview: A manual for field workers in folklore and oral history. Knoxville, 1995. P. 69.

¹⁰ *Tedlock D.* Op. cit. P. 292.

¹¹ *Becker K.* Picturing a field: relationships between visual culture and photographic practice in a fieldwork setting // *Folklore, heritage politics and ethnic diversity: A festschrift for Barbro Klein*. Botkyrka, 2000. P. 101.

¹² *Stoeltje B.J., Fox Ch.L., Olbrys S.* Op. cit. P. 167.

¹³ *Ibid.* P. C. 172—173; *Goldstein K.S.* A guide for field workers in folklore. Hatboro; Pennsylvania, 1964. P. 55—56.

¹⁴ *Nájera-Ramírez O.* Of fieldwork, folklore, and festival: Personal encounters // *Journal of American Folklore*. № 444. Vol. 112. 1999. P. 191.

¹⁵ *Ives E.D.* Op. cit. P. 70—71.

¹⁶ *Briggs Ch.L.* Op. cit. P. 57—58.

¹⁷ *Tedlock D.* Op. cit. P. 292.

¹⁸ *Ives E.D.* Op. cit. P. 60.

Сокращения

ERA, DAT (digital audio tape) — магнитофонные и цифровые записи в Эстонском фольклорном Архиве.

RKM, Mgn II — собрание магнитофонных монозаписей в Эстонском фольклорном Архиве.

Перевод с эстонского
Н.В. КУЗНЕЦОВА

Н.В. ВОЗЯКОВА

СОБИРАТЕЛИ ФОЛЬКЛОРА В ИСПАНСКОЙ ДЕРЕВНЕ

В испанской полевой практике важны «интродуктивные стратегии». Не принято просто постучаться в ворота, представиться и начать беседу: этому препятствует социальная норма, не позволяющая разговаривать с незнакомцами на улице или на пороге. Собирателю необходимо заранее узнать имена, социальный статус, место рождения и родственные связи возможных собеседников. Подобную информацию могут предоставить как в муниципальном собрании, так и в таверне. Роль последней в регулировании жизни деревни довольно велика. Там собиратель без особых усилий погружается в контекст деревенской жизни и таким образом социализируется. Это пространство мужского досуга, где играют в карты, шахматы, домино, смотрят футбольные матчи, обмениваются сплетнями и новостями; это и нейтральное пространство, объединяющее местных и заезжих людей.

Получить анкетные данные потенциальных информантов и рекомендации можно у священника, который в испанской деревне наряду с учителем и врачом считается полумаргинальной фигурой¹. С одной стороны, его принимают за своего; с другой, в силу его профессии, образованности и периодической смены приходов (священники часто переводят из селения в селение) — за чужого, однако всё это обеспечивает ему одновременно и доверие, и глубокое уважение со стороны жителей деревни.

Роль испанских священников-миссионеров в народной культуре Испании и Нового Света хорошо изучена². Как только в обязанности священников и учителей франкистской Испании ввели фиксацию локального фольклора, они стали собирателями по определению³. В провинции Саламанка (д. Альберка, Гихуэло, Робледа и пр.) в 1940—1970-е гг. именно священники создавали домашние личные архивы, многие из которых до сих пор остаются неизвестными. Однако, не имея специальной подготовки, священники зачастую обращались с материалом небрежно. В 2005 г. в г. Саламанке я познакомилась с о. Иларио (60 лет), который к тому моменту уже

сменил 15 приходов. Он пообещал мне «организовать круглый стол» с информантами любой деревни, чтобы они «коллективно» ответили на мои вопросы, и передал мне некоторые пленки из своего домашнего архива. На одной из кассет была пометка: «Вильянскос [испанские рождественские песни] 1930 г. Канталапьедр, 1970 г.». Позже о. Иларио пояснил, что в 1970 г. в д. Канталапьедре записывал рождественские песни, исполнители которых утверждали, что слышали их от своих родителей в 1930 г. По мнению о. Иларио, тексты семейной традиции не варьируют, поэтому песни 1970 г. он датирует 1930 г., как если бы их исполнили родители информантов. Этот случай очень характерен для наивной собирательской работы священников, не анализирующих ситуацию и материал.

В целом в Испании существует три типа собирателя. Первую, самую большую, группу составляют **любители**. К ним относятся сельские учителя, священники, алькальды и секретари муниципального собрания. Их работу характеризует отсутствие научной методологии в осмыслении собранного материала. Они интересуются историей села или района, коллекционируют костюмы, предметы народного быта и нематериальной культуры; открывают музеи, организуют фольклорные фестивали и концерты, конкурсы на лучшее исполнение песен, курсы игры на народных музыкальных инструментах и т.д. В автономном регионе Кастилия-и-Леон эта инициатива поддерживается местными властями, которые берут под покровительство деревенские центры народной культуры и музеи «родной земли» (например, музеи в районе Ребольар и д. Сьерра-де-Франсия провинции Саламанка, деревни провинций Сеговии и Сории). Уже заглавия статей, размещенных на сайтах Саламанки и Вальядолида (www.sayago.com; www.portecastilla.es), позволяют понять, что в основе краеведческой работы лежит убежденность в «уникальности нашей земли и особенностях наших традиций» и что ее целью является поиск, запись материала и его каталогизация.

Ко второй категории собирателей относятся **фольклористы**. До 1880-х гг. в Испании фольклористами называли исследователей народной литературы (*literatura popular*). С распространением

НАТАЛЬЯ ВЛАДИМИРОВНА ВОЗЯКОВА, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

идей английской эволюционистской школы (Л. Гомм, Э. Тайлор) термин изменил свое значение.

Фольклористы-этнографы. Возникновение лондонского Фольклорного общества (Folklores Society) в 1878 г. повлияло на создателя испанской этнографии Антонио Мачадо-и-Альвареса (известного под прозвищем Demófilo 'народолюб'). Переведенная им книга Э. Тайлора «Первобытная культура» стала Библией для испанских фольклористов, а отдельные ее тезисы вошли в работу-манифест А. Мачадо-и-Альвареса «Основы. Испанский фольклор, Общество собирателей и исследователей народного знания и традиций» (Bases. El Folklore español, Sociedad para la recopilación y estudio del saber y de las tradiciones populares)⁴. Мачадо настаивал на необходимости создания региональных научных обществ (Общества Кастильского, Галисийского, Астурийского, Каталанского и т.д.) и тем самым определил и территориально ограничил работу этнографов. Задачей обществ было документирование всех областей народной жизни: медицины, ботаники, сельскохозяйственных работ, праздников, семейного быта и пр., а целью — научная реконструкция истории испанской культуры. К накоплению и каталогизации материала добавились еще составление вопросников и разработка полевых методик. Инициативы Мачадо-и-Альвареса подвергались критике националистов, поэтому в теории не прижились, но остались на практике: руководства и тематические программы в сегодняшней полевой фольклористике составляются по модели, предложенной Мачадо-и-Альваресом⁵.

К фольклористам некоторое время также относились *филологи*. На рубеже XIX—XX вв. сформировалась испанская школа филологии, в область интересов которой вошла и народная литература. В современной испанской науке термин «фольклорист» имеет негативную окраску⁶, поскольку подразумевается, что фольклорист исследует тексты традиционной культуры вне жанрового контекста и контекста исполнения. Подобный взгляд связан с концепцией «устной литературы» основателем испанской школы филологии Рамона Менендеса Пидалья: предметом «устной литературы» является текст, отличающийся от письменного только тем, что его произносят.

Р. Менендес Пидаль предложил свою концепцию бытования устных текстов на основе исследования испанского народного романса⁷. Его теория, которую впоследствии стали называть традиционалистской⁸, в общих чертах сводится к следующему. Песня авторского или неавторского происхожде-

ния, попадая в фольклорную среду, начинает меняться и со временем приходит в соответствие с поэтикой и риторикой деревенских песен. Этот процесс длится бесконечно — романс проходит «обкатку» (rodaje) традицией, пока у изначального текста не появляются варианты (промежуточное состояние романа). Если их сложить, можно реконструировать начальный текст, или прототекст. В реконструкции прототекста Р. Менендес Пидаль воспользовался географическим методом французской лингвистической школы, точнее, работой Жюль Жильерона «Лингвистический атлас Франции» (1902—1910 гг.)⁹. Принцип работы Ж. Жильерона с диалектами был перенесен Р. Менендесом Пидалем на исследование испанского романса¹⁰. Он предложил картографировать не диалекты, а современные народные песни, составлять карты районов и крупных провинций, изучать путь распространения романсов, элементы локальной и общей традиции, историю каждой версии и на основе собранных текстов реконструировать прототекст всех версий и вариантов¹¹. Поскольку теория Р. Менендеса Пидалья была разработана на материале романса, в 1930—1970-е гг. романс стал почти единственным изучаемым жанром в испанской фольклористике.

Испанская школа по сути мало изменилась с начала XX в., а историко-географический метод Р. Менендеса Пидалья по-прежнему остается приоритетным методом в изучении как романсов, так и песенного фольклора в целом. Стиль полевой работы Института Р. Менендеса Пидалья университета Комплуенса (Мадрид) стал универсальным и был популярен до 1970-х гг. на всей территории Пиренейского полуострова, что подтверждают публикации 1960—1980-х гг.¹² и отчеты об экспедициях на сайтах университетов Кадиса, Севильи, Касереса, Альбасете, Мадрида и Саморы. Познакомиться ближе с методологией преемников испанского теоретика мне позволило участие в экспедиции, организованной Институтом Р. Менендеса Пидалья.

Участники экспедиции перед отъездом составляли вопросник по уже имеющимся записям — списку романсов и их вариантов, которые можно встретить в данной провинции. Образцовым сборником для нас послужил каталог (catálogo) Марии Гойри¹³, супруги Р. Менендеса Пидалья, опубликованный в 1910 г. В качестве места экспедиции 2002 г. была выбрана северо-западная провинция автономного региона Кастилия-и-Леон — Саламанка. Участники придерживались давней традиции однедельных экспедиций и планировали в день объезжать по пять деревень,



Антония Прието (пров. Саламанка, д. Робледа) поет рождественскую песню, аккомпанируя себе на металлической ступке. 2005 г.

расстояние между которыми иногда достигало 20 км. Последователи Р. Менендеса Пидалья не раз подчеркивали, что если исполнитель помнит романс, то споет его за пять минут, поэтому нет нужды подолгу останавливаться в одном селении¹⁴. Проблема закрытости испанской деревни при таком экспресс-опросе решалась достаточно легко: жителей останавливали на улице вопросом о текстах романсов. С исполнителем не принято считаться, потому что, согласно традиционалистской теории, он не равен автору: авторов у традиционного текста множество (auto-legión)¹⁵, а исполнитель — это лишь звено в передаче текста. Тезис о том, что мы имеем дело с коллективным исполнителем, был развит Диего Каталаном¹⁶, значительно повлиявшим на полевую фольклористику в Испании.

Сосредоточенность на вариантах и ограниченность во времени, безусловно, отражались на записанном материале. Мы были вынуждены пренебрегать не только исполнителями, но даже и текстами. Интерес у собирателей вызывали редкие певцы, оригинальный репертуар, «новые» тексты, а ожидаемые сюжеты едва фиксировались. Испанские романсоведы записывали на пленку только «хорошие», «полные» романсы. Ориентированность на запись «хороших» текстов объясняется тем, что тексты теоретически необходимы для компаративного анализа вариантов, а не отрывков протяженностью в несколько восьмистиший.

Опрос протекал однотипно: собеседнику предлагалась либо первая строка (т.е. 16-сложник), либо первая пара 16-сложников — первые два стиха романса. Если информанты начинали путаться, им помогали пересказом сю-

жетов. Можно сказать, что собиратели предлагали исполнителям разные ситуационные модели, которые рассчитаны на разных певцов, поскольку отличаются по степени сложности: цитирование фрагментов текстов направлено на восстановление фрагмента, а краткое изложение сюжета — на воспроизведение целого.

Раз процитированный романс (хорошо спетый) повторно не записывался. Даже если исполнителю была известна иная мелодия, его просили спеть только две начальные строчки, чтобы понять напев романса. Это связано с тем, что среди мелодий устного романса можно выделить преобладающий мелодический тип¹⁷, т.е. наиболее распространенную мелодическую структуру, состоящую из четырех музыкальных фраз и охватывающую целиком четыре полустишия — два стиха.

Исходя из этой методологии, интервью может длиться не более трех часов в день — между сиестой и ужином. В несовершенстве метода экспресс-опроса мне пришлось убедиться тремя годами позже, когда я поселилась в д. Робледа провинции Саламанка и стала повторно опрашивать информантов 2002 г.: объемом собранного материала, в том числе романсов, возрос в 10 раз.

В настоящее время фольклористом также называют профессионального эстрадного певца — *собираателя деревенской песенной традиции*, который записывает тексты для формирования собственного репертуара¹⁸. В 1960—1980-е гг. такие певцы ездили по деревням в поисках неизвестных песен. Романс много десятилетий был одним из самых любимых эстрадных жанров¹⁹, причем записанный материал обрабатывался в соответствии с модными музыкальными течениями (поп, фолк и авторская песня). Любопытны взаимоотношения профессиональных певцов с информантами: их различает только сцена. Мне не раз приходилось присутствовать на концертах в деревнях, где исполнялись песни, записанные в той же деревне несколько лет назад. Со сцены объявлялся «автор» варианта и год записи. Концертные записи не проходили бесследно для традиции. Хоакин Диас, исполнивший весь репертуар своих информантов и записавший немало дисков, вспоминал, что в 1960-е гг. он «подарил» традиции около 20 собственных мелодий, которые «вернулись» к нему в фольклорных экспедициях 15 лет спустя²⁰.

Концертное бытование фольклора в целом является частью официальной культуры. Большинство фестивалей, конкурсов и концертов финансируется местными властями, с 1980-х гг. закладывающимися в бюджет значительные

суммы на поддержание традиционной культуры. Собирающие аудиторию простых слушателей семинары «Народная месса», кружки «Народные инструменты», «Народные танцы» и «Народная кухня», фестивали «Устность» и т.д., как правило, проводят в публичных библиотеках и кинотеатрах, куда приглашают специалистов (певцов, музыкантов, актеров, фольклористов), деревенских мастеров. Специалисты читают лекции о фольклоре, а носители традиции на сцене демонстрируют традиции в «чистом виде»²¹.

С другой стороны, между официальной культурой и фольклором нарочито не проводится граница. Исследователи и издатели выпускают диски с материалами, ориентированными на научную среду, т.е. публикуют полевые записи в необработанном виде. Бытовое исполнение, таким образом, поднимается до статуса эстрадного искусства и именно так воспринимается самими носителями, которые получают возможность, купив диск, послушать себя и других певцов, усвоить новую манеру исполнения. В результате распространения полевых записей в деревне исследователи искусственно восстанавливают преемственность поколений и подменяют живую традицию аудиозвучанием.

В середине 1970-х гг. с развитием социальной и культурной антропологии в Испании меняется тип собирателя. Теперь традиционной культурой и полевой практикой занимаются **этнологи**. Акцент сместился с текстов на исполнителя и процесс воспроизведения текстов.

В качестве модели работы собирателя нового типа можно привести группу фонда-архива Хоакина Диаса (Fundación Joaquín Díaz, www.funjdiaz.net). Размещение фонда в д. Уруэнья провинции Вальядолид стерло границу между деревенскими и городскими жителями; исследователи фонда стали соседями своих информантов, интервью с которыми уже 20 лет является стилем жизни, а не специально организованным мероприятием. Изначально собираемый материал был предназначен для междисциплинарного исследования, поэтому в опросах с самого начала участвовали специалисты разных областей научного знания: филологи, музыканты, историки, этномузыковеды и этнографы. Многолетняя практика подготовила идеального собирателя, готового к интервью с любым информантом. Метод Х. Диаса — комплексное исследование традиции без разделения на «интересное» и «неинтересное». По его мнению, песни, пословицы, поговорки и загадки становятся безжизненными фрагментами культуры, если вырвать их из контекста, т.е. обычаев, ситуаций и пр.

До 1970-х гг. с мелодиями фольклорных песен работали музыковеды, которые, как правило, занимались лишь нотной транскрипцией и тем самым отделяли текст от мелодии. Х. Диас предложил изучать связь текста и мелодики песен и их взаимовлияние. Размышления на эту тему встречаются в его работах конца 1960-х гг., однако только сейчас эти идеи были восприняты этномузыковедами. По мнению Диаса, мелодия является структурирующей доминантой в любом жанре песенного фольклора; поскольку певец не держит устный текст перед глазами, не видит его графического изображения и не может знать, как и когда происходит деление на строки и какова их длина. Напев же определяет в устном тексте его форму и границы стиха. При записи песенного фольклора у группы Диаса возник особый метод работы: исполнитель провоцирует спеть тот или иной текст не по начальным строкам, а по мелодии. Мелодия помогает исполнителю вспомнить начальную строку, фрагмент текста или текст целиком. Подтверждение этому можно найти в архивных записях фонда Х. Диаса.

Формально Х. Диас не является создателем школы, однако по его методу работает целое сообщество исследователей.

Различные подходы к собиранию испанского фольклора на сегодняшний день существуют в практике параллельно, однако все-таки доминируют любительский и этнографический методы, которые соответствуют научному дескриптивизму.

Примечания

¹ Díaz Viana L. Rito y tradición oral en Castilla y León. Valladolid, 1984. P. 51—52.

² См.: Sahún B. de. Historia general de las cosas de Nueva España: 2 vols. Madrid, 1988.

³ Rey García E. Los libros de música tradicional en España. Madrid, 2001. P. 60—64.

⁴ Folklore y costumbres de España. Vol. 1. Madrid, 1988. P. 157.

⁵ Hoyos L., Hoyos N. Manual de Folklore. La vida popular tradicional en España. Madrid, 1985; Blanco J.F. Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca. Salamanca, 1999.

⁶ Ortiz García C. Antropología y Folklore // Revista de dialectología y tradiciones populares. Vol. 49. Cuad. 2. Madrid, 1994. P. 58—59.

⁷ Menéndez Pidal R. Cómo vive un romance: Dos ensayos sobre tradicionalidad / Ed. D. Catalán, Alvaro Galmés. Madrid, 1954.

⁸ Menéndez Pidal R. Romancero hispánico. Madrid, 1953.

⁹ Gillieron J. Atlas linguistique de la France. Paris, 1902—1920.

¹⁰ Menéndez Pidal R. Sobre geografía folclórica // Revista de filología Española. 7. Madrid, 1920.

¹¹ Под версией понимается текст романса, изложение его сюжета в одной из провинций (например, версия романса «Херинельдо» провинции Саламанка); вариантом называют любое исполнение версии (*Menéndez Pidal R. Cómo vive un romance... P. 267—269*; также см.: *Catalán D. Arte poética del romancero oral: los textos abiertos de creación colectiva. Madrid, 1997. P. 3*).

¹² *Alvar M. Una recogida de Romances en Andalucía (1948—1968) // Coloquio internacional sobre el romancero. El romancero en la tradición oral moderna. 1 Coloquio internacional. Madrid, 1972. P. 95—116*; *Díaz Viana L. Una encuesta romancística en la provincia de Soria. Problemas que plantea una recopilación actual // Revista de Folklore. Vol. 2. Uruña (Valladolid), 1982. P. 53—60*; *Flores del Manzano F. Una cala en la tradición oral extremeña: estado actual del romancero en el Valle del Jerte. Mérida, 1994*; *Mendoza Díaz-Maroto Fr. La recolección del romancero oral desde provincias. Una experiencia (1972—1979) // Coloquio internacional sobre romancero. El romancero hoy: nuevas fronteras: 2 Coloquio internacional. Madrid, 1979. P. 423—447*; *Mendoza Díaz-Maroto Fr. La recogida de romances tradicionales por los alumnos: Metodología y cuestionario // Revista del bachillerato. Vol. 4 (19). Madrid, 1981. P. 54—58*.

¹³ *Goyri M. Romances que deben buscarse en la tradición oral // Revista de archivos, bibliotecas y museos. Vol. 10. Madrid, 1906. P. 374—386*.

¹⁴ *Salazar F. y Valenciano A. El romancero aún vive. Trabajo de campo en la CSMP: «Encuesta Norte—77» // Coloquio internacional sobre el romancero. El romancero hoy: nuevas fronteras. 2 Coloquio internacional. Madrid, 1979. P. 361—421*.

¹⁵ По теории Р. Менендеса Пидалья, «анонимность» традиционной поэзии не совсем равна отсутствию автора: под ней подразумевается множество авторов, т.е. певцов, вкладывающих в каждый вариант нечто свое (*Menéndez Pidal R. Romancero hispánico. P. 445*).

¹⁶ *Catalán D. Arte poética del romancero oral: los textos abiertos de creación colectiva. Vol. 1. Madrid, 1997. P. 7*.

¹⁷ *Díaz J. La música en los romances // Separata. II de Musicales. 3. Euskaltzaindia, 1991. P. 872*.

¹⁸ Например, группы «Nuevo Mester de Juglaría», «Musgaña», «Nuestro pequeño mundo», «Candeal», «Mayalde», «Salmandades», исполнители авторской песни Joaquín Díaz, Angel Carril, Eliseo Parres, Gabriel Calvo и т.д.

¹⁹ Количество дисков и пластинок с романсами в любой городской или национальной библиотеке превышает все остальные.

²⁰ *Díaz J. La cárcel blanca. Valladolid, 1996*.

²¹ Недалеко от Гранады в поселке Пеллигрос ежегодно проводится фестиваль «Устность» (Oralidad), на котором обмен знаниями осуществляется ровно по этой модели. В течение 5-6 дней на сцене местного дома культуры школьники инсценируют романсы, пожилые женщины поют песни, профессиональные сказочники рассказывают сказки, музыканты играют на народных инструментах.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

МОНГОЛЬСКИЙ ОПЫТ (середина 1970-х и тридцать лет спустя)

Мой монгольский экспедиционный опыт охватывает более чем тридцатилетний период, причем с большим перерывом: экспедиции в 1970-е и 2006—2007 гг. Хотя их цели и программы были различными, а в поле зрения оказывался разный материал, такая временная дистанция между прошлыми и сегодняшними наблюдениями дает основание для суждений о динамике изменений в фольклоре Монголии за последние десятилетия.

Экспедиции в Среднеазиатский аймак 1974, 1976 и 1978 гг. (Ч. Догсурэн, С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин) обследовали репертуар двух выходцев из Китая — Чойнхора и Самбудаши, бежавших в Монголию от «культурной революции». Это были сказители-хурчи¹, носители восточномонгольской традиции прозаических «книжных сказов» (*бэнсэн Улээр*), которая возникла в XVIII в. как продукт синтеза монгольского эпоса, китайских исторических романов и их монгольских переводов, а также китайского профессионального прозаического сказа.

Чойнхор, обучавшийся у сказителя Джамбал-хурчи, обладал высочайшей сказительской квалификацией, на своей родине (до революции 1949 г.) был придворным хурчи при ставке удзунчинского вана, князя одного из племен Внутренней Монголии, выступал перед высокопоставленным буддийским иерархом (гэгэн-ламой). Его исполнительская манера была элегантной и сдержанной, пел он негромко, почти не пользовался мимической игрой и приемами тембровой имитации речей персонажей. В его судьбе много общего с биографией других выдающихся сказителей. Он был грамотен по-монгольски, немного знал письменный тибетский, но плохо владел китайским. Самбудаши, напротив, не знал монгольской грамоты, зато прекрасно говорил по-китайски и был весьма начитан в китайских романах (того тематического круга, с которым связаны «книжные сказы»). Он артистически воспроизводил образцы монгольского и китайского фольклора, а его исполнительская манера отличалась экспрессивностью: он закатывал глаза, гримасничал, хохотал, имитировал (подчас карикатурно) речь персонажей,

раскачивался на стуле. Однако при этом он, в отличие от Чойнхора, выглядел скорее талантливым любителем, чем профессионалом.

Репертуар обоих сказителей, представлявших два характерных типа эпического сказителя («традиционалиста» и «импровизатора»), был грандиозен. Для прослушивания каждого потребовалось бы больше года (при ежедневных многочасовых «сеансах»), причем исполнение одного «книжного сказа» занимало примерно 4-5 недель. Поэтому мы записывали лишь их отдельные фрагменты, а также рассказы о сказительской «школе» и репертуаре хурчи, об отношении к исполняемым произведениям и пр. Было, впрочем, несколько исключений, относящихся к «периферии» их репертуара, среди них — три песни о Гесере, самом известном герое монгольского эпоса.

Обнаружились они случайно. Както Чойнхор взял у меня почитать сказание об этом богатыре, опубликованное в версии сказителя Паджая, и остался недоволен ее концовкой («Почему Паджай после победы Гесера не вернул его на родину?»). Он вспомнил, что полвека назад слышал другую песню о Гесере от хурчи, прозванного за особую выразительность исполнения Халдзан-мангасом, т.е. «Плешивым чудовищем» (вероятно, за имитацию речей чудовища), и теперь вызвался воспроизвести ее, хотя ранее никогда не исполнял. Это оказалось довольно большое произведение (около 2000 строк), выдержанное в духе монгольской эпической поэзии; даже китаизмы, обильно уснащавшие тексты его основного репертуара, здесь почти не встречались. Пел он в сопровождении хучира (четырёхструнной скрипки китайского происхождения), хотя, по его же словам, исполнять «Гесера» полагается в сопровождении национального монгольского инструмента *морин хура* (большой двухструнной скрипки, гриф которой увенчан изображением лошадиной головы); однако морин-хур из местного клуба обладал столь гулким звуком, что сказитель с его ослабшим голосом не смог им воспользоваться.

Прослушав песню, Самбудаши сказал, что знает предысторию данного сюжета, поскольку слышал ее в детстве в виде прозаической сказки. Он предложил ее воспроизвести — спеть или рассказать. Мы предпочли песню, которую этот блестящий импровизатор

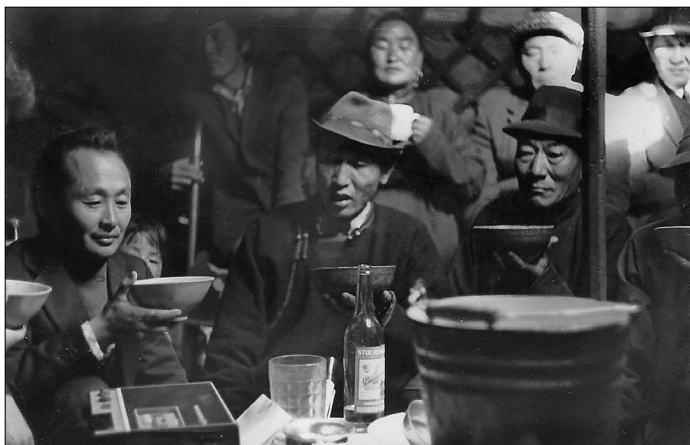
СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)



Сказитель Чойнхор (более 70 лет) исполняет эпическую песню «О сражении Гесера с Гилбан Шар». Среднегобийский аймак МНР, г. Мандал-Гоби. 1974 г. Фото С.Ю. Неклюдова

сразу, без всякой подготовки исполнил в свойственной ему манере.

