

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 14

**КОМПЛЕКСНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД**

Сборник научных статей



МОСКВА
2011

УДК 398.33 + 398.54 + 393.06 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора*

Составители

В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова

Редколлегия: **Каргин А. С.** (отв. редактор, руководитель проекта),

Алексеевский М. Д., Ахметова М. В., Добровольская В. Е.,

Зайцева Е. А., Котельникова Н. Е., Новожилов В. В.,

Посоха И. Е., Просина С. В.

Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14.
С47 Комплексные исследования традиционной культуры в постсо-
ветский период: сб. научных статей. М.: Государственный рес-
публиканский центр русского фольклора, 2011. — 440 с.

ISBN 5-86132-088-8

В сборник включены материалы конференции «Славянская традици-
онная культура и современный мир», прошедшей в мае 2010 г. Участни-
ки конференции обратились к проблемам комплексного исследования
традиционной культуры в постсоветский период, рассмотрели процессы,
происходившие в фольклористике и смежных народоведческих науках в
последние десятилетия.

Издание предназначено специалистам в области традиционной куль-
туры, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянским
фольклором.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2006—2011 гг.)»
(Государственный контракт № 609-01-41/02-11 от 15.04.2011 г.)*

УДК 398.33 + 398.54 + 393.06 + 316.75 + 394.262

ББК 82.3Р

ISBN 5-86132-088-8

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 5

Раздел 1 ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ

- В. Е. Добровольская.* Жанр, который забыли?
(Сказковедение в постсоветский период) 7
- Н. С. Мурашова.* Духовный стих как объект науки 21
- М. Д. Алексеевский.* Изучение похоронных причитаний в современной
российской фольклористике: проблемы и перспективы 38
- С. Н. Амосова.* Персонифицированные дни недели: история изучения 50
- И. В. Козлова.* Изучение советского эпического фольклора
в постсоветский период 67

Раздел 2 ЦЕНТРЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

- И. Е. Головаха-Хикс.* Пути развития исполнительского подхода
в украинской и американской фольклористике в начале XXI века 88
- М. Г. Матлин.* Изучение русского фольклора в Ульяновском
государственном педагогическом университете им. И. Н. Ульянова 98
- А. М. Петров.* Петрозаводская школа лингвофольклористики:
теоретические основы, методы, жанры 110
- С. В. Бандура, Ю. А. Крашенинникова.* Культурное наследие Ньючима:
из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст . . . 121
- А. Г. Кулешов.* О «малых музеях» и их роли в воспитательном
и образовательном процессе 131
- Г. В. Соколова.* Дымковская игрушка. Творчество А. И. Деньшина
и его влияние на последующее развитие промысла
(на примере малоизвестных произведений из собрания СПГИХМЗ) 139

Раздел 3 ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МЕТОДЫ, ПОДХОДЫ, ИСТОЧНИКИ

- Е. М. Белецкая.* Фольклорное поле культурного пространства 151
- С. И. Доброва.* Концептуальные основы феномена формализации
приема поэтического мышления в фольклорном тексте 160
- А. В. Рафаева.* Компьютерные методы анализа фольклорного текста 179

<i>С. Ю. Королёва.</i> Еще раз о мифе в литературе: проблемы анализа художественного мифологизма	205
<i>С. В. Алатов.</i> Комплексное изучение рукописных источников: фольклористический аспект	229
<i>А. Б. Ипполитова.</i> Русские рукописные конские лечебники XVII—XVIII вв. vs народная ветеринария: к постановке проблемы	236
<i>Э. Ф. Шафранская.</i> Власть и фольклор: история одного навета	254

Раздел 4 ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В РЕГИОНАХ

<i>В. В. Виноградов.</i> Народный религиозный нарратив: взгляд из 2000-х в 1990-е гг.	261
<i>О. И. Чарина.</i> Особенности фиксации русского старожильского фольклора в Якутии: опыт экспедиций разных лет	271
<i>В. А. Москвина.</i> Знахарь и собиратель фольклора в их диалоге	281
<i>Е. П. Малахова, В. А. Москвина.</i> Представитель власти как носитель традиции	289
<i>И. М. Коваль-Фучило.</i> Архаика и современный быт жителей украинского села (на материале экспедиции 2008 г. в Закарпатье)	296
<i>Е. Ф. Югай.</i> Современные проблемы фольклористической архивистики (на материале фондов ГОУ ДОД «Вологодский областной детско-юношеский центр традиционной народной культуры»)	307

Раздел 5 СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

<i>М. В. Строганов.</i> «Песня Верещагина» и современная фольклорная традиция	312
<i>О. Е. Фролова.</i> Анекдот как средство отрицательной идентификации	330
<i>М. М. Красиков.</i> Фольклорный образ студента как феномен смеховой культуры (на материале украинских записей конца XX — начала XXI в.)	341
<i>Д. В. Громов.</i> «Пацан» как объект научного исследования	364
<i>Е. Е. Бычкова.</i> Городской двор в современной детской культуре	374
<i>Н. А. Джалилова.</i> Трансформация традиционного обряда в современной культуре: сохранение или уничтожение?	383
<i>И. А. Бессонов.</i> Календарные праздники современных экопоселений (на материале субкультуры «анастасиевцев»)	396
<i>Е. Ф. Фурсова.</i> Традиционализм и неотрадиционализм в современной культуре восточнославянских народов Сибири	407
<i>Д. А. Радченко.</i> Сетевой фольклор: перспективы исследования	417
<i>Ю. В. Патлань, С. М. Прохоров.</i> Как воплотили миф. История памятника В. Я. Ерошенко в фольклоре, печати, документах	428

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

В сборник включены материалы очередной конференции из цикла «Славянская традиционная культура и современный мир», которую Государственный республиканский центр русского фольклора провел в мае 2010 г. Участники конференции обратились к проблемам комплексного исследования традиционной культуры в постсоветский период, рассмотрели процессы, происходившие в фольклористике и смежных народоведческих науках в последние десятилетия. Особое внимание уделялось взаимодействию классических и современных форм фольклора, методам исследования текстов традиционной культуры, выявлению новых источников фольклора. Ряд статей, вошедших в сборник, посвящен деятельности национальных и региональных центров изучения народной культуры, а также полевой работе в регионах.

Первый раздел сборника составили статьи об истории изучения классического фольклорного наследия. Авторы опровергают широко распространенное мнение об исчезновении интереса к изучению классических жанров. Они убедительно доказывают, что внимание к исследованию традиционных жанров не угасло; изменились подходы к классическим текстам и их интерпретация, выявлены новые источники текстов, в том числе архивного характера.

Пути развития фольклористики в региональных центрах и проблемы сохранения нематериального культурного наследия рассматривают авторы статей второго раздела. Отмечается, что, в отличие от советского времени, когда подходы к изучению фольклора были едины, региональные центры на протяжении последних двадцати лет все чаще создают и воплощают оригинальные исследовательские и собирательские методики. Современные российские ученые имеют возможность использовать достижения западной фольклористики и смежных народоведческих наук, что также отражается на качестве их работ.

В последние двадцать лет как никогда актуальны комплексные исследования традиционной культуры, включение в сферу внимания фольклористики новых источников познания народной культуры, не привлекавшихся учеными ранее. Авторы третьего раздела

обратились к различным современным методам анализа материалов традиционной культуры и фольклора, в частности компьютерным.

В статьях четвертого раздела представлены материалы полевых исследований в отдельных регионах. Авторы статей проводят сравнительный анализ записей разных лет, определяют проблемы, связанные с изменением традиции на протяжении нескольких десятилетий, обращаются к вопросам взаимодействия собирателя и носителя фольклора, анализируют архаические и современные черты в региональных традициях.

Пятый раздел сборника составили статьи, авторы которых обратились к отдельным аспектам бытования современных форм фольклора. Рассмотрены перспективы исследования фольклора в интернет-пространстве, выявлены подходы к формированию современной мифологии. Особое внимание уделено трансформации традиционных обрядов в современной культуре, взаимодействию традиционных и нетрадиционных аспектов фольклора в современной культуре.

Фольклористика двух последних десятилетий развивается довольно активно. Об этом свидетельствуют и представленные в сборнике статьи исследователей разных поколений, разных научных направлений и школ. Они демонстрируют, что современное состояние фольклористики и смежных дисциплин — это, прежде всего, определенный исторический этап научного процесса, который характеризуется новыми подходами и методами в изучении традиционного материала, а также активным обращением к изучению новых форм фольклора.

Раздел 1

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

ЖАНР, КОТОРЫЙ ЗАБЫЛИ? (СКАЗКОВЕДЕНИЕ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД)

В последнее время постоянно обсуждается проблема снижения интереса к изучению классических фольклорных жанров. Считается, что за прошедшие двадцать лет особенно пострадало исследование сказочной традиции. С нашей точки зрения, данный взгляд на проблему не соответствует действительности.

Публикаций сказочных текстов и исследований по сказке всегда было относительно немного, если сравнивать с другими классическими жанрами. Достаточно открыть библиографический справочник «Русский фольклор» за любой период, чтобы увидеть разницу в количестве публикаций, допустим, по свадебной лирике и по сказке. Причина этого в значительной степени в специфике самого жанра. Чтобы записать сказку, недостаточно желания и даже профессионального умения собирателя, необходимо еще и определенное мастерство исполнителя, поскольку даже простая передача сказочного сюжета требует определенного навыка исполнения прозаических текстов. Безусловно, русская сказочная традиция в своем естественном бытовании затухает. И условия, вызвавшие этот процесс, подробно описаны многими исследователями¹. Говорить о том, что собиратели имеют в настоящее время полноценную возможность записывать традиционные сказочные тексты в естественном бытовании, едва ли возможно. (В ряде случаев в рамках полевых исследований встречаются

¹ Наиболее подробно эти причины описаны в работе: *Померанцева Э. В.* К вопросу о современных судьбах русской традиционной сказки // *Русский фольклор.* М.; Л., 1961. Вып. 6. С. 110—124.

отдельные исполнители сказок, причем не только обычные «передатчики» сюжета, но и прекрасные импровизаторы, свободно объединяющие и трансформирующие традиционные сказочные сюжеты².)

Переиздание сказок в постсоветский период

Нельзя сказать, что для последних двадцати лет характерно равнодушие к исследованию сказочной традиции. Скорее, ситуация диаметрально противоположна: публикаций сказковедческих исследований много и они отличаются завидным разнообразием³.

В последние двадцать лет переиздано множество классических сборников сказок. В советское время, кроме сборника А. Н. Афанасьева, не переиздавался ни один дореволюционный классический сборник. Действительно, сборнику А. Н. Афанасьева в советский период повезло. Первое советское издание сказок Афанасьева подготовили к печати М. К. Азадовский, Н. П. Андреев и Ю. М. Соколов в 1936—1940 гг.⁴ В нем те тексты сказок, рукописные источники которых сохранились в архиве РГО, были сличены и выправлены по оригиналам; составители рассмотрели особенности отдельных сюжетов и их вариантов, восстановили по сохранившимся корректурным листам строки и отдельные слова, не пропущенные цензурой, а в приложении напечатали лубочные сказки и 33 текста из сборника «Русские заветные сказки». Трехтомное издание 1957 г. было подготовлено В. Я. Проппом⁵. Тексты Афанасьева в нем были переведены на современную орфографию, в примечаниях даны ссылки на варианты отдельных мотивов и пояснения к примечаниям самого Афанасьева. Именно в этом издании впервые дан указатель сюжетов по системе А. Аарне применительно к сказкам, входящим в конкретный сборник. Наконец, последнее полное издание вышло в 1984 г.⁶ В нем сделан

² Прекрасная подборка современных записей сказок Архангельской и Вологодской коллекций кафедры истории русской литературы СПбГУ представлена на сайте «Русский фольклор в современных записях».

³ Мы, безусловно, не ставим своей целью рассмотреть все публикации, связанные со сказкой. В данной статье мы обращаемся лишь к наиболее показательным. Кроме того, с разрушением Советского Союза разрушилась и система информации о книгах, так что ряд изданий просто не попали в поле зрения автора работы.

⁴ *Афанасьев А. Н. Русские народные сказки* / Под ред. М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова. Т. 1 — Л., 1936; Т. 2, Т. 3 — Л., 1938—1940.

⁵ *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах* / подгот. текста, предисл. и примеч. В. Я. Проппа. М., 1957.

⁶ *Русские народные сказки А. Н. Афанасьева в трех томах* / Изд. подготовили Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984.

ряд текстологических уточнений, тексты сказок соотнесены с международным указателем Аарне—Томпсона, в примечаниях даны варианты, не включенные Афанасьевым в основной корпус и т. д. Помимо полных переизданий, существуют и публикации избранных сказок⁷.

В 1981 г. было осуществлено переиздание части материалов «Сказок Белозерского края» братьев Соколовых⁸. Однако качество этого переиздания, в отличие от переизданий Афанасьева, не выдерживает никакой критики.