Что касается третьего сказания, то оно имело следующее происхождение. Когда-то Чойнхор плотничал в одном доме. У главы семьи заболели ноги, и компетентные люди посоветовали для излечения почитать «Гесера». Сам хозяин был неграмотен и потому обратился к работавшему у него плотнику. Они успели прочитать половину текста, но пришли хунвейбины, избили обоих, а книгу сожгли (впрочем, болезнь всё-таки прошла). Старик предложил исполнить нам что-нибудь из прочитанного. Можно было ожидать близкого к тексту «перепева» литературной версии, однако сюжет, сам по себе достаточно ординарный, оказался весьма



Дашжамц, 39 лет (в центре), исполняет протяжную песню (уртын дуу) «Ласковое солнце Среднего мира» («Уяхан замбуутивийн нар») и восхваление-магтаал Священной [горе] Богдо Дунджингарбо («Богд Дунджингарав магтаал»). Центральный аймак МНР, сомон Сэргэлэн. 1976 г. Фото С.Ю. Неклюдова

далек от книжной традиции, хотя сказитель и убеждал нас, что исполнил всё близко к тексту.

Так мы познакомимся с восточной ветвью монгольской эпической традиции. Сохранению ее способствовало то, что в дореволюционной Внутренней Монголии удерживался, хотя и в рамках китайской административной системы, традиционный племенной уклад, и большую часть жизни наши сказители (Чойнхор примерно до 50 лет, а Самбудааш — до 30) прожили при старом порядке, оставаясь носителями традиционной монгольской культуры. Что же касается «книжных сказов», то их исполнение, по-видимому, не преследовалось и властями КНР из идеологических соображений. Следует добавить, что в 1970-е гг. в Западной Монголии от ойратских сказителей также еще можно было услышать произведения героического эпоса, образцы которого Г.Н. Потанин и Б.Я. Владимирцов записывали во второй половине XIX — начале XX в.

Однако это уже была последняя фаза существования эпоса. Когда в 2006 г. мы приехали в Улан-Батор, чтобы возобновить экспедиционную работу, то узнали, что носителей эпической традиции в Монголии не осталось. Судя по данным фольклорного архива Института языка и литературы Монгольской академии наук, исчезли даже ее следы в виде героических сказок, которые в 1960-е гг. изредка записывались, как и отдельные эпические произведения. Видимо, по мере формирования современной национальной и государственной идентичности эпос полностью утратил свое значение и потребность в нем отпала; этот процесс завершился в 1970-е гг.

По материалам экспедиции 2006 г. (А.С. Архипова, Б. Даримаа, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов, И. Санжааханд, Е.Б. Чекменёва, Р. Чултэмсурэн), обследовавшей фольклорную традицию северных районов Убурхангайского аймака в Центральной Монголии, односельчане и родственники вспоминают народных сказителей как уважаемых людей, но не знают их репертуара и не испытывают интереса к нему. В частности, память близких и знакомых удержала обстоятельство биографии эпического певца Онолта из сомона Худжирт, даже факт записи его эпического репертуара в 1953 г. широко известным в Монголии академиком Ринченем, однако самих текстов наши собеседники либо не помнили, либо вообще не слышали, скорее вспоминая амплуа Онолта как исполнителя благопожеланий-юролов (ерөөл).

На то есть свои причины. Например, юрол исполняется на свадьбах или когда ставят новую юрту — ее полагается таким образом «освятить». Данная процедура не осознается как сакральная, она является скорее обычаем, чем обрядом («просто так положено»); впрочем, при неблагоприятии в семье ее повторяют, и тогда неприятности должны прекратиться. Следовательно, у благопожелания всё же имеется не отрефлектированный магический смысл, что и продлевает ему жизнь. Чаще говорят о юролах, произносимых при установке новой юрты (событии, несравнимо более частом и обыденном), чем о свадебных юролах.

Однако жанры, требующие личного мастерства (в том числе юрол), уходят — в силу повсеместного вытеснения форм активных (например, пения) пассивными (скажем, слушанием радио), а потребность в «освящении» остается. Тогда вместо исполнителя благопожеланий приглашают певца протяжных песен (уртын дуу), раньше исполнявшихся после юрола и в этом смысле способных его заместить. Но искусство протяжного пения также умирает, не передаваясь следующим поколениям. Теперь для «освящения» юрты зовут ламу из районного центра или ближайшего монастыря. Тем самым процедуре как бы возвращается подлинный смысл (обряд, совершаемый ламой, гораздо более сакрален, чем исполнение благопожелания или протяжной песни).



Прослушивание только что сделанной записи. Сказители Чойнхор и Самбудаш, собиратели Б.Л. Рифтин и Ч. Догсурэн. Среднегобийский аймак МНР, сомон Луус. 1976 г. Фото С.Ю. Неклюдова

Буквально на глазах уходят жанры, относительную сохранность которых еще констатировали экспедиции Института языка и литературы 1964—1983 гг. Дольше держатся сказки и песни, но восприимчивых у исполнителей за редким исключением также нет. По линии «культурной коммуникации» фольклор не выдерживает конкуренции с телевизором — с его массовым распространением на рубеже 1970-х — 1980-х гг. сказки перестают рассказывать даже детям. Современная эстрада вытесняет народную песню, ее последнее прибежище — подмостки домов культуры; сохраняется лишь то, что востребовано молодежью, например хвалебные песни в честь коня-победителя на скачках (*морины цол*).

Один из носителей уходящей традиции (63-летний Равжаа из Худжирта), которого еще приглашают на пиры, устраиваемые по поводу свадьбы и установки новой юрты, подтвердил, что раньше было много людей, знающих благопожелания и восхваления (*магтаалы*), но теперь все умерли; сам он хотел бы кому-нибудь передать свое умение, да некому. Свое мастерство Равжаа унаследовал от отца, который много знал о буддизме, но в эти свои знания сына посвящать не стал (время было не то), зато выучил исполнять юролы. Его манера — быстрая декламация во всё ускоряющемся темпе, с переходом в скороговорку; записанные тексты имеют сильное книжное влияние и изобилуют реалиями 1960-х гг. («партактивист», «Советский Союз», «директор», «завод», «врач» и др.). Вообще влияние письменных текстов на устную традицию несомненно усиливается, причем оно исходит уже не только от традиционной книжности, но и от новой литературы.

Чрезвычайно активна, напротив, обрядово-магическая деятельность. Актуально поклонение традиционным *обоо* — насыпным пирамидам из камней, веток и прочих подручных предметов, во множестве воздвигаемым в честь духов на вершинах, перевалах и в других сакрализуемых местах; возникают и новые культы, воспроизводящие мотивы традиционных ритуалов. Широко бытуют представления о проклятиях-*хараалах*, колдунах-*хараалчи* («белых» и «черных») и способах защиты от них (традиционный оберег — пилу над дверью — можно заметить во многих юртах).

В том, что эти процессы характерны не только для обследованного района, мы убедились в экспедиции 2007 г. (А.С. Архипова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов, А.А. Соловьёва, Д. Дорж, И. Санжааханд), когда изучали сохранившиеся формы обрядовой деятельности и мифологические представления, бытующие в северной части Монголии (Хубсугульский и Булганский аймаки). Хотя наши информанты за редкими исключениями не являлись типичными носителями устных традиций, «фольклорное знание» было естествен-



Музыкант с национальным монгольским двухструнным смычковым инструментом морин-хуром («лошадиноголово[й] скрипкой») на рынке в Улан-Баторе. 2007 г. Фото А.С. Архиповой.

ным компонентом их картины мира — безотносительно к социальному положению и роду занятий.

Тема шаманизма оказалась одной из основных. Мы записали несколько легенд о «шаманских поединках», в которых, однако, чаще рассказывалось не о двух шаманах, а о шамане и ламе, т.е. с помощью данного сюжета описывалась конфессиональная коллизия (шаманско-буддийское противостояние), актуальная для культурной ситуации Монголии. Наши собеседники постоянно возвращались к ней, причем сходились на том, что сила ламы — приобретаемая и пристраиваемая от книжного знания, а у шаманов она обусловлена связью с духами природы: шаманом становится их избранник, к тому же получающий свой дар по наследству.

Одно из наиболее интересных наблюдений — интерпретация шаманской практики в «экологическом ключе» («Шаманы защищали природу... Нельзя было рубить леса, так как духи природы рассердятся») и вообще синтез мифологических мотивов и современных научных знаний. Они распределяются во времени («Земля стояла на двух слонах, а теперь она круглая»), совмещаются в пределах одного объяснения («Небо сердится, возникают перепады температуры, и происходит гром»), мифологические образы получают «рациональное» истолкование («Луу был очень большой и сильный змей, сейчас его нет, вымер», — здесь дракон луу ассоциируется с динозавром). Повсеместно принята современная научная концепция происхождения человека («Наш мир стоит на черепахе, а человек произошел от обезьяны»). Можно быть уверенным, что она воспринимается не в русле школьного дарвинизма, а вполне «тотемически», тем более что в Центральной Азии известен мотив происхождения людей от царя обезьян и горной ведьмы. Последний пример показывает, как когнитивный аппарат мифологии осваивает поступающий извне материал; в этом плане и «вымерший в древности» дракон также вполне укладывается в мифологическую модель гибели хтонических чудовищ во времена первотворения.

Примечания

¹ Хурчи (хуурчи) — букв. «человек, играющий на хуре (смычковом музыкальном инструменте)», в более узком значении — певец-сказитель, исполняющий «книжные сказки».

«Вот в Тарасове у нас бабушка была Степановна...»

Во время полевых исследований, проведенных автором данной статьи в Фатяновском сельском округе Ростовского района и Высоковском сельском округе Борисоглебского района Ярославской обл. в 2003—2005 гг.¹, были записаны сообщения о «Степанихе» — знахарке Анне Степановне Мельниковой (1897—1960), жительнице д. Тарасово Ростовского района. Сведения о знахарке содержатся также в Картотеке полевых материалов проекта Академии Финляндии по летописной территории мери (КЛТМ); эти сведения были получены во время экспедиционной работы в Фатяновском сельсовете Ростовского района в 1995 г. (руководитель проекта — лицензиат филологических наук А. Альквист)².

Рассказывали о «тарасовской колдунье» разное. Одни говорили, что с помощью трав и молитв она поднимала на ноги неизлечимо больных, другие — о ее прозорливости, третьи — об умении «приворожить» и «отворожить» и о консультациях, которые «Степаниха» давала врачам... Примечательно, что многие из публикуемых рассказов были записаны от дочерей знахарки [1, 9, 11].

Наиболее многочисленная группа текстов посвящена целительскому искусству знахарки:

Девчонка или мальчишка ночью не спит — идут: «Степановна, помоги, не спит». Она грыжу заговаривала. Сказала: «Давай сюда». И то, поглядит на мальчишка, а ребята маленькие, у некоторых женщин и мужчин глаза плохие были. Вот она посмотрит, чё-то почитает, плюнет-дунет — спит мальчишка. Говорит: «Иди». Но она с ребят никогда не брала [плату за лечение]. Ведь придут: «Степановна, ой, спина не гнётся». Она скажет: «Ложись, снимай штаны». Снимет штаны. Она умела, знаете, она находила в костях, в самой пояснице, она как нажмёт — оп, и всё [1].

При мне привезли девочку, четырнадцать лет, она вся покрылась экземой, болезнь, две недели здесь прожила, она в основном в лесу, да на Холму... всё на травах, никаких заговоров, ничего. Отсюда уехала, как молодой поросёночек, чистый, без всякой болячки — почти без всяких заговоров, только на травах. Ребёнок, три годика, наверное, вылил на себя кастрюльку или чайник, ожог большой был у него. Она, бабушка, она полила, заговорила просто всеми молитвами, три дня — и даже корки не осталось [2].

Вот болела у меня рука, нарывала без конца, прорвётся — опять нарывает, прорвётся — опять нарывает. Пошла к ней,

она дала мне какой-то водички и голубой цветочек опустила, и я два раза только помазала вечером — и всё прошло [3].

Отец мой пошёл на похороны в Тарасово, к этой колдунье. У них была собака овчарка, и она его покусала, за руку схватила, он её погладить хотел или чего. Пошёл к этой колдунье заговаривать. В общем, укус сильный был, тут даже вены были повреждены. Что-то дня три или четыре, не больше — всё прошло, всё затянуло. Она что-то помазала, что-то пошептала, что-то помазала, а так бы болело я не знаю сколько [4].

Со всей России: и с Москвы, и с Ленинграда. Дураков там было сколько разных — всех вылечивала [5].

В материалах экспедиций содержатся сведения и о том, что «Степаниха» пыталась лечить домашних животных:

Раз с коровой обращалась. У меня корова обывчала (перестала давать молоко. — А.К.), и вот она не выгуливалась и молока мало давала. Вот пошла к ней. Говорит [знахарка]: «Её уже ничего не сделаешь, её, — говорит, — только теперь на резку, — говорит, — сделали крепко, я ничего не могу сделать». Дала она травки, воды, вот говорит: «Поможет или нет?» Вот и не помогло [6].

С другой стороны, «Степаниха» могла помочь при порче:

Привозили девочку из Переславля с порчей: у неё руки и ноги были сведены. Её не могли вынести четверо человек. Анна Степановна сказала: «Дайте мне хомут с лошади потный!» — и на девочку хомут надела. Она (девочка. — А.К.) кричит: «Мама, мама, вот дедушка-то!» И назвала колдуна, который ей сделал порчу. Назвала старика, который дал печенье ей [7].

В качестве средства изобличения колдуна в приведенном выше рассказе используется снятый со вспотевшей лошади хомут; представления о магических свойствах данного предмета фиксировались в различных областях России в XIX — начале XX в.³

Рассказывали, что для лечения знахарка использовала молитвы и заговоры, а также травы:

Она не колдунья, её колдуньей называли. Она знала травы. Они собирали в тот момент, когда они имели силу, даже ночью, в другой раз вон и выходили, собирали эти, травы-то. Пройдёт несколько часов, день — они всё уж, мало действительны [8].

Мать моя собирала травы на каждый праздник, каждой траве она знала молитву, так что. Иванов день, будет седьмое июля. Корни она собирала в сентябре и августе. Каждой траве она молитву знала. Лечила она вот этим [9].

Вызывает интерес следующее сообщение:

Вот на Иванов день, на седьмое июля, они летают, не знаю на чём. На кочерге ли или на метле ли. Она (знахарка. — А.К.) говорит: «Я брала золотку и брала мужа [собирать травы]. Вот, — говорит, — золотка только вышла из крыльца, лягушек — ступить негде. И золотка, — говорит, — упала». Но они летают. Раньше ведь поля-то ржи руками жали. Такая тропочка, сжаты колоски вот [10].

В последнем тексте появление лягушек для информанта, вероятно, связано с представлением о том, что само собирание трав — нечистое дело. Кроме того, в рассказе упоминается «тропочка» из сжатых колосков на ржаном поле. Данный мотив отражает известное русское поверье о колдуньях-«пережинщиках», использовавших для увеличения своих хлебных запасов магический «пережин». Таким образом информант, очевидно, стремится представить знахарку с отрицательной стороны.

По рассказам, «Степаниха», собирающая травы, обладала особым знанием, неподвластным «непосвященным»:

И вот когда она (знахарка. — А.К.) уезжала, [соседка] говорит: «Анна Степановна, так научи меня, чтобы вот, когда ты отсутствуешь, людей-то сколько приходит, и я бы заработала». Она говорит: «Не выстоишь» [10].

В лес ходят даже, там петров крест (растение. — А.К.). Вот мы ходили копать, не нашли его с матерью. Не выкопали мы с ней. Я и ножик потеряла. Она говорит: «Значит, ты чего-то больная. С тобой нельзя ходить». Она раз взяла меня за травами, и я пришла, легла на пол, кричу: «Умираю». Она прибежала, в чашечке водички принесла, меня sprysнула, улыбается: «Ничего не будет, сейчас встанет». И правда, sprysнула меня, я пошла [11].

Места, где знахарка собирала травы, считались опасными:

Боялись, чёрный лес был, одна сосна и эти, ёлки. Там тёмно было. Туда мать моя ходила за папоротником, папоротник один раз цветёт, и надо такое время найти, чтобы... ну в двенадцать часов ночи. Ну, мы боялись: «А-а-а, Степановна туда ходила, значит, там колдовство есть». А мы сейчас только узнаём: папоротник

цветёт в двенадцать часов ночи, и надо знать только, в какие часы и в какой день. Она это знала. И вот сорвать это корень, он очень помогал от всего [1].

Информанты сообщали об определенных правилах, которые знахарка соблюдала и соблюдения которых требовала во время сбора трав от других:

В Иванов день люди с ней ходили собирать травы в двенадцать часов ночи. Скажет: «Если что, услышите стук, гром, ржание лошадей — вы назад не оглядывайтесь, шиплите цветы». Даже ужас берёт и по коже мороз, а нельзя оглядываться, она так наказала [12].

Она взяла одного мужчину собирать цветы в Иванов день. На лугу как лампадки горели. Он матом выругался — всё погасло. Она его сразу прогнала [13].

Считали, что Анна Степановна была специалистом в области любовной магии:

Она больше колдовала. Как колдовала: приворожит, отворожит. Говорят так. Надо кому — она приворожит, не надо — она отворожит [14].

В Тарасово Анна Степановна колдовала. Я сама к ней ходила. У меня племянник хотел уехать с другой. Анна Степановна положила в воду травинку, она расцвела, потом отдала, велела лить в суп и чай. Парень не уехал с другой, остался [15].

В деревнях Борисоглебского района была известна частушка на данную тему:

Мне залётка изменил,
Я приворожу,
Сто рублей не пожалею,
А в Тарасово схожу [16].

Информанты утверждали, что «Степаниха» обладала даром провидения:

Мать, она видела по глазам, по лицу, она каждую полоску лица знала, что она обозначает, что чего [9].

Если она тебя увидала, ей ничего не соврётся. Вот, она уж всю жись скажет, и что дальше будет, скажет [11].

Тётя Клавдия Миронова — она заболела, лежала в больнице и не могла вылечиться, ноги болели, отнялись, и руки болели. Вот поехали к ней (к знахарке. — А.К.) в Тарасово. Приезжаем, а она идет с грёбки сена. Тётя Клавдия сошла с телеги, идёт ей навстречу: «Анна Степановна, милая, ой, помоги, не могу ходить, ломота ног, что мне делать?» А мы ехали когда к ней вот, а она говорит, тётя Клавдия: «Может, она поможет, а может, не поможет. Но надо съездить. Говорят, помогает». И когда стали с ней (знахаркой. — А.К.) разговаривать. [Знахарка говорит:] «А что дорóгой-то говорили? Что помогает или не помогает?» У меня так мурашки по телу. «Ну Анна Степановна, ну это,

ну вот болят ноги-то, мы особо-то ничего не разговаривали». Дала литровую банку какой-то водички ей, дала всё-таки [17].

«Один раз пришла женщина, мы сидели за столом. Вот до сих пор [удивляюсь], как могла мать узнать, что эта женщина идёт отбивать мужа у жены. Да я сначала удивилась, потому что сидим мы за столом, у нас семья большая была, она даже не поворачивалась. «Анна Степановна, я к вам пришла». Она (знахарка. — А.К.) так голову повернула, говорит: «Ты не сюда пришла, иди отсюда, иди, иди». Даже не поглядела, выгнала. Говорит: «Она пришла мужа отбивать, чтобы [я] ей сделала, чтобы от жены законный муж к ней ушёл». А я и думаю — как она могла узнать-то, она даже не поглядела ничего [1].

Интересен следующий рассказ:

Одна из Песков приходила сюда к ней в Тарасове, девочка заболела, ангина у ней, вообще она задыхалась. «Думала, — говорит, — что помрёт. Она дала мне, — говорит, — дала цветочек такой: "Вот пойдёшь через ручей, отпусти. Если распустится...". Сказала, что она выживет». Она говорит: «Я опустила, а он и расцвёл. Я, — говорит, — с радостью пошла домой» [18].

Один из сюжетов о провидческом даре «Степанихи» связан с предсказанием судьбы человеку, убившему ее сына:

Сына одного у ней зарезали на празднике Казанской. Это в 57-м году было. Посадили невинного: резал один, а он свалил на малолетку. По словам слышал, что сказала: «Кто это сделал, тот сам от себя помрёт». И потом Вася Босиловкин со Щурова застрелился [19].

Её сына убили, она сказала, что, кто убил, ну не нашли, кто убил, он в своё день рождение помрёт. И точно: через два года [20].

Не исключено, что данные рассказы основаны на реальных событиях, воспоминания о которых с течением времени приобрели фольклорную форму.

Рассказывали, что «Степаниха» черпала свои знания из волшебной книги:

У ней какая-то книга есть старинная. И книга сейчас эта, она вот... Юля сейчас здесь живёт, её дочь одна, а она, Юля, не взялась, а вот Марья — другая, где-то за Ярославль живёт, младшая. И вот она лечит сейчас, занимается. У неё этот, «Цветник» — книга старинная от бабки перешла, бабка передала, и вот она лечит [5].

Она передала младшей дочке. А то дочка в Тарасове. А у ней был дед, не отец, а даже дед, у него была книга большая, забыла, как она называется эта книга... «Магия». И так она у дочери, наверное, эта книга, у младшей [21].

Впрочем, дочь А.С. Мельниковой Мария Павловна Груздева, к которой, по словам



Анна Степановна Мельникова («Степаниха»), 1897—1960. Фото из архива М.П. Груздевой



Н.П. Курицына (дочь А.С. Мельниковой), 1929 г.р., и В.Я. Якимов, 1948 г.р. Д. Тарасово Ростовского р-на. 2004 г. Фото А.В. Киселева



М.П. Груздева (дочь А.С. Мельниковой), 1939 г.р. Д. Тарасово Ростовского р-на. 2004 г. Фото А.В. Киселева

информантов, перешла книга, сказала, что «никакой книги у неё [знахарки] не было. Это всё у неё было заложено в уме» [9].

Чаще всего информанты с уважением рассказывали о знахарке из Тарасова и положительно относились к ее деятельности. В то же время были записаны и негативные суждения о ней, большей частью — в д. Заречье Ростовского района. Известно, что Заречье было основано в начале XX в. белорусами — переселенцами из Витебской губернии. До середины XX в. жители Заречья сохраняли свою обособленность от «ярославских» — жителей окрестных селений. Несмотря на то что и в Заречье жили люди, лечившие травами и заговорами, о «тарасовской колдунье» жители деревни говорят с осуждением и приписывают ей связь с нечистой силой («не по-Божьи делала, как называется, от дьявола что ли» [22]):

У ней «Черномагия» была, она не от Бога была. «Черномагия» — ну учиться, прочитает — и вы мёртвые будете. Колдунья — так называется по-деревенски. Мама рассказывала: «Пришёл отец, вместо свадьбы похороны стужал. [Жертва колдовства] съела только яблоко, Степановна дала — и мёртвая». Вот так. Какая-то Степановна была, а много попортила. А люди-дураки к ей едут, а она калечила. А заречская бабка по-собачьи лаяла от её водички. Вот так. Поехала бабка к настоящим, верующим — и вылечили её. Вот так. И дожила бабка до старости, работала. Может, и заболела, она ещё больше подсыплет, чтобы... ну по-собачьи же лаяла, она же, надо опять к ей идти, ей подарок принесут... [23].

Вот была знакомая, в Тарасове жила, и она с ней (знахаркой. — А.К.) дружилась. И она вот поедет в Питер, раньше Ленинград называли, там напортит людей, нахитрит всего, приедет со всякими подарками дорогими, с ценными, красивыми, приятными. А эта тётя Люба работала с ней вместе. [Она рассказывала:] «Раньше один косит косой, а другой снопы вяжет, подбирает за ней. И вот как к двенадцати часам, я за ней не успеваю». И это вот самое, работа от беса. Он ей помощник. И вот одна женщина пошла с короной, у ней корова чё-то приболела... Она (знахарка. — А.К.) дала воды и говорит: «Может, есть у тебя святая вода дома? Ты, — говорит, — полей в неё». А эта женщина зашла к какой-то знакомой, она знала, что она в храм ходит, говорит: «Дай мне водички святой. Степаниха велела полить мне». Полили, а бутылка-то разлетелась. Значит, бес не мог вот святой воды стерпеть, потому что это вот, как говорится, реакция большая, один злой, а другой — Божий дух [10].

Интересно, что в данном рассказе доказательством связи с нечистой

силой служит в числе прочего способность знахарки (в данном случае рядовой колхозницы) быстро выполнять повседневную сельскохозяйственную работу. Данный мотив дополняется упоминанием полудня, который, согласно русским поверьям, считался временем, когда активизируется нечистая сила⁴.

Считали, что часть знаний «Степаниха» передала дочерям:

Умирала тяжело: рвала на себе волосы и кричала: «Возьмите!» Дочь взяла прядку волос, и мать спокойно умерла [6].

В данном сообщении отражено представление о мучительной смерти людей, обладающих магическими способностями, и передаче ими знаний преемникам⁵.

До недавнего времени лечением занимались дочери знахарки Нина Павловна Курицына и Мария Павловна Груздева. Об этом говорили и информанты:

[Н.П. Курицына] хорошо ожоги лечит, вот она у матери брала [знания], ожоги какие, ошпарится кто, обварится, вот она лечит хорошо [5].

Она не то что лечит всех, нет. Она вот знала экзему, знала какую-то ещё, чего-то это она могла [1].

Сама Нина Павловна рассказывала:

Ко мне часто ездят. Узнают ожог и посылают. Что посылаете? Не знают, что лечу, зря посылаете людей. Сказали, что токо ожог заговариваю, вот знали. А вот и гоняют людей. Я ведь токо одно. Да и то старуха, спасибо, передала [11].

М.П. Груздева тоже рассказала, что мать передала ей свои знания. Каждый год летом она приезжает в Тарасово, чтобы собирать целебные травы:

Знать-то я знаю. Я не отказываюсь от этого. Ну, кое-чего я знаю... А ведь у нас в семье мама говорила: «Ведь не каждый может этим заниматься». Это, во-первых, надо верить Богу... Надо знать молитвы — это второе. Так на каждый праздник свою траву брать и каждой траве знать свою молитву. А если ты этого ничего не знаешь? А потом ты подошёл к этой траве-то, у неё надо попросить прощения, чтобы её сорвать, эту траву, а потом уже начинать её брать [9].

Примечания

¹ Отчеты об экспедициях хранятся в архиве Государственного музея-заповедника «Ростовский кремль» (оп. 1, д. 1027, 1077; А—1912).

² Картотека хранится на кафедре финно-угроведения Хельсинкского университета (Финляндия). Автор благодарит А. Альквист за предоставленные материалы.

³ Ср., например, симбирскую быличку «Марина-русалка», записанную во второй половине XIX в. (Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 12. СПб., 1884. № 124). О магических свойствах хомута см. также: Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2—3. С. 152.

⁴ Власова М.Н. Русские суеверия. СПб., 2001. С. 418.

⁵ Ср.: Криничная Н.А. Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 13.

Список информантов

1. Ю.П. Павлова, 1934 г.р., д. Муравейка Ростовского р-на.
2. В.А. Якимов, 1948 г.р., д. Тарасово Ростовского р-на.
3. А.В. Ежова, 1932 г.р., д. Ёршники Ростовского р-на.
4. В.И. Николаев, 1948 г.р., д. Медведево Ростовского р-на.
5. Н.И. Калабин, 1931 г.р., д. Муравейка Ростовского р-на.
6. К.А. Миронова, 1933 г.р., д. Ёршники Ростовского р-на.
7. КЛТМ, с. Рославлево Ростовского р-на.
8. В.С. Жуков, 1929 г.р., д. Кореево Ростовского р-на.
9. М.П. Груздева, 1939 г.р., д. Тарасово Ростовского р-на.
10. С.Н. Буракова, 1930 г.р., д. Заречье Ростовского р-на.
11. Н.П. Курицына, 1929 г.р., д. Тарасово Ростовского р-на.
12. КЛТМ, д. Душилово Ростовского р-на.
13. КЛТМ, д. Муравейка Ростовского р-на.
14. А.Ф. Ларионова, 1925 г.р., д. Савино Ростовского р-на.
15. КЛТМ, д. Перетрясово Ростовского р-на.
16. Н.И. Малинин, 1941 г.р., д. Зманово Борисоглебского р-на.
17. Е.И. Васильева, 1930 г.р., д. Ёршники Ростовского р-на.
18. В.Г. Артемичева, 1935 г.р., д. Душилово Ростовского р-на.
19. В.И. Онисимов, 1941 г.р., с. Филимоново Ростовского р-на.
20. Ю.Д. Бубнов, 1939 г.р., д. Зманово Борисоглебского р-на.
21. А.А. Сараева, 1915 г.р., д. Горбынино Ростовского р-на.
22. М.Е. Бураков, 1924 г.р., д. Заречье Ростовского р-на.
23. Н.Е. Буракова, 1932 г.р., д. Заречье Ростовского р-на.

А.В. КИСЕЛЁВ, канд. ист. наук;
Гос. музей-заповедник «Ростовский кремль» (Ростов Великий)

Новые записи рассказов о «ратней черви»

В 1997 г. в Андреапольском районе Тверской обл. двумя группами фольклорной экспедиции Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета независимо друг от друга был записан ранее неизвестный сюжет о *ратной черви* (также называемой *двигой* или *червоным гадом*)¹. В 2006 г. вышла книга Ю.И. Винокуровой², в которой также содержится информация о *ратней черви*. С 2005 г. рассказы о *черви* регулярно фиксировались экспедицией Лаборатории фольклора Российского гос. гуманитарного ун-та (руководитель А.Б. Мороз) в Няндомском районе Архангельской обл. В этой публикации мы постараемся изложить и систематизировать собранный материал.

Ратная червь описывается как ползающее по земле живое существо, состоящее из множества небольших червячков. Длина ее достаточно велика (до двух метров), «рать» ползет единым строем и так плотно, что наблюдатели часто не могут различить очертаний отдельных червячков, но выделяют среди основной массы голову. Цвет *черви* может быть белым или черным, в одном из рассказов она состоит «из нескольких сортов» червей — зеленых и блестящих, пушистых и колочих. Нами также была зафиксирована поговорка, отражающая медленность перемещения *черви*: «Изда эти гьворят: "Ну, ползи, как ратный ц'ерфь". Как кто тихо бридэ, дак вот это бывае поговорка. Я слышала эту поговорку, а потом нагиделась» [1].

Ответы информантов на вопрос, что надо делать при встрече с *ратней червью*, разнятся. По одним сведениям, надо расстелить перед *червью* платок (согласно некоторым рассказам, именно белый), позвать ее *прийти* на платок, загадав при этом желание: чтобы были деньги, хлеб или дети, и если *червь* заползет на платок, завязать ее, отнести домой и засушить. При этом подчеркивается, что *червь* ползет на платок только в случае, если у загадавшего действительно потом будет много денег, хлеба или детей; таким образом, она наделяется своего рода даром предвидения.

По другим сведениям, перед *червью* кладут деньги, хлеб или уголь и примечают, на что она поползет. При этом определяется, хорошо или плохо будет тому, кто при этом наблюдает за *червью*. Здесь можно вспомнить святочное гадание, когда курице предлагают выбрать между водой, хлебом и кольцами и по ее выбору судят о будущем гадającego.

Возможность гадания с *ратней червью*, по всей видимости, объясняется необычностью и неожиданностью встречи с ней.

Отметим, что восприятие информантами *ратней черви* напоминает восприятие змеи в традиционной культуре. По классификации А.В. Гуры, и змеи и черви относятся к классу «змееподобных гадов», причем «признак единичности или множественности не является отличительным для всего этого класса в целом»³. Возможно, именно поэтому о *ратней черви* говорят как о едином существе, а не о множестве живых существ. При встрече с *ратней червью* положено стелить белый платок, как стелют перед змеей, если хотят получить ее волшебную корону, алмаз или рожки.

Помимо упоминаемых в статье М.Л. Лурье названий *ратней черви*, нам удалось зафиксировать еще одно — *рождыва*: «Церфь... и... эсь, каг же у нас — рождыва. Рождыва называют, церфь... церфь рождыва» [2]. Это слово предположительно образовано от глагола *разжиться* (например, деньгами) и отражает народное представление о том, что *ратная червь* приносит в дом достаток и богатство.

1. А ищэ видала эту... ц'ерфь. Ратный ц'ерфь. <...> Вот она большая, а фся из маленьких ц'ервоц'ёк. Вот так крью... крьюками [показывает пальцем, как изгибаются червячки] идёт-идёт-идёт-идёт, а сама горбатая, так вот фсё как-то виляеце'е. А мелкая-мелкая она, а ия много. Идёт она такая клином. <...> Она белая-белая, эта ц'ервоцька. Ц'ерфь она большая обыкновенна, а только мелкими ц'ервоцьками. Идёт вот такая, метра полтора, наверна... Вот ратный ц'ерфь называец'я. Вот я эту видала. <...> [Что будет, если она на человека найдет?] На ниц'ё она ни зделат, она такая... ц'ервоцька, а мелкими ц'ервоцьками, дак ниц'ё она ни зделат. Я думаю, не должна она зделат. [После ее появления ничего не случилось?] Нет. Нициво ни случилось. А вот где она шла, эти мелки ц'ервоцьки остались по одной да по две ползут взади ишо, бутто вроди как догоняют, а... она... тожо трусиц'и. Она не одной ц'ервей-то как бы, она в одной... [1].

2. Цела гусеница идёт один за одним. Они как срослись вместо [т.е. вместе]. Вот такие ползут оне... [Вы не видели такого червя, который как бы из многих состоит?] Ни видила? Да видила, даже целый килом... целый метр видела. [Метр таких?] Да. [А что это?] А вот они <...> шли о... о... от Низу [деревня Лими], и <...> сухая погода-та была, и такая дорога-та наотптана, вот каг глина. И вот такой... целы метр... двигалось. Целый метр и такой...

толстый-толстый чирвьак, и у мьяна Саша-та ищэ иго росматривал, што гьт [говорит]: «Нет, ты... сайидения-та у ниво, што не... нет... у них сайидения нет, он такой, и он такой... как вам сказать, и вроди и колочий, и вроди такой пушистый какой, и он... чытырэх ли... ли пити сортоф, такой вит [вид]-та у нево... Какой-то он... и зилёный, и блистяшый, и какими-та, каг бы и снижинками. Мы на каленках стаяли росматривали. <...> Наверху такой вот на... на... верх у ниво такой какой-та, вот он такой верх-та, и он толстый. <...> [В одной из деревень Каргопольского района тоже видели таких червей.] Саша гот [говорит]: «У нас есть, но ни такие», — а вод здесь-та мы видели... он зилёный, а у них какой-та чёрный [3].

3. [Не знаете такого червяка, их много, а кажется, что один?] А, знаю, видала дажи. Два раза. Это называица ратная черфь. Вот оно... Они такие чирвочки вроди вот таки вот они нибольшие, а их много-много-много-много, и так они фсе шивилица, фсе шивилица, так интьиресно смотреть, как она ползёт. Сначала где голова, голова такая толстая, вот так вот такая вот, вот такая она длинная-длинная, больши метра, до двух метроф эта ц'ервь бывае...» [4].

4. ...Раньше, говорили, вызывали эту черфь, ну... хто плат белый посылитя, и вот и вызывают, што пойдёт ли черфь, напримет-от: «Давай на хлеб». На хлеб вызвал — ни идёт. На деньги — ни идёт. У нас папа вызывал <...> на дитей. На рибят. Шесь девок было. Шесь девок мама родила. [А как вызывали?] Ну вот плат посылитил — на деньги ни идёт, на хлеб ни идёт, ну давай на дитей. Ц'ерфь пошла. Ф плат... ф плат иё, значит, она придёт, иё ф плат завяжут и домой принесут и засушат. <...> [И куда потом?]. Дак куда, так и ф сарай так она и висит потом. [А это много червячков?] Много, дак они фсе высохнут. [И сохраняются?] Да, ну форма-та ить уси ни та, она высохнед дак. <...> [А вызывают, когда она ползет?] Она ползёт-то очень тихо. Фпириди черви этот плат-то посылитяют и вот и зовут, што: «Заходи на платок вот, што и денек у миня будет много. Вот, а если денек нет, дак уш ц'ерфь и ни пойдёт, эсли денек нету — дак, а эсли уш, видимо, ц'ерфь знает, што у иго де... деньги эсь, и пойдёт на плат. Ни знаю уш, насколько правда, ни знаю. <...> [А ей что-то говорят?] Да, вот это ей и говорят, ц'ерви-то этой, мол, заходи <...> иди на плат, ну што у миня денег будет много. Или у миня хлеба буит много. Или дитей будет много [4].

5. ...Церфь идёт целым... И ия собирают, эту церфь. Постелют што-нибуть и... <...> Катерина, когда она вот фстретила эту ц'ерфь, розостлала плат, и она и... фся собраласе ей на это... на плат, и эту,

кто эту церфь поймаёт, дак у тово хорошо будёт. <...> [Что с ней сделать надо?] Поймаш, дак домой принеси куды-нибудть уш, вот я не знай, дома-то куды ия на[д]ь деть. Но б... богатство какоь-то придёт да [смеется]. Хорошо [2].

6. Ищё вроде... вроде ложат... хлеп и деньги или чево-та, ну дак от, куда он поползёт этот чёрвяк. <...> ўот куда пойдёт, эси на деньги <...> значит, деньги у тебя будут водица, а эси на хлеп, значит хлебный г... гот будит [5].

7. У нас на заводе [имеется в виду маслозавод]: вот кладут уголь или хлеп — на что пойдёт. У нас старик один говорит: «Кладити хлеп, деньги — вот три сорта — уголь — на што пойдёт». Она ото фсиво отворачиват, ни на што ни вышла. <...> Бегали у нас фсе рабочи, глидили на эту на ратню ц'ерфь. [Для чего это надо, чтобы она пошла на хлеп или уголь?] Ну дак как на хлеп — дак хорошо, а на уголь — дак плохо. На деньги тожо хорошо, а она никуда не пошла, она отворачиват ото фсиво, пошла дальши. <...> [Что значит «хорошо» и «плохо», если она пойдет на хлеп или уголь? Кому хорошо?] Даць... хорошо [тому], хто увидел. Если она... на деньги пошла — хорошо, на хлеп пошла — тожо хорошо. Хто увидит дак. А мы фсе навиделись дак. Это старик клал. Фсё опходит, и пошла своим путём, под гору [1].

Примечания

¹ Лурье М.Л. Двига — червонный гад — ратная червь (из полевых открытий последних лет) // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология: Материалы V Международной школы молодого фольклориста (6–8 июня 2001 г.). Архангельск, 2002. С. 94–106. См. там же библиографию.

² Винокурова Ю.И. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 157–158, 161–162.

³ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 273.

Список информантов

1. Евдокия Михайловна Савина, 1923 г.р., урож. с. Мехреньга-Никишинская, образование 4 кл.; зап. в с. Мехреньга-Гришинская в 2005 г.

2. Зоя Афанасьевна Борыгина, 1930 г.р., урож. с. Лимь-Наволоч; зап. в с. Лимь-Низ в 2006 г.

3. Людмила Григорьевна Крехалева, 1939 г.р., урож. с. Канакаша, образование 7 кл.; зап. в с. Лимь-Наволоч в 2006 г.

4. Нина Ефимовна Трапезникова, 1928 г.р., урож. с. Лепша-Осташевская; зап. в с. Лепша-Ступино в 2007 г.

5. Анна Андреевна Амосова, 1920 г.р., местная, училась в Москве на библиотекаря; зап. в с. Мехреньга-Малышинская в 2005 г.

В.А. КОМАРОВА,

студентка 2-го курса Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Материалы Заонежской фольклорной экспедиции Петрозаводского государственного университета

Студенческие фольклорные экспедиции ПетрГУ были возобновлены в 2005 г. после десятилетнего перерыва. Последние выезды студентов на практику (в Каргопольский район Архангельской обл.) проходили в 1993–1995 гг. под руководством А.В. Пигина [8]. На этот раз в качестве места работы экспедиции было выбрано Заонежье (Медвежьегорский район Республики Карелии). Летом 2005 г. под руководством С.В. Федоровой проведена экспедиция в с. Космозеро¹, а в 2006 г. студенты работали в с. Толвуя.

Выбор этого района для обследования был не случаен. С одной стороны, Заонежье по праву считается одним из заповедников традиционной культуры на Русском Севере, до сих пор сохраняющим свою самобытность. С другой стороны, местная фольклорная традиция издавна привлекала внимание исследователей, фактически именно здесь в середине XIX в. начиналась история профессионального собирания фольклора в России. К настоящему моменту Заонежье — один из самых изученных фольклористами районов Русского Севера, но для студенческих экспедиций это, скорее, хорошо. Первокурсники, впервые выезжающие на фольклорную практику, заранее знакомятся с литературой по народной культуре Заонежья, а в экспедиции имеют возможность сравнивать собственные записи с классическими публикациями XIX–XX вв. и самостоятельно оценивать, в какой степени сохранились те или иные культурные формы, характерные для традиционного крестьянского уклада.

Работа велась по программам-вопросникам, используемым в фольклорных экспедициях лаборатории фольклора РГГУ под руководством А.Б. Мороза. Наибольшее внимание уделялось фиксации традиционного фольклора, обрядовой культуры и мифологических представлений современных заонежан. В общей сложности за два года было опрошено более 80 информантов и получено около 90 часов аудиозаписей, которые теперь используются в научной работе студентов. В перспективе планируется создание сайта, на котором будут размещены расшифровки наиболее интересных записей.

В данной публикации представлены избранные материалы экспедиции, которые знакомят с актуальными и до

сих пор широко распространенными обрядовыми практиками, характерными для Заонежья.

Ритуальные бесчинства в Ивановскую ночь

В старинных заонежских деревнях Космозеро и Толвуя экспедиция собрала значительное число развернутых описаний молодежных ритуальных бесчинств в ночь накануне Иванова дня. На Русском Севере обрядовые бесчинства были широко распространены, однако совершались обычно на святки. Наиболее популярны были следующие формы традиционных проказ: подпирание дверей дома снаружи, чтобы хозяева не могли выйги, затыкание дымохода, разбрасывание поленьев из полениц по улице, нагромождение краденых предметов (обычно саней) в большие кучи [2. С. 229–231; 13. С. 52–53]. В некоторых районах Русского Севера эта традиция сохранилась до наших дней.

Молодежные ритуальные бесчинства в дни летних праздников широко распространены в более южных регионах: так, бесчинства в ночь на Ивана Купалу характерны для белорусов, а для южнорусской зоны типичны проказы, связанные с обычаем «караулить солнце» в канун Петрова дня [12. С. 172–174].

На Русском Севере свидетельства о молодежных бесчинствах в летние праздники очень редки, хотя иногда всё же встречаются. В 1960-е гг. экспедиция МГУ в Онежском районе Архангельской обл. записала сведения о традиции на Петров или Иванов день красть бороны и бросать их в воду, а также ломать крыльцо в домах, где живут девушки на выданье [11. С. 254]. В центральных районах Псковщины и в некоторых деревнях юга Ленинградской обл. «в ночь на Ивана» молодежь и в наши дни разбирает заборы, подпирает двери, разваливает поленицы, затыкает трубы [1. С. 56, 227]. Похожие действия в Иванову ночь совершаются и в Устюженском районе Вологодской обл.: там парни и девушки также закрывают двери и печные трубы, выкладывают дорогу дровами между домами гуляющих вместе парня и девушки, вывозят за село оставленные у дома автомашины [13. С. 109].

К.К. Логинов, описывая календарные обряды заонежан, упоминает, что с кануна Иванова дня до Петрова дня

«молодежь проказила», в том числе воровала «кабуши» (круглые куски творога или сыра) в тех домах, где были девушки на выданье [5. С. 95—96]. В записанных экспедицией рассказах ритуальное воровство «кабушей» не упоминается, однако подробно описываются традиционные виды бесчинств: закрывание дверей, затыкание труб, разбрасывание дров, перегораживание дороги, перетаскивание телеги. Используются и менее привычные виды хулиганства: парни отталкивают лодки от берега, оставляют на дороге огромную куклу, напоминающую мертвого или пьяного человека, вырывают цветы, перерезают бельевые веревки, бьют оконные стекла.

Вероятно, первоначально объектами ритуальных бесчинств были дома, где жили девушки на выданье. Сейчас брачная символика бесчинств утратила свою актуальность, их часто осуществляют у домов одиноких пожилых женщин или даже у общественных зданий (медпункт, школа), что вызывает резкое неодобрение пожилых информантов, в целом достаточно терпимо относящихся к сохранению традиции.

1. [Мы слышали, что у вас молодежь в какие-то дни хулиганила.] Ну, хулиганят и сейчас. Вот на Иванов день да на Петров день ходят. У нас вон лодку отпихнули в озеро. Утром дед встал — лодки нету, а смотришь — наша лодка плывет. Ну, пришлось брать другую лодку и тянуть. И костры [поленницы] роняли...



М.П. Архипова, 1934 г.р., А.С. Ермолина, 1928 г.р., З.В. Лямова, 1928 г.р., исполняют песню, запись ведет С.В. Федорова. С. Космозеро. 2006 г.

тоже. Дверь на палку закладывали, чтоб не вышли (А.Е. Пахомова, 1926 г.р., с. Космозеро; зап. М.Д. Алексеевский, А.В. Стрекачева).

2. [В Ивановскую ночь] на дорогу все палки кидали, чтобы [нрзб.] не проехали машины. Мы наутро встали, дак не знашь, как с избы не выйти, завяжут, закрутят всё палками да это ж проволокой, да всё. <...> Я одна ночевала на Иван-день. Бабке двери заложили взяли проволокой. Я



М.П. Архипова, 1934 г.р., показывает, как сбивали масло с помощью мутовки. С. Космозеро. 2006 г.



Л.А. Иванова, 1950 г.р., показывает студентке Карлова университета (Прага, Чехия) М. Одобовой, как сажают хлеб в печь. Д. Загубье Толуйского с/с. 2006 г.

не знаю, как выйти. Хорошо, что окошко там, в этом... да я раму сняла да вышла. Думаю: «Господи!» А тут этих... дерево, все дрова растащены мои, и вси по дороге растащены. «Господи, больше вам нечего, мошеники, было делать!» <...> А в Великой губы в пр... в прошлый год дак там много горазно сделали, дак сей год даже милиция ходила в Иван-день, потому что они много напроказили каких-то плохих делов, чта... Ну не то, что сделали, ну не то чтобы, ну ладно, это хорошо, что там сделают, двери заложили, там поленницу раскатили. Это ладно. Чё там, вот Вера сказала, чё наделали другое, что ещ... в этот раз Иван-день прекратили в

Великой губы (А.С. Ермолина, 1928 г.р., с. Космозеро; зап. С.Н. Пятницына, А.В. Рахманова).

3. [А сейчас святки как-то отмечаются в деревне?] Да нет, конечно. [Не бывает такого, что там закрыли кого-нибудь?] Это у нас на Ивановскую ночь обычно. <...> Ну, молодёжь хулиганит, вот да брёвна натаскают на дорогу, бывает, костры [поленицы] переставят. Позакрывают кого-нибудь, что-нибудь ещё. Один раз телегу тут, что ли, трактору попереёк дороги вытянули, я теперь и не помню. А в этом году как-то не очень. Более-менее тихо, но, видно, брёвна вытаскивали. Ну, у нас как собака, к нам особо не ходят. Ну вот, а так закрывали... И бабушек, и молодых. [А этим занимается молодёжь?] Молодёжь. [Только парни?] Не, девушки, парни вместе. <...> То как-то сделали фигуру, как будто лежит пьяный. Из одежды, да. Многие подходили и пугались там, мало ли, может, умер, может, что. <...> [Он лежал там долго или его убрали?] Убрали его, конечно. Кто-нибудь, может, разозлился, всё-таки люди-то пугаютца, подходят, думают, что случилось, что лежит кто-то, может, кто-нибудь и распинал, но днём было ещё (Г.Ф. Чистякова, 1952 г.р., с. Космозеро; зап. С.В. Федорова, А.В. Рахманова).

4. [Говорят, у вас тут на Иванов день молодежь хулиганит по ночам. Давно это происходит?] А это уже обычай с самых, как сказать, с первых лет. Ходят, даже с берега лодки, всё на дорогу таскают. Вот, например, дрова мне привезли, эти дрова бы все уже были там на дороге, что машина приехать некак, некуда. Это такой обычай тут, а потом убирают всё, заставят, кто увидит (М.П. Архипова, 1934 г.р., с. Космозеро; зап. С.В. Федорова, М.Д. Алексеевский, Н.Г. Вахроева).

5. Уродуют, по деревне ходят... Мы, бывает, с мужиком жили, дак оставили замок висячий, дак нас закрыли да и ключ выкинули, Настя Молчанова выкинула ключ... А так этого, у кого там лес вот так навален, ак всё перегородят. Все дороги, всю проходу перегорожено было. <...> И костры все дров раскидают, и всё. У меня в прошлый год вообще и на берегу все эти вырезали... Где я бельё вешаю, на чём вешаю, вот эти все доски, и всё. Бабке старой при... к инвалидке пристроились ломать... <...> В прошлый год вообще были к углу привезены дрова, дак все растянты были, даже у конторы <...> У кого цветы вырваты, у ней дак цветы вон сколько раз рвали, у кого-то... У меня все веревки перервали, где я бельё вешаю, у кого лодку спустят, у кого что натворят... У кого дрова раскидают по территории... [Но именно в этот день?] В этот день, с седьмого на вось... с шестого на седьмое вот уродуют. Молодёжь. Старые-то не пойдут. Но я... чего там говорить, я тоже, бывало, ходила [смеется]. [А что делали?] Да тоже делали, тоже при... там придури-

вались так же тоже (А.М. Хансен, 1936 г.р., с. Космозеро; зап. М.Д. Алексеевский, А.С. Молчанова).

6. Здесь ни то хулиганят, дак с ума сходят. Я эдакого не видала, у нас [в Вологодской обл., где информантка прожила большую часть жизни] дак на Иван-день ходили цветы собирали, в Иванов день, да ходили караулить этот папоротник-то, что тут цветёт. <...> А здесь костры дров раскатят, брёвна выгашат посереёдке дороги, то какого года вот тут ещё Мусиным стёкла выбили, дак разве это дело? А у Марины [дочь информантки], у медпункта дрова были, дак все к магазину на дорогу растаскали. А я говорю: «А медпункт-то тут причём? Зачем это делать-то?» У нас эдакого не было. А здесь вон ещё что комедят (З.В. Лямова, 1928 г.р., с. Космозеро; зап. С.В. Федорова, М.Д. Алексеевский, Н.Г. Вахроева).

7. [Как-нибудь проказничала молодежь на святки?] Не в святки у нас делали, а вот в... Иван-день вчера был. В Иванску ночь ходили. То трубу заложат, то двери заложат, молодежь ходили... Это было. А на святки не ходили. [Что еще делали?] Ну что, особенно-то пакостить ведь не разрешалось нам, хоть мы и... Да так. Походим, посмеемся да пошутим, да дверь закроем, чтобы не открыт, да вот так. То дрова сложим к дверям [смеется]. Хозяин выйдет, а костёр упадёт. А так особенно-то не было, у нас это не принято (К.И. Машанина, 1923 г.р., с. Толвуя; зап. Г.П. Харламова, Т.М. Кожевникова).

Бросание крестов

Бросание крестов как магический способ нахождения пропавшей скотины упоминается еще в работах С.В. Максимова [7. С. 119]. Судя по известным нам материалам, эта практика бытовала лишь в некоторых районах Русского Севера и была особенно популярна именно в Заонежье, где таким образом искали пропавшую скотину и заблудившихся людей [3. С. 32—33]. В Водлозерье, где также известна эта практика, до сих пор бросают кресты, чтоб найти людей, не вернувшихся из леса [6. С. 93]. Во время экспедиции нам удалось записать развернутые рассказы, позволяющие уточнить представления об этом малоизученном магическом ритуале. Некоторые детали в зафиксированных нами вариантах обряда отличаются от тех, что были описаны К.К. Логиновым.

Среди опрошенных было крайне мало людей, которые бросали кресты лично или присутствовали при этом. Этот обряд совершается только «знающими», его содержание остается тайной для большинства, и представления о нем размыты. В с. Космозере единственная женщина, про которую

местные жители сообщали, что она умеет «отведывать» скот, отказалась обсуждать с собирателями эту тему, заметив лишь, что бросание крестов — это «тяжелая вещь».

Поэтому особенно ценны те записи, где хотя бы в общих чертах описывается, что именно совершал колдун во время обряда. Как правило, речь идет о манипуляциях с прутьями или палками (клиньями), которые описываются с помощью глаголов *забивать*, *кидать*, *бросать* и *рыть*². По некоторым записям, знающий человек бросал ольховые прутья крест-накрест, нашептывая слова и пятясь в ту сторону, куда могли уйти человек или животное (№ 3). Другой вариант, обозначенный в записях № 1 и № 2, — забивание в землю клиньев. Клинья могли быть березовые, прутья — из ольхи и рябины; ветки этих деревьев на Русском Севере использовались как обереги [4. С. 2—3].

Как правило, кресты бросали, чтоб узнать о судьбе пропавшего человека или скота, если его поиски без применения магии оказывались напрасными. Ответ сообщался просителям на следующий день. Знаток мог указать место, где надо продолжать поиски, но чаще он просто сообщал, что пропавший сам отыщет дорогу домой. Таким образом, бросание крестов совмещает гадательную и охранительную функцию. Устойчиво представление о том, что, бросив кресты, знаток «закрешивает» лишние пути и пропавший, который ступил на худой след (след лешего), выйдет на правильную, «святую» дорогу. В публикуемом заговоре (№ 1) это представление ясно выражено, что отличает его от других известных текстов, сопровождавших бросание крестов [9. С. 115, 150].