С первых лет перестройки началось активное переиздание фольклорного наследия, и к настоящему времени вышли практически все дореволюционные классические сборники сказок. Прежде всего, это серия «Полное собрание русских сказок» издательства «Тропа Трояна». Ее в 1998 г. в подсерии «Предреволюционные собрания» открыл двухтомник Н. Е. Ончукова «Северные сказки»⁹. Сейчас переизданы, помимо «Северных сказок» Ончукова, «Сказки и песни Белозерского края» братьев Соколовых, «Русские сказки и песни Сибири», «Великорусские сказки Вятской губернии» Зеленина, «Великорусские сказки архива Русского географического общества» Смирнова, «Сказки и предания Самарского края» Садовникова¹⁰. В подсерии «Ранние собрания» вышли сборники Эрленвейна и Чудинского, а также «Лекарство от задумчивости», «Старая погудка на новый лад», «Великорусские сказки» Худякова, «Русские сказки», «Русские народные сказки» Броннищина и Сахарова¹¹. В третьей подсерии «Довоенные собрания» вышли книги

⁷ Лучшие из них: *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Избранные тексты / под ред. М. Азадовского. Л., 1940; Народные русские сказки. Из сборника А. Н. Афанасьева / сост. и вступ. ст. В. П. Аникина. М., 1978; и др.

⁸ Сказки Белозерского края. Записали Б. М. и Ю. М. Соколовы. Архангельск, 1981.

⁹ Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1998.

¹⁰ Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1999; Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб., 2002; Русские сказки и песни в Сибири. Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. По этнографии. СПб., 2000; Великорусские сказки архива Русского географического общества. Сборник А. М. Смирнова. СПб., 2003; Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 2002.

¹¹ *Худяков И. А.* Великорусские сказки. Великорусские загадки. СПб., 2001; Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов XVIII века. СПб., 2001; Русские сказки и побасенки. Сборники А. А. Эрленвейна и Е. А. Чудинского. СПб., 2005; Старая погудка на новый лад. Русская сказка в изданиях конца XVIII века. СПб., 2003; *В. А. Левшин* Русские сказки. СПб., 2008; Русские народные сказки. Сборники Б. Броннищина и И. Сахарова. СПб., 2002.

О. Э. Озаровской, «Сказки Куприянихи», «Сказки и предания Северного края», «Сказки разных мест Сибири»¹². Если первые тома серии сопровождалась только статьей о сборнике и его авторе, то в последующих томах, помимо вступительной статьи, современные исследователи поместили комментарии и указатели, дополнили сборники архивными материалами, позволяющими показать процесс работы над книгой. Данные комментарии и указатели сами по себе являются самостоятельными научными исследованиями.

Помимо «Полного собрания русских сказок», в 1991 г. издательством «Правда» в серии «Сокровищница отечественного собирательства» был переиздан сборник Д. К. Зеленина «Великорусские сказки Пермской губернии»¹³. Составление, послесловие и комментарии, а также подготовку текста осуществила Т. Г. Берегулёва-Дмитриева. И если к статье об истории сборника претензий, в общем, нет, то к порядку сказок в переиздании много вопросов, оставшихся без ответа. Почему порядок, предложенный Д. К. Зелениным, не устроил составителя, для меня до сих пор загадка. В 1997 г. этот сборник был переиздан еще раз. Комментарии к сказкам и статьи о месте Зеленина в истории отечественной фольклористики и о сборнике пермских сказок подготовила Т. Г. Иванова¹⁴. В комментариях этого издания приводятся сюжетные типы сказок по «Сравнительному указателю сюжетов. Восточнославянская сказка» (Л., 1971), приведены данные о количестве русских публикаций сюжета, а также имеются указания на уральские варианты. Основной интерес в комментариях представляют текстологические примечания, сделанные Т. Г. Ивановой с присущей ей педантичностью и скрупулезностью. Она сверила тексты сборника и с имеющимися полевыми рукописями Д. К. Зеленина, и с автографами собирателей, и с публикациями в региональной печати. Помимо этого приведены конспективные записи Зеленина о сказителях и сделаны указания на перепечатки текстов сборника в других изданиях.

Совсем недавно, в 2009 г., издательство ОГИ переиздало «Сказки и предания Северного края» И. В. Карнауховой, вступительную статью и комментарии к которому написала также Т. Г. Иванова¹⁵.

¹² Озаровская О. Э. Пятиречье. СПб., 2000; Сказки Куприянихи. СПб., 2007; Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. СПб., 2006; Азатовский М. К. Восточносибирские сказки. СПб., 2006.

¹³ Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. М., 1991.

¹⁴ Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. СПб., 1997. (Studiorum slavivorum monumenta. Т. 12).

¹⁵ Сказки и предания Северного края / В записях И. В. Карнауховой. М., 2009. (Нация и культура / Фольклор: Научное наследие).

Казалось бы, переиздание 2006 г., подготовленное М. Н. Власовой, выполнено вполне профессионально: там есть и развернутые комментарии, и подробная вступительная статья. Более того, книга дополнена двумя статьями, благодаря которым можно составить представление о работе Карнаухова над сборником¹⁶. Однако материалы, подготовленные Т. Г. Ивановой, позволяют взглянуть на И. В. Карнаухову не только как на автора конкретного сборника, но и как на писателя и фольклориста. Отмечая все недостатки данного сборника, Т. Г. Иванова говорит о том, что Карнаухова и не претендовала на новое слово в сказковедении, а лишь добросовестно следовала «той научной традиции, которая главенствовала в фольклористике в 1930-е гг.»¹⁷, и что бесспорным достоинством издания является введение в научный оборот 169 новых сказочных текстов.

В ОГИ переизданы и вышедшие в 1936 г. в журнале «Советский фольклор» 15 сказок, записанных А. И. Никифоровым¹⁸. Издание представляет собой публикацию сказочных текстов на сюжет «Победитель змея» из архива фольклорной секции ИАЭ АН, собранных А. И. Никифоровым во время экспедиций 1926—1928 гг. в Заонежье, на Пинеге и Мезени. Публикуя тексты, Никифоров сопровождал их развернутыми комментариями, которые сохранены в новом издании. Вступительная статья, в которой, помимо характеристики записей и истории их публикации, содержится исследование происхождения и распространения сюжета «Победитель змея» в европейском фольклоре, написана А. В. Козьминым¹⁹.

Безусловно, нельзя не сказать о многочисленных переизданиях «Заветных сказок» Афанасьева. Нам известно 27 публикаций, но, думается, это неполные сведения²⁰. Большинство изданий являются более или менее добросовестными перепечатками не женевского издания этой книги²¹, а издания 1975 г. или даже 1992 г.²² Обычно в них нет ни комментариев, ни вступительной статьи. Уровень их текстологической подготовки ниже всякой критики.

¹⁶ Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. СПб., 2006.

¹⁷ Там же. С. 27.

¹⁸ Победитель змея. 15 сказок в записи А. И. Никифорова. М., 2010.

¹⁹ Козьмин А. В. Герой, убивающий змея, — сюжет локального и мирового фольклора // Победитель змея... С. 7—19.

²⁰ Приведем наиболее известные издания: Русские заветные сказки. М., 1991; Русские заветные сказки. СПб., 1994; Русские заветные сказки. М., 1997; Русские заветные сказки. М., 2006; Русские заветные сказки. М., 2007; Русские заветные сказки. М., 2009; и др.

²¹ Русские заветные сказки. Женева, 1872.

²² Русские заветные сказки А. Н. Афанасьева. Москва; Париж, 1975; Русские заветные сказки А. Н. Афанасьева. Москва; Париж, 1992.

Совсем недавно переиздан сборник Ф. С. Краусса, в котором наряду с другими жанрами фольклора приведено множество эротических сказок южных славян²³. Тексты предваряются тремя статьями, две из которых (Р. Берта и М. Мартишница) носят историко-библиографический характер и являются перепечаткой из сборника Австрийской академии наук, посвященного 50-летию со дня смерти ученого, а третья представляет собой публикацию ряда архивных материалов самого исследователя. Комментарии и примечания к данному изданию подготовлены Л. В. Бессмертных.

Нельзя не сказать и о публикации заветных сказок из собрания Н. Е. Ончукова²⁴. Это публикация Тавдинской, Лодейнопольской и Самарской коллекций Ончукова, а также текстов из сборника «Северные сказки», которую подготовили В. И. Еремина и В. И. Жекулина. В этой книге 102 текста (97 сюжетных типов), из них 60 до этого момента нигде не публиковались. Составители произвели исправления, на которые указывал сам Ончуков, сверили тексты из сборника «Северных сказок» с рукописными источниками, исправили ошибки в именах исполнителей.

Как видим, публикаций текстов за последние двадцать лет немало.

Публикации современных записей сказок

Конечно, можно решить, что в советское время публиковались записи сказок, а рассмотренные выше книги являются в основном переизданиями. Отчасти это так. Но отметим, что еще 20 лет назад записать сказку было хотя и трудно, но вполне возможно. При обсуждении итогов экспедиций обычно говорилось о десятках записей. Сейчас нам приходится говорить о единичных записях, хотя, безусловно, есть регионы, в которых сказки бытуют и фиксируются до сих пор.

Если посмотреть региональные сборники, то там почти всегда есть раздел «Сказки». Безусловно, в сборниках представлены лучшие образцы, но качество большинства из них свидетельствует о затухании сказочной традиции. Так, в 2001 г. в серии «Памятники русского фольклора» вышел сборник «Традиционный фольклор Новгородской области», в котором опубликовано 134 сказки, записанные в период с 1963 по 1999 гг.²⁵ Это довольно большой объем; в сборнике представлены все основные сюжеты, присущие русской

²³ Краусс Ф. С. Заветные истории южных славян. М., 2009.

²⁴ Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова. М., 1996.

²⁵ Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963—1999 г.) СПб., 2001.

сказочной традиции. Казалось бы, составителям не на что жаловаться, но они отмечают, что сказка постепенно исчезает из устного бытования. А ведь сказочная традиция Новгородчины была богатой и разнообразной, о чем свидетельствуют и материалы XIX — начала XX вв. (см. сборники А. Н. Афанасьева, А. М. Смирнова, публикации 1898 г. в «Живой старине»), и послереволюционные издания (сборник М. М. Серовой²⁶ и др.).

В сборнике 1999 г. «Фольклор Судогодского края»²⁷ приведено 34 текста — лучшие из всех записанных (всего в экспедициях было зафиксировано 73 сказочных текста). Если обратиться к записям XIX в. (см. публикации сказок Е. Добрынкиной), то видно, как деградировала сказочная традиция региона. Записи в Гороховецком районе это только подтверждают. А для сборника «Традиционная культура Муромского края»²⁸ набрать сказок даже на небольшой раздел не представилось возможным. Единичные сказки о животных и сильно деформированные волшебные сказки, записанные на данной территории, не смогли составить раздел в сборнике.

Видимо, лучше и богаче традиции в анклавах. Так, в первом томе книги «Фольклор старообрядцев Литвы»²⁹ приведено 189 сказочных текстов, записанных в период с начала 60-х годов до начала 2000-х. Аналогичная ситуация и с русскими сказками, записанными в Латвии с 1963 г. по 1991 г. и изданными в 2008 г.³⁰ В этом издании приведено более 60 сказочных текстов. Безусловно, и в том, и в другом издании представленные тексты неравнозначны по своему качеству, но приведенные материалы свидетельствуют о том, что на этих территориях «кризисные явления не приобрели обвального характера»³¹. Возможно, на судьбу русской сказки благотворное влияние оказал фольклор балтийских народов, в котором широко представлен весь спектр повествовательных жанров. Необходимо отметить, что особенно сильна литовская сказочная традиция в северо-восточных районах страны, где собственно и живет большая часть старообрядцев. Здесь существует культ устного рассказа, и это способствует сохранению сказочной традиции.

²⁶ Серова М. М. Новгородские сказки. М.; Л., 1924.

²⁷ Фольклор Судогодского края. М., 1999.

²⁸ Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Т. 1. М., 2008.

²⁹ Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 1. Сказки. Пословицы. Загадки. Вильнюс, 2007.

³⁰ Русский фольклор в записях студентов Даугавпилсского университета (1963—1991). Даугавпилс, 2008.

³¹ Сказка ложь, да в ней намек... // Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 1. Сказки. Пословицы. Загадки. Вильнюс, 2007. С. 73.