1. [Что делали, если скотина терялась?] <...> Кресты бросали. Вот у меня у дочки пять коров трое суток дома не было, так я сама, этого, клин забивала... «Клин забиваю, в общем, дороги все перекрываю»... Со словами тоже надо вот с такими. [А слов не знаете?] «Берёзовый клин забиваю, все дороги, в общем, ли... ненужные перекрываю, оставляю тока хорошую дорогу, чтоб по хорошей, по святой дороге коровы пришли». Всех перепомнишь их, как их звать, коров. Вот. Все перекрыть дороги надо лишние, все перекрыть. До небес все даже перекрыть дороги. «Клин берёзовый забиваю, до небес все, все, это, дороги перекрываю, одну тока оставляю святую дорогу, чтоб по святой дороге коровы пришли». Дак оны на третие сутки уж к вечеру пришли, дак оны там со сватьей доят, доят, ходят [смеется], много коров дак (Р.А. Фадеева, 1923 г.р., с. Космозеро; зап. А.В. Стрекачёва, А.С. Молчанова).

2. [Если пропадала корова, кресты бросали?] А, кресты... И на людей кресты бросают. Где заблудитца или что-то, кресты бросают. Вообще-то тут есть люди такие, но я не знаю таких. [Это должен кто-то знающий бросать?] Да, знающий. Ну он знает, что живой ли человек или это животное или мёртвый. Узнают. [А почему это называется «кресты бросать»?] Не знаю, там крест как-то палки делают, не знаю — слышала. И на таком месте, что дорога так идёт и так [изображает руками перекресток] <...> На этом перекрестке вот. [И что, туда нужно какой-то крест принести?] Или палки, я не знаю даже, я не видала. [А что рассказывали, что берут какие-то палки, и что?] И забивали в землю. И потом вот не знаю, какие слова говорят или что, я не знаю <...> ну, слышала, мимоходом слышала (В.К. Шошкина, 1939 г.р., с. Толвуя; зап. Г.П. Харламова, С.Н. Пятницына, М.Д. Алексеевский).

3. У меня и мама вон кресты бросала, знала это, камешки спустить вот наговёр <...> [А кресты бросали, это что такое?] А кресты бросали, ну, как говорили вот... Хоть человек, хоть животное, как говорят, на плохой след попадёт. Вот пойдёт человек и, например, уйдёт в лес. Ходит около, а домой попасть не может, никак не может. Так и животное. Вот и бросали кресты. Кресты бросали как, наговаривали тоже. Три по девять, прутья ольховые и так бросали, и говорили там слова, откуда, значит, вышел человек или животное, и в ту сторону. И потом находилось животное или человек. [А что бросали?] <...> Прутья, прутья бросали крестом от так [складывает пальцы крестом], пятились и вот так бросали прутья. И там шептали. [А когда бросали? По вечерней заре или...] Да, по вечерней заре или по утренней заре. [И находились?] Находились. У меня, например, мама, сколько раз коровы терялись дак... совхозные, два раза. Коровы находились. [А вы сами видели, как кресты кидали?] Да как же, при мне она и делала, да, как же. [А как узнать, придет корова или не придет?] Ну, старые люди, они это... как узнать (А.Г. Колесова, 1935 г.р., с. Толвуя; зап. Т.М. Кожевникова, С.Н. Пятницына).

4. [А вот если терялась корова? Тоже нужно к кому-то пойти?] Да тоже, тоже. Бросали кресты, кто ушёл... на дорогу. <...> У нас телёнок потерялся небольшой, а мы не знали, где во взять. <...> Там бабка у нас была, чужая, правда, но... Вот бабка узнала, что у нас телёнок потерялся, и говорит: «Вот завтра утром только встанете и первого попавшего спрашивайте про телёнка». А люди видят, а мы не видим. Вот придём, люди гат [говорят]: «Да вон ваш телёнок ходит вон там, вот там-то там, — скажут, — в овсе». Придём, овёс там посеянный, нет телёнка... Опять домой. Во сколько дней так. А вот потом эта бабка кресты бро-

сила на дорогу, нам сказала: «Вот утром вставайте рано и идите спрашивайте». Вот мы спим. Пять часов, смотрю, мучает под окном — телёнок! <...> Ну, мы скорее его, дверь открыли, ак он пульткой влетел в эти в двери, бут его кто-то гнал! [смеется] Я тут тоже так не верила <...> сколько мы искали, сколько что. <...> А тут бабка гат: «Утром вставайте». <...> Вот когда на... она сделала, потом сказала, что вот... «Утром вставайте и идите, спрашивайте». А мы не успели спрашивать, он сам прибежал (А.Е. Пахомова, 1926 г.р., с. Космозеро; зап. М.Д. Алексеевский, А.В. Стрекачёва).

5. [Что делали, если скотина терялась?] Кресты рыли. [А как это делается?] <...> Дак а этого-то я не знаю, как которых знают люди, здесь кресты роют дак. Но скотина обратно, если живая, дак она придёт, а если уж неживая, так и скажут, что она неживая. [Это как-то по крестам определяют, да?] Но, какие-то рябин... рябины брали или что-то там. <...> Не знаю, шо они делали. У нас бабушка была, дак знала тоже. Бывало, баран убежал. Хозяйка тоже взяла, вышвырнула: «Снеси тебя чёрт!», да он в лес и убежал-то! [смеется] [И долго искали?] Но. Не, не искали, просто убежал в лес, дак куда побежишь. [К черту убежал, да?] Но, к чёрту убежал. А бабушка своя у меня знала кресты врыть. <...> Бросила кресты, а потом через неделю он оказался в стаде с овцами, прибежал. И не съел ни волк, ништо. Эту скотину ништо не съест. [То есть когда кресты кидаешь, черт эту скотину отпускает?] Чёрт отпускает, наверное. Тоже швырнула так ёго и [нрзб.]. А вишь, попало такое слово сказать ей, убежал в лес. [Это и на людей действовало?] Да-а, как же! Так же и людям скажут: «Снеси тебя чёрт куда-нибудь», — дак тоже бывало, бывало, тоже уносило. <...> [И тоже кресты потом кидают?] Но, тоже кресты бросали (К.К. Андреева, 1941 г.р., с. Космозеро; зап. О.Л. Петкевич, Н.А. Яковлева).

6. [Что делали, если скотина терялась?] А кресты кидали. Мне бабушка одна давала, етого... Она слова дала: «Нюрушка, возьми ты, ето... мои слова». Она отворачивала скот. <...> Крест, кресты кидали... [А как это? Что это значит — кресты кидали?] Ну вот такие люди были, что в лес идут, кресты кидают, вызывают... Вот, чертей-то нечистых-то, да. Те являютца и вот скажут: что твоя скотинка, где, жива или мертва, еси скажут, что мёртва, дак и мёртва значит. [Вам-то слова сказали, что кресты надо кидать?] А сказали, я сказала: «Боюсь ночью ходить». Да я, я иногда, иногда и по-матерному заругаюсь, это не можно. <...> К им, может, и не пойдёшь с такими словами [смеется]. Аль, может, им можно почище сказать что-то, не знаю. Но я не взяла слов. Ну, правда, бабушка долго некому было слов передать, она долго

мучилась. Мучили, так в лес уводили и... кое-как находили её колхозом, и всё. Я не взяла, я побоялась, тогда молодая была, надоть всё знать... в каждый день сходить, им работу дать. А работу дать какую? Чтоб им на всю ночь было работушки. [То есть надо было каждый день в лес ходить?] Да. Ну в лес, там, может, и недалёко в лес, а... Вот так вот. Но я этого не знаю, но знаю, что нать было само главно им работу дать, чтобы у... работа была — с пяска веревку вить (А.С. Ермолина, 1928 г.р., с. Космозеро; зап. С.В. Фёдорова, Г.П. Харламова, А.В. Стрекачёва).

Примечания

¹ Выражаем благодарность председателю Карельской региональной общественной организации «Заонежье» В.А. Суковой за помощь в проведении экспедиции.

² Выражение *рыть кресты* в значении ‘гадать на перекрестке дорог’ является устойчивым для заонежского диалекта [10. С. 597].

Литература

1. Гадло А.В., Верняев И.И. и др. Этнография Северо-Запада России. СПб., 2004.
2. Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.Б. Островский и др. М., 1997.
3. Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
4. Логинов К.К. Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии // ЖС. 2004. № 3. С. 2—6.
5. Логинов К.К. Русский народный календарь Заонежья // Кижский вестник. Вып. 9. Петрозаводск, 2004. С. 76—104.
6. Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.
7. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
8. Пигин А.В. Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета // ЖС. 1997. № 4. С. 43—45.
9. Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.
10. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 2002. Вып. 5.
11. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
12. Толстая С.М. Бесчинства // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 171—175.
13. Календарные обряды и фольклор Устюженского района. Вологда, 2004.

С.В. ФЕДОРОВА,

преподаватель Петрозаводского гос. ун-та;
М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
 канд. филол. наук; Гос. республиканский
 центр русского фольклора (Москва);
Т.М. КОЖЕВНИКОВА,
 студентка Петрозаводского гос. ун-та

АНАТОЛИЮ СТЕПАНОВИЧУ КАРГИНУ — 60 ЛЕТ

С 1990 г. в Москве существует единственное в своем роде место, которое называется Государственным республиканским центром русского фольклора. Его деятельность весьма многообразна: здесь проводятся научные исследования, организуются фольклорные экспедиции, форумы, выставки и фестивали, издаются журналы и книги, посвященные фольклору и народной культуре. Создателем и генеральным директором этого художественно-методического и научно-практического учреждения является Анатолий Степанович Каргин.

Вся многолетняя художественно-исполнительская, научная, творческая, педагогическая деятельность А.С. Каргина связана с народным искусством и народной культурой. Он обучался в аспирантуре Московского государственного института (ныне университета) культуры, защитил кандидатскую и докторскую диссертацию, а в конце 1990-х гг. стал профессором кафедры оркестрового дирижирования этого университета. Им опубликовано несколько учебных пособий, учебных программ, учебно-методических работ, получивших положительные отзывы специалистов. Среди них: Дирижирование самодельным оркестром народных инструментов (М.: Музыка, 1982; книга выдержала несколько изданий: 1984, 1987); Воспитательная работа в самодельном художественном коллективе: Учебное пособие (М.: Просвещение, 1986); Народное художественное творчество. Структура. Формы. Свойства (М.: Музыка, 1990); Народная художественная культура: Курс лекций (М., 1997).

Анатолий Степанович в прошлом сам был дирижером народного оркестра (в Тамбовском государственном институте культуры, Тамбовской филармонии и Тамбовском дворце культуры), автором большого количества концертных программ, неизменно получавших положительные отзывы в печати. Он и сейчас проводит мастер-классы по художественному руководству оркестровыми и фольклорными коллективами, а с 1997 г. руководит школами фольклорного мастерства в Твери, Владимире, Кемерове, Челябинске, ведет занятия по дирижированию, сценической режиссуре обряда, истории фольклора. В 2001—2006 гг. им проведено большое количество семинаров по фольклору в Омске, Ульяновске, Смоленске; в настоящее время на базе Московского университета культуры организуется высшая школа фольклорных технологий. Он консультирует Кубанский, Уральский, Оренбургский, Омский и другие народные хоры, а также любительские коллективы («Лад», «Песнохорки», «Душа России» и др.). Вся эта деятельность А.С. Каргина, находящая отражение в разнообразных публикациях, отличается высоким профессионализмом, знанием современных технологий и репетиционной практики.

С конца 1990-х гг. А.С. Каргин является художественным и научным руководителем, а также председателем жюри крупнейших всероссийских и международных творческих конкурсов, фестивалей фольклорных коллективов, солистов-инструменталистов и народных певцов. С 1998 г. он возглавляет жюри ежегодных всероссийских фестивалей фольклора: «Кубанский казачок» (Сочи), «Культура сбли-



жает народы» (Краснодар), «Сибириада» (Кемерово), «В Урале Русь отражена» (Екатеринбург), «Зори Владикавказ» (Владикавказ) и др. Под его научным руководством состоялись такие международные фестивали как «Фольклорные студии» (Москва — Кемерово, 2006), «Сызранский помidor» (Самара, 2003, 2005), «Родники Поволжья» (Чебоксары, 2001, 2004) и др. А.С. Каргин — постоянный участник теле- и радиопередач по вопросам развития народного искусства. Среди них — «Широкая масленица» (телеканал «Россия», 1999), цикл передач «Что такое народное творчество» (Радио России, 2000—2001), «О хозяине дома» (телеканал СТС, 2005), «Юродивые в истории культуры» («Культура», 2006) и др. В 2007 г. по его инициативе возрождена практика проведения этнографических концертов, демонстрирующих лучшие аутентичные коллективы народных исполнителей.

А.С. Каргин — человек-практик, беспокойный и энергичный. Таких людей сама жизнь выталкивает, как говорили, «на руководящие посты». И действительно, ему случалось занимать разные административные должности: начальника отдела научных учреждений и координации научно-исследовательской работы учебных заведений и научных учреждений Министерства культуры СССР, заместителя директора по научной работе НИИ культуры. За профессиональное выполнение своих обязанностей, за многостороннюю творческую деятельность А.С. Каргин неоднократно поощрялся руководством Министерства культуры СССР и РФ. В 1997 г. ему было присвоено звание заслуженного работника культуры Российской Федерации.

Однако главным делом его жизни в последние десятилетия стал Центр русского фольклора. Осуществляя свой замысел, А.С. Каргин в известном смысле выполнял и давний общественный заказ: идея общего фольклористического института или центра, который мог бы играть консолидирующую роль в пестрой и многообразной научной жизни нашей страны, как и идея специального фольклористического журнала, обсуждались у нас несколько десятков лет. Центр был создан; надо заметить, что Анатолий Степанович свои замыслы, как правило, выполняет. Инициатива была поддержана: в других городах также стали возникать аналогичные региональные центры — в Курске, Воронеже, Уфе, Омске, Краснодаре, Екатеринбурге, Иркутске, Новосибирске, Ростове, Сыктывкаре, Вятке, Стерлитамаке, Тольятти, Магнитогорске (подробная презентация их деятельности предлагается на страницах журнала «Традиционная культура»).

Удалось и второе — издается даже не один, а два научных журнала: «Живая старина» и «Традиционная культура» (не считая ориентированного на практическую деятельность «Народного творчества»). При инициировании первого из них была использована оригинальная форма (ранее опробованная на «Народном творчестве»): возобновление одноименного дореволюционного альманаха, прекратившего свое существование в 1917 г. (новый журнал унаследовал объем, периодичность и научные цели дореволюционного).

А.С. Каргину принадлежит замысел и воплощение в жизнь грандиозного проекта — проведение в 2006 г. Всероссийского

конгресса фольклористов, тоже первого в истории нашей науки (до того существовали более узкие конференции и специальные секции на других конгрессах — славистическом, антропологическом и др.). Конгресс получил заслуженное международное признание. В настоящее время Центр планомерно выполняет рекомендации конгресса: издает справочник «Фольклористы России», проводит всероссийский конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева — опять-таки первый!

В своих статьях А.С. Каргин неоднократно возвращается к мысли о том, что в условиях меняющейся социальной и культурной действительности, перемещения традиции из деревни

в город и других актуальных процессов, протекающих перед нашими глазами, фольклорный процесс неостановим, и не надо пугаться смены одних его форм другими. Если Анатолий Степанович прав, а он несомненно прав, поле фольклористической деятельности перед ученым и перед практиком остается немереное. Если же принять во внимание, что 60 лет для энергичного человека — это еще почти молодость, то все положенные юбилейные пожелания должны обрести живой и нешаблонный смысл.

Редакция и редколлегия «Живой старины» от всей души поздравляют Анатолия Степановича с юбилеем и желают ему здоровья, творческих успехов и удач в нашем общем деле.

Публикуемый ниже текст представляет собой запись интервью, взятого в 2007 г. сотрудницей Государственного республиканского центра русского фольклора И.Е. Посохой.

А.С. КАРГИН

ФОЛЬКЛОРЕН КАЖДЫЙ. НО КАК ПРИЗНАТЬ ЭТО?

До сих пор среди многих специалистов существует устойчивое мнение, что созидание подлинных образцов фольклора — прерогатива лишь крестьянства или, в другой трактовке, — народных низов. Остальные социальные слои как бы лишаются этого права, находятся вне фольклорного процесса. Так ли это? Почему продолжает существовать такая точка зрения, явно расходящаяся с реальностью? Что на самом деле происходит сегодня с фольклором?

Распространенное представление о фольклоре как об искусстве в «три притопа — два прихлопа» порождает и соответствующее понимание его социальной базы. Поешь старинную песню, частушки, плясешь «барыню» — творишь фольклор. Не делаешь этого — ты вне фольклора. Само по себе это глубоко заблуждение.

Фольклор — это своеобразный этнический код, вид национального сознания, художественного самовыражения, способ отражения мира этносом. Фольклорность — генетически присущая каждому человеку способность осмысливать и отражать окружающий мир, способность систематизировать, структурировать его, способность гармонизировать отношения между собой и природой, социумом, космосом, преодолевая тем самым бушующий в мире хаос. Всё это легко прослеживается на примере любого фольклорного текста (сказки, песни, былины), если проанализировать его с точки зрения не формального смысла, а контекста и подтекста.

Фольклорность поэтому — культурная сущность каждого человека, независимо от его социальной, национальной, религиозной, профессиональной принадлежности. Это исторически унаследованная от предков способность позиционировать себя определенным образом в мире, в природе, среди себе подобных, такая же, как способность дышать, размножаться, чувствовать, рефлексировать и т.д. Но в зависимости от уровня данных Богом способностей и фольклорность в каждом человеке проявляется по-разному. Подлинный мастер в фольклоре рождает великое искусство, вкладывая в него соответствующие ценности. Предпосылки же восприятия фольклора как сугубо крестьянской культуры объективны: в течение тысячелетий земледельческая цивилизация определяла лицо мировой истории. Крестьянство как важнейшая действующая фигура этой цивилизации представляла и средоточие ее творческого кредо, и кредо это было фольклорным. Фольклор пронизывал жизнь и деревни,

и города. Ошибочно, правда, представление, что раньше в деревне все были выдающимися певцами, сказочниками, плясунами, музыкантами. Способность создавать высокохудожественные фольклорные произведения — божественный дар, а этот дар весьма редок. Тысячелетия изменили мир, изменили человека, но оставили в неприкосновенности тайну его талантности, оставили и фольклорность сознания.

Отсюда и еще один немаловажный, на наш взгляд, момент, в какой-то степени приоткрывающий тайну наличия фольклора у образованных групп людей, трудно соотносимых с понятием «народных низов». На самом деле никакой тайны нет. Тезис о принадлежности фольклора лишь низам, простолюдинам (крестьянам, рабочим, мещанам и т.п.) имеет мало общего с реальным положением дел. У представителей образованных, «культурных» слоев сознание остается таким же фольклорным, как и у «низов», но на этот тип сознания в большей степени, чем на «низовую», накладывается другой тип культурного мышления, который сформировался у них благодаря культуре письменной, элитарной, а в последние годы еще и массовой. Эти типы мышления и отражения мира дополнили фольклорный, который в результате сделался менее значимым, менее удобным. Возник дисбаланс между

Дует баянистов. Выступление на областном конкурсе народного творчества в ДК «Восход» (г. Мелекес, ныне — Димитровград). Слева — В. Акинфиев, справа — А.С. Каргин. 1964 г.



АНАТОЛИЙ СТЕПАНОВИЧ КАРГИН, доктор пед. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)



Генеральная репетиция оркестра русских народных инструментов Института культуры в зале Тамбовской филармонии. Дирижер — А.С. Каргин. 1978 г.

глубиной и масштабностью познания мира, широтой охвата, новыми средствами отражения мира, представленными в элитарной культуре, и в известном смысле ограниченными возможностями фольклора, простотой его форм, языка. Но это не упрек фольклору и тем более не признание его недостаточно высокой философичности. Даже в своей безыскусной простоте лучшие его образцы остаются великими художественными явлениями. Именно поэтому к нему обращались и обращаются великие композиторы, драматурги, писатели, художники, балетмейстеры. В фольклоре, как в зародыше содержатся великие образы, мысли, художественные средства, которые придают фольклорным героям и выражаемым ими идеям общенациональное и общемировое значение.

Легко вспоминаются подлинно общенародные идеи из произведений В. Шекспира, Ж.Б. Мольера, А.Н. Островского, А.С. Пушкина; композиторов Р. Вагнера, Р. Штрауса, Л. Бетховена, П.И. Чайковского, М.И. Глинки, М.П. Мусоргского, Н.А. Римского-Корсакова и др. Не секрет, что многие их мелодии и образы имеют фольклорные корни, их создал народный гений. В этом контексте органично звучит мысль М.И. Глинки: «Сочиняет музыку народ, а мы, художники, только аранжируем ее».

Иными словами, образованные люди остаются также фольклорными по ментальности. Отказ им в этом их генетическом праве порождает и порождает немало обид и споров. В действительности же один человек — из низов — ограничивается в основном фольклорным типом сознания (хотя таких сегодня единицы!), другой — из верхов — дополняет его специализированным (научным, философским и т.д.) сознанием. Это порой и создает у значительной части современных людей иллюзию замены фольклорного сознания сознанием внефольклорным, даже иногда антинациональным.

На самом деле любой интеллигент — учитель, инженер, актер и т.д. — в определенной ситуации легко возвращается к своей фольклорной ипостаси, ощущает свою принадлежность к определенному этносу, или, выражаясь научно, предстает как носитель определенного этнического кода.

Фольклор, как известно, всегда был многообразен. Не случайно до сих пор ведутся споры, что такое фольклор. Обилие его современных форм, жанров, инструментария, пения, языков, говоров поражает. Но фольклор ли это, задают себе вопрос многие. Не принципиально ли новое это образование, пришедшее на смену вчерашнему фольклору?

Этот вопрос (я бы назвал его вопросом ортодоксальных, в более мягкой формулировке — консервативных фольклористов) звучит на протяжении последнего десятилетия. Звучал он и более жестко — жив фольклор или умер?

Предпосылки этого вопроса — опять же в определенном взгляде на фольклор как на некое событийное явление. Произошло событие — и отразилось в фольклоре, забылось — умер и фольклор. Забыли, как играть старинную свадьбу (хотя это не совсем так) — и свадебный обряд умер, а то, что происходит на свадьбе сегодня (а в ней появилось много принципиально нового, продиктованного временем), оценивается словами «неинтересно», «плохо», «трудно назвать обрядом», «примитив» и т.п. Такое мнение разделяют некоторые группы фольклористов не только по поводу свадебного, но и других обрядов, а также песен — лирических и исторических, частушек и т.д. Но дело опять же, с одной стороны, в восприятии фольклора лишь как текстов, а не как мировоззренческого явления, отражающегося в текстах, а с другой — в том, что изменение мировоззрения, картины мира ведет и к изменению текстов культуры.

Разговор этот весьма сложен. Ограничусь лишь одним примером: не может, скажем, любой, даже самый яркий текст песни о войне 1812 года быть адекватно сопоставлен с песнями о Великой Отечественной войне и отраженными в них мировоззрением, чувствами и внутренним миром ее участников. Не может отражающая тяготы крестьянской жизни традиционная русская свадьба с ее деятельными и развитыми в пространстве и времени сюжетными ходами и линиями сравниться с современной свадьбой, укладывающейся, как правило, в 1-2 дня. Многие тексты той свадьбы сегодня бы выглядели анахроничными.

Последние полвека мы живем в эпоху бурного смешения наций не только в крупных городах, но и деревнях — в эпоху глобализации, тотального действия телевидения и т.д. По данным ЮНЕСКО, ежегодно в мире погибают от 25 до 30 языков. Учитывая, что в мире их около 3000, вроде бы, это немного. Но ведь это настоящая революционная перестройка и фольклорного сознания, в первую очередь для тех, кто меняет язык. Называют новые явления, происходящие в сфере фольклора, как угодно — постфольклором, новой этникой, неофольклором, фольклоризмом. На самом деле это наш современный фольклор, который отражает мир человека, живущего в XXI в., со всеми его «прибабасами». Так его и нужно воспринимать, а не сравнивать с чем-то вчерашним, позавчерашним и из сравнения делать антиисторические по сути выводы, что раньше всё было здорово, а теперь измельчало, изменилось до неузнаваемости, стало антихудожественным, потому что художественный вкус у наших современников иной, чем у их дедушек и родителей.

В этой связи нужно сказать и еще об одном, научном моменте. Загнать в схемы, структурировать, классифицировать живой фольклорный процесс очень сложно, думаю, в принципе невозможно. Схем сегодня предлагается немало, но обязательно с оговорками. Структурируют тексты и в результате публикуют сотни антологий всё новых текстов, а к пониманию великой жизнеобеспечивающей миссии фольклора мы так и не подошли.

Сведение текстов фольклора в структурные страты позволяет в каждом конкретном случае определить их принадлежность к той или иной среде. По этим признакам выделяют, скажем, фольклор футбольных фан-групп, фольклор партизанский, разбойничий, студенческий, школьный, рабочий, городской и т.п. Очевидно, в основу этого деления положены определенные параметры. Выстраивание однопорядковых «цепочек» фольклора необходимо именно для выявления и манифестации системообразующих характеристик. Если положить в основу названные характеристики, то появляется возможность избежать субъективного восприятия фольклора. От текста нужно переходить к его философской подоплеке.

Здесь мы выходим на другой ракурс разговора — насколько готова современная фольклористика конструктивно решать именно общетеоретические проблемы. Значительно проще анализировать частные аспекты текста, издавать множество томов текстов, заниматься материалами XIX и XX вв., чем пытаться зафиксировать актуальную культуру, живущую, цветущую и одновременно умирающую на глазах. Но без этого мы так и будем спорить о том, что такое фольклор, жив ли фольклор и т.п.

Сегодня фольклор распался на два слоя — бытовой и сценический. Не будем вникать в споры, кто более ценен, более фольклорен. Обыватель всё воспринимает как фольклор. Как вы понимаете эту проблему? В чем ее острота?

Проблема, мне кажется, придумана самими фольклористами и ведет свое начало со времен появления фольклористики как науки. Ведь она складывалась как наука историческая, и до сих пор фольклор воспринимается с ярко выраженным историческим акцентом. Эта первоначальная нацеленность на прошлое и на культуру крестьянства осталась, преодолеть ее непросто.

Наряду с крестьянским фольклором существовал фольклоризм, т.е. фольклор, адаптированный для других групп и слоев. Я разделяю точку зрения М.К. Азадовского, изложенную в его классической «Истории русской фольклористики». Основана она, как известно, на анализе произведений А.С. Пушкина. Суть теории Азадовского, как мне кажется, в том, что фольклор как явление поэтической и художественной жизни народа всегда современен и выступает как конкретно-исторический способ художественного или духовного самовыражения народа, форма национального самосознания, и не только в своей «низовой» части. Касаясь фольклоризма А.С. Пушкина, М.К. Азадовский через позиционирование творчества великого поэта по отношению к фольклору высказывает ряд положений концептуального плана, которые впоследствии были либо повторены (нередко как новые открытия) другими учеными (но без ссылки на Азадовского), либо проигнорированы, либо неоправданно отринуты. Не касаясь примеров такого рода — не они нас в данном случае интересуют, — остановимся на идее фольклоризма, как она представлена у М.К. Азадовского.

Фольклор, по его мнению, привлекал Пушкина не своей археологической стороной, но стороной действенной, своей живой связью с народом, с современностью. Восприятие поэтом фольклора можно охарактеризовать как реалистическое, решительно противостоящее традиции и немецких романтиков, и русских «любомудров», идеализирующих старину, средневековье, примитивизм и мифологичность жизни. Говоря о фольклоризме Пушкина, а в этой связи и об особенностях фольклоризма его оппонентов, в частности В.А. Жуковского, Н.И. Надеждина и др., М.К. Азадовский трактует фольклоризм как серьезнейшую сферу изучения теоретической и практической борьбы разных взглядов и подходов. Для него фольклоризм — продолжение фольклора, но перенесенное в иные условия. Ученый опирается на мнение Пушкина, что из драмы, родившейся на площади, вышли творения Лопе де Веги, Кальдерона, Шекспира; поэта не смущало и присутствие заимствованных элементов, не нарушающих подлинной народности фольклора, который может усваивать и чужие материалы, но перерабатывать их по-своему, внося в них новое содержание и новый смысл.



Выступление оркестра русских народных инструментов Института культуры в зале Тамбовской филармонии. Солист — В. Смирнов. Дирижер — А.С. Каргин. 1978 г.

Фольклоризм, таким образом, является продолжением фольклора, обогащающим его художественное и духовное пространство, поднимающим его до высот подлинного искусства и литературы. Всё это, по мысли М.К. Азадовского, обуславливает необходимость признания и изучения фольклоризма наукой о фольклоре¹.

Подобные мысли М.К. Азадовский повторяет и в других разделах своей книги. Но то, что было им сказано в связи с А.С. Пушкиным, воспринимается с особым интересом. В пушкинскую эпоху русская фольклористика делала свои первые шаги к самостоятельности, и у ее истоков стояли прежде всего трудившиеся рядом с А.С. Пушкиным собиратели П.В. Киреевский, С.А. Соболевский, С.П. Шевырёв, сборники которых стали классическими. Уже тогда фольклор не мыслился без его органической связи с национальным искусством и литературой.

По нашему мнению, эти идеи почти двухвековой давности звучат удивительно современно, реалистично и, как нам кажется, ближе к сегодняшней жизни фольклора, чем многие фольклористические теории наших дней. Например, лично мной уважаемым И.И. Земцовским фольклоризм почему-то расценивается как нежеланный ребенок, который шумит, плохо умыт, ведет себя не так, портит хорошего ребенка, дурно влияет на его манеры и т.п. На самом деле всё и диалектичнее, и проще. Фольклоризм — такой же фольклор, только приспособленный к нуждам людей, других по складу, возрасту, профессии, образованию и т.п. Правда, при этом он немного упрощен. Люди, как известно, все разные. Даже хорошую песню нельзя спеть одинаково. Сказку каждый рассказывает по-своему. Лопату, вилы, черенок топора, косовище каждый мастерит под себя, под свои физические особенности, создает свой вариант изделия. Процесс этот бесконечен во времени и пространстве. В результате живут тысячи вариантов изделий, песен, сказок. Появляются принципиально новые изделия. Отказывать им в фольклорном праве нельзя. Фольклорен каждый. Признать это — значит признать право каждого на собственное национальное мировоззрение в удобной для него художественной форме.

Примечания

¹ Азадовский М.К. История русской фольклористики / Под ред. Э.В. Померанцевой. М., 1958. С. 251—254.

Мир фауны в мифолого-религиозных представлениях вепсов

И.Ю. Винокурова Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) / КарНЦ ИЯЛИ РАН. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. — 448 с.

Ирина Юрьевна Винокурова уже более 20 лет последовательно и целенаправленно исследует традиционную культуру вепсов — одного из коренных народов Европейского Севера, относящихся к финно-угорской языковой семье. Она автор нескольких десятков работ, среди которых как книги, так и статьи о календарных обычаях, обрядах и праздниках вепсов, их родинной и похоронно-поминальной обрядности, мифологии и верованиях. Недавно в издательстве Петрозаводского университета вышла новая монография И.Ю. Винокуровой «Животные в традиционном мировоззрении вепсов: опыт реконструкции».

Прежде чем представить это исследование, не могу не сказать несколько слов об ученом-этнографе И.Ю. Винокуровой, для которой изучение культуры своего малого по численности, но большого по традициям народа стало делом наследственным, можно сказать генетическим. Ее дед со стороны матери, Николай Иванович Богданов, — один из первых вепских ученых и педагогов, первый вепс — кандидат наук, один из тех, кто закладывал первые камни в фундамент будущей науки вепсологии. Его памяти посвящен подготовленный большим коллективом авторов научный сборник «Современная наука о вепсах: достижения и перспективы» (Петрозаводск, 2006).

Вернусь к книге Ирины Винокуровой, объектом рассмотрения которой стал лишь один фрагмент мифолого-религиозной традиции этноса — вепская галерея животного мира, «зоологический код» вепской культуры.

Поставив перед собой задачу реконструировать традиционные вепские представления о животных, которые в течение столетий передавались от поколения к поколению и до сих пор пронизывают все сферы народной культуры, автор монографии обстоятельно изучила многочисленные источники, среди которых — этнографические труды предшественников (от «первооткрывателя» вепсов А.М. Шегрена до В.В. Пименова и современных исследователей), вепский фольклор, лингвистические (например, «Словарь вепского языка» М.И. Зайцевой и И.И. Муллонен, «Очерки вепской топонимии» И.И. Муллонен), исторические, археологические труды, памятники средневековой письменности, исследования по зоологии и географии, изобразительное искусство, деревянная резьба, керамика, детская игрушка, наконец, материалы многих архивов России и Финляндии. Особо хочу выделить огромный пласт фольклорно-этнографических источников, составляющий основу базы исследования И.Ю. Винокуровой, — это верования, поверья, приметы, запреты, былички, заговоры, причитания, кумулятивные сказки,

пословицы и поговорки, этнографические рассказы, детский фольклор. Большая часть этого материала — собственные полевые записи автора книги, полученные во время научных экспедиций 1981—1994, 1997—1998, 2001—2003 гг. в поселения северных, средних и южных вепсов. Обзор источников составляет содержание Введения монографии.

Первая глава монографии «Вепская народная классификация животного мира» содержит «самую общую схему народной зоологической классификации» (с. 41), вобравшей в себя как мифологические (языческие) и христианские основы, так и народные естественнонаучные знания. Это шесть основных «классов» животных: «Птицы», «Звери», «Змеобразные, земноводные и мышеобразные», «Рыбы», «Насекомые», «Домашние животные». Анализируя систему взглядов вепсов на животный мир, И.Ю. Винокурова воспроизводит весь комплекс воззрений о каждом животном в пространстве и времени, природе, болезнях, демонологии, обрядах, фольклоре, и всякий раз такой самостоятельный раздел отличается широтой и тщательностью исполнения. К этому следует добавить, что изучение вепских представлений о конкретном животном неизменно соотносится с представлениями соседних народов, выявлением индоевропейских и русских заимствований (здесь особое место принадлежит фундаментальной монографии А.В. Гуры «Символика животных в славянской народной традиции»).

Исследуя полифункциональную роль в мифолого-религиозном сознании многообразной вепской орнитофауны (в 11 параграфах второй главы — «Водоплавающие птицы», «Журавль», «Ласточка», «Дневные хищные птицы», «Врановые», «Ночные птицы: сова, филин», «Летучая мышь», «Кукушка», «Дятел», «Синица, снегирь», «Пернатая дичь»), И.Ю. Винокурова выделяет две группы птиц: «положительную» и «отрицательную». «Положительные», «Божьи птицы» — это почитаемые у вепсов птицы, с которыми связаны разные культы. «Отрицательную» группу вепской орнитофауны составили птицы вестники смерти и дневной хищник ястреб. Как показывает исследователь, орнитоморфный ряд у вепсов, хотя и испытал сильное влияние русских, отличается от русского.

Глава «Звери» объединяет животных, главным признаком которых является территория их постоянного обитания — лес с его хозяином — духом леса, известным у вепсов под названием «лесовой», «лесной человек», «лесной хозяин». Всей логикой исследования И.Ю. Винокурова убеждает, насколько трудно в настоящее время выделить культовых или почитаемых диких животных у вепсов. «Зооморфные культы этой части фауны оказались чрезвычайно разрушенными» (с. 372). Тем не менее в книге выявлены и названы дожившие до современности достаточно целостные комплексы признаков, лежащие в основе, например, культа медведя (медведь — тотем, медведь — носитель огня, медведь — дух-хозяин леса, медведь — символ плодородия и плодovitости, медведь — самый главный среди зверей).

Общий комплекс представлений стал определяющим для выделения в один

класс трех групп животных: «змеобразных, земноводных и мышеобразных» (глава 4), относящихся к нижнему, водно-подземному, миру. Для них характерна такая же амбивалентная символика, как и у воды и у земли: жизнь, плодородие природы и человека и в то же время смерть и болезни. При этом, как прослеживает И.Ю. Винокурова, наиболее ярко в верованиях выступает дурное значение этих животных.

Исследование ихтиофауны приводит автора работы к выводу о том, что этот класс в традиционном мировоззрении вепсов представлен собирательно в большей мере, чем любой другой класс фауны. «Рыба в обобщенном значении являлась объектом промыслового культа. Видовое разнообразие рыб нашло крайне слабое отражение в вепских верованиях» (глава 5, с. 216).

Напротив, «через класс насекомых, как никакой другой, — утверждает автор работы, — проявляется своеобразие вепской традиции» (с. 251). Проведенное И.Ю. Винокуровой исследование позволило выявить многочисленный ряд ярких образов насекомых, которым вепская традиция оказывала предпочтения (глава 6: «Насекомые»). Энтомологический ряд у вепсов широко отразился в их поверьях и меморатах, где различные представители класса насекомых играют роль символов плодородия, душ умерших, вестников жизни-смерти, носителей заболеваний; с ними связываются метеорологические приметы тепла-холода; календарные и окказиональные обряды, исполняемые с целью обеспечить плодородие или избавиться от болезней и т.д.

Закономерно, что самая большая глава книги посвящена домашним животным (глава 7: «Домашние животные» — сельскохозяйственные животные, собака, кошка, петух и курица) — предмету постоянной заботы человека, который «сохраняет полное господство над его выведением, территориальной организацией и снабжением пищей» (с. 253). Из домашних животных самым почитаемым у вепсов является конь, которому придается главенствующее мифолого-религиозное значение. Подраздел о коне насыщен богатым и разноплановым материалом, дающим основание выделить такие проблемы, как «Конь в обрядах и верованиях древней веси», «Конь и потусторонний мир в традиционных представлениях вепсов (конец XIX — начало XX в.)», «Конь в вепском аграрном культе», «Мужская и брачная символика [коня]».

Последняя глава книги — «Современные исполнители вепских мифологических рассказов о животных» — это обобщение полевого опыта автора книги и размышления о судьбах традиции. Характеризуя особенности ее бытования в наши дни, И.Ю. Винокурова пытается выделить «ответственных» в процессе передачи мифолого-религиозного наследия. Это три группы информантов: «первая группа активно пользуется культурным наследием и сохраняет его; вторая группа владеет им пассивно (в памяти) и изредка что-то извлекает для своих нужд, а что-то забывает; третья группа — переосмысляющая или отвергающая» (с. 369).

В заключении книги не просто подводятся итоги, а акцентируется то, в

чем проявляется механизм этнической специфики в области традиционной культуры, именуемой «мифолого-религиозной фауной». Его дополняет чрезвычайно важная и большая таблица «Животные культовые/некультовые», в которой каждому отдельному классу и виду животных дается лаконичная хозяйственно-бытовая и мифолого-религиозная характеристика с обозначением явлений, указывающих на возможный культ или негативные проявления по отношению к животному. Прямая ссылка к Заключению схемы «Вепская этнозоологическая классификация» представляет «окончательную реконструкцию» вепской галереи животного мира.

В конце книги имеются списки архивов, основных информантов, населенных пунктов, где проживают вепсы на территории России. В книге много «работающей» наглядности: географическая карта с выделенными вепскими поселениями, экспедиционные фотографии, воссоздающие моменты общения с информантами или относящиеся к обрядово-ритуальной практике, связанной с животным миром.

Добротная, серьезная монография И.Ю. Винокуровой, несомненно, вызовет интерес в научном сообществе и будет оценена по достоинству.

С.М. ЛОЙТЕР, доктор филол. наук;
Карельский гос. пед. ун-т
(Петрозаводск)

Сборник об истории и культуре славян Северного Кавказа

Мир славян Северного Кавказа. Вып. 2 /
Под ред. О.В. Матвеева. Краснодар, 2005.
— 406 с.

Вышел в свет второй выпуск регионального издания «Мир славян Северного Кавказа». Судя по насыщенности книги материалом и по тому, что второй выпуск почти вдвое превосходит по объему выпуск первый¹, сборник нашел свое место среди научных изданий, обрел круг авторов и читательскую аудиторию. Чрезвычайно важно, что перечень изданий, ставящих своей целью комплексное освещение проблем полиэтничных регионов, пополнился еще одним продолжающимся изданием, способным ввести в научный оборот новые материалы по истории и культуре народов Северного Кавказа — региона, являющегося ареной межэтнического взаимодействия, контактов и конфликтов, «школой» этнического соседства.

В подготовке книги приняли участие историки, экономисты, этнографы, фольклористы из Краснодара, Ростова-на-Дону, Майкопа, Армавира, Новосибирска, Киева. В сборнике представлены новые исследования по вопросам истории и культурного наследия русского населения региона, донских, терских и кубанских казаков, чехов, болгар, поляков.

Книга охватывает широкий круг проблем, касающихся специфики полиэтничных и поликонфессиональных регионов. Именно этим обусловлено наличие в книге публикаций, посвященных геопо-

литическим проблемам и глобализации, межкультурному диалогу, этнической и конфессиональной толерантности, а также проявлению универсальной семантической оппозиции *свой—чужой* в области региональной культуры, традиционной обрядности и народного мировоззрения.

Книга состоит из четырех разделов. Первый раздел — «Вопросы историографии, источниковедения и методологии» — освещает фундаментальные проблемы изучения влияния глобализации на восточнославянский мир в целом и на Украину в частности (А.И. Радзиевский), вопросы влияния «русского элемента» на формирование общественной и экономической жизни региона (Т.П. Хлынина), культурные связи кубанских и болгарских ученых (Э.Г. Вартамян, Л.Р. Хут). Несомненный интерес представляет работа А.И. Зудина по историографии старообрядчества на Кубани, поскольку на сегодняшний день еще не состоялось комплексного исследования кубанской старообрядческой традиции, и данная тема особенно перспективна в контексте изучения конфессиональных культур. Раздел включает также публикации, посвященные казачеству: изучению участия казачества во Второй мировой войне (Е.Ф. Кринко) и казачьему быту начала XX в. Подготовленная к публикации Б.Н. Проценко переписка донского казака Г.С. Попова представляет собой ценнейший источник по этнической культуре и мировоззрению донского казачества, по донскому фольклору и традиционной обрядности. В письмах Г.С. Попова ярко обрисована специфическая культура казачества как особого субэтноса, базирующаяся на преемственности и «завещательности» в области традиций, святости семейных уз, приоритете труда в системе ценностей, следования моральным и религиозным традициям.

Второй раздел сборника — «Из исторического прошлого славянского населения Северного Кавказа» — репрезентативно освещает проблемы этнического соседства в регионе. Это проблема взаимоотношений казаков и горцев в начале XIX в. (М.Ю. Горожанинова), участие кубанских офицеров в освобождении Болгарии (С.В. Жабчик), история и «типология» региональных конфликтов (В.А. Матвеев, И.М. Скибицкая), а также рассказ о некоторых страницах истории болгарских и чешских общин Средней Кубани и Армавира (С.Н. Ктиторов). В этом разделе следует особо отметить две публикации, имеющие ярко выраженный этнокультурологический и этнолингвистический характер. Материалы к «Военному лексикону кубанских казаков» Б.Е. Фролова посвящены снаряжению кубанских казаков и содержат не только подробное описание объектов материальной культуры, но и богатую терминологию. В публикации О.В. Матвеева анализируется «устная история» болгар Темрюкского р-на Краснодарского края на примере фольклорных нарративов, отражающих особенности трактовки исторических событий (рассказы о турецком иге, поселениях в Крыму), и фактов сравнительно недавнего прошлого (колхозное строительство, Великая Отечественная война, депортация). Сегодня изучение региональной «устной истории»

чрезвычайно популярно в фольклористике и культурной антропологии, поэтому появление каждого нового исследования можно только приветствовать.

Публикация О.В. Матвеева, как и большинство публикаций, вошедших в следующий, третий раздел книги («Из духовного наследия славян Дона и Северного Кавказа»), подготовлена на основе полевых материалов последних лет, дающих возможность проводить мониторинг традиции, наблюдать ее в динамике и развитии. Особо подчеркнем ценность аутентичного материала, вводимого в научный оборот, что не только предоставляет исследователям славянского наследия новые фактические «региональные» данные, но и открывает перспективы для сравнительно-типологических исследований.

Исследования, вошедшие в «фольклорно-этнографический» раздел сборника, посвящены особенностям украинского песенного фольклора на Тереке (Е.М. Белецкая), свадебным песням и их обрядовому контексту в Краснодарском крае (С.А. Жиганова), народной медицине — способам лечения детской бессонницы у кубанских казаков в сравнении с общеславянской традицией (М.В. Семенов), народным гаданиям и отражению в этом жанре народно-христианских представлений о «своем» и «чужом» (Н.А. Ефимова), народному соннику донских казаков (А.С. Насонова), утопическим легендам кубанских казаков об «ожидаемом государе» (О.В. Матвеев). Активно разрабатываемая в современной культурологии гендерная тематика нашла отражение в публикациях Т.Ю. Власкиной о способах традиционной социализации детей у донских казаков (наступление женской половой зрелости, освоение сферы «женского» и регламентация поведения в ней) и В.В. Ворониной о роли мужчины—хозяйина—пахаря в традиционной кубанской казачьей культуре. Еще раз подчеркнем — особая значимость этих публикаций состоит в представлении нового фольклорного и этнографического материала, записанного собирателями во время полевых сезонов последних лет.

Раздел четвертый — «Рецензии» — содержит отклики на книги, посвященные различным аспектам истории Северного Кавказа, историческому краеведению, адаптации отдельных национальных традиций в поликультурном регионе, специфике развития конфессиональных культур. Включена в книгу и рецензия на первый выпуск «Мира славян Северного Кавказа»². Обзоры такого рода региональных изданий являются осязательным подспорьем для исследователей этнокультурных контактов, учитывая проблемы с обменом книгами и научной информацией между регионами России.

Насыщенность каждого из разделов книги ценным фактическим и аналитическим материалом свидетельствует о том, что издание обладает значительным потенциалом и в перспективе вполне возможна подготовка объемных тематических сборников, которые заинтересуют научное сообщество.

Сборник, несомненно, будет по достоинству оценен не только исследователями истории и культуры Северного Кавказа, но и вузовскими преподавате-

лями и студентами, а также широким кругом читателей, которым интересна история родного края.

Примечания

¹ См.: Мир славян Северного Кавказа. Вып. 1 / Под ред. О.В. Матвеева. Краснодар, 2004. 260 с.

² Хут Л.Р. Славяне Северного Кавказа в зеркале науки // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 2 / Под ред. О.В. Матвеева. Краснодар, 2005. С. 374—380. По досадной случайности данная рецензия не отражена в оглавлении книги.

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Новая книга по структуре фольклорных текстов

И.Ф. Амроян. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов). — М.: ГРЦФ, 2005. — 294 с.

Монография И.Ф. Амроян посвящена весьма важной теме — структуре фольклорных текстов. В качестве материала И.Ф. Амроян избрала два жанра — сказки и заговоры, ограничившись произведениями трех этнических традиций: русской, чешской и болгарской. Такое ограничение в общем возможно, хотя более привлекательным, на наш взгляд, было бы всё же использование большего числа славянских традиций; во всяком случае, полный отказ от учета вполне доступных белорусских, украинских, польских и сербских сказок и заговоров выглядит несколько странно. Эти тексты явно не помешали бы автору, хотя бы в качестве контрольного материала.

Обращаясь к фольклорным текстам, И.Ф. Амроян пользуется методиками, разработанными в лингвофольклористике, лингвистике текста и теории коммуникации, что придает ее работе междисциплинарный характер. Поставив своей основной целью описать функции повтора в сказках и заговорах, автор последовательно описывает «нанизывание» (раздел 2), «кумуляцию» (раздел 3), «кольцевой повтор» (раздел 4), «маятниковый повтор» (раздел 5), а также «сквозной эпитет» (раздел 6).

В приложении к книге приведены таблицы и диаграммы, иллюстрирующие ее основные положения, а также две дополнительные главы: «Современные судьбы произведений, имеющих традиционную цепевидную композицию» и «Зеркальный повтор как один из приемов образования двучастной композиции текстов славянских заговоров».

В обширном первом разделе, озаглавленном «Теоретический подход к анализу текстов», И.Ф. Амроян подробно и весьма основательно излагает свое понимание специфики фольклорного текста, а также вводит и обосновывает ряд нетрадиционных подходов и терминов (например, «звено», «реприза» и др.). Автор делает интересные выводы о роли повторов на

разных уровнях текста: вербальном, композиционном, структурном. В результате исследования повтор предстает одним из наиболее значительных факторов порождения фольклорного текста. Сравнивая сказки русских, болгар и чехов на одни и те же сюжеты, И.Ф. Амроян делает интересные выводы об имеющихся между ними смысловых различиях, объясняя их особенностями культуры и исторического развития разных славянских народов. Автор предпринимает детальный анализ целого ряда явлений фольклорной поэтики, рассматривая их при этом под специфическим углом зрения. Так, например, привлекает внимание подробный анализ так называемого «зеркального повтора» в заговорно-заклинательных формулах, детальная классификация различных видов нанизывания и кумуляции.

Привлекательной стороной монографии является то, что в ней приводятся статистические выкладки о процентном соотношении разного вида повторов в сказках и заговорах русских, болгар и чехов. Правда, при этом не указано общее количество текстов (сказок и заговоров разных традиций), которые учитывает автор.

Ряд вопросов возникает в связи с теми источниками, которые использует И.Ф. Амроян. Так, чешские заговоры она приводит по приложению к диссертации Е.В. Вельмезовой (1999), хотя в 2004 г. Е.В. Вельмезова издала сборник «Чешские заговоры: Исследования и тексты», который почему-то И.Ф. Амроян не учитывает. За рамками ее внимания остался также обширный сборник болгарских заговоров, опубликованный Иветой Тодоровой-Пирговой в 2003 г. Источниками русских заговоров для И.Ф. Амроян являются сборники Л.Н. Майкова, М.Е. Забылина, Н.И. Савушкиной и два сборника, подгот. А.А. Ивановой: «Вятский фольклор: Заговорное искусство» (1994) и «Заговоры и заклинания Пинежья» (1994). Удивляет отсутствие в этом списке сборников П.С. Ефименко (1878) и «Русские заговоры и заклинания» (1998). Вопреки тому, что пишет об использованных ею источниках И.Ф. Амроян, сборник Л.Н. Майкова не является «наиболее полным собранием русских заговоров» (университетский сборник 1998 г. намного полнее). И.Ф. Амроян ошибается, когда полагает, что в сборнике Л.Н. Майкова «наиболее ранняя запись сделана в 1849 году, а наиболее поздняя — в 1867 году» (с. 227). Л.Н. Майков включал в свой сборник не только тексты XIX в., но и заговоры из рукописей XVII—XVIII вв. Цитируя текст, заимствованный из лечебника XVII в., И.Ф. Амроян, по-видимому, даже не замечает этого, считая его текстом XIX в. (с. 103). Сборник М.Е. Забылина представляет собой полуграмотную компиляцию и никем никогда «классическим» не признавался.

Такая ситуация с источниковой базой порождает сомнения в том, насколько репрезентативна для русской традиции та подборка заговоров, которую использует И.Ф. Амроян. А это, в свою очередь, порождает сомнения в том, насколько обоснованы некоторые наблюдения автора. Например, касаясь заговоров с формулой счета (традиционно они назы-

ваются заговорами с обратным счетом), И.Ф. Амроян пишет: «В русской традиции формула счета вообще встречается крайне редко. В классическом сборнике Майкова есть лишь один текст, в структуру которого вошла данная формула...» (с. 66). В какой мере сборник Майкова является классическим, можно поспорить: в нем даются вперемешку тексты устные и рукописные, разных веков, с разных территорий; мы уже об этом говорили. Но дело даже не в этом. Обратившись к другим сборникам русских заговоров, мы без особого труда находим заговоры с обратным счетом (например: *Проценко Б.Н.* Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998. С. 193—194, № 271, 273). Кстати, этот тип заговоров широко известен в традициях магического слова разных народов Европы. Его анализировали специально В.Н. Топоров, Л. Раденкович, болгарская исследовательница Г. Димкова. Исчерпывающую справку об этом можно найти в комментариях Т.А. Агапкиной в сборнике «Полесские заговоры» (М., 2003. С. 342). К сожалению, И.Ф. Амроян этот сборник, как и другие издания белорусских и украинских заговоров, не учитывает.

Следующее замечание имеет более концептуальный характер. Понятие «повтора» приобретает в работе И.Ф. Амроян фундаментальное значение, однако остается неясным, в какую систему категорий оно входит. Иначе говоря, какие еще категории лингвистики текста или поэтики существуют помимо повтора и в каких отношениях с повтором они находятся. При чтении монографии бросается в глаза, что И.Ф. Амроян рассматривает как повтор такие явления, которые традиционно рассматривались в другой системе категорий. Так, например, сравнительные формулы типа «как горят дрова в печи, так пусть горит сердце имярека» в отечественной науке анализировались многократно, начиная с А.А. Потебни и А.Н. Афанасьева. И.Ф. Амроян посвящает им специальное приложение «Зеркальный повтор как один из приемов образования двучастной композиции текстов славянских заговоров» (с. 225—274). Между тем структура подобных формул вовсе не сводится к повтору — ни «зеркальному», ни какому бы то ни было другому. Поэтому читателю при чтении данного приложения приходится все время напряженно думать о том, что же именно повторяется в каждом конкретном случае, а автору — оговаривать, что речь идет то о повторе вербальном, то о повторе на уровне глубинного смысла, то о том, что в данном случае повтор и вовсе отсутствует.

В ряде глав И.Ф. Амроян рассматривает явления, которые известны в работах по поэтике, но при этом по-другому их называет. Например, то, что традиционно называется «подхватом», автор именует «моделью Данеша № 1, суть которой заключается в пошаговой тематизации ремы предшествующего предложения» (с. 35). В связи с этим хотелось бы все-таки понять, существуют ли еще какие-то категории поэтики и лингвистики текста или их можно целиком свести к разного рода повторам?