В постсоветское время издавались и другие сборники сказок. Так, в 1997 г. вышли в свет «Русские сказки Урала»³². Этот сборник включает 69 сказочных текстов, записанных в 90-х годах XX века. И хотя сказки не атрибутированы по указателю сюжетов, подборка дает представление о состоянии сказочной традиции Среднего Урала, об изменении их жанрового состава и поэтики. В 2002 г. вышли «Архангельские сказки»³³. В этот сборник, составленный Н. В. Дранниковой, вошли материалы, записывавшиеся студентами и сотрудниками лаборатории фольклора Поморского государственного университета начиная с 1978 года. В сборнике 87 текстов, большинство из которых публикуются впервые. Помимо профессионально выполненных комментариев, сборник сопровождается статьей И. А. Разумовой «Из истории собирания и публикации сказок Русского Севера», а также разнообразными указателями. В 2009 г. вышли «Сказки народа коми»³⁴, которые фиксировались как на удорском и вымском диалектах языка коми, так и на русском языке. Во вступительной статье Н. С. Коровиной раскрыты жанровое своеобразие, особенности бытования, история собирания и изучения волшебных сказок. Комментарии содержат не только атрибуцию сюжета по указателю, но и другие сведения, в том числе информацию о собирателе. Есть и другие издания, например, в Сибири и на Дальнем Востоке, представляющие сказочную традицию не только русского, но и других народов, населяющих эти земли³⁵.

Таким образом, публикации сказок в постсоветское время вполне активно осуществляются. И если современные записи не публикуются в желаемом количестве в силу объективных причин — нельзя опубликовать то, что не бытует, — то архивные материалы издаются при любой возможности. Проблема в основном носит финансовый характер.

³² Русские сказки Урала. Екатеринбург, 1997.

³³ Архангельские сказки: Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета. Архангельск, 2002.

³⁴ Сказки народа коми. Сыктывкар, 2009.

³⁵ Прежде всего, речь идет о книгах, вышедших в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Например, «Бурятские волшебные сказки» (1993), «Русские сказки Сибири и Дальнего Востока. Волшебные. О животных» (1993), «Русские сказки Сибири и Дальнего Востока. Легендарные. Бытовые» (1993), «Тувинские народные сказки» (1994), «Бурятские народные сказки. О животных. Бытовые» (2000), а также сборники, в которых наряду с другими жанрами приводятся и сказки.

Сказковедческие исследования

Может быть, говоря об исчезновении исследовательского интереса к сказке, имеют в виду отсутствие исследований по данному жанру?

Если обратиться к тому, что было издано за последние 20 лет в этом направлении, то нужно отметить определенную тенденцию. Сейчас как никогда велик интерес к научному наследию. Этим и обусловлено активное переиздание классических работ по сказке.

Можно говорить о «третьем рождении» «Морфологии сказки»³⁶. Третье издание вышло в собрании трудов В. Я. Проппа в 1998 г.³⁷ Переиздание «Исторических корней русской волшебной сказки» вообще можно рассматривать как знак перемен, начавшихся в стране. В феврале 1986 г. состоялся XXVII съезд КПСС, на котором было объявлено о курсе на ускорение, а в мае этого же года на прилавках магазинов появились «Исторические корни волшебной сказки», вышедшие в Ленинграде и сопровождавшиеся вступительной статьей и комментариями В. И. Ереминой³⁸. В 1998 г., в собрании трудов В. Я. Проппа, эту работу переиздали еще раз³⁹. Надо отметить, что впервые был осуществлен замысел автора: диологию издали как единое произведение. Книга сопровождается обширными комментариями, библиографией, именным и персонажным указателем, что превращает ее в справочное издание по сказковедению в целом. В ней помещены статьи Е. М. Мелетинского⁴⁰ и А. В. Рафаевой⁴¹, а также блестящие текстологические комментарии И. В. Пешкова.

Вероятно, это переиздание 1998 г. спровоцировало и еще одно переиздание работ по сказке, но уже конца 60-х гг. Интерес к «Морфологии сказки» вызвал появление статей, которые должны были составить коллективную монографию. Эта работа не была завершена, но статьи «Проблемы структурного описания волшебной

³⁶ Второе рождение было в 1969 г., когда появляются зарубежные переводы книги В. Я. Проппа и ее влияние на мировую науку становится весьма значительным, а затем в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» появляется русское переиздание, сопровождаемое послесловием Е. М. Мелетинского (*Пропп В. Я. Морфология сказки*. М., 1969).

³⁷ *Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки*. М., 1998.

³⁸ *Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки*. Л., 1986.

³⁹ *Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки...*

⁴⁰ *Мелетинский Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки... С. 437–466.*

⁴¹ *Рафаева А. В. Методы В. Я. Проппа в современной науке // Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки... С. 467–485.*

сказки», «Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки», написанные коллективом авторов (Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик и Д. М. Сегал), стали хрестоматийными, как и отдельная статья Е. С. Новик «Система персонажей русской волшебной сказки». В 2001 г. у авторов возникло решение собрать эти статьи под одной обложкой и завершить замысел на тот момент тридцатилетней давности, что и было успешно сделано⁴². Помимо указанных статей, в конце книги приведен обзор структурно-семиотических исследований по сказке, имеющих общетеоретическое значение⁴³.

В 2008 г. был переиздан ряд статей А. И. Никифорова, которые, на наш взгляд, до сих пор остаются недооцененными⁴⁴. В этой книге опубликованы одиннадцать статей, в том числе две наиболее значимых для его научной деятельности: «Социально-экономический облик севернорусской сказки 1926—1928 годов» (впервые опубликована в легендарном ольденбургском сборнике⁴⁵) и «К вопросу о морфологическом изучении народной сказки», — статья, которая, согласно легенде, опоздала от издания исследования Проппа на полмесяца⁴⁶, хотя, судя по всему, Никифоров действительно обосновал свои принципы структурно-морфологического изучения сказки (закон повторения динамических элементов, закон композиционного стержня и т. д.) несколько позднее Проппа. Это была последняя книга, которую редактировал Е. А. Костюхин. Он не успел закончить работу над ней, но написал вступительную статью, которая является отдельным научным исследованием, выверил всю библиографию, а также добавил в некоторые статьи пропущенные источники.

В последние 20 лет появляются и иные современные исследования. Во-первых, речь идет о различных указателях и классификаторах. В 1991 г. вышла книга, о которой, наверное, говорили все фольклористы, хотя с наибольшим вниманием читали ее именно сказковеды. Это книга Б. П. Кербелите «Историческое разви-

⁴² Структура волшебной сказки. М., 2001.

⁴³ Рафаева А. В., Рахимова Э. Г., Архипова А. С. Еще раз о структурно-семиотическом изучении сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001. С. 199—233.

⁴⁴ Никифоров А. И. Сказка и сказочник. М., 2008.

⁴⁵ Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научной и общественной деятельности 1882—1932. Л., 1934.

⁴⁶ В начале месяца вышла «Морфология сказки» Проппа, а в середине — в № 3 Сборника Отделения русского языка и словесности АН СССР — статья Никифорова.

тие структур и семантики сказок»⁴⁷. Кто только не пытался тогда применить эту методику к русскому корпусу сказочных текстов, а сокращение «ЭС» наряду с «МП» вошло в арсенал наиболее важных аббревиатур отечественной фольклористики. В 2005 г. вышел двухтомник «Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок»⁴⁸. Это сводная классификация сказок, которая позволяет показать их семантическое сходство и различные способы его выражения, облегчить сравнение родственных элементов, выявить специфические особенности разных типов сказок. Исследовательница представила подробные описания варьирования структурно-семантических типов и конкретных произведений, для чего ею была создана методика структурно-семантического анализа текстов, проведено исследование закономерностей развития структур и возможности семантической интерпретации структурных элементов.

Надо сказать, что принцип классификации, предложенный Б. П. Кербелите, самый основательный, но отнюдь не единственный.

В 2009 г. вышла серия очерков А. В. Козьмина⁴⁹. Основной целью исследований ученого стало выявление закономерностей, которым подчиняется сюжетный фонд сказок. Автор обращается к анализу того, как сюжеты распределяются по частоте фиксации, по каким правилам можно выделить частотность того или иного сюжетного типа. Исследователь весьма убедительно доказывает, что важнейшее свойство сюжетного фонда — это его системность, а, следовательно, зная о свойствах одного компонента, можно говорить и о других. Особый интерес представляет очерк о географии сюжетов и ее соотношении с географией реальной. Козьмин обратился и к такой малоизученной проблеме, как детерминированность особенностей сюжета социальными институтами. В целом же книга представляет собой весьма интересную попытку описать сюжетный фонд сказки в разных плоскостях.

В рамках этого же научного направления в 2003—2005 гг. вышло несколько работ А. В. Рафаевой о возможностях компьютерного анализа фольклорных указателей, статьи о компьютерной системе «Сказка» и т. д.⁵⁰

⁴⁷ *Кербелите Б. П.* Историческое развитие структур и семантики сказок. Вильнюс, 1991.

⁴⁸ *Кербелите Б. П.* Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. Ч. 1—2. М., 2005.

⁴⁹ *Козьмин А. В.* Сюжетный фонд сказок: структура и система. М., 2009.

⁵⁰ *Рафаева А. В.* Некоторые возможности компьютерного анализа фольклорных указателей // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч.

Необходимо отметить, что именно специалисты по указателям (и не только сказочным) активно используют компьютерные базы для создания электронных классификаторов фольклорных жанров. В настоящее время существует «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог, составленный Ю. Е. Березкиным». Это не сказочный каталог, что видно уже по названию, но в нем систематизируются и сказочные мотивы. А. В. Козьмин подготовил «Программный комплекс “Медиатор” (по текстам сказок из сборника Афанасьева)», а Д. В. Сокаева — «Указатель осетинских волшебных сказок по системе Аарне—Андреева». Все указатели абсолютно доступны, и всеми можно попользоваться, проверить на своем материале.

Нельзя сказать, что причина устойчивого убеждения, что интерес к сказковедению уходит в прошлое, связан с отсутствием исследовательских работ по сказке. Статьи с завидной регулярностью появляются в самых разных изданиях и посвящены самым разным аспектам сказковедения (образам, художественным приемам, сюжету и композиции и т. п.). Сказка стала предметом изучения представителей других наук: например, тема эмоций в сказке, которую еще в 1987 г. проанализировала в своей статье Л. А. Астафьева⁵¹, сейчас активно изучается философами и психологами. Журнал «Традиционная культура» практически каждый год публикует статьи по сказке.

Появляются и монографические исследования. В последние десять лет вышли книги С. Б. Адоньевой, Т. В. Краюшкиной, Г. З. Имаевой, В. Е. Добровольской и др.⁵²

трудов / под ред. А. А. Кретьова. Вып. 2. Воронеж, 2005. С. 154—168; Рафаева А. В. Полуавтоматический анализ волшебных сказок в компьютерной системе СКАЗКА // Труды международного семинара Диалог'98 по компьютерной лингвистике и ее приложениям: в 2 т. Казань, 1998. Т. 2. С. 701—706; Рафаева А. В. Анализ родственных отношений с помощью системы «Сказка» // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов / под ред. А. А. Кретьова. Вып. 1. Воронеж, 2004. С. 83—90.

⁵¹ Астафьева Л. А. Средства эмоциональной выразительности в волшебной сказке // В. Н. Симаков и народное творчество. Калинин, 1987.

⁵² Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура. СПб, 2000; Краюшкина Т. В. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках. Владивосток, 2005; Она же. Мотивы тела и телесных состояний человека в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока. Владивосток, 2009; Имаева Г. З. Народная сказка и ее литературные переложения М., 2008; Добровольская В. Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009; Коренева К. Е. Русская лубочная сказка. Нижний Новгород, 1999.

* * *

Таким образом, если не считать публикаций текстов сказок, ситуация со сказковедческими исследованиями по сравнению с советским периодом не изменилась. Число публикаций приблизительно такое же, как и в советское время. Другое дело, что изменилась тематика этих публикаций. Если раньше приоритет принадлежал работам, в той или иной степени связанным с поэтикой сказки, ее образной системой, генетическими истоками и жанровым своеобразием, то в настоящее время интересы сместились. Сейчас исследователи все чаще обращаются к систематизации сказочных сюжетов, к изучению сказки как коммуникативного акта, к функционированию сказочного текста в бытовом и ритуально-обрядовом контексте, а также к эволюции сказочных сюжетов и формированию лубочных и литературных версий.

О том, что сказкой продолжают заниматься, свидетельствует и II Всероссийский конгресс фольклористов. Когда были получены и отобраны заявки на участие в нем, стало понятно, что для сказковедов нужно создать отдельную секцию. Дискуссия о судьбах сказки получилась необычайно продуктивной⁵³.

В чем же тогда причина пессимизма исследователей?

С нашей точки зрения, причина в следующем. Сказкой продолжают в той или иной степени заниматься те, кто начал изучать ее в студенческие годы. В основном, это люди сорока и более лет. Есть, конечно, молодые, но их катастрофически мало.

Например, в 1992 г. на кафедре устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова из пяти дипломных работ три были посвящены сказке и одна — анекдоту. Сейчас такую ситуацию трудно себе представить. Кандидатских диссертаций по сказке защищается еще меньше. Если в 1980 г. на весь Советский Союз по русским волшебным сказкам было защищено 34 диссертации, то в 2009 г. на всю РФ — одна. В 2007—2008 гг., судя по электронным спискам ВАКа, вообще не защищались диссертации по сказке. (Цифры могут быть неточными.) А раз не защищались, то, видимо, молодые исследователи и не занимались сказкой. Вот это и настораживает, именно поэтому и говорят о том, что сказкой не занимаются.