Последнее замечание касается некоторой небрежности в стиле и терминологии.

Фраза «...в те давние времена славяне были единым народом» (с. 6) по своей стилистике напоминает сказочное «Жили-были старик со старухой у самого синего моря». Даже в те «давние времена» (кстати, интересно, какие именно?) славяне, скорее всего, представляли собой группу племен или племенных образований, а не единый «народ». Понятие «информативные точки», которым широко оперирует автор, в книге нигде не определяется, а было бы полезно знать, какой смысл в него вкладывается. Термин «реалистический» вряд ли правомерно употреблять в значении 'то, что относится к миру реальности' (с. 231, 232); обычно «реалистический» соотносится с понятием «реализма».

Высказанные нами критические замечания имеют частный и дискуссионный характер. Они ни в коей мере не снижают общей оценки рецензируемого издания. Это основательный труд, посвященный актуальной теме, находящейся на стыке фольклористики и лингвистики.

А.Л. ТОПОРКОВ, доктор филол. наук, чл.-кор. РАН (Москва)

Книга о народном календаре в Полесье

С.М. Толстая Полесский народный календарь. — М.: Индрик, 2005. — 600 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Библиотека современной этнолингвистики, которую вот уже более десятилетия последовательно формирует издательство «Индрик», пополнилась исключительно ценным изданием: в 2005 г. вышла в свет монография основателя (совместно с Никитой Ильичом Толстым) и нынешнего руководителя московского этнолингвистического направления Светланы Михайловны Толстой «Полесский народный календарь». Собираению материалов (во времена активной работы Полесской экспедиции Института славяноведения РАН под руководством академика Н.И. Толстого¹) и изучению проблематики народного календаря Светлана Михайловна посвятила три десятилетия напряженной научной деятельности, результатом которой стали материалы для полесского традиционного календаря, опубликованные в широко известных специалистам периодических сборниках Института славяноведения «Славянское и балканское языкознание» (СБЯ), «Славянский и балканский фольклор» (СБФ; вышел четырьмя отдельными частями с 1984 по 1995 г.)², а также серия статей (начиная с 1978 г.) в различных изданиях — всего 12; некоторые из них, напечатанные в российских и одном сербском малотиражных сборниках, альманахах и журналах, сейчас фактически недоступны читателям. Всё это научное богатство, собранное ныне под одной обложкой, обобщено и значительно дополнено в рецензируемой монографии.

Работа состоит из двух частей («Полесская календарная терминология» и «Полесский народный календарь в этнокультурном контексте»), причем скромно

названные «Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов», которые составляют основу первой части, в целом занимают около половины объема всей книги.

Во введении «Народный календарь в системе традиционной культуры» сжато, но весьма информативно, с привлечением фактов всех славянских языков и этнокультур, говорится о происхождении (восточно)славянского и далее полесского традиционного календаря, его семiotических составляющих, формальной и семантической структурах, прямых и скрытых связях календаря с иными сферами народной культуры, базовых мотивационных моделях формирования системы хрононимов. Констатируется, что «перед исследователем традиционного народного календаря Полесья стоит задача комплексного лингвоэтнографического описания материала, включающего: языковую (диалектную) характеристику соответствующей лексики (и по возможности фразеологии), характеристику этнокультурных реалий, с которыми связано каждое название, и географическую характеристику обоих элементов, т.е. терминологии и соответствующих обрядовых и мифологических явлений». Затем следует совершенно логичный вывод: «Одной из форм такого описания может быть этнолингвистический словарь» (с. 23). Вероятно, можно добавить, учитывая опыт вышедших трех (из пяти запланированных) томов этнолингвистического словаря «Славянские древности» (М., 1995—2004), что он и является наиболее пригодным для решения поставленных задач.

Этнодиалектный словарь полесских хрононимов, который репрезентируется далее, включает, по нашим подсчетам, более 1300 заглавных слов и словосочетаний, развернутых в приблизительно 1100 словарных статьях. Во-первых, это почти на треть больше по сравнению с первыми публикациями, а во-вторых, фактически каждая статья расширена во всех ее частях, но особенно за счет введения нового материала, иной раз значительно, ср., например, «Дёблы» (с. 76—86). Приведенные цифры однозначно свидетельствуют о том, что этот лексикографический труд является наиболее крупным и авторитетным не только в восточнославянской, но и вообще в славянской этнолингвистике: в сущности, речь идет о настоящем компендиуме хрононимов отдельного славянского региона, в котором еще и сейчас собиратели массово фиксируют исключительно архаические черты славянского этнокультурного наследия.

Важно отметить особенную значимость иллюстративного материала, извлеченного в основном из Полесского архива (ПА) Института славяноведения (данные из почти 200 населенных пунктов; их список прилагается), на который приходится содержательная составляющая каждой отдельной статьи. В текстах-иллюстрациях сохраняются принципы записи (транскрипционный фонетический или орфографический на русской, украинской или белорусской основах), избранные собирателями, — среди них были и в высшей степени опытные специалисты, и их дети, и неопиты-студенты, поэтому

некоторая пестрота здесь присутствует, но зато, следует признать, остается не менее весомое: живое звучание зафиксированных когда-то ответов информантов-полешуков, преимущественно женщин среднего и старшего возрастов. После текстов обязательно приводятся географические пометы и, как корректно принято при публикации материалов ПА, инициалы собирателей (всего их 153), расшифрованные в отдельном списке (с. 589—590).

Словарь включает и значительные по объему статьи обобщающего характера типа «Праздника» (с. 188—192), упомянутых выше «Дедов» или, например, «Дней недели» (с. 92—93)³, статьи, посвященные крупным праздникам, которые отмечаются повсеместно (многие из них особенно актуальны именно в полесской традиции, ср.: «Десятуха», «Маковей» и др.), например, «Кобляда» (с. 117—122), «Паска» (с. 164—166) или «Петрб» (с. 171—173), а также фиксирует узлокальные хрононимы, иной раз известные только в отдельных селах, например: «МАКРИДКА. 19.VII/I.VIII. Была Макридка, а патом Лля» (отмечено только в Заспе Речицкого р-на Гомельской обл.) или «СУХОВЕЙКА. То же, что РЯБИНОВАЯ НОЧЬ» (Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл.) и др. Безусловно, такой охват материала и его адекватное представление придают словарю в целом панорамный научно-мировоззренческий объем и своеобразную этнокультурную полифоничность. Не будет, вероятно, преувеличением заметить, что, хотя материалы словаря частично уже вошли и далее постепенно вводятся в научный оборот, отдельное исследование его как единого целого стоит в повестке дня современной этнолингвистики.

Будучи в высшей степени «культурным» изданием, словарь обеспечен необходимыми дополнительными материалами: алфавитным и хронологическим индексами (последний включает сведения о неподвижных и подвижных праздниках, календарных периодах, а также поминальных днях) и двумя указателями, что в значительной степени интенсифицирует процесс пользования источником. Это, во-первых, очень подробный предметно-тематический указатель (с. 303—335) и, во-вторых, весьма интересный паремнологический (с. 336—355), который имеет, бесспорно, самостоятельную научную ценность, потому что является фактически исследовательским приложением — сводом малых фольклорных жанров словаря. Сюда вошли выбранные из иллюстративного материала приметы, пословицы и поговорки, приговоры и ритуальные формулы, даже фрагменты песен. Оба указателя составлены екатеринбургским этнолингвистом Е.Л. Березович, помощь которой в подготовке книги к печати автор отметила как «неоценимую» (с. 8).

Первая часть монографии завершается тремя статьями, содержательно примыкающими к этнодиалектному словарю как материалом, так и его этнолингвистическим осмыслением: «Полесские рукописные календари» (едва ли не вдвое расширенная по сравнению с первой публикацией; о хорошо известных собирателям текстах

так называемого письменного фольклора, которые обычно сохраняются верующими селянами в рукописных тетрадках), «Антропонимы в полесской календарной терминологии» и «Семантическая модель родства в славянском народном календаре» (типа *Миколин батько* 'день накануне/после Николы' и т.п.).

Этнокультурный контекст полесского народного календаря подробно и с разных сторон исследован в статьях, собранных во второй части книги (с. 393—562). Мотивы, посвященные ритуальным бесчинствам молодежи, громничной и четверговой (освящаемой в Великий четверг) свечам, «игре» солнца во время ряда значимых в традиционной полесской культуре праздников, рассматриваются в работе «Из опыта ареального изучения полесского народного календаря» (первая публикация в 1986 г.), причем едва ли не впервые в этнолингвистике соответствующий материал картографирован: на 6 картах выразительно выявляются отдельные зоны полесского этнокультурного континуума.

Структура и семантика полесского купальского обряда, записанного в селах Спорово Березовского, Симоновичи Дрогичинского районов Брестской обл., Стодольичи Лельчицкого Гомельской обл., а также связь восточнославянского Купалы с западнославянской Мареной, широкая вариативность ритуально-обрядовых действий и всего, что им сопутствует (прежде всего элементов предметного кода), при сохранении общих релевантных структурных атрибутивов подробно описываются в органично связанных статьях, которые появились на рубеже 1970—1980-х гг.: «Материалы для описания полесского купальского обряда» и «Вариативность формальной структуры обряда: Купала и Марена» (к сожалению, последняя в результате технической ошибки подана на с. 423 не под своим названием).

Две работы 1993 и 1995 гг., написанные в соавторстве с Л.Н. Виноградовой, частично доработанные, объединены в одну большую статью «Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин. Формула и обряд». Есть основания считать, что это объединение придало новой публикации и новое качество: методологически последовательное и полное исследование структуры и семантики интересного и широко распространенного у славян ритуала, вербально оформленного минитекстами заклинательного характера с обычным зачином типа «Мороз, мороз, иди кутью есть». Подробно, с привлечением материала всех славянских традиций проанализированы основные коды ритуала (временной, локативный, акциональный, предметный), его персонажный и агентивный ряды, а также тексты приглашений, распределенные по четырем блокам-формулам (вокативный, собственно приглашения, прохитивный (запрещающий) и угрозы), которые, в свою очередь, имеют собственные разветвленные структуры. Весьма информативной является карта на с. 496, на которой адресаты приглашений образуют

выразительные группы на территории отдельных этнокультурных регионов современной Славии.

Важное теоретическое и методологическое значение имеет статья «К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели», где, во-первых, убедительно доказывается дуальная структура славянского календаря, в том числе и церковного, как проспективно-ретроспективного, с чем связана и двойная система счета дней, т.е. с воскресенья или с понедельника, а во-вторых, анализируется аксиологическое осмысление в традиционном народном мировоззрении (но преимущественно полешуком) отдельных дней недели и иных временных периодов.

Более частные темы, прямо или косвенно связанные с полесским календарем, являются предметом детального исследования в статьях «Благовещание в славянских обрядах и верованиях» (совместно с Н.И. Толстым), «Остатки пасхальной пищи и их ритуальное применение», а также в работе «Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: "Предание о 12 пятницах"», специально для этого издания переведенной с сербскохорватского языка, концептуально углубленной и также значительно дополненной.

В качестве дополнения представлены два варианта программы для собрания материала по полесскому народному календарю — полный (по нему были обследованы 34 села) и краткий (с. 573—588), которые, безусловно, могут быть успешно использованы в полевой работе в иных этнокультурных зонах.

Бесспорно, ценное монографическое исследование С.М. Толстой найдет живой отклик у всех тех, кто профессионально занимается или интересуется древнеславянской культурой.

В заключение нельзя не сказать и еще об одном (полагаю, не очевидном для всех читателей) достоинстве книги — мемориальном: жители ряда полесских населенных пунктов, в которых работала Полесская экспедиция, после Чернобыльской катастрофы были выселены; сами же деревни и села в настоящее время не существуют, большинство из них попросту сравняли с землей. Это и Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., и Пирки Брагинского р-на Гомельской обл., и Журба Овручского р-на Житомирской обл... Таким образом, книга Светланы Михайловны — это еще и нерукотворный памятник дочернебыльским полесским селам и полешукам, унесенным с родных пепелищ радиационным ветром.

Примечания

¹ Участники этих уже легендарных экспедиций в Полесье 1970—1980-х гг. помнят, безусловно, машинописные рукописи первых вариантов словаря, которые Светлана Михайловна любезно предлагала для чтения и обсуждения.

² Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (А—Г) // СБЯ. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 178—200; ...

(Д—И) // СБЯ. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. М., 1986. С. 98—131; ... (К—П) // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 178—242; ... (Р—Я) // СБФ. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 251—317.

³ Эта статья (единственная!) как раз существенно сокращена в сравнении с первым вариантом статьи «День недели» (СБЯ. 1986. С. 107—115) в связи с тем, что ее материал фактически полностью вошел в работу, опубликованную в 1987 г.: «К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели».

Н.П. АНТРОПОВ, канд. филол. наук;
Ин-т языкознания Национальной академии наук Белоруссии (Минск)

Музыкальный фольклор коми: издание экспедиционных звукозаписей

В конце 2006 г. вышел в свет музыкальный диск «Памятники коми фольклора: песенная и инструментальная традиции», подготовленный сотрудниками отдела фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН. Составители диска рассказывают о нем на страницах этого номера журнала.

Памятники коми фольклора: песенная и инструментальная традиции: CD с прилож. текстов / Сост. Г.С. Савельева, А.В. Панюков. — Сыктывкар: Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, 2006. — 73 мин., буклет.

Диск содержит 37 произведений, общая продолжительность звучания — 73 минуты, сопровождается приложением-буклетом, в котором даны тексты песен с переводом на русский язык и краткими комментариями.

Представляемое издание включает в себя подборку аудиозаписей песенного и инструментального фольклора, которые были сделаны в ходе фольклорных экспедиций на территории Республики Коми и сегодня хранятся в фольклорном фонде Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ) Коми научного центра. В основ-



ном это записи 1959—1970 гг., именно в это время в экспедиционной практике коми фольклористов начинает активно использоваться запись исполнителей на магнитофоны. Основу фольклорных материалов этого периода составляют записи, сделанные П.И. Чисталевым, Ю.Г. Рочевым, А.К. Микушевым. Во многом этот диск является данью трудолюбию и дальновидности этих исследователей коми традиций. Именно благодаря им сегодня мы можем услышать исполнителей, многие из которых родились еще в XIX в.

Многочисленные материалы фольклорного фонда ИЯЛИ позволяют уверенно говорить о том, что в 1960-е гг. песенно-музыкальная традиция в республике сохранилась во всем своем многообразии. Об этом свидетельствует и богатство репертуара, и обилие ансамблевых исполнений, тогда как в современной экспедиционной практике фольклористов запись традиционного песенного фольклора, а тем более запись образцов инструментальной музыки, уже давно считается большой удачей.

Данный диск является первым опытом подобного рода издания памятников коми фольклора и ориентирован на широкий круг слушателей, чьи профессиональные интересы связаны с научной деятельностью, и с деятельностью в области культуры и искусства.

Коми край занимает особое место на «музыкальной карте» Европейского Севера. Здесь сходятся многие явления музыкальной жизни этого региона, где в процессе сложного и многостороннего исторического развития на основе собственного музыкального наследия во взаимодействии с музыкальными традициями соседних народов возникла самобытная музыкальная культура коми. В ней сохранились древнепермские черты музыкального языка, которые присущи и ближайшим родственникам коми — удмуртам. Многие уникальные формы и явления музыкальной культуры возникли в период коми языковой общности, в частности, с этим временем могут быть связаны традиции многоствольных флейт коми, смычкового инструмента *сигудок* и многое другое. Важную роль в формировании локальных фольклорных традиций сыграли межэтнические контакты коми с соседними культурами. Большое влияние на развитие коми музыкально-поэтического творчества оказала русская музыкальная и, шире, крестьянская культура в целом. В результате тесных контактов между коми-ижемцами и ненцами образовалась ижмо-колвинская, а точнее, коми-ненецкая этническая общность с ее песенно-музыкальным фольклором.

Содержание диска во многом продиктовано желанием включить в подборку образцы всех условно выделяемых фольклористами традиций: вычегодскую, сысольско-лузскую, вымско-удорскую, ижмо-печорскую. Каждая из них обладает своими специфическими чертами в области музыкальной стилистики. Кроме того, составители попытались отразить и жанровое многообразие народной песенной культуры — от эпоса до детского фольклора.

Эпические жанры представлены двумя песенными образцами, которые, по определению А.К. Микушева, относятся

к двум самостоятельным группам коми эпоса — ижмо-колвинскому и коми-зырянскому.

Первый из них, «Сизим ареса детина» (Семилетний мальчик), записан в с. Мужы — районном центре Шурьшкарского р-на Тюменской обл. от Георгия Николаевича Валеева. Георгий Николаевич родился в д. Ляпино, но вся его жизнь была связана с Мужами и Большеземельской тундрой. Свою этничность определял как «изъваса яран» — ижемский ненец, с 13 лет кочевал со стадами оленей через Урал, к Карскому морю, за пределами тундры нигде не бывал, эпическим песням научился от оленеводов во время продолжительных кочевков. «Сизим ареса детина» — популярный в эпосе северных и сибирских народов сюжет о сироте, будущем мстителе за гибель рода. Человек из враждебного рода Мандо убивает мать мальчика, ему удается спастись от него, уплыв на льдине. Мальчика находят две сестры и приводят к своим родителям. Он вырастает и становится юношей-богатырем, который мстит за гибель своей матери.

Песня «Дас кык ая-пия» (Отец и одиннадцать сыновей) является памятником коми-зырянского эпоса, записана в деревне Ыб Усть-Вымского р-на Коми АССР от Ирины Федоровны Быковой. Вся жизнь она безвыездно провела в своей деревне. Песни восприняла часть от матери, частью от паломников в Ульяновский монастырь, которые часто останавливались в доме Быковых. В эпической песне «Дас кык ая-пия» на первый план выдвигаются богатырские черты героя, мотивы борьбы и торжества героя над противником — тотемным медведем. Отец и 11 сыновей уходят на охоту вверх по Емве-реке, вверх по Весье-реке. Но всех охотников проглатывают большой емвинский и большой весьвинский медведи. На поиски отца и братьев отправляется юноша-мститель, родившийся после их отплытия. Навстречу ему попадают те же медведи. Они хотят проглотить и его, но юноша убивает медведей, вспарывая им брюхо. В медвежьей утробе он обнаруживает братьев и отца, окропляет их живой водой, те просыпаются. Все вместе они возвращаются домой.

Большое внимание в данном издании уделено причети (*бёрддочанкыс*), имевшей широкое распространение у коми. В содержании диска включены причитания, сопровождавшие обряды жизненного цикла (свадьба, похороны), проводы в армию, хозяйственную деятельность, и образец личного плача-импровизации. Свадебная поэзия также представлена свадебными лирическими песнями, корильной песней дружкам и песней «Пахомовна», которая исполнялась в знак благодарности за угощение.

Подборка по традиционной лирической песне и песенно-игровому фольклору во многом ориентирована на знакомство с голосами таких народных исполнителей, как Анастасия Арсентьевна Шуктомова (ее репертуар лег в основу отдельного сборника «Ипатьдорса фольклор» [Фольклор села Ипатово]. Сыктывкар, 1980), Устинья Филиппьевна Калистратова из с. Богородск Коркеросского р-на Коми АССР, неизменная запевала песен, записанных

в большом количестве фольклористами Г.А. Муравьевой и П.И. Чисталевым в 1962—1964 гг., многие из которых включены в сборник «Коми народные песни» (Сыктывкар, 1993. Т. 1). Не менее уникальны и записи, сделанные от ансамбля с. Шошки (Вьмь).

Если эпические жанры, причет, лирические и игровые песни в современных коми традициях большая редкость, то образцы детского фольклора в материалах экспедиций последних десятилетий встречаются достаточно часто. В диск включены ижемская колыбельная песня по типу причитаний, фрагмент кумулятивной песни-сказки, потешка, вариант «шуточной» песни (подобные песни не поддаются однозначному переводу, тексты состоят из устойчивых мигрирующих формул, которые соединяются между собой в оригинальные песенные комбинации).

Коми инструментальную традицию с уверенностью можно назвать одной из самых ярких сторон музыкального наследия коми. Представляют эту традицию записи нескольких народных инструментов.

Бадьну пöлян — дудка из тонкого ствола ивы с вынутой сердцевинкой, надрезанным язычком и двумя-четырьмя грифными отверстиями. Записи игры на *бадьну пöлянах* были сделаны П.И. Чисталевым летом 1965 г. на сельском празднике песни в с. Ипатово, где собрались исполнители со всего Слудского сельсовета.

Чисаны относятся к типу флейт Пана и представляют собой трехствольные закрытые продольные флейты, сделанные из дудника.

На Верхней Вычегде бытовала традиция шестиствольных флейт подобного типа — *пöляньяс*, со своим строем и звукорядом; на диске приводится запись, сделанная в с. Нижний Воч.

Другой тростниковый инструмент, *öтика пöлян*, изготавливается из дягиля сравнительно больших размеров — 50—70 см и диаметром до 2 см — и представляет собой комбинированную продольную губно-щелевую флейту со свистковым вырезом. Этот инструмент требует высокого мастерства игры, техника игры на *öтика пöляне* заключается в очень искусной комбинации работы губ, силы вдувания воздуха и закрытого или открытого положения дудки. Приводится запись, сделанная от Виталия Ивановича Кочанова. От него же и от его супруги Анастасии Григорьевны записана игра дуэтом на многоствольных *пöлянах* и *öтика пöлянах*.

Завершает инструментальную подборку игра на смычковом струнном инструменте — *сигудке*. Записать его удалось только на Верхней Вычегде (Скородум, Помоздино), хотя в прошлом у коми *сигудок* был распространенным музыкальным инструментом.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры и национальной политики Республики Коми и Общества М.А. Кастрена (Финляндия).

А.В. ПАНЮКОВ,
канд. филол. наук;
Г.С. САВЕЛЬБА,
канд. филол. наук;

Коми научный центр Уральского
отделения РАН (Сыктывкар)

Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике

Исследования
и материалы

Аникеева Т.А. Устные и книжные элементы в тюркской традиционной словесности: турецкая городская повесть: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Центр типологии и семиотики фольклора Рос. гос. гуманитар. ун-та. — М., 2007. — 22 с.

Антропологический форум. — № 6: Этнограф. музеи сегодня. — СПб., 2007. — 459, [5] с.

Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Ин-т социологии РАН; Исследовательский центр «Религия в современном обществе»; Редкол.: М.П. Мчедлов и др. — М.: Культурная революция, 2007. — 368 с.

Глобализация — этнизация. Этнокультурные и этноязыковые процессы: В 2 кн. / Под ред. Г.П. Нещименко. — М.: Наука, 2006. — Кн. 1. — 486 с.; Кн. 2. — 461 с.

Горшунова О.В. Узбекская женщина: Социальный статус, семья, религия (по материалам Ферганской долины) / Отв. ред. П.И. Пучков. — М.: ИЭА РАН, 2006. — 360 с.

Губогло М.Н. Именем языка: очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2006. — 498 с.

Денисова И.М. Семантический контекст фито-антропоморфных образов русской народной вышивки: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 39 с.

Дети и культура / РАН; Федеральное агентство по культуре и кинематографии РФ, Гос. ин-т искусствознания; Отв. ред.: Б.Ю. Сорочкин. — М.: КомКнига, 2007. — 286 с.

Жигарина Е.Е. Современное бытование пословиц: вариативность и полифункциональность текстов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Центр типологии и семиотики фольклора Рос. гос. гуманитар. ун-та. — М., 2006. — 25 с.

Журинский А.Н. Загадки народов Востока. — М.: ОГИ, 2007. — 536 с. — (Нация и культура: Новые исследования. Семиотика).

Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Омск. гос. пед. ун-т. — М., 2007. — 45 с.

Лебедева В.Г. Судьбы массовой культуры России. Вторая половина XIX — первая треть XX в. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. — 356 с.

Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Ин-т славяновед. РАН. — М., 2007. — 48 с.

Левин-Строс К. Мифология. Происхождение застольных обычаев / Пер. с фр. — М.: Флюид, 2007. — 461 с. — (Bibliotheca Indianica).

Мештыб Н.А. Народы Нижнего Амура: социальные, экономические и культурные трансформации в постсоветский период: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 29 с.

Мужской сборник. — Вып. 3: Мужчина в экстремальной ситуации. Психология экстремальности. Грани экстремального. Культурно и этнически маркированные категории «экстремального». Экстремальное: жизнь и текст. Территория экстремального / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Сост. И.А. Морозов; Отв. ред. Н.Л. Пушкарева. — М.: Индрик, 2007. — 263 с.

Некрылова А.Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. — СПб.: Азбука-классика, 2007. — 768 с.: ил.

Ожиганова А.А., Филиппов Ю.В. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. — М.: ИЭА РАН, 2006. — 300 с.

Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. ст. / Отв. ред. А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ. — Т. 3. — 2006. — 440 с.; Т. 4. — 2007. — 416 с.

Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 32 с.

Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сб. ст. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Е.В. Иванова, Е.В. Ревуненкова, Е.Д. Петрова. — СПб.: МАЭ РАН, 2007. — 437 с.: портр. — Библиогр. А.М. Решетова: с. 375—429.

Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. — СПб.: МАЭ РАН, 2007. — 300 с.

Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 38 с.

Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинный текст / РАН. Ин-т славяновед.; [Отв. ред. Т.М. Николаева]. — М.: Индрик, 2007. — 430 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исслед.).

VII Конгресс этнографов и антропологов России / Ассоциация этнографов и антропологов России; Ин-т этнологии и антропологии РАН; Правительство Респ. Мордовия; НИИ гуманитар. наук при правительстве Респ. Мордовия: Докл. и

выступления, Саранск, 9—14 июля 2007 г. — Саранск: Б.и., 2007. — 512 с.

Современная наука о вепсах: Достижения и перспективы: (Памяти Н.И. Богданова) / РАН. Карельск. науч. центр; Ин-т яз., лит. и истории. — Петрозаводск: Б.и., 2006. — 420 с.

Суляк С.Г. Русины Молдавии: основные этапы этнической истории: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 22 с.

Турбинская Х.М. Развитие этнографического музейного дела в России в конце XIX — начале XX в. (историографическое исследование): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 33 с.

Фролова А.В. Праздники русских Архангельского Севера в XX — начале XXI в. (традиции и инновации): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 32 с.

Шаховцов К.Г. Этническая идентификация южных селькупов (XX — начало XXI в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М., 2007. — 26 с.

Этнокультурное взаимодействие в Евразии: В 2 кн. / Отв. ред. А.П. Деревянко, В.И. Молодин, В.А. Тишков; Отд-ние ист.-филол. наук РАН. — Кн. 1. — М.: Наука, 2006 — 465 с.

Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985—1994 гг. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. — М.: ИЭА РАН, 2007. — 316 с.

Справочники, альбомы,
энциклопедии

Алымов С.С. П.И. Кушнер и развитие советской этнографии в 1920—1950-е гг. — М.: ИЭА РАН, 2006. — 257 с.