Молодые выбирают другие темы, но и старшее поколение не хранит верность жанру. В редколлегии журнала «Традиционная культура» три сказоведа (В. А. Бахтина, Т. В. Зуева, В. Е. Добровольская). Их кандидатские диссертации были посвящены разным аспектам изучения сказки, из двух уже защищенных докторских

⁵³ Добровольская В. Е. Второй Всероссийский конгресс фольклористов // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2010. № 5. С. 210—219.

только одна посвящена сказке. В настоящее время сказкой никто из них не занимается. И это не единичный случай, сказковеды все чаще и чаще меняют сферу своих научных интересов. И причин этому несколько. Во-первых, публиковать сказковедческие статьи труднее, чем статьи, посвященные почти любому другому фольклорному жанру. Специфика современных изданий не ориентирована на подобные публикации. Рубрику по сказке не соберешь быстро, хотя, как показала практика, это вполне осуществимо. Отдельную такую статью трудно к чему-нибудь присоединить. Во-вторых, работать со сказками, безусловно, труднее, чем с текстами каких-нибудь современных жанров, которые сам же и собираешь. В сказковедении за тобой стоит множество исследователей, огромный корпус текстов. В настоящее время молодые исследователи в значительной степени нацелены на быстрый результат. Сказка не самый популярный жанр, им не особенно интересуются западные коллеги, под его исследование вряд ли дадут грант, здесь нельзя получить яркий результат быстро, поскольку приходится работать с огромными объемами текстов. Даже при анализе текстов с блистательными индивидуальными инновациями сказочника исследователь среди своих молодых коллег не будет выглядеть выигрышно (а для молодых ученых это почему-то один из показателей удачности доклада), если рядом делаются доклады, например, по современным городским жанрам фольклора. При изучении так называемых «современных форм фольклора», если тебе не хватает текстов, ты можешь пойти и попробовать их записать — и, скорее всего, запишешь. Записать сказочника сейчас великая удача. Мне кажется, что там, где сама сказочная традиция еще живет, и продолжается активное исследование сказок. В Башкирии, в Калмыкии, на Кавказе защищаются дипломы, пишутся, пусть и меньше, диссертации. Для русских сказок в этом отношении благоприятна территория постсоветского пространства — есть работы по сказкам русских в Литве, Латвии, Эстонии, Белоруссии, Казахстане.

Н. С. МУРАШОВА
(Новосибирск)

ДУХОВНЫЙ СТИХ КАК ОБЪЕКТ НАУКИ

Изучение духовного стиха (далее — ДС) базируется на двух взаимосвязанных процессах: собирании материала и его осмыслении в исследованиях. В истории изучения ДС можно выделить пять этапов:

I этап — подготовительный — до 40-х гг. XIX в.;

II этап — 40—90-е гг. XIX в.;

III этап — 90-е гг. XIX в. — 20-е гг. XX в.;

IV этап — 20—90-е гг. XX в.;

V этап — 90-е гг. XX в. — по настоящее время.

Подготовительный период был временем активного бытования ДС, обогащения его новыми произведениями книжного и фольклорного происхождения. Сборники внебогослужебного духовного пения поначалу были рукописными. Наиболее ранние рукописи покаянных стихов датируются XV в. В XVII столетии появляются первые публикации с текстами авторского происхождения. Так, в 1680 г. в Московской Верхней типографии издается стихотворный перевод Псалмов Давидовых Симеона Полоцкого «Псалтирь рифмотворная» с музыкой Василия Титова.

XVIII столетие открывает историю публикаций сектантских ДС. Первый сохранившийся сборник Василия Степанова датируется 1720—1730 гг.¹ Также с XVIII в. начинается история книги «Богогласник». Согласно исследованию Ю. Е. Медведика, «впервые текст духовной песни был опубликован в издании «Гора почаяевская» (Почаев, 1742), которое впоследствии несколько раз выходило в разных редакциях. С 50-х гг. появляются первые сборники духовных песен (все без нотных текстов). В 1773 г. был напечатан специальный

¹ *Панченко А. А.* Сборник Василия Степанова // Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002. С. 467—477.

нотированный сборник духовных песен»². Песенник 1773 г. стал основой знаменитого Почаевского Богогласника 1790 г., который многие исследователи называют антологией духовно-песенной лирики XVII—XVIII вв.

В 1799 г. книготорговец Яков Добрынин издает сборник «Духовные и торжественные псалмы». В нем представлены 96 стихотворных текстов книжного происхождения, среди которых встречаются переложения псалмов С. Полоцкого, М. Ломоносова, церковные песнопения и светские по тематике произведения³. Тексты приводятся без указания их авторства, видимо, сборник был составлен книготорговцем на основе собственных читательских предпочтений.

С 1740-х гг. начинается история известной рукописи Кириши Данилова. Сборник под названием «Древние российские стихотворения» в первой (стихотворной) версии вышел в свет в 1804 г. под редакцией А. Якубовича; в 1818 г. появляется второе издание (с нотировками) под редакцией К. Калайдовича. В сборнике представлен стих «Голубиная книга сорока пядень» и каличья былина «Сорок калик со каликою»⁴.

К середине XIX в. происходит осмысление ДС как самобытного явления национальной культуры. Именно с этого времени ДС становится постоянным объектом научного интереса. Данным фактом, прежде всего, знаменателен II этап в истории изучения ДС. Интерес к ДС начинают проявлять славянофилы (братья Киреевские, В. И. Даль, Н. М. Языков) и разделявшие их взгляды ученые (Ф. И. Буслаев, И. И. Срезневский). В 1840 г. в журнале «Современник» под заглавием «Простонародный рассказ» был опубликован текст ДС «Аника-воин». Своеобразной трибуной славянофильства был журнал «Москвитянин», в котором в 1841 г. также печатается фрагмент текста ДС⁵. Одним из первых собирателей ДС стал антиквар-букинист, коллекционер Т. Большаков, подаривший незадолго до смерти подборку ДС П. А. Бессонову⁶.

² Медведик Ю. Е. Богогласник. Источниковедческие вопросы истории исследования сборника и его песенных текстов // Богогласник: Внебогослужбные песнопения на праздники Господские, Богородичные и святых. М., 2002. С. 167.

³ Добрынин Я. Духовные и торжественные псалмы, собранные в пользу любителей оных московским купцом Яковом Добрыниным. М., 1799.

⁴ Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым / изд. подг. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958.

⁵ См. об этом: Николаева С. Некоторые тенденции в исследовании духовного стиха (историографический обзор работ второй половины XIX в.) // URL: www.ruthenia.ru (дата обращения: 15.02.2010).

⁶ Энциклопедия знаменитых россиян [Электронный ресурс] // URL: ruspeople.clow.ru/page/021.htm (дата обращения 03.03.2010).

В 1843 г. Н. И. Костомаров защитил диссертацию на тему «Об историческом значении русской народной поэзии»⁷. В первой главе «Жизнь народная. Религия» автор приводит тексты нескольких ДС для характеристики религиозных воззрений малорусов: колядку «А в Римі, Римі, в Єрусалимі», религиозную легенду «В четвер з вечора жиди совіт сотворили», притчу «Якъ бувъ себе Лазарь», духовную лирическую песню «Та прожив я свій вік не так, як чоловік!»⁸ и еще несколько фрагментов, которые, по словам самого Костомарова, он почерпнул из рукописного собрания «малорусских песен, нигде не напечатанных, числом более 500». Полные тексты он приводит по материалам, собранным в Галиции Г. Берецким (всего 33 песни) и переданным Костомарову И. И. Срезневским. Тексты, впервые опубликованные Н. И. Костомаровым, позже войдут в собрания В. Г. Варенцова и П. А. Бессонова.

Наиболее значительный вклад в становление научного интереса к ДС внес литератор и фольклорист П. В. Киреевский. Собирать произведения народного творчества он начал еще в 1830 г. Это занятие стало главным делом его жизни. На протяжении четверти века, вплоть до самой смерти в 1856 г., Петр Васильевич фиксировал материал из разных регионов России. Большую помощь ему оказывали друзья и единомышленники. С 1844 г. Киреевский стал предпринимать усилия по изданию своих архивов. Однако при жизни ему удалось опубликовать только «Русские народные стихи» в девятом выпуске «Чтений в Императорском Обществе истории и древностей российских» при Московском университете в 1847 г.⁹ На следующий год сборник был издан отдельной книгой, он включал 55 образцов и авторское предисловие. Кстати заметим: в названии сборника фигурируют не ДС (термин этот появится позже), а народные стихи.

С 1859 г. началась собирательская деятельность П. Н. Рыбникова. Конечно, основные достижения Рыбникова-собирателя связаны с жанром былины. Однако не обошел он вниманием и ДС. Собранные исследователем тексты сначала публиковались в Олонецких

⁷ Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843 // [Электронный ресурс]. URL: www.kirsoft.com.ru/mir/KSNNews_180.htm (дата обращения 18.04.2010).

⁸ Жанровые обозначения приводятся авторские. Н. И. Костомаров не пользуется термином «духовный стих».

⁹ Киреевский П. В. Русские народные песни. Ч. 1: Русские народные стихи // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете / ред. М. О. Бодянский. М., 1847. Вып. 9. Смесь. С. 145—228.

губернских ведомостях за 1859 и 1860 гг.¹⁰. Среди представленных текстов встречается несколько ДС: «О Егории Храбром», «О Борисе и Глебе», «О чуде святителя Николая».

В 1860 г. издается сборник В. Г. Варенцова¹¹. Он состоит из авторского предисловия и 6 разделов. Первый раздел — общие исторические стихи (самый многочисленный — 32 образца). Затем идут догматические стихи — 21 образец. В следующем разделе представлены «раскольничьи песни» (25 образцов), в основном записанные от беглопоповцев. К раскольничьим составитель отнес также стихи секты «людей Божиих». Вирши XVII—XVIII вв. представлены 5 образцами. Далее следуют 7 белорусских стихов и 9 украинских. Всего 99 образцов.

Каждый стих сопровождается комментариями составителя, в которых имеются данные по изданию вариантов приводимого стиха в других сборниках, а также содержатся квазитекстологические замечания (упоминаются возможные источники в апокрифах и книжных текстах, приводится сравнение с текстами былин, исторических песен). Судя по комментариям, Варенцов был хорошо знаком с записями Киреевского, так как сравнивал многие свои тексты с ДС из собрания Петра Васильевича.

Атрибуция текстов в сборнике Варенцова не слишком подробная. Упоминается место записи, либо рукопись. Датировка записи приводится единожды — 1857 г. Имена исполнителей не указываются, за исключением проводника слепых нищих Кораблева из Казани. Многие стихи были получены Варенцовым от академика И. И. Срезневского и преподавателя академии А. Павлова. Варенцов также включил в свой сборник тексты, заимствованные из собрания С. В. Максимова. Все приводимые Варенцовым украинские и белорусские стихи взяты из собрания Вагилевича (записи из Галиции), малорусского сборника, напечатанного Мордовцевым, издания Пинских песен 1851 г. Зенкевича в Ковно, сборника Метлинского, записанного в Гадиче, собрания Костомарова, записанного на Волини.

Важной особенностью сборника Варенцова является представление одного сюжета в виде нескольких вариантов, записанных в разных местностях. Для 1860 г. подобный подход был достаточно прогрессивным. Сборник Варенцова вызвал большой общественный

¹⁰ Рыбников П. Н. Былины, песни и духовные стихи // Олонецкие губернские ведомости. 1859. № 30, 32, 34, 37, 39, 42, 43—45; Рыбников П. Н. Былины, песни и духовные стихи // Олонецкие губернские ведомости. 1860. № 17, 33, 35, 39, 47.

¹¹ Варенцов В. Г. Сборник русских духовных стихов / изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1860.

резонанс. Его появление было отмечено практически всеми журналами того времени.

В 1861—1863 гг. выходит в свет сборник «Калики перехожие» П. А. Бессонова. Основой этого фундаментального издания ДС послужили материалы из фондов П. В. Киреевского. Отметим, что именно Бессонов издал посмертный сборник «Песен, собранных П. Киреевским» (ч. 1—10, Москва, 1860—1874), так что он был хорошо знаком с архивом Петра Васильевича. В предисловии к своему сборнику П. А. Бессонов пишет: «Сближение с П. В. Киреевским, напечатанное им вскоре собрание стихов убедило меня в важности сих последних, как своеобразных самобытных произведений народного творчества, достойных изучения особого»¹².