Большая энциклопедия народов: Для школьников и студентов / [Ю.Д. Анчабадзе, С.А. Арутюнов, В.А. Ветюков]; Под ред. Н. Иониной. — М.: Олма медиа групп, 2007. — 640 с.: ил.

Нации и этносы в современном мире: Словарь-справ. / Ред. М.Н. Росенко. — 2-е изд., доп. — СПб.: Петрополис, 2007. — 174 с.

Соколова З.П. Народы Западной Сибири: Этнограф. альбом / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2007. — 342 с.: ил.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

8 января 2007 г. в возрасте 49 лет ушла из жизни Лариса Михайловна Зайцева, заведующая отделом «Русское народное искусство XVIII—XX вв.» Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника (СПГИХМЗ).

Лариса Михайловна была жизнерадостным, открытым человеком, инициативным, ответственным музейным сотрудником, талантливым исследователем. Она проработала в музее более 20 лет, внося существенный вклад в развитие отдела «Русского народного искусства», комплектование его коллекций, изучение русской традиционной художественной культуры.

Лариса Михайловна родилась в пос. Ярмолинцы Хмелевской обл. в семье военнослужащего. В 1978 г. она окончила исторический факультет Московского гос. пед. института им. Н.К. Крупской и в 1983 г. пришла работать в Сергиево-Посадский музей-заповедник на должность научного сотрудника. С первых дней своего служения музейному делу Лариса Михайловна проявила себя одаренным экспозиционером. С огромным интересом на протяжении всех лет она плодотворно занималась устройством тематических, персональных и юбилейных выставок, посвященных творчеству местных и московских художников, активно участвовала в разработке концепций и создании экспозиций ряда выставок народного искусства. Среди них такие масштабные выставки, как «Русские ситцевые платки», «Народное искусство Тамбовской губернии», «Живая старина», «Открывая бабушкин сундук», «Старинная русская свадьба», «Русь народная», «Свет мой, зеркальце...», «Народный костюм. История и современность», прошедшие в 1990-е гг. в стенах музеев и выставочных залов Сергиева Посада и Москвы.

В 2001 г. Лариса Михайловна стала одним из авторов современной концепции экспозиции «Русское народное искусство XVIII — начала XX в.», которую планируется открыть в Сергиево-Посадском музее-заповеднике на территории историко-архитектурного комплекса «Конный двор». В отличие от прежних экспозиций музея, где памятники народного искусства рассматривались в основном в художественном ключе, в будущей экспозиции предполагается современный культурологический подход в его этнокультурном аспекте, использование интерактивных технологий для изучения исторической реальности русской деревни, осмысления предметного мира крестьянина.

С 1983 по 2005 г. Лариса Михайловна являлась постоянным участником, а затем руководителем научных экспедиционных обследований по изучению и приобретению памятников народного искусства Пензенской, Курской, Орловской, Белгородской, Самарской, Архангельской и Кировской областей. Благодаря ее пло-

ЛАРИСА МИХАЙЛОВНА ЗАЙЦЕВА (1957—2007)



дотворной деятельности собрание музея пополнилось большим количеством первоклассных произведений традиционного художественного текстиля, керамики, дерева и металла XIX—XX вв.

Лариса Михайловна вела кропотливую научно-исследовательскую работу. Первым опытом ее научной работы стало изучение богатой музейной коллекции образцов поволжской домовой резьбы, которое вылилось в написание обстоятельного каталога «Поволжская домовая резьба» (архив СПГИХМЗ) и статьи «К вопросу о развитии орнамента поволжской архитектурной резьбы» (Сообщения СПГИХМЗ. М., 1995). В последующие годы в сферу научных интересов исследовательницы входили разнообразные аспекты изучения традиционной художественной культуры Белгородского, Курского и Самарского краев, результатом чего явились статьи «Народная художественная культура Белгородского края» (Сообщения СПГИХМЗ. М., 1998), «Народный костюм Бирюченского у. Воронежской губернии: традиции орнаментирования, назначение» (Народный костюм и современная молодежная культура: Сб. ст. Архангельск, 1999), «Традиционное узорное ткачество Белгородчины конца XIX — начала XX в.» (Сообщения СПГИХМЗ. М., 2000), «Народное искусство Самарского края XIX — начала XX в. (по материалам экспедиции в Самарскую область в 2002 г.)» (архив СПГИХМЗ).

Лариса Михайловна постоянно выступала с серьезными докладами и сообщениями на конференциях в музеях Сергиева Посада, Москвы, Санкт-Петербурга, Архангельска, снискав репутацию одного из ведущих специалистов в области рус-

ского традиционного художественного текстиля. Выдвинутое ею смелое предположение о древних истоках происхождения крестьянских костюмов Бирюченского уезда Воронежской губернии XIX — начала XX в., подкрепленное вескими аргументами об их тесной взаимосвязи с кочевнической половецкой культурой XIII столетия, вызвало живые отклики в научном мире, заставив во многом пересмотреть существующие взгляды на данную проблему¹.

Она была одним из авторов каталогов коллекций народного искусства Сергиево-Посадского музея-заповедника: «Народное искусство Пензенской области конца XIX — начала XX века» (М., 1989), «Русские ситцевые платки XIX — начала XX века» (М., 1994), «Народное искусство Белгородского края XIX—XX вв.» (2005 г., архив СПГИХМЗ). Написанный ею в соавторстве альбом «Русский народный свадебный костюм» (М., 2003) стал одним из первых опытов в изучении традиционной свадебной одежды, рассмотрении ее соответственно основным этапам свадебного цикла.

Лариса Михайловна являлась соавтором концепции и активным организатором масштабной международной конференции «Народная культура и православие», прошедшей в 2003 г. в стенах Сергиево-Посадского музея-заповедника и имевшей большой научный и общественный резонанс. На этой конференции она выступила с интересным докладом «Символика орнаментальных изображений на крестьянских тканях (по материалам экспедиций в Курскую область в 1990-е гг.)», в котором на основе большого числа различных фольклорных и этнографических материалов предприняла попытку обоснования сложнейших аспектов происхождения и взаимосвязи орнаментальных мотивов крестьянского текстиля с традиционной православной символикой.

На протяжении многих лет Лариса Михайловна была мне не только коллегой, но и близким, надежным другом. Последние два года мы вместе с ней работали над подготовкой альбома, названного ею «Райские сады русских крестьян» и посвященного русскому народному традиционному искусству XVIII — начала XX в. Безвременная кончина Ларисы Михайловны Зайцевой прервала эту работу, как и многое другое, что ею было задумано.

Примечания

¹ К вопросу о происхождении костюма Бирюченского уезда Воронежской губернии // Гос. Рус. музей. Народное искусство: Материалы и исследования: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2005.

С.В. ГОРОЖАНИНА
(Сергиев Посад)

Конференция

«Фольклор малых социальных групп: традиции и современность»

Под таким названием 7—8 декабря 2006 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провел научную конференцию, в которой приняло участие более 50 исследователей из 10 городов России. В последние два десятилетия российские фольклористы всё чаще обращаются к традициям городского общества, в том числе его маргинальных слоев. Организаторы конференции задумали подвести промежуточные итоги, обозначив основные достижения в данной области, выявив лакуны, а также определив основные методологические подходы к изучению традиций и фольклора профессиональных, религиозных, молодежных и прочих сообществ. Конференция вызвала интерес также у представителей СМИ, которые принимали участие в ее работе.

Конференцию открыл генеральный директор ГРЦРФ **А.С. Каргин**, который констатировал актуальность и востребованность исследований культуры малых социальных групп в современном обществе, особо отметив перспективность изучения фольклора в сети Интернет.

Пленарное заседание было посвящено общетеоретическим аспектам заявленной темы. **А.В. Костина** (Москва) обратила внимание на социальные функции фольклора в современном обществе, которые побуждают исследователя рассматривать фольклорный материал в свете социальной стратификации. Участие в субкультурных и контркультурных сообществах сегодня становится способом противостояния глобализации. В малых социальных группах существует собственная система мировоззренческих ориентиров, их творчество ломает привычные шаблоны мышления и формирует новые смыслы и ценности. Выступление **И.В. Кондакова** (Москва) было посвящено феномену посттрадиционной культуры. По мнению докладчика, посттрадиционная культура — это традиционная культура сегодня, живое явление, которое постоянно развивается. Ее корни находятся в архаичной древности, однако сейчас большое влияние на нее оказывают современные средства массовой коммуникации. Выступление **В.А. Поздеева** (Киров) было посвящено влиянию социально-психологических особенностей малых социальных групп на их фольклор. Психологические особенности социальных групп зависят от того, как они структурированы, особое значение имеет открытость или закрытость их структуры. Поскольку для определения той или иной малой социальной группы важен психологический аспект, **В.А. Поздеев** предложил

ввести в научный оборот новый термин «малая социально-психологическая группа». **Н.А. Джалилова** (Москва), проанализировав около 350 источников, дала определение таким понятиям, как «социальная общность», «малая социальная группа», «первичная контактная группа», «социальная страта» и др., предложив основные системы классификации каждого из этих понятий.

Д.В. Громов (Москва) рассмотрел современные формы политической активности российской молодежи (митинги, шествия и пикеты) в рамках драматургической социологии, как своего рода «уличный театр» под открытым небом. Каждая акция имеет свои «декорации» (улицы и площади в центре города, статусные здания) и своих «зрителей» (телерепортеры, прохожие, представители органов правоохранения), актеры исполняют «костюмы» (майки с партийной символикой, знаковые головные уборы) и «реквизит» (флаги, плакаты, растяжки).

М.Л. Лурье (Санкт-Петербург) обратился к бытованию поэтической формулы в современном субкультурном фольклоре. Так, формула из стихотворения А.С. Пушкина «Во глубине сибирских руд...» попала в армейскую субкультуру, где ее используют в элегических стихах, посвященных предстоящей демобилизации. Перейдя в солдатский фольклор, поэтическая формула трансформируется в соответствии с ценностями субкультуры.

В докладе **Б.Г. Ахметшина** (Уфа), открывшем секцию, посвященную фольклору профессиональных сообществ, рассматривалась традиционная проза горнорабочих Урала, которая начала формироваться в середине XVIII в. Фольклор рабочих более реалистичен и драматичен, чем крестьянский, что связано с тяжелыми условиями жизни; предания далеки от исторической точности, но придерживаются общей канвы происходивших событий, поэтому имеют не только художественную, но и историческую ценность.

В.Е. Добровольская (Москва) рассмотрела связанные с поведенческими нормативами прескрипции в среде работников ритуально-погребальной сферы, особое внимание уделив мотивировкам поведенческих запретов. Фольклорные тексты, бытующие у представителей данного сообщества, можно разделить на две группы, первая из которых соответствует общерусским нормативам, связанным с погребальной обрядностью, а вторая является специфической именно для профессиональных кладбищенских работников.

Р.В. Кононенко (Саратов) подверг анализу жаргон и фольклор работников вторичного авторынга, наибольшее внимание уделив прагматическому аспекту. С одной стороны, используя профессиональный сленг, торговцы могут свободно

говорить друг с другом при посторонних об истинных качествах товара, с другой, непонятные выражения вызывают у покупателя ощущение, что продавец очень хорошо разбирается в автомобилях и ему можно доверять.

М.В. Ахметова (Москва) обратилась к традиции розыгрышей в среде работников локомотивных бригад (машинистов и помощников машинистов). Рассмотренные в докладе розыгрыши были разделены на три группы: шутки над новичками, шутки над представителями других железнодорожных специальностей и шутки над людьми, не принадлежащими к профессиональному сообществу железнодорожников. Прагматика розыгрыша зависит не столько от сценария, сколько от того, кто именно является объектом шутки.

Субкультуре работников служб социологического опроса было посвящено выступление **Н.В. Симакиной** (Саратов). Она отметила поверья и приметы, указывающие на благополучный исход опроса, а также различные варианты поведения при интервьюировании. Особое внимание докладчица сосредоточила на «терминологии», связанной с типами опрашиваемых, указав, что, в отличие от представлений, свойственных традиционной культуре, где мужчина наделяется позитивными качествами и приносит удачу, у опросчиков положительной семантикой наделяется женщина, что и отражается в сленговых номинациях интервьюируемых.

Е.Н. Григорьева (Саратов) составила социальный портрет торговца рынка под открытым небом и определила отношение общества к этой профессии как двойственное (людей, работающих на рынке, считают обманщиками и спекулянтами, но их готовы жалеть за тяжелые условия работы). В докладе также были описаны жаргон торговцев, их игровые и деловые практики, приметы и ритуалы, которые автор разделила на ритуалы проведения досуга и ритуалы, связанные с работой.

Фольклору водителей маршрутных такси было посвящено три доклада. **С.А. Тихомиров** (Санкт-Петербург) представил развернутое описание традиции украшать маршрутки распечатанными на принтере шуточными объявлениями. Докладчик сослался на статью Т.Г. Ивановой, впервые осмыслившей это явление с позиции фольклористики, и предложил свою классификацию подобных текстов. Их интерпретация была основана на психоаналитическом подходе А. Дандеса: черный юмор надписей в маршрутках является своеобразной «отдушиной» для пассажиров и водителей, позволяющей проговорить табуированные темы (например, небезопасность поездок в маршрутных такси). Исходной посылкой для доклада **Н.В. Кургузовой** (Орел) стал страх пассажиров маршруток перед авариями. Пользуясь этим видом транспорта, пассажиры чувствуют себя в «лиминальном»

положении между жизнью и смертью, когда актуализируются архаичные мифоритуальные схемы. Например, денежную мелочь, которую пассажиры передают водителю за проезд, докладчица сопоставила с платой Харону за перевоз в загробный мир. **Н.В. Сорокина** (Саратов) подошла к фольклору водителей маршруток с точки зрения этнографии профессий. Она рассмотрела надписи в маршрутках и устойчивые устные тексты, бытующие в среде водителей, как традиционные элементы водительской субкультуры, отражающие характер взаимодействия «маршрутчиков» между собой и с пассажирами.

Целый блок докладов был посвящен молодежным субкультурам, в частности субкультуре ролевиков. **Т.А. Золотова** (Йошкар-Ола) рассказала о двух типах ролевых субкультур в Республике Марий Эл: одно из них возникло на почве интереса к национальной истории; появление второго было спровоцировано жанром «фэнтези» и прежде всего книгой Дж.Р. Толкиена «Властелин колец». Докладчица также представила коллективную монографию, подготовленную сотрудниками Марийского государственного университета, посвященную молодежным культурам в Республике Марий Эл. **Д.Б. Писаревская** (Москва) проанализировала музыкальную культуру ролевиков как коммуникативную систему. Используя методы включенного наблюдения и контент-анализа, докладчица выявила значение творческого общения со слушателями, которое осуществляют исполнители песен в ролевой субкультуре. Концерты такого рода проходят, как правило, в рамках так называемых *квартирников* или *менестрельников*; нередко аудиофайлы с записями подобных песен распространяются через Интернет. Докладчица выделила три тематические группы, по которым можно классифицировать песни ролевиков: об игре в целом, о личном опыте участия в игре, философские размышления о жизни. **Д.В. Орлов** и **О.В. Абрамова** (Саратов) проанализировали, как в фольклоре ролевиков раскрываются каналы развития внутригрупповой идентичности, способы коммуникации малой группы, механизмы рефлексии общего социального опыта. Исследованию подвергся и жаргон субкультуры, в котором встречаются как оригинальные слова (*хишки*, *мертвятник*), так и заимствования из сленга других субкультур (*хайратник*, *артефакт*).

Особый интерес у слушателей вызвало совместное выступление **Н.Г. Муравевой** и **И.Е. Мухаевой** (Саратов), посвященное интернет-сообществу «падонков», сленг которых основан на осознанном игнорировании норм правописания (*ацкикий сотона*, *превед*, *креатифф* и т.д.). Используя интервью с представителями сообщества, материалы главного сайта «падонков»

Udaff.Com, форумов, чатов и интернет-дневников, докладчики предприняли попытку проанализировать и сравнить смыслы, вкладываемые различными категориями людей в сленг «падонков», а также объяснить популярность этого жаргона в массовой культуре.

Д.А. Радченко (Москва) посвятила свой доклад анализу молодежной субкультуры реконструкторов, которая продуцирует практики, заполняющие разрыв между «реальностью» и виртуальным миром. В результате того, что в рамках субкультуры постоянно возрастает значимость «реальной вещи», происходит ряд изменений: рост специализации, рост стоимости участия, отторжение «реконструкции духа» как направления. Последний фактор в сочетании с ростом популярности Интернета у реконструкторов приводит к проникновению в субкультуру элементов «падоначеской» культуры; это возможно благодаря наличию ряда общих черт между «падонками» и реконструкторами (социодемографический профиль, общие ценности, в том числе креативность и демонстративная маскулинность). Однако реконструкторы иронически относятся к «падоначеству»; в последнее время популярность его в данной субкультуре снижается.

Доклад **М.Д. Алексеевского** (Москва) был посвящен творческой активности субкультуры пранкеров — молодых людей, которые систематически занимаются импровизационными телефонными розыгрышами и вывешивают их аудиозаписи на специальных сайтах. Там же часто размещаются и «креативы» — произведения субкультурного творчества: стихи, проза и графика. В этих работах субкультурные ценности доминируют над индивидуальным авторским началом, поэтому они оказываются близки к клишированным фольклорным произведениям.

Н.И. Васильева (Йошкар-Ола) рассмотрела феномен «фан-фикшн» (вариации на тему популярных литературных произведений). Материалом для доклада стали «фанфики» про Гарри Поттера, произведения поклонников романов Дж. Роулинг, которые выступают в качестве своеобразных «апокрифов» по отношению к «каноническому» тексту. По мнению докладчицы, аналогом «фан-фикшн» в традиционной культуре могут считаться волшебные сказки.

Т.Н. Суханова (Москва) проанализировала механизм конструирования образа персонажа в интерактивных (предусматривающих общение между игроками в виртуальном пространстве) компьютерных играх. Значение имеет имя героя игры (ник), его графический облик (картинка-«аватар»), модель речевого поведения при общении с другими участниками игры. На примере игрока, выбравшего для своего персонажа ник

Stalin, Т.Н. Суханова показала, что персонажное самопозиционирование в компьютерных играх строится на обыгрывании устойчивых стереотипов.

А.А. Чубур (Брянск) выступил с докладом о мифологизации животных в современной культуре на материале субкультуры фурри (сообщество людей, идентифицирующих себя с животными). По мнению докладчика, истоки культуры фурри кроются еще в наскальной живописи, созданной в те времена, когда животные и люди считались частью единой мифологической системы.

Е.А. Зайцева (Москва) на материале Александровского района Владимирской обл. рассмотрела культ святых мест, которые почитались как языческим финно-угорским населением, издавна проживавшим на Владимирской земле, так и православными. В настоящее время данные святыни в значительной степени являются местами поклонения представителей монастырской и околмонастырской среды, в то время как широкие массы населения практически не знают о них.

В докладе **С.А. Прачева** и **О.Н. Ляповой** (Екатеринбург) рассматривался жанр детских рисованных загадок, т.е. рисунков, которые один ребенок показывает другому, предлагая объяснить, как можно разрешить изображенную там сложную ситуацию. Этот феномен детской культуры авторы проинтерпретировали как своеобразный психологический тест. Ребенок, который в состоянии разгадать загадку, включается в социум сверстников, не понимающий загадки отвергается сообществом.

Доклад **И.Ю. Назаровой** (Санкт-Петербург) был посвящен основным структурным типам примет (приметы условной структуры, приметы-запреты и приметы-предписания), а также семантическим моделям, лежащим в основе современных примет (тождество, противопоставление, сходство, смежность, оценка).

Три докладчика обратились к жанру анекдотов. **В.Г. Смолицкий** (Москва) рассмотрел жанр дворянского анекдота в записях первой половины XIX в. В XVIII в. анекдотом называлась реальная история из жизни известного лица. К середине XIX в. жанровые границы начинают меняться: анекдотом продолжает считаться пикантная история, однако постепенно исчезает установка на реальность, появляются полностью выдуманные анекдоты. **П.А. Бородин** (Москва) посвятил свой доклад бытованию современных анекдотов на сайте LiveJournal.Com — одном из самых популярных ресурсов, предлагающих ведение интернет-дневников и создание тематических сообществ, в том числе посвященных анекдотам. Возможность узнать некоторые личные сведения из дневников пользователей позволяет исследователю более детально изучить

бытование анекдотов в интернет-культуре. **О.Е. Фролова** (Москва) рассмотрела анекдоты, функционирующие внутри замкнутых социальных или профессиональных групп, рассчитанные на узкого адресата и несмешные или непонятные для несведущих. По мнению докладчицы, в создании корпоративного анекдота главную роль играет не языковой фактор, а особое восприятие действительности.

Доклад **Т.Н. Якунцевой** (Екатеринбург) был посвящен жанровому феномену жестокого романа. Жестокий романс возник в XVIII в., позиционировав нового героя в фольклорной культуре — городского жителя. Т.Н. Якунцева выделила в качестве сущностного блока романа любовные песни и предложила собственное определение этого жанра.

И.Н. Райкова (Москва) рассказала о фольклорных элементах в творчестве студенческих агитбригад 1970—1980-х гг., которые готовили концертные программы из песен, эстрадных миниатюр и юмористических сценок, путешествовали по стране и давали концерты на различных предприятиях. Значительную часть репертуара агитбригад составляли фольклорные и полуфольклорные переделки популярных песен, а многие произведения, сочиненные их участниками, входили в студенческий фольклор.

Л.Ф. Миронихина (Москва) рассмотрела рассказы «остарбайтеров» (советских граждан, угнанных во время Великой Отечественной войны в немецкие лагеря) как новую форму эпического народного творчества, поделилась своим опытом записи подобных рассказов и поставила вопрос о жанровых границах этого вида народной словесности.

Е.П. Малахова (Омск) обратилась к проблеме фольклорной трансмиссии в пределах одной семьи. В селе Соловьевка Сидельского района Омской обл. одним из лучших сказочников был Петр Федорович Матюков, после смерти которого сказки начали рассказывать его дочь и внук. Докладчица классифицировала учеников Матюкова по типам сказителей и отметила, что на манеру исполнения сказок внуком оказала влияние современная массовая культура (например, мультфильмы).

Доклад **Е.П. Батьяновой** (Москва) был посвящен исследованию элементов двоеверия в фольклоре малочисленных народов Севера. В семейных и окказиональных обрядах этих народов языческие и христианские верования легко сочетаются и не вступают в конфликт. В снах шаманов, описывающих путешествие в иной мир, часто встречаются христианские мотивы, однако и они органично вписываются в общее повествование. Внедрение христианства не разрушило, а скорее обогатило традиционную культуру малых народов Севера.

А.Е. Хомякова (Омск) проанализировала взаимоотношения молодежи во время святочных вечеров Омского Прииртышья, когда молодежь могла выражать свои личные предпочтения при выборе партнера. Докладчица обратила внимание на эротическую символику архаичных святочных игр с мотивом дарения и на элементы продуцирующей магии в обрядовом поведении молодежи.

И. Рюмина (Москва) рассказала о том, как шитье русских народных костюмов по старинным образцам способствует пониманию основ традиционной культуры. Восстанавливая народную одежду, женщины

начинают внимательнее относиться к прошлому, учат народные песни, начинают ездить на фольклорные концерты.

Доклад **К.В. Черенцовой** (Санкт-Петербург) был посвящен новым тенденциям в развитии праздничной культуры современной деревни. Во время экспедиции в Череповецкий район Вологодской обл. летом 2006 г. докладчица наблюдала два праздника, которые значительно отличались друг от друга: День поселка, новый для данной традиции праздник, основными событиями которого стали театрализованный концерт и выставка ярмарка народного творчества, и престольный праздник, формы проведения которого были более традиционными. К.В. Черенцова отметила, что трансформации сельской праздничной культуры в значительной степени обусловлены влиянием государства.

Э.Ф. Шафранская (Москва) в докладе о культурных традициях землячества реконструировала городскую мифологию советского Ташкента и доказала, что землячество как малая социальная группа является хранителем культурных традиций города.

В докладе **А.А. Липатовой** (Москва) рассматривался архетип города в поэзии К. Арбенина, музыканта, лидера петербургской группы «Зимовье зверей». В его творчестве город Петербург ассоциируется с тюрьмой, с ним связан мотив несвободы лирического героя; особое место занимают городские стихи — дождь и ветер.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,

канд. филол. наук,

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,

канд. филол. наук;

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Фольклор — не фольклор»

9 марта 2007 г. в Государственном музыкально-педагогическом институте им. М.М. Ипполитова-Иванова (Москва) прошла международная научно-практическая конференция «Фольклор — не фольклор». На конференции были обсуждены наиболее актуальные проблемы современного состояния, изучения и сохранения народной музыкальной культуры, ее преломления в профессиональном художественном творчестве. Были подняты важнейшие вопросы методологии современного этномузиковедения, рассмотрены стихийные и организованные формы контакта и взаимного влияния народной и профессиональной культуры. Были затронуты и прикладные проблемы музыкальной

фольклористики, музыкального образования в условиях современного общества, концертного исполнения фольклорных памятников. В работе конференции приняли участие этномузикологи, музыковеды, филологи, а также музыканты-практики — профессиональные исполнители, композиторы, педагоги.

Доклад **Д.В. Смирнова** (Москва) «Фольклор и профессиональная музыкальная культура» был посвящен вопросам трансформации устной музыкальной традиции во второй половине XX в., возникновению новых бесписьменных форм бытового творчества, уже не принадлежащих в полной мере к фольклору. Докладчик рассмотрел многообразие явлений фольклора, многосторонность связей его с профессиональной культурой и осмысление всего спектра художественных форм устной традиции через научное понимание, композиторское творчество и профессиональное исполнительство.

В докладе **Э.Е. Алексеева** (Бостон, США) «Фольклор и World music: старые и новые мифы» «мировая музыка» (world music) трактуется как альтернатива фольклору. Автор анализирует современные процессы развития устной традиции, рассматривает явление фольклорно-музыкального авангарда с характерным для него усложнением музыкального и поэтического языка и одновременно сближением с этнокультурным фольклором.

В докладе **Н.И. Жулановой** (Москва) «Фольклорное движение в России и традиционная культура» был рассмотрен один из интересных феноменов современной отечественной культуры в сравнении с некоторыми другими разновидностями фольклоризма (в частности, так называемыми народными хорами и world music). Фольклорное движение, начавшееся в конце 1960-х гг. и объединяющее в настоящее время более тысячи любительских

коллективов со всей России, выработало принципиально новые отношения с традиционной культурой. Последняя, по убеждению участников движения, не нуждается ни в «осовременивании», ни в какой-либо обработке (стилизации, аранжировке), а воспринимается как естественная актуальная ценность, как высокий идеал, целостная модель для подражания. Отсюда и особые принципы освоения фольклорной традиции, опирающиеся на ее имманентные законы: бережность и точность интерпретации, контекстность, ситуативность, комплексность, использование преимущественно устной трансмиссии.