Собрание Бессонова включает более 700 текстов. Бессонов указывает место записи приводимых образцов и имя исполнителя (часто сокращенное). Некоторые тексты приводятся из рукописей, атрибутированных составителем. Таким образом, в сборник Бессонова вошли как фольклорные, так и книжные памятники внебогослужебного духовного пения, часть из которых собрал сам составитель, а другую часть почерпнул из фондов И. Беляева, К. Бороздина, В. Г. Варенцова, В. И. Григоровича, В. И. Даля, К. Д. Кавелина, А. Казановича, Л. Каловой, П. В. Киреевского, С. Кораблева, Н. И. Костомарова, Е. Остромысленского, П. Н. Рыбникова, Т. Сидорова, С. П. Шевырева, П. В. Шейна, А. М. Языкова, П. И. Якушкина, а также из Бежецкой рукописи XVII в., рукописи XVIII в. И. Федорова, рукописей В. Ундольского, Т. Большакова, архивов Румянцевского музея, Толстовского и Погодинского книгохранилищ Публичной библиотеки, Этнографического отделения Русского географического общества, Ростовского Яковлевского монастыря и, наконец, тексты из опубликованных ранее печатных изданий (например, былина «Сорок калик» из сборника «Древние российские стихотворения» Кириши Данилова, украинская версия стиха «Алексей, человек Божий» из «Народных южнорусских песен» А. Метлинского, изданных в Киеве в 1854 г.).

Публикаторы текстов ДС этого периода, в частности П. В. Киреевский, а вслед за ним и П. А. Бессонов, иногда пользовались методом сведения вариантов в один текст. В то время подобный прием был весьма распространен. Еще П. И. Якушкин выступал против подобных текстовых операций, справедливо считая их отступлением от точной сохранности. Видимо, составители сборников хотели через подобные сводные тексты представить наиболее полную версию, или, как указывал П. А. Бессонов, «начальную форму» стиха.

¹² Бессонов П. А. Калики перехожие: сборник стихов и исследование: [в 2 ч.]. М., 1861—1863. Ч. 1: Вып. 1—3. С. III.

На сборник Бессонова появилось довольно много откликов критического содержания. П. И. Якушкин обвинил Бессонова в отсутствии эстетического вкуса при составлении сводных текстов. Н. С. Тихонравову показалось не убедительным разделение стихов на «старшие» и «младшие». И. И. Срезневский посчитал, что издание чересчур перегружено вариантами¹³. Однако время все расставило по своим местам. Сборник П. А. Бессонова является классическим сводом ДС, в котором рассматриваемая жанровая система представлена в наиболее полном объеме.

В последующие годы в публикуемых работах наметилась тенденция конфессионально дифференцированного подбора материала. Особое внимание уделяется старообрядческому и сектантскому ДС, так как именно эти группы населения продолжали активно использовать ДС в своем обиходе. Еще в 1869 г. в первом научном исследовании о хлыстах И. М. Добротворского «Люди божьи» приводятся тексты 85 духовных песен и один напев хлыстовского стиха¹⁴. В 1871 г. появляется работа Н. И. Барсова «Духовные стихи секты людей Божиих»¹⁵. В 1908 г. В. Д. Бонч-Бруевич публикует стихи из бегунского сборника конца XIX в., приобретенного автором для библиотеки Академии наук в Заонежском крае¹⁶. В 1909 г. издаются «Памятники старообрядческой поэзии» Т. С. Рождественского¹⁷ и «Животная книга духоборцев» В. Д. Бонч-Бруевича, содержащая псалмы и стихи сектантов¹⁸; в 1912 г. — Т. С. Рождественского и М. И. Успенского «Песни русских сектантов-мистиков»¹⁹; И. И. Со-

¹³ Якушкин П. И. Сочинения. СПб., 1884; Тихонравов Н. С. Разбор книги «Калики переходные». СПб., 1864; Срезневский И. И. Рецензия на П. А. Бессонова // Известия Императорской АН по отд. рус. яз. и слов., 1861. Т. 9. Вып. 5.

¹⁴ Добротворский И. М. Люди божьи. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.

¹⁵ Барсов Н. И. Духовные стихи (роspěвцы) секты людей Божиих // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1871. Т. 4.

¹⁶ Бонч-Бруевич В. Д. Бегунские стихи // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1908. Вып. 1.

¹⁷ Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909.

¹⁸ Бонч-Бруевич В. Д. Животная книга духоборцев. СПб., 1909.

¹⁹ Рождественский Т. С., Успенский М. И. Песни русских сектантов-мистиков. М., 1912. (Записки Императорского Русского географического общества по отд. этнографии. Т. 35).

лосина «Стихи ахтубинских сектантов»²⁰; А. К. Чертковой «Что поют русские сектанты»²¹. В 1915 г. ДС (роspěвцы) хлыстов публикуются И. Айвазовым²².

В 1912 г. вышел в свет антологический сборник Е. Ляцкого, содержащий образцы, отобранные из других публикаций²³. Таким образом, дореволюционные исследователи представили в своих трудах огромное количество текстов, включая варианты версии одного сюжета.

Многие из перечисленных сборников интересны не только представленными в них текстами ДС, но и авторскими предисловиями, в которых поднимаются научные проблемы, актуальные для внебогослужебного духовного пения. Так, В. Г. Варенцов обращается к характеристике образов ДС, выявляет христианские и апокрифические источники некоторых сюжетов. П. А. Бессонов в четвертом выпуске своих «Калик» поместил статью о происхождении и носителях ДС. Е. А. Ляцкий поднимает проблемы происхождения ДС, среды их бытования, особенностей исполнения, взаимодействия с другими жанрами древнерусской литературы.

Сборники ДС середины XIX в. в значительной степени стимулировали исследовательский интерес. Они явились поводом для появления рецензий, в которых начинают затрагиваться важные теоретические проблемы. По мнению С. Николаевой²⁴, первым исследованием ДС можно считать отзыв на «Русские народные стихи» П. В. Киреевского в обзоре «Русская литература в 1848 г.», напечатанный в журнале «Отечественные записки»²⁵. Неизвестный критик обращает внимание на возможность использования стихов в качестве источника изучения христианских народных представлений. Уже в первом исследовании внимание привлék «Стих о Голубиной книге»,

²⁰ *Солосин И. И.* Стихи ахтубинских сектантов // Живая старина. СПб., 1912. С. 151—200.

²¹ *Черткова А. К.* Что поют русские сектанты: Сборник сектантских напевов с текстом слов. М., 1912.

²² Упоминается у А. А. Панченко и К. Т. Сергазиной: *Панченко А. А.* Указ. соч. С. 467—477; *Сергазина К. Т.* Хлыстовство как культурно-исторический феномен: На материале общин первой половины XVIII века. Дис. ... канд. истор. наук. М., 2005.

²³ *Ляцкий Е. А.* Стихи духовные / сост. и вступ. статья Е. А. Ляцкого. СПб., 1912.

²⁴ *Николаева С.* Некоторые тенденции в исследовании духовного стиха (историографический обзор работ второй половины XIX в.) // [Электронный ресурс]. URL: www.ruthenia.ru (дата обращения: 15.02.2010).

²⁵ Русская литература в 1848 году: Рецензия на сборник П. В. Киреевского // Отечественные записки. 1849. Т. 62. Критика. С. 5—16.

оказавшийся самым востребованным в научной литературе. Вскоре после первого отзыва на книгу П. В. Киреевского в журнале «Москвитянин» печатается рецензия М. Лихонина²⁶. Она примечательна тем, что автор впервые затрагивает вопрос о сюжетных источниках народных стихов.

В 1861 г. в «Русской речи» Ф. И. Буслаев публикует работу «Русские духовные стихи»²⁷. Исследование Буслаева явилось откликом на вышедшие друг за другом сборники В. Г. Варенцова и П. А. Бессонова. Его статья-рецензия имела основополагающее значение для последующего изучения ДС, продолжателями которого в первую очередь выступили ученики Федора Ивановича А. Н. Веселовский, А. И. Кирпичников, а также другие ученые.

Итак, основными достижениями II этапа явились публикации сборников, содержащих многообразный репертуар ДС, отражающий этноконфессиональные особенности его носителей, а также неоднородный генезис и ступенчатую эволюцию внебогослужебного духовного пения. Появление массива текстов стимулировало исследовательскую мысль, что нашло выражение в определении круга основных научных проблем, сложившихся вокруг ДС.

На III этапе продолжилась активная публикация ДС. Следует отметить тот факт, что с 80—90-х гг. XIX в. начинается история публикаций напевов фольклорных ДС, собранных в ходе этнографических экспедиций. Особо весомый вклад в данный процесс внесли участники Песенной комиссии при Императорском русском географическом обществе. Как отмечает И. Б. Теплова, материалы Песенной комиссии «пополнили источниковую базу музыкального фольклора, активно формировавшуюся на рубеже веков, новыми, мало известными записями»²⁸. Среди таких записей весомое значение имели ДС. Первая экспедиция Песенной комиссии состоялась в 1886 г. в Олонецкую, Вологодскую и Архангельскую губернии. Ее участниками были Ф. М. Истомин и Г. О. Дютш. Им удалось записать 11 ДС (в сборник вошло 10)²⁹. В 1893 г. состоялась еще одна экспе-

²⁶ *Лихонин М.* Рецензия на сборник П. В. Киреевского // *Москвитянин*. 1850. № 20. С. 158—164.

²⁷ *Буслаев Ф. И.* Русские духовные стихи // Буслаев Ф. И. *Избранное*. О литературе. Исследования. М., 1990. С. 294—349.

²⁸ *Теплова И. Б.* Освоение традиций Русского Севера экспедициями Песенной комиссии императорского Русского географического общества // «Рябининские чтения»: Материалы научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/477.html>.

²⁹ *Истомин Ф. М., Дютш Г. О.* Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. Записали: слова Ф. М. Истомин,

диция Песенной комиссии ИРГО, пополнившая коллекцию ДС. С. М. Ляпунов и Ф. М. Истомин совершили поездку в Вологодскую, Вятскую, Костромскую губернии. Ими было записано 6 ДС³⁰.

К тому же периоду (конец 1880-х гг.) относится собирательская и издательская деятельность О. Х. Агреновой-Славянской, опубликовавшей в третьей части своего «Описания русской крестьянской свадьбы» 10 ДС. География записей связана с северно-русскими территориями. В качестве исполнителей фигурируют крестьянка Олонецкой губернии Ирина Федосова и нищая Ульяна из Петрозаводска³¹.

Начиная со второй половины 90-х гг. XIX в. исследователи стали пользоваться фонографом, способствовавшим точности фиксации напевов. Одним из первых применил фонограф для записи ДС А. С. Аренский. В 1894 г. в Петербурге был зафиксирован «Стих о Вознесении» от жителя деревни Гарница Петрозаводского уезда Олонецкой губернии И. Рябинина. Он был первым сказителем, от которого были сделаны записи на восковые валики³².

В изданиях рубрежа XIX—XX вв. представлены музыкально-поэтические тексты ДС разных регионов. Преобладают материалы, собранные на Русском Севере: в Карелии, Архангельской, Олонецкой, Вологодской губерниях³³, на Печоре³⁴. Кроме того, приводятся

напевы Г. О. Дютш [Под наблюдением Т. И. Филиппова, под ред. Ф. М. Истомина и С. М. Ляпунова]. СПб., 1894.

³⁰ Ляпунов С. М., Истомин Ф. М. Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 г. Записали: слова Ф. М. Истомина, напевы С. М. Ляпунов. СПб., 1899.

³¹ Агренова-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными. В 3-х частях. М., 1889. Ч. 3. Плачи и причитания по умершим и по рекрутам; стихи великопостные, былины и легенды.

³² Ляцкий Е. А. Сказитель И. Т. Рябинин и его былины. С музыкальной заметкой А. С. Аренского // Этнографическое обозрение, 1894. Вып. 4. Кн. 23. С. 105—153; Ляцкий Е. А. Этнографический очерк с приложением портрета сказителя и его напевов, записанных А. С. Аренским. М., 1895.

³³ Дилакторский П. А. Духовные стихи Вологодской губ. // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 183—186; Истомин Ф. М., Дютш Г. О. Указ. соч.; Ляпунов С. М., Истомин Ф. М. Указ. соч.; Марков А. В., Маслов А. Л., Богословский Б. А. Материалы, собранные в Архангельской губ. летом 1901 г. // Труды музыкально-этнографической комиссии. В 2 т. М., 1906; 1911; Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. Т. 3. Мезень. 1910; Озаровская О. Э. Бабушкины старины. Пг., 1916.

³⁴ Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни // Живая старина. 1907. Вып. 1—3.

тексты, записанные во Владимирской³⁵, Вятской, Костромской³⁶, Курской³⁷, Оренбургской³⁸, Пермской³⁹, Псковской⁴⁰, Смоленской⁴¹, Тульской⁴² губерниях, в Поволжье⁴³, на Урале⁴⁴, в Белоруссии⁴⁵, Якутии⁴⁶ и др.

Большой вклад в расширение географии ДС внес А. В. Марков. Как отмечает С. Н. Азбелев в предисловии к сборнику Маркова

³⁵ *Соболев А. Н.* Обряд прощания с землей пред исповедью, заговоры и духовные стихи // Труды Владимирской ученой археографической комиссии. Владимир, 1914. Кн. 16.