Доклад **О.В. Беловой** (Москва) «Мифологизация исторических персонажей в народных легендах и преданиях» посвящен одному из аспектов темы «Фольклор и история», уже неоднократно привлекавшему внимание исследователей, а именно отражению в народных легендах и преданиях сведений об исторических персонажах. Народные легенды, безусловно, не рисуют «биографический» портрет той или иной исторической личности; более того, под воздействием законов фольклорного повествования исторические персонажи приобретают фантастические качества, органично вписываясь в общую фольклорно-мифологическую картину мира. Как происходит трансформация исторических образов в фольклорном тексте, по каким законам фольклор включает исторические факты в свою художественную систему, с какими архетипическими образами соотносятся исторические персонажи — все эти вопросы получили освещение в докладе. Доклад был основан на материале, почерпнутом в первую очередь из архивных и полевых источников.

А.В. Харуто (Москва) на основе использования методики высокоточного

компьютерного анализа показал различие в интонировании профессиональных и народных певцов, осуществил сравнение различных исполнительских манер по звуковысотным и тембровым характеристикам. Материалом для доклада послужили экспедиционные фонограммы, а также записи, полученные от выдающихся профессиональных артистов.

Доклад **С.В. Голубкова** (Москва) посвящен проблеме отражения народной музыки в профессиональном композиторском творчестве. Главный акцент был сделан на советском периоде развития отечественного музыкального искусства. Докладчик рассмотрел фольклорные влияния в русской музыке, начиная с Сергея Рахманинова и Игоря Стравинского и заканчивая наиболее интересными творческими фигурами в музыкальной жизни России последних десятилетий XX в.

Доклад **И.М. Ромашук** (Москва) «О претворении испанского фольклора в Третьей симфонии Гавриила Попова» был посвящен одному из значительных симфонических произведений русской музыки, созданному в 1940-е гг. Докладчик рассмотрел принципы работы композитора с записями испанских песен, сохранившихся в архиве Попова, сосредоточив внимание на особых свойствах оркестровой партитуры, на взаимосвязи образов симфонического пятичастного произведения с подлинными документами эпохи — документальными съемками Испании в годы войны.

В докладе **Г.А. Потаповой** (Москва) «Фольклор на сцене — не фольклор» была поставлена проблема аутентичности в концертном исполнении произведений, принадлежащих устной народной музыкальной традиции. Автор подробно осветил историю профессионального исполнительства произведений фольклора

с середины XIX в. вплоть до современности, показав внутренние противоречия так называемых народных хором как художественного явления.

Д.С. Дмитриенко (Москва) в докладе «Некоторые аспекты аутентичного и профессионального инструментального исполнения» дал исчерпывающую картину исторического развития исполнительства на народных инструментах начиная с середины XIX в. Докладчиком были рассмотрены вопросы развития музыкального инструментария, проведены отличия в приемах народных и профессиональных музыкантов. Был также рассмотрен инструментальный репертуар и особенности ансамблевой игры.

Доклад **М.П. Нефедовой** (Москва) «Подход к исполнению фольклора в Ансамбле Д. Покровского» был посвящен анализу методов изучения и сценического воплощения в Ансамбле произведений устной народной музыкальной традиции. Являясь на протяжении многих лет сперва артисткой, а после смерти Д.В. Покровского и музыкальным руководителем этого замечательного ансамбля, докладчица опиралась как на свой исполнительский опыт, так и на теоретическое осмысление принципов преломления фольклора в Ансамбле средствами профессиональной музыки.

На конференции были также исполнены музыкальные произведения. С показом Фортепианной сюиты из нового балета «Гакку» выступила А.П. Исакова.

Материалы конференции предполагается издать в виде очередного выпуска научных трудов ГМПИ им. М.М. Ипполитова-Иванова.

Д.В. СМЕРНОВ,

канд. искусствоведения;
Московская гос. консерватория

Конференция

«Оппозиция свой—чужой (другой) в славянских языках и культурах»

Международная научная конференция под таким названием проходила в Люблине (Польша) 6—8 ноября 2006 г. Она была организована этнолингвистической комиссией при Международном комитете славистов и кафедрой текстологии и грамматики современного польского языка Люблинского университета им. М. Кюри-Склодовской (председатель комиссии и заведующий кафедрой — проф. Е. Бартомицкий). В ходе конференции, носившей междисциплинарный характер, было представлено 39 докладов, выпол-

ненных исследователями из Белоруссии, Бельгии, Болгарии, Германии, Латвии, Литвы, Польши, России, Сербии, Украины.

Выбор данной темы для форума славянских этнолингвистов неслучаен: изучаемая оппозиция является центральной, доминантной в структуре наивного образа мира. О культурологическом, социо- и этнолингвистическом значении оппозиции говорилось в докладах **Е. Бартомицкого** (Люблин, Польша) «Оппозиция свой—чужой и проблема языкового образа мира», **З. Бенедиктовича** (Варшава, Польша) «Свой—чужой/другой — оппозиция или амбивалентность», **Д. Айдачича** (Белград, Сербия — Киев, Украина) «Смена этнической идентичности и оппозиция свой—чужой», **А. Энгелькинг** (Варшава, Польша) «Свой—чужой в трактовке Й. Обрембского».

Ряд докладов был посвящен функционированию оппозиции *свой—чужой* в сфере фольклора и традиционной обрядности. Анализируя элементы польских календарных обрядов (например, сжигание чучел, изображающих инородцев), **Я. Адамовский** (Люблин, Польша) раскрыл символику *чужого* в календарной обрядности. В докладе **А.Б. Мороза** (Москва) «Фольклорный концепт святости: свои или чужие» показана двойственность народного отношения к святым, которые являются одновременно представителями мира людей и потустороннего мира. Доклад **П. Пласа** (Гент, Бельгия), выполненный на южнославянском материале, был посвящен моделям отчуждения и присвоения в вербально-обрядовом фольклоре. **Э. Масловска** (Варшава, Польша) в докладе «Свой и чужой за одним столом» выявила особенности поведения *своих* и *чужих* во время трапезы.

В нескольких докладах изучались лингвистические аспекты указанной проблематики. Рассматривая гнездо слав. **svoj-* с точки зрения его семантической организации и аксиологии, **С.М. Толстая** (Москва) показала, что область объектов «своего» можно представить в виде концентрической конструкции (сам человек и его тело → своя семья и дом → свой род → своя улица, круг общения и др.). В докладе **Р. Гжегорчиковой** (Варшава, Польша) были проанализированы закономерности семантического развития польского прилагательного *obcy* ‘чужой’ (< **obsčij* ‘общий’). **А. Пайдзинска** (Люблин, Польша) остановилась на семантике и прагматике лексики, обозначающей явления кумовства, клановости (польск. *kumoterstwo, kolesiostwo, koteryjne (interesy), klanowa (solidarność)* и др.). **Л. Непоп-Айдачич** (Киев, Украина) описала способы обозначения бинама *родной язык — чужой язык* в лексике различных славянских языков. **В. Хлебда** (Ополе, Польша) охарактеризовал особенности семантики слов, выражающих идею «польскости», которые могут развивать противоположные значения (*polskojęzyczny* ‘говорящий на польском («нашем») языке’ ↔ ‘еврейский, «не наш»’). **О.В. Белова** (Москва) выявила принципы адаптации реалий *чужой культуры* (праздников, объектов культа и др.) с помощью языковых средств *своей* традиции. В докладе **А.В. Юдина** (Гент, Бельгия) осуществлен сопоставительный концептуальный и дискурсивный анализ слов *чужбина/чужина* в русском и украинском языках. **Г. Поповска-Таборска** (Варшава, Польша) рассмотрела возможности реконструкции языковой самоидентификации не существующих уже этнических образований (на примере полабских древлян и поморских словинцев). **Е.Л. Березович** (Екатеринбург) охарактеризовала семантику славянских ксенонимов — слов и фразеологизмов, образованных от топонимов и этнонимов и мотивированных обобщенными представлениями о чужих народах и землях. В докладе **П. Новака** (Люблин, Польша) «Оппозиция *свой—чужой* и эффективность коммуникации» изуча-

лись особенности речи коммуникантов, являющиеся показателями «свойскости» или «чуждости».

Смысловое наполнение изучаемой оппозиции во многом зависит от социального статуса носителей языка, поэтому в некоторых докладах освещался социолингвистический аспект указанной проблематики. **Н.П. Антропов, Е.М. Боганева, Т.В. Володина** (Минск, Белоруссия) показали специфику этнических стереотипов через призму межконфессиональных отношений. **Г. Пельцова** (Люблин, Польша) рассказала о том, что (кто) является *своим* и *чужим* в языковом сознании жителей деревни (по полевым записям, сделанным на Любельщине), а **Э. Колодзеек** (Щецин, Польша) проанализировала в аспекте *своего* и *чужого* речь носителей молодежных субкультур. **Е.Е. Королёва** (Даугавпилс, Латвия) охарактеризовала специфику языкового самосознания русских староверов Латгалии. **В. Жданова** (Майнц, Германия), проведя серию психолингвистических экспериментов, сопоставила особенности восприятия «русскости» жителями метрополии и диаспоры (русскими в Германии).

Обширный блок докладов, посвященных этнолингвистическому изучению оппозиции *свой—чужой*, основывался на материале определенной территориальной и/или этнической традиции. **А.К. Байбури** (Санкт-Петербург) представил анализ социальных, психологических, культурологических и лингвистических факторов, которые сформировали «локальное сознание» жителей карельской Кондопоги и привели к межэтническим столкновениям осенью 2006 г. Культурологические аспекты межнациональных конфликтов рассматривались также в докладе **М. Марчевской** (Кельце, Польша) на примере польско-еврейских отношений в небольшом городе Кельце, где в 1946 г. произошел крупный еврейский погром. Этнические стереотипы анализировались в докладах **А. Гудавичюса** (Шяуляй, Литва) «*Свой* и *чужой* в языковом образе мира литовцев», **С. Маргинек** (Львов, Украина) «Оппозиция *свой—чужой* в сознании сов-

ременных носителей украинского языка и культуры», **И. Лапо** (Люблин, Польша) «Между Польшей и Россией. Белорусская иерархия критериев “свойскости” и “чуждости”», **К. Вроцлавского** (Варшава, Польша) «Болгарин — *свой* или *чужой*? Процесс изменений в сознании македонцев», **К. Михайловой** (София, Болгария) «Оппозиция *свой—чужой* в структурировании портрета поляка среди болгар, проживающих в Польше», **Н.В. Хобзей** (Львов, Украина) «Проблема *свой—чужой/другой* в языковом пространстве Львова», **М. Илич** (Белград, Сербия) «*Мы* и *они* в устном дискурсе сербов из Чипа (Венгрия)», **Н. Голант** (Санкт-Петербург) «Сербы глазами румын и румыны глазами сербов: полиэтнический мир Баната», **М. Вучкович** (Белград, Сербия) «Болгары — *мы* или *они*? (Само)идентификация павличан из Баната».

Об универсальности изучаемой оппозиции говорит то обстоятельство, что через ее призму могут быть рассмотрены такие смысловые области, которые, на первый взгляд, напрямую с ней не связаны. **М.В. Жуйкова** (Луцк, Украина) показала проявление оппозиции *свой—чужой* в семантике дериватов слав. **rust-* ‘пустой’. **Е.Н. Руденко** (Минск, Белоруссия) проанализировала роль данной оппозиции в организации концептосферы «Когнитивная деятельность». Доклад **Ю. Винярской** (Краков, Польша) «*Я* и *он* в любви — обыденный, философский и поэтический взгляд» был посвящен анализу образной системы любовной лирики.

Доклады участников конференции будут опубликованы в очередных номерах люблинского журнала «Etnolingwistyka» (главный редактор — Е. Бартминский). В рамках конференции состоялось также заседание этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов. В частности, было решено продолжить обсуждение затронутых на конференции проблем на XIV Международном съезде славистов, где планируется организовать тематический блок по этнолингвистике.

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ,

доктор филол. наук; Уральский гос. ун-т (Екатеринбург)

XI Толстовские чтения

14—16 мая 2007 г. в Ясной Поляне прошли очередные (XI) Толстовские чтения, посвященные теме «Категория пространства в славянской духовной культуре». В чтениях приняли участие представители московской этнолингвистической школы, а также гости из Белоруссии и Сербии. В течение двух дней (15 и 16 мая) было заслушано 12 докладов, каждый из которых завершался дискуссией.

Заседание первого дня открыл доклад **С.М. Толстой** (Москва) «Параметры про-

странства в языке и культуре», в котором были рассмотрены концепты пространства и способы его категоризации в народной культуре. С.М. Толстая отметила, что категория пространства соизмерима с такими категориями, как время, предмет и действие (событие; всё, что имеет динамические характеристики), и подробно рассмотрела связи категории пространства с указанными концептами. Концептуализация (категоризация) пространства связана с такими характеристиками, как антропоцентричность (определяет способы ориентации в пространстве и наделяет

смыслом оппозиции *правый—левый, близкий—далекый* и др.), аксиологичность (пространственные оппозиции соотносятся с фундаментальной бинарной оппозицией *хорошо—плохо*) и символичность (разделение пространства в соответствии с оппозициями *свое—чужое, жизнь—смерть* и др.; связь с природными явлениями: фазами луны, сезонами, вегетативными циклами; сакрализация пространства).

В докладе **Е.Л. Березович** (Екатеринбург) «Наивная метрология в зеркале языковой традиции» были показаны способы и закономерности образования наивных

(народных) мер длины, глубины, высоты. Основываясь на фактах диалектной лексики и топонимии, докладчица отметила, что в народной традиции не соблюдаются такие требования к мере, как абсолютность, счётность и независимость от того, что измеряется: наивная мера относительна, перцептивна (пространство «проецируется», а не измеряется; вехами являются субъективные ориентиры) и ориентирована на предмет измерения. Основными измерителями (эталоном) служат части человеческого тела, а также орудия труда и окружающий человека ландшафт. При измерении пространства используются субъективные пространственные (например, расстояние, на которое может улететь брошенный камень) и временные (время в пути, мера работы и отдыха) ориентиры, а также критерии, связанные с перцептивными границами (граница видимости, слышимости, «обонятельная» граница).

И.А. Седакова (Москва) в своем докладе «Локусы судьбы и траектории удачи у славян» отметила, что для определения (предсказания) судьбы человека (и удачи, с которой можно родиться и которую можно приобрести) в славянской традиции важны пространственные параметры и локусы. Сама судьба рассматривается как путь. Демоны судьбы являются и предсказывают судьбу через окно, дымоход, на пороге, их предсказания также имеют пространственные параметры (смерть на свадьбе, смерть на мосту). Ребенок часто задает судьбу местом своего рождения. Действия повитух с новорожденными, а также действия при лечении («разделении» «одномесечников» и «однодневников» (младенцев, родившихся в один день или месяц и поэтому имеющих одну судьбу) связаны с пространственными (и временными) оппозициями, дополняющимися оппозициями *свой—чужой* (*внутренний—внешний*), *мужской—женский* и др.

Н.П. Антропов (Минск, Белоруссия) в своем докладе «География белорусской "борода": обряд и номинация» рассмотрел способы номинации термина «борода» и дожинального обряда в Белоруссии. Доклад иллюстрировали 8 карт. Картографирование термина «борода» показало, что в основе его номинации в белорусских диалектах лежит 1) лексема *барáда* (самый частотный случай); 2) субстантивное сочетание [*борода*] + *адресат* (реже встречается атрибутивное: *казі́ная барáда*), причем в качестве адреса выступает христианский святой (Бог, Христос, Илья, Петр, Иван): *Бóгу барáда*, *Ллі барáда* и др.; 3) наименования с корнем *-жин-* и префиксами *об-*, *до-*, *недо-*, *за-* (*дажы́нкі*); 4) малочастотные наименования: с корнем *-спор-* (*спарня́*); наименования, связанные с лексемами [коза, козёл], [кветка, квитка], [коса], [кукла], [завивка], [рай], [дед], [перепелка].

Объектом исследования **А.А. Плотниковой** (Москва), выступившей с докла-

дом «Историческое и мифологическое пространство славян в иноязычном и инокультурном окружении», стало историко-мифологическое и демонологическое пространство в традиционной культуре двух славянских анклавов на территории Румынии и Австрии: русских старообрядцев и градишанских хорватов соответственно. Если историко-мифологическое восприятие пространства у старообрядцев и градишанских хорватов сопоставимо, то демонологическое (собственно мифологическое) пространство в восприятии рассматриваемых славянских общностей существенно различается. Это предопределяется прежде всего изначально разными системами мифологических персонажей, имеющих различные функции, например «слетаться вместе в одном известном месте края» (о ведьмах у южных славян) или, наоборот, «действовать исключительно в одиночку» (о ведьмах у русских липован). Демонологическое пространство в представлениях русских старообрядцев Румынии неразрывно связано с их хозяйственно-бытовой жизнью.

Тему восприятия пространства у русских старообрядцев, живущих в инокультурном окружении, продолжила **Е.С. Узенёва** (Москва) в своем докладе «Движение в пространстве (по нарративам казак-некрасовцев Болгарии)». Непримири-мость некрасовцев к посягательствам на их культурную специфичность находила реализацию в формуле действия: насилие вызывало сопротивление и приводило к миграции. Основная идея, мотивирующая переселения некрасовцев, была связана с их представлениями об апокатастисе (всеобщем помиловании грешников), который, согласно представлениям старообрядцев, наступит после апокалипсиса. Исследование картины мира и истории любой миграционной общности ставит задачи изучения ключевых культурных концептов. Таковыми для некрасовцев являются понятия изгнания, перемещения в пространстве, предводителя, обетованной земли, богоизбранного народа и пр.

В докладе **О.В. Беловой** (Москва) «Сакральное пространство на фоне поликультурного ландшафта» на основе фольклорных нарративов анализировались современные представления о значимых элементах культурного ландшафта в обследованных автором местечках (*штетлах*) Подолии, а также в Галиции, Буковине, Понеманье, где традиция славяно-еврейского соседства насчитывает несколько веков, и складывающаяся вокруг объектов культового почитания мифология. Значительный пласт местечковой «устной истории» составляют рассказы о возведении и разрушении культовых зданий, об осквернении святынь, о возведении новых культовых зданий на «неправильном» месте, о переносе мест захоронений, о правилах поведения на кладбищах. Материал показывает, что для

традиции местечка сакральные объекты и локусы обладали практически равной значимостью. Культурное равноправие «своих» и «чужих» святынь продолжает осознаваться даже в ситуации, когда само этнографическое соседство стало уже фактом истории.

Второй день заседаний открыл **Л. Раденкович** (Белград, Сербия), выступивший с докладом «Места контакта человека с нечистой силой в славянской демонологии». В докладе были рассмотрены локусы обитания и действия нечистой силы у южных славян; подчеркивалось, что основная оппозиция *свое—чужое* (пространство человека и пространство нечистой силы соответственно) формируется при помощи дополнительных оппозиций, характеризующих как пространство, так и поведение человека: *непрерывность—прерывность*, *верх—низ*, *соблюдение запрета—нарушение запрета* и др.

Л.Н. Виноградова (Москва) выступила с докладом «Духи-хозяева локусов». Упомянув, что саму проблематику локативных духов впервые обозначил Н.И. Толстой в статье «Откуда дьяволы разные?»¹, докладчица подчеркнула, что в науке почти не рассматривались персонажные характеристики этих демонов и что наряду с определением типологии важно установление географии распространения этих персонажей. Отметив общие признаки духов-хозяев локусов: 1) принадлежность к мифическим существам; 2) устойчивая связь с местом обитания; 3) функция охранителя (хозяина), Л.Н. Виноградова сравнила по указанным признакам локативных духов во всех славянских традициях и пришла к выводу, что менее всего разработана система духов-хозяев локусов у западных славян, у южных славян к данным персонажам можно отнести только духа-хозяина обжитого пространства (*стопáнин*, *сайб́ія*) и строительную жертву, в восточнославянской традиции эти персонажи часто обладают соответствующими характеристиками, но не имеют термина. Эталонными же хозяевами места выступают севернорусские персонажи.

Доклад **А.В. Гуры** (Москва) «Об одном пространственном мотиве славянской свадьбы (ландшафтный код)» был посвящен символике ландшафта в свадебном обряде. Обрядовый путь представляет собой опасность (особенно для невесты), связанную с последовательным пересечением ряда границ. В плане ритуальной символики особо значимыми ландшафтными границами открытого пространства являются *река*, *гора* и *лес*. Смысл бракосочетания передает развернутый символический мотив выравнивания земного рельефа, представленный не только в свадебном фольклоре и в ритуальной лексике свадебного обряда, но и в эпических песнях, в любовных заговорах, в сказке.

В докладе **О.В. Трефиловой** (Москва) «Посмертное странствие души в представлениях гагаузов Болгарии» описывались представления гагаузов об устройстве загробного мира и местонахождении души после смерти. Материалами послужили записанные в экспедиции к гагаузам Болгарии мифологические нарративы, рассказы о видениях загробного мира и почитании предков в течение календарных периодов. Гагаузские представления о месте пребывания души после смерти в целом вписываются в балканославянские, в частности распространенные на северо-востоке Болгарии. С поминовением предков у гагаузов связан весенний календарный период (пасхально-троицкий цикл), в течение которого, по народным представлениям, души умерших посещают

землю и в конце которого возвращаются на тот свет.

Календарному аспекту поминальных обрядов восточных славян по материалам Полесского архива и материалам из Смоленской обл. был посвящен доклад **М.А. Андриониной** (Москва) «Пространственные компоненты полесских поминальных обрядов». В полесской годовой обрядности выделяются два поминальных периода, которые локализованы по-разному: *деды* — осенний календарный период, который характеризуется ритуальным приглашением и выпроваживанием предков, и пасхально-троицкий цикл, когда, по представлениям полешуков, границы открыты и покойники могут прийти сами. Докладчица показала, что при приглашении и выпроваживании

предков, а также если в доме были случаи преждевременной смерти, маркируются определенные локусы.

В дни конференции участники чтений посетили могилу Никиты Ильича Толстого в семейном захоронении Толстых в Кочаках рядом с Ясной Поляной и музей-усадьбу Л.Н. Толстого.

Примечания

¹ *Толстой Н.И.* Заметки по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. [Т.] 1 (5). Тарту, 1974. С. 27—32.

О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

О СОЗДАНИИ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МЕДИАТЕК

Современные информационные технологии значительно изменили наши представления о возможностях публикации архивного и научно-исследовательского материала. Как известно, в настоящее время в России ежегодно издаются десятки аудио- и видеокассет, мультимедийных CD и DVD фольклорно-этнографического содержания, информация о которых, как правило, не доходит до большинства специалистов по традиционной культуре. Совершенно очевидно, что необходимо создавать специализированные медиатеки, работающие в формате научных библиотек.

Мы полагаем, что медиатеки по собиранию и хранению фольклорно-этнографических CD и DVD (а в будущем и других электронных носителей) могут и должны быть созданы в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН и в Государственном республиканском центре русского фольклора.

Именно поэтому мы предлагаем авторам, составителям и издателям фольклорно-этнографических CD и DVD, которые заинтересованы в том, чтобы их научно-творческая продукция не была потеряна во времени и в пространстве, чтобы о ее существовании стало известно как можно более широко в научном сообществе, присылать в создаваемые медиатеки по одному экземпляру своих электронных публикаций.

Т.Г. ИВАНОВА, зам. директора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН
А.И. ЧАГИН, зам. директора ИМЛИ РАН
А.В. КОСТИНА, зам. директора ГРЦРФ

АДРЕСА ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МЕДИАТЕК:

199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.
Фонограммархив, Ю.И. Марченко.

121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а. Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН.
Отдел информационных технологий и источниковедения, В.Л. Кляусу.

119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6. Государственный республиканский центр русского фольклора.
Фонд фольклора, Н.К. Кандауровой.

Выражаю искреннюю признательность Министерству культуры и массовых коммуникаций Российской Федерации, Федеральному агентству по культуре и кинематографии, организациям образования, науки, клубным, музейным и библиотечным учреждениям, приславшим свои поздравления в связи с моим 60-летием. Отдельные слова признательности коллегам и друзьям, работавшим со мной в Министерстве культуры СССР, Тамбовском и Московском институтах культуры, НИИ культуры, с которыми судьба свела меня на творческом, научном и педагогическом поприще.

Благодарю коллег по Государственному республиканскому центру русского фольклора, с которыми я делю радости и огорчения последних почти двадцати лет совместной деятельности.

Низкий поклон вам за теплые слова и добрые пожелания в мой адрес.

Ваш А. КАРГИН



Экспедиция Кемеровского гос. ун-та. Мария Спиридоновна Васюкова, 1921 г.р. (с. Ваганово Кемеровской обл.), показывает участнице экспедиции Г.М. Каркашиной частушечный припляс. 2004 г. Фото И.Ф. Соловьевой



Заонежская экспедиция Петрозаводского гос. ун-та. Участник экспедиции М.Д. Алексеевский показывает З.В. Лямовой, 1928 г.р. (с. Косозеро Медвежьегорского р-на Республики Карелия), ее фотографии на цифровом фотоаппарате. 2006 г. Фото С.В. Федоровой

Одна из рубрик этого номера «Живой старины» (с. 30—45) посвящена вопросам полевой фольклористики: этике полевых исследований, проблемам собирания фольклора в различных культурах, взаимоотношениям собирателя и информанта. В качестве иллюстраций к рубрике предлагаем вниманию читателей фотографии, сделанные в различных фольклорно-этнографических экспедициях и отражающие взаимодействие исследователей народной традиции и ее носителей.



Экспедиция Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва). Руководитель экспедиции А.Л. Топорков беседует с Александрой Владимировной Комиссаровой, 1926 г.р. (д. Девятины Девятинского с/с Вытегорского р-на Вологодской обл.). 2007 г. Фото Т.С. Ильиной

Экспедиция Лаборатории фольклора Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва). Т.В. Бойко, 1949 г.р. (с. Мехреньга Няндомского р-на Архангельской обл.), лечит с помощью заговора руку студентке РГГУ И.В. Левиной. 2005 г. Фото А.Б. Мороза



Совместная экспедиция Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва) и Ин-та языка и литературы Монгольской Академии наук (Улан-Батор). У 89-летнего Жагдсумын Намжила (Убурхангайский аймак, сомон Улзийт). 2006 г. Фото А.С. Архиповой



Краевед В.А. Ветлужских и участники фольклорной экспедиции МГУ на экскурсии в г. Уржум Кировской обл. 2004 г.



Фото- и видеосъемка в фондах краеведческого музея пос. Лальск Лузского р-на Кировской обл. 2005 г.

Уже много лет сотрудники кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М.В. Ломоносова участвуют в фольклорных экспедициях на территории России, в том числе в Архангельской и Кировской областях. На с. 30—32 этого номера журнала «Живая старина» мы публикуем статью о полевых исследованиях в истории отечественной фольклористики, написанную доцентом кафедры А.А. Ивановой.



Народные гуляния в с. Веркола Пинежского р-на Архангельской обл. 2007 г.



Мастер плетения из бересты. С. Верхораменье Мурашинского р-на Кировской обл. 2003 г.



Фото
А.А. Ивановой



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.: (495) 245-2205, 245-2079