³⁶ *Рудин Б.* Духовные стихи (Из этнографических записей 1904 года) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1923. Вып. 29. С. 21—24.

³⁷ *Сперанский М. Н.* Духовные стихи из Курской губернии // Этнографическое обозрение. 1901. № 3. С. 1—66.

³⁸ *Баранов Ф. Н.* Песни оренбургских казаков с напевами в 3-х вып. / собр. и положил на ноты Ф. Н. Баранов. Оренбург, 1913. Вып. 1.

³⁹ *Серебренников В. Н.* Из похоронных причитаний. Стихи духовного содержания, записанные в селе Пихтовке Оханского уезда Пермской губернии // Известия Пермского епархиального церковно-археологического общества. Пермь, 1917. Вып. 2.

⁴⁰ *Михайлов П. Н.* Духовные стихи и народные песни, записанные в Псковской губернии. Псков, 1909; *Мошин А. Н., Рыбаков С. Г.* Древние псалмы Псковского края. СПб., 1911.

⁴¹ Смоленский этнографический сборник / сост. В. Н. Добровольский. М., 1903. Ч. 4.

⁴² Духовные стихи, записанные в Тульской губернии в июле 1845 г. Павлом Смирновым. С предисл. М. Сперанского // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1907; *Успенский Д. И.* Духовные стихи Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 178—181.

⁴³ *Можаровский А. Ф.* Духовные стихи старообрядцев Поволжья // Этнографическое обозрение. 1906. № 3—4. С. 242—302; *Маслов А. Л.* Песни с Поволжья (Саратовской, Симбирской и Самарской губ.), записанные летом 1901 г. А. Масловым // Труды музыкально-этнографической комиссии. Т. 1. М., 1906. С. 453—474.

⁴⁴ *Крашенинников М.* Духовные стихи крестьян-старообрядцев Челябинского уезда // Этнографическое обозрение. 1908. № 1—2. С. 152—157.

⁴⁵ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5; *Малевиц С.* Белорусский нищенский «Лазарь» // Живая старина. СПб., 1906. Вып. 2. С. 109—114.

⁴⁶ Песни якутских казаков и шаманские заклинания якутов. Напевы по фонографическим записям Я. Стожецкого, снятым с валиков А. Л. Масловым // Труды музыкально-этнографической комиссии. М., 1911. Т. 2. С. 285—297.

«Беломорские старины и духовные стихи», изданному в 2002 г., собиратель осуществлял свою деятельность не только на Севере. Сохранилась «заготовка большого сборника, где сконцентрированы тексты из разных мест России. Это губернии: Архангельская, Вологодская, Костромская, Олонецкая, Саратовская, Симбирская, Смоленская, Ярославская»⁴⁷. Постепенно именно ДС начинают занимать главное место в исследованиях Маркова, потеснив интерес к старинам. В издании 2002 г. приводится 91 ДС.

Ю. Н. Мельгунов издает два выпуска русских песен, явившихся первым опытом нотного воспроизведения народного многоголосия. Мельгунов использовал следующую методику: он сводил в единый музыкальный текст разные варианты одного напева, сначала представлял полученный напев в виде таблицы мелодических вариантов без подтекстовки, а затем делал фортепианное переложение с текстом. В первом выпуске именно в таком виде представлены записанные в Калужской губернии 3 ДС⁴⁸.

Уникальным собранием ДС является сборник редактора и издателя поморского старообрядческого журнала «Щит веры» В. З. Яксанова. В нем напевы оформлены крюковой нотацией⁴⁹.

Большое количество ДС публикуется в периодических изданиях того времени, таких как «Этнографическое обозрение», «Живая старина», «Филологические записки», «Вестник Европы» и др.

В последней четверти XIX в. начинается история музыкальных обработок ДС⁵⁰. В сборнике Н. А. Римского-Корсакова «Сто русских народных песен. Для голоса с фортепиано», первое издание которого состоялось в Санкт-Петербурге в 1876 г., приводится переложение «Стиха о Голубиной книге»⁵¹. Сборник «Сорок русских народных песен» (СПб., 1882) открывает раздел «Песни духовного содержания», начинающийся хоровой обработкой Н. А. Римского-Корса-

⁴⁷ Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / изд. подготовили С. Н. Азбелев и Ю. И. Марченко. СПб., 2002. С. 8.

⁴⁸ Мельгунов Ю. Н. Русские песни, непосредственно с голосов народа записанные и с объяснениями изданные Ю. Н. Мельгуновым. Для фортепьяно в 2 руки. М., 1879. Вып. 50.

⁴⁹ Яксанов В. З. Сборник стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы. С распевками по знамени. Собрал В. З. Яксанов. Саратов, 1916. Ч. 1.

⁵⁰ Хотя первые образцы напевов ДС с фортепианным аккомпанементом представлены еще в сборнике П. А. Бессонова «Калики перехожие» (3 ДС: «Отцы наши, наши батюшки», «Алексей, Божий человек», «Книга Голубиная» в I выпуске).

⁵¹ Римский-Корсаков Н. А. Сто русских народных песен. Для голоса с фортепиано. М.;Л., 1951. С. 13–14.

кова «Стиха об Алексее человеке Божьем», к которому композитор неоднократно обращался в своем творчестве⁵².

На рубеже XIX—XX вв. делаются обработки и переложения ДС для различных исполнительских составов: голос с сопровождением фортепиано, трех- и четырехголосные смешанные хоры, мужской хор и др.⁵³ Так, А. Лядов обращается к 12 ДС, большая их часть подверглась фортепианному переложению, два стиха были обработаны для хора и один для оркестра. К экспедиционным материалам Песенной комиссии ИРГО обращаются М. А. Балакирев и С. М. Ляпунов, в 1900 г. вышли в свет их обработки севернорусских напевов. Балакирев в сборнике «Тридцать песен русского народа» для голоса и фортепиано представил гармонизацию 5 ДС. Ляпунов в своем сборнике «Русские народные песни для одного голоса с сопровождением фортепиано» также представил переложения 5 ДС.

Исследователи XIX — начала XX в. задали основные направления в изучении ДС. По сути, в их работах определен круг главных научных проблем в отношении ДС. Это происхождение и эволюция ДС, среда их бытования, особенности функционирования, источниковедение сюжетов и проч. Начиная с собирателей и исследователей XIX в., определяются излюбленные образцы внебогослужебного духовного пения — русские эпические стихи старшей традиции, сохранявшиеся и распространявшиеся в каличьей среде («Голубина книга», «Егорий Храбрый», «Федор Тирон», «Расставание души с телом», «Плач Адама», «Иосиф Прекрасный» и др.).

⁵² См.: *Теплова И. Б.* Духовный стих «Алексей Божий человек» в творчестве Н. А. Римского-Корсакова // [Электронный ресурс]. URL: www.russkiydom.spb.ru/index.php?option...article&id (дата обращения: 03.04.2010).

⁵³ *Балакирев М. А.* Тридцать песен русского народа для одного голоса с сопровождением фортепиано из собранных в 1886 г. Г. О. Дютшем и Ф. М. Истоминым. Гармонизовал М. Балакирев. М., 1900; *Лядов А. К.* Сборник русских народных песен, составленный А. Лядовым. Соч. 43. СПб., 1898.; *Ляпунов С. М.* Русские народные песни для одного голоса с сопровождением фортепиано: переложил С. М. Ляпунов. СПб., 1900.; *Ильинский А. А., Маслов А. Л.* Стихи, старины и песни для одного голоса с сопровождением фортепиано. Ч. 1. Великорусские песни. М.; Лейпциг, 1904; *Некрасов И. В.* Пятьдесят песен русского народа для мужского хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. М. Истоминым в 1894, 1895, 1896 и 1897 гг. СПб., 1902.; *Некрасов И. В.* Пятьдесят песен русского народа для мужского хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. И. Покровским в 1901 г. в Нижегородской губ. СПб., 1903; Четыре старинных духовных стиха. Запись и гармонизация Н. И. Привалова // Музыка и пение. 1914. № 5.

В первое 10-летие XX в. появляются работы, в которых ДС включен в контекст устного народного творчества. Это «История русской словесности» П. Н. Полевого, хрестоматия А. Алферова и А. Грузинского, учебное пособие М. Н. Сперанского, хрестоматия «Первоцвет», Обзор истории русской словесности Н. И. Коробки⁵⁴.

На пике исследовательского интереса с 20-х гг. XX в. собрание и издание ДС практически прекращается. Как заметил по этому поводу Ф. М. Селиванов, исполнение ДС «стало закрытым домашним делом»⁵⁵.

Единственным в своем роде музыкальным сборником старообрядческих ДС является изданный в 1926 г. труд преподавателя пения Московского старообрядческого учительского института Я. А. Богатенко⁵⁶. Богатенко внес большой вклад в изучение внебогослужебного духовного пения. Об этом весьма разностороннем человеке — художнике-иконописце и реставраторе, знатоке знаменного распева, руководителе церковного хора, организаторе концертов духовного пения — имеется статья М. П. Рахмановой, которая уделила отдельное внимание месту ДС в творческой и научной деятельности Богатенко. Исследовательница выяснила, что начало научной работы Якова Алексеевича над ДС восходит к 1909 г. Цитируем далее М. П. Рахманову: «Занимаясь под руководством В. Металлова, он подготовил работу под названием “Русские духовные стихи, канты и псалмы по устному преданию, рукописным источникам и крюковым певческим книгам (предназначена в качестве диссертации на соискание звания ученого архивиста)” — 175 страниц текста, 288 нотных образцов»⁵⁷. К сожалению, полный текст диссертации утрачен, были опубликованы только фрагменты работы в журнале «Церковь» и в материалах этнографической секции Государственного института музыкальной науки. Известно, что Богатенко привлек рукописные тексты ДС из

⁵⁴ Полевой П. Н. История русской словесности с древнейших времен до наших дней. СПб., 1900; Алферов А., Грузинский А. Допетровская литература и народная поэзия: хрестоматия. М., 1906; Сперанский М. Н. Русская устная словесность. Введение в историю устной русской словесности, устная поэзия повествовательного характера: пособие к лекциям на Высших женских курсах в Москве. М., 1917; Первоцвет: хрестоматия к курсу теории поэзии и прозы. [Б. м], [б. г.]; Коробка Н. И. Опыт обзора истории русской литературы: для школ и самообразования. СПб., 1909. Ч. 1. Вып. 1.

⁵⁵ Селиванов Ф. М. Стихи духовные. М., 1991. С. 15.

⁵⁶ Богатенко Я. А. Напевы народных стихов и псалм // Сборник работ этнографической секции. М., 1926. Вып. 1.

⁵⁷ Рахманова М. П. Яков Алексеевич Богатенко // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 1998. Вып. 6. С. 24.

архивных источников и частных собраний, а также собственные полевые записи. Научной значимостью обладают подходы исследователя к классификации ДС.

Имеются данные об экспедиционных находках 1920-х гг., которые не были опубликованы и сохранились в архивах. В. А. Бахтина в этой связи отмечает экспедиции братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых «По следам Рыбникова и Гильфердинга» 1926—1928 гг.; С. Берштейна; А. М. Астаховой и экспедицию Ленинградского государственного института истории искусств в составе Э. В. Эвальд и Е. В. Гиппиуса⁵⁸. ДС в записях Соколовых были извлечены из архива и опубликованы уже в наше время. Однако большое количество записей ленинградских собирателей оказались утраченными. Вряд ли было записано много образцов, ведь исследователей интересовали главным образом былины, ДС попадал в их поле зрения случайно.

С. В. Федорова, характеризуя коллекции ДС архива Карельского научного центра РАН, подчеркивает роль И. и В. Дуровых, записавших 36 текстов ДС в период с 1911 по 1935 гг., А. М. Астаховой, собиравшей ДС в 1920—1930-е гг., и Э. В. Померанцевой, руководившей экспедицией МГУ в 1956 г.⁵⁹

Покаянным стихам уделено внимание в третьем выпуске «Очерков истории музыки в России» Н. Ф. Финдейзена⁶⁰. Как отмечает Т. В. Кожевникова, в исследовании Финдейзена «впервые приводится «озвученный» текст покаянного стиха — расшифрована крюковая запись и напев зафиксирован в переводе на современную нотацию»⁶¹.

⁵⁸ *Бахтина В. А.* Духовные стихи в свете повторных записей // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III научной конференции «Рябининские чтения — 99»): сб. научных докладов. Петрозаводск, 2000; *Бахтина В. А.* Духовный стих в материалах экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга» 1926—1928 гг. // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1997. Вып. 1. С. 154—166; *Бахтина В. А.* Текст духовного стиха в исторической протяженности (наблюдения над разновременными записями Ф. А. Конашкова) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. С. 3—10.

⁵⁹ *Федорова С. В.* Духовные стихи в фольклорных коллекциях архива Карельского научного центра РАН // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения — 2003»): сб. научных докладов. Петрозаводск, 2003.

⁶⁰ *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века. М.; Л., 1928. Вып. 3. С. 255—265.

⁶¹ *Кожевникова Т. В.* Особенности поэтики русских покаянных духовных стихов XVI—XVII вв.: Дис. ... канд. филол. наук. Самара, 2005. С. 7.

В работе П. Г. Богатырева и Р. О. Якобсона «Славянская филология в России за годы войны и революции», наряду с другими жанрами, уделяется внимание ДС⁶². В 1924 г. ДС упоминаются в историко-литературном семинарии «Русская устная словесность»⁶³. В 1932 г. выходит работа В. Н. Перетца, посвященная умиленным стихам, в которой уделено внимание проблемам генезиса покаянной лирики⁶⁴.

В 1930-е гг. создает книгу «Два христианства на Руси» А. А. Сиягин. В ней рассматривается роль калик перехожих в распространении ДС. Работа эта была впервые издана в 1990 г.⁶⁵ В 1935 г. в Париже издается одно из лучших исследований, посвященных ДС, — труд выдающегося культуролога, богослова, философа Г. П. Федотова «Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам»⁶⁶.

В 1941 г. Ю. М. Соколов включает раздел «Духовные стихи» в учебник по русскому фольклору⁶⁷. О духовных и покаянных стихах речь идет в работах В. И. Малышева, опубликованных в 1940—50-е гг. в Трудах отдела древнерусской литературы. В этих статьях Малышев упоминает об экспедиционных и архивных находках, связанных с внебогослужебными духовными произведениями⁶⁸.

Среди работ 1970-х гг., посвященных духовному и покаянному стиху, упомянем труды А. И. Копанева, К. Ю. Кораблевой, А. К. Микушева, Ю. А. Новикова, А. В. Позднеева, В. Н. Сергеева⁶⁹. В 1980-е гг. публикуется

⁶² *Богатырев П., Якобсон Р.* Славянская филология в России за годы войны и революции. [Б. м.], 1923.

⁶³ Русская устная словесность / сост. Н. Л. Бродский, Н. А. Гусев, Н. П. Сидоров. Л., 1924.

⁶⁴ *Перетц В. Н.* К истории древнерусской лирики («Стихи умиленные») // *Slavia*. Praga, 1932. XI. № 3—4.

⁶⁵ *Сиягин А. А.* Два христианства на Руси // *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 575—637.

⁶⁶ *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

⁶⁷ Духовные стихи // *Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М., 1941. С. 284—291.

⁶⁸ *Малышев В. И.* Стихотворная параллель к «Повести о Горе Злосчасти» (Стих «покаянны» о пьянстве) // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1947. Т. 5. С. 142—149; *Он же.* Отчет об археографической командировке 1950 г. // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 362—379; *Он же.* Отчет о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 469—481; *Он же.* Стих «покаянны» о «люте» времени и «поганых» нашествии // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 371—374 и др.

⁶⁹ *Копанев А. И.* Список покаянного стиха XV века // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 249—253; *Кораблева К. Ю.* Покаянные сти-

совсем немного работ, посвященных ДС. Это ранняя работа М. Г. Казанцевой о взаимодействии профессиональной и фольклорной традиций в старинных стихах, опубликованный доклад В. В. Колесова «Язык и стиль фольклорного плача и духовного стиха», исследование Л. А. Петровой об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе, репертуарный справочник «Ранняя русская лирика» Л. А. Петровой и Н. С. Серegiной, а также отдельные статьи Н. С. Серegiной и публикации А. М. Панченко⁷⁰. Развивая идеи Г. П. Федотова, в контексте народной веры рассматривает ДС в своем очерке А. Д. Синявский⁷¹. Истории появления книг Федотова и Синявского похожи. И тот и другой труд возникли в парижской эмиграции их авторов, правда, с разницей почти в 40 лет. Книга Синявского была написана в 1970-е гг. в результате чтения лекций по русской культуре в Сорбонне.

Как показывает обзор публикаций, на протяжении IV этапа (20—80-е гг. XX в.) ДС встречаются в сборниках смешанного состава⁷², собраниях сочинений композиторов⁷³, а также различных

хи как жанр древнерусского певческого искусства: Автореф. дис. ... канд. иск. М., 1979; *Микушев А. К.* Эпические формы коми фольклора. Л., 1973; *Новиков Ю. А.* К вопросу об эволюции духовных стихов // Русский фольклор: Материалы и исследования. Л., 1971. Т. 12. С. 208—220; *Позднеев А. В.* Древнерусская поэма «Покаянные на восемь гласов — слезны и умилительны» // *Ceskoslovenska Rusistika*. Praha, 1970. Roc. 15. № 5. S. 193—205; *Сергеев В. Н.* Духовный стих «Плач Адама» на иконе // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. 26. С. 280—286.

⁷⁰ *Казанцева М. Г.* Взаимодействие профессиональной и народной песенной традиций (на материале старинных стихов) // Фольклор Урала. Фольклор городов и поселков. Свердловск, 1982. С. 141—149; *Колесов В. В.* Язык и стиль фольклорного плача и духовного стиха // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 1988; *Петрова Л. А.* К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985 / АН СССР. БАН; под ред. М. В. Кукушкиной. Л., 1987. С. 39—51; Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII вв. / сост. Л. А. Петрова и Н. С. Серegiна. Л., 1988; *Серegiна Н. С.* Покаянный стих «Плач Адама о рае» роспева Кирилла Гомулина // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник за 1983 г. Л., 1985. С. 258—262; *Панченко А. М.* Стихи покаянные // Памятники литературы Древней Руси: вторая половина XVI века. М., 1986. С. 550—563.

⁷¹ *Синявский А. Д.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. М., 2001.
⁷² Былины. Русский музыкальный эпос / сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981; Песенный фольклор Мезени / сост. Н. П. Колпакова и др. Л., 1963; *Рубцов Ф. А.* Ольшанские песни. Л.; М., 1971; и др.

⁷³ Например: *Мусоргский М. П.* Записи народных песен, черновые наброски и другие материалы / ред. П. Ламм. М.; Л., 1939 (ПСС. Т. 5. Вып. 10); *Римский-Корсаков Н. А.* Сборник русских народных песен // ПСС. М., 1952. Том 47.

исследованиях, где тексты ДС используются в качестве иллюстративного материала. Такое «затишье» в отношении ДС принято объяснять атеистической идеологией советского времени. Но причины невнимания к ДС стоит поискать и в самой науке. ДС в силу своего сложного генезиса, одновременного развития в нем устной и книжной традиций требует от исследователя комплексных знаний и владения медиевистической и фольклористической методологией. Узкая специализация, ставшая характерной особенностью советской филологии, музыковедения, фольклористики, в большой мере обусловила невостребованность ДС, который оказался периферийным жанром как для фольклористов, так и для медиевистов.

Возрождение исследовательского интереса к ДС происходит в 1990-е гг. Именно в этот период расширяется круг проблем, вводятся новые источники. Среди авторов, активно интересующихся ДС, отметим С. Н. Азбелева, В. А. Бахтину, Е. А. Бучилину, Л. К. Гаврюшину, А. Ю. Кастрова, Т. Кожевникову, А. В. Коробову, Г. В. Маркелова, М. Медведеву, Н. С. Мурашову, С. Е. Никитину, А. М. Панченко, Л. А. Петрову, Л. И. Петрову, Н. В. Понырко, Т. С. Рудиченко, О. А. Савельеву, Е. Л. Сверлову, Ф. М. Селиванова, Т. З. Сквирскую, Л. Солощенко, С. Федорову, Н. А. Федоровскую, Т. В. Хлыбову, А. А. Чувьюрова.

Современный этап изучения ДС заслуживает отдельного внимания. ДС вновь оказался в поле зрения исследователей, представляющих разные области научного знания. В XXI в. переиздаются сборники и исследования предшествующих периодов, извлекаются из архивов не публиковавшиеся ранее материалы, создается большое количество работ, посвященных многоаспектному рассмотрению ДС, в том числе диссертационные исследования.

М. Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ
(Москва)

ИЗУЧЕНИЕ ПОХОРОННЫХ ПРИЧИТАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Похоронно-поминальные причитания в различные периоды истории отечественной фольклористики пользовались неравной популярностью: случались периоды всплеска исследовательского интереса к этому жанру, но бывали и времена почти полного его забвения. Первый взлет популярности причитаний был связан с выходом в 1872 г. первого тома знаменитого сборника Е. В. Барсова «Причитания Северного края». Тогда российское образованное общество фактически открыло для себя этот жанр фольклора, причем особое внимание читателей привлекали остросоциальная проблематика, богатство художественных образов и поэтическое совершенство плачей выдающейся вопленицы Ирины Федосовой, записи от которой составляли большую часть книги¹.

Второй всплеск популярности причитания пережили во второй половине 1930-х гг., когда в стране шла активная работа по пропаганде нового «советского фольклора». Тогда казалось, что причитания, в значительной степени построенные на импровизации, дают возможность сравнительно органично наполнить старую форму новым содержанием, поэтому фольклористы не только системно записывали и публиковали традиционные похоронные плачи², но и ориентировали талантливых воплениц на сочинение причитаний по советским вождям³. Впрочем, в конце 1940-х гг. советский фольк-

¹ Подробнее см.: *Чистов К. В.* «Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. С. 400—495.

² Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

³ Плачи и плачи-сказы // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 432—510.

лор вообще и советские плачи в частности были раскритикованы в серии полемических публикаций⁴, после чего этот жанр на многие годы попал в опалу.

Наконец, третий пик научного интереса к причитаниям приходится на постсоветский период, причем следует признать, что в наши дни внимание к этому жанру обрядового фольклора не ослабевает, а продолжает стабильно расти. Можно привести следующий наглядный пример: за последнее десятилетие было защищено больше диссертаций про русские причитания⁵, чем за всю предшествующую историю отечественной науки. Появляются не только новые диссертации, но и новые публикации текстов, научные работы; доклады о причитаниях все чаще звучат на семинарах и конференциях. Показательным в этом отношении стал круглый стол «Проблемы изучения жанров фольклора: Причитания», который состоялся на Втором Всероссийском конгрессе фольклористов в феврале 2010 г. и объединил исследователей различных специальностей (фольклористов, этнографов, лингвистов, этномузыковедов, музееведов) из России, Украины, Финляндии, Франции и Японии, убедительно продемонстрировав перспективность междисциплинарного изучения причитаний.

С чем связан такой повышенный интерес к причитаниям в наши дни? С одной стороны, причитания остаются одним из наименее изученных жанров обрядового фольклора, причем не только в России, но и во всем мире. В 2007 и в 2008 гг. во Франции университет Париж — Сорбонна (Париж IV) совместно с Музеем народов Европы и Средиземноморья организовал и провел две международные научные конференции под общим названием «Слова, напевы и жесты, чтобы высказаться: причитания в европейской народной культуре», где неоднократно звучала мысль о том, что в изучении этого жанра до сих пор остается слишком много нерешенных вопросов. Очевидно, что пробелы в этой области обусловлены

⁴ *Миллер Ф.* Сталинский фольклор. М., 2006. С. 97–98.

⁵ *Коньрева И. В.* Плач как феномен русской культуры. Дис. ... канд. культурол. Комсомольск-на-Амуре, 2003; *Алтышулер М. С.* Русские похоронные причитания. Виды, формы, генезис, бытование. Дис. ... канд. искусствовед. М., 2007; *Ильина Ю. Н.* Севернорусские похоронно-поминальные причитания: лингвокогнитивный аспект. Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008; *Аваряскина Т. В.* Плач в социокультурном пространстве повседневности (на материале русской культуры). Дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 2009. При этом мы не учитываем те диссертации, в которых причитаниям посвящены лишь отдельные главы (С. Б. Адоньевой, М. Д. Алексеевского, Е. П. Малаховой), и диссертации, работа над которыми еще ведется (Е. Ф. Югай), в противном случае список был бы почти вдвое длиннее.

несколькими причинами. Во-первых, исследователи прошлого нередко предпочитали не выбирать для изучения столь «печальную» тему (ведь запись причитаний во время экспедиций ставит перед исследователем немало этических проблем), во-вторых, у многих европейских народов традиция поэтических причитаний уже к началу XIX в. фактически исчезла, поэтому нет ничего удивительного в том, что исключительно развитая традиция русской причети вызывает повышенный интерес у зарубежных исследователей.

С другой стороны, причитания являются не только малоизученным, но и крайне необычным фольклорным жанром, исследования которого можно вести в различных направлениях. Причитания не статичны, а пластичны; в них сильно творческое начало, импровизация, в то же время их язык и образная система зачастую очень архаичны. Внимание этномусиковедов привлекают необычные мелодии похоронных плачей, этнографов — их сложные связи с ритуалом, специалистов по мифологии — возможность реконструкции по причитаниям древних представлений о смерти и посмертном существовании, этнопсихологов — эмоциональная сторона причети, лингвистов — своеобразный язык этого жанра, специалистов по гендеру — специфика женской культуры, получающей выражение в причитаниях.

В то же время в отечественной науке не все аспекты изучения причитаний вызвали интерес исследователей, можно говорить о том, что одни вопросы в последние десятилетия были рассмотрены очень подробно, другие же пока остались без достаточного внимания. Безусловно, самым точным индикатором научного интереса к тем или иным темам являются посвященные им публикации. Чтобы оценить, в каких направлениях сейчас проводится изучение причитаний, решение каких проблем привлекает повышенный научный интерес, а где пока еще остаются «белые пятна», автор статьи составил библиографию публикаций русских похоронно-поминальных причитаний и научных работ об этом жанре за 1990—2010 гг.⁶ Даже исходя из общего их количества (более 110 позиций) можно уверенно говорить о том, что в постсоветское время изучение причитаний значительно интенсифицировалось, ведь в советское время, по данным серии библиографических указателей «Русский фольклор», в среднем за десятилетие выходило не более двух-трех десятков

⁶ *Алексеевский М. Д.* Русские похоронно-поминальные причитания. Материалы к библиографии (1990—2010) // Традиционная культура. 2011. № 3 (в печати). Обновляемая электронная версия этой работы, а также библиографические материалы за более ранние периоды доступны в Интернете по адресу: URL: <http://mdalekseevsky.narod.ru/biblio-prichit.htm>

публикаций по этой теме. Рассмотрим, какие именно публикации и научные работы о русских похоронно-поминальных причитаниях были изданы за последние два десятилетия.

Публикации текстов

Как по количеству, так и по их совокупному объему публикации причитаний значительно проигрывают научным работам об этом жанре. Впрочем, для того, чтобы понять, правомерно ли говорить о недостаточном внимании к изданию текстов плачей, необходимо более внимательно рассмотреть, о какого рода публикациях идет речь.

Обращает на себя внимание издание специализированных **сборников причитаний** отдельными книгами, куда, впрочем, включаются не только похоронно-поминальные причитания, но и свадебные, рекрутские, бытовые. В 2000 г. в серии «Библиотека русского фольклора» выходит книга «Обрядовая поэзия. Причитания»⁷ — научно-популярный компилятивный сборник, состоящий главным образом из переизданий широко известных текстов, однако содержащий и небольшое количество экспедиционных записей плачей, собранных составителем издания Ю. Г. Кругловым в Вологодской области. С научной точки зрения более ценным является сборник «Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть»⁸ (2002), выпущенный в известной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Большинство включенных в сборник текстов причитаний ранее не публиковались, все записи качественно паспортизированы и снабжены научными комментариями, издание содержит две обстоятельных научных статьи о филологических и музыковедческих особенностях русских причитаний Сибири, а также, что особенно ценно, компакт-диск со звуковыми образцами сибирских плачей. Публикация этих двух сборников свидетельствует о внимании исследователей к причитаниям как жанру фольклора⁹, хотя нужно отметить, что оба издания были подготовлены в рамках более масштабных серийных издательских проектов по публикации фольклорного наследия России.

В 1990—2000-е гг. в России активно переиздавались **классические публикации** причитаний. Самым важным в этом отношении

⁷ Обрядовая поэзия. Причитания. М., 2000.

⁸ Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть. Новосибирск, 2002.

⁹ В советское время издание отдельных сборников причитаний было очень редким явлением.

событием стало двухтомное переиздание знаменитого сборника Е. В. Барсова «Причитания Северного края», которое было осуществлено К. В. Чистовым и Б. Е. Чистовой в 1997 г. в серии «Литературные памятники»¹⁰. Это безупречно выполненное издание заслуженно получило высокие оценки в научной среде¹¹ и очень быстро стало библиографической редкостью. Большое значение имело и переиздание книги М. К. Азадовского «Ленские причитания» (1922) осуществленное в виде приложения к тому его сказок¹². Кроме того, небольшие подборки причитаний были опубликованы при переиздании классических фольклорных сборников П. Н. Рыбникова¹³ и братьев Соколовых¹⁴, а также в собрании произведений, записанных от знаменитой советской вопленицы А. М. Пашковой¹⁵. В целом можно сказать, что в постсоветское время были переизданы почти все основные крупные публикации причитаний XIX — начала XX вв., досадным исключением остается лишь ценный сборник костромских причитаний В. И. Смирнова¹⁶.

Значительно хуже обстоит дело с изданием **архивных материалов** по похоронным причитаниям. Хотя в российских архивах хранится весьма значительное количество записей плачей XIX — первой половины XX вв., их публикации редки и обычно не носят системного характера. Так, небольшие подборки обрядовых причитаний были опубликованы в сборнике фольклорных материалов¹⁷, собранных под руководством Ю. М. Соколова в Тверской губернии в 1919—1926 гг., а также в собрании фольклорных записей¹⁸, осу-

¹⁰ Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым: в 2 т. СПб., 1997.

¹¹ *Лойтер С. М.* Дефинитивное издание «Причитаний Северного края» Е. В. Барсова // Народная культура Русского Севера. Живая традиция: Материалы республиканской школы-семинара (10—13 ноября 1998 г.). Вып. 2. Архангельск, 2000. С. 3—10.

¹² *Азадовский М. К.* Ленские причитания // Азадовский М. К. Восточно-сибирские сказки. СПб., 2006.

¹³ *Рыбников П. Н.* Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3 т. Т. 3. Песни, причитания, сказки и другие жанры. Петрозаводск, 1991.

¹⁴ Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1999.

¹⁵ *Пашкова А. М.* Лад да совет. Петрозаводск, 1992.

¹⁶ *Смирнов В. И.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.

¹⁷ Фольклор Тверской губернии. Сборник Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой. 1919—1926 гг. СПб., 2003.

¹⁸ Фольклорное наследие А. А. Шахматова. СПб., 2005.

шествленных на Русском Севере А. А. Шахматовым. Безусловно, публикация и введение в научный оборот архивных материалов по русским причитаниям в настоящее время является одной из наиболее актуальных научных задач.

Если рассматривать публикации **современных полевых материалов** по причитаниям, нужно признать, что здесь дела обстоят намного лучше. Самым значительным трудом в этой области стала публикация книги «Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи» (2003)¹⁹, снабженной добротными аналитическими статьями, качественными нотировками и мощным научно-справочным аппаратом. Дополнительная ценность этой работы заключается в том, что в ней представлена сравнительно мало изученная западнорусская причетная традиция. Следует отметить, что внимание к причитаниям различных регионов России вообще является одной из отличительных черт отечественного этномузыковедения.

Для фольклористов-филологов более характерен интерес к обрядовым причитаниям Русского Севера, что, очевидно, в значительной степени связано с силой научной традиции, ведь самые знаменитые записи фольклорных плачей XIX — начала XX вв. были сделаны именно на этой территории. Современные экспедиционные записи традиционных плачей издаются как в отдельных публикациях²⁰, так и в составе крупных сборников фольклорных материалов²¹.

¹⁹ Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003.

²⁰ *Разова И. О.* Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Белозерье. Вып. 1. М., 1994. С. 168—189; *Кастров А. Ю.* Лальские погребально-поминальные причитания (Публикация и комментарии) // Русский фольклор, 1999. Вып. 30. С. 376—413; *Канева Т. С.* Похоронные причитания Усть-Цильмы // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск: в 2 ч. Ч. 2. М., 2001; *Алексеевский М. Д.* Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 113—139; *Цветкова А. Д.* Причитания Макарьевского края // Живая старина. 2008. № 2. С. 44—47; *Алексеевский М. Д.* Рассказы о причитаниях Марии Модестовны Сахаровой // Фольклор: текст и контекст. М., 2010. С. 285—303.

²¹ *Дранникова Н. В.* Фольклор Архангельского края. Архангельск, 1999; Народные традиции Череповецкого района в записях 1999 года: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды. Вологда, 2000; *Добровольская В. Е.* Похоронные обряды // Фольклор Судогодского края. М., 2001. С. 230—244; Похоронный обряд. Современное состояние традиции // Фольклор Новгородской области: история и современность. Великий Новгород, 2002. С. 49—72; *Добровольская В. Е.* Похоронный обряд //

Надежду на то, что в обозримом будущем экспедиционная работа по сбору причитаний будет проводиться более организованно и системно, дают публикации специализированных полевых программ-вопросников по записи произведений этого жанра²².

В целом, следует констатировать, что, хотя публикации новейших полевых записей похоронных причитаний в последние годы появляются достаточно часто, исследователи плачевой традиции все равно остро ощущают нехватку источников. Если о причитаниях Русского Севера по имеющимся корпусам текстов можно составить определенное представление, то причетная традиция других регионов для исследователей до сих пор в значительной степени terra incognita. Так как на территории многих регионов системный сбор причитаний вообще никогда не проводился, то последней возможностью получить хотя бы приблизительное представление об особенностях местной причетной традиции является организация специальных полевых исследований по записи фольклорных плачей.

Исследования

Хотя, как уже отмечалось, общее число научных работ о похоронных причитаниях весьма значительно, за последние два десятилетия было опубликовано лишь одно **монографическое исследование** на эту тему — книга Л. Г. Невской «Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической системы»²³ (1993). Это исследование выполнено в рамках методологии структурно-семиотической школы, в нем предпринимается попытка реконструкции индоевропейских мифологических представлений на материале славянских (главным образом русских) и балтийских (главным образом литовских) причитаний. Хотя некоторые положения автора могут показаться небесспорными, данная работа имеет огромное значение для выработки методов сравнительного изучения причитаний

Традиционная культура Гороховецкого края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. Т. 1. М., 2004. С. 155—163; Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале: сб. материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета (1993—2007 гг.). Вып. 3. Магнитогорск, 2008.

²² *Бартюкова И. Н.* Методика собирания причитаний в современности // Методические указания по собиранию фольклора. М., 1994. С. 48—55; *Алексеевский М. Д.* Похоронно-поминальные причитания (программа-вопросник по сбору материала) // Актуальные проблемы полевой фольклористики: сб. науч. трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 85—86.

²³ *Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

разных народов²⁴. Во второй половине 2000-х гг. это направление исследований получило развитие в серии статей Э. Г. Рахимовой на материале русских и карельских обрядовых плачей²⁵, однако, к сожалению, работ, где в отношении к плачевым традициям различных народов применялись бы методы сравнительного анализа, пока явно недостаточно.

В постсоветской активно науке ведутся исследования, связанные с **обрядовыми связями** похоронно-поминальных причитаний. Особое внимание уделялось прагматике причитаний в контексте ритуала: наиболее подробно эту тему рассмотрела С. Б. Адоньева в одной из глав своей монографии²⁶, предложившая социально-психологическую трактовку посвячительных функций причитания, однако другими исследователями предлагались и альтернативные объяснения²⁷. Ряд статей М. Д. Алексеевского был посвящен интерпретации отдельных устойчивых мотивов похоронно-поминальных причитаний с учетом их обрядового контекста.

²⁴ Значение сравнительного изучения причитаний подробно обосновано в недавно переизданных теоретических работах И. И. Земцовского и К. В. Чистова: *Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы)* // Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 186—198; *Земцовский И. И. Славяно-финно-угорский причетный мелос: теоретические аспекты проблемы* // Земцовский И. И. Из мира устных традиций. Заметки впрок. СПб., 2006. С. 147—160.

²⁵ *Рахимова Э. Г. Изображение «жилища» покойного в карельских и русских плачах* // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 7. М., 2005. С. 109—119; *Рахимова Э. Г. Карельско-ижорские и северно-русские текстуальные схождения в причитаниях похоронного и поминального циклов* // 175 лет Финскому литературному обществу и история российско-финских фольклористических связей. М., 2006. С. 121—164; *Рахимова Э. Г. Безмолвие покойного в русских и карельских плачах* // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10. М., 2007. С. 209—233.

²⁶ *Адоньева С. Б. Прагматика причитания* // Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 196—239.

²⁷ *Буркхарт Д. Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси* // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 78—93; *Толстая С. М. Обрядовое голошение: семантика, лексика, прагматика* // Мир звучащий и молчаливый. Семантика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135—148; *Алексеевский М. Д. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра* // Рябининские чтения — 2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267—270.

ста²⁸; исключительные по богатству материалы о традиционных запретах и нормативах, связанных с исполнением причитаний, представлены в работе В. Е. Добровольской²⁹.

Популярным направлением в изучении похоронных причитаний является анализ и интерпретация **устойчивых образов** плачей, причем исследователей обычно интересуют их мифологические истоки³⁰. Наиболее показательны в этом отношении работы Е. Ф. Югай, в которых образы птиц и растений в вологодских причитаниях рассматриваются в контексте мифологических представлений русских крестьян³¹. Несколько иной аспект изучения данной темы избрала В. П. Кузнецова, рассмотревшая семантизацию местных реалий в творчестве знаменитой заонежской плакальщицы Ирины Федосовой³². Новаторство исследовательницы заключается в том, что она

²⁸ *Алексеевский М. Д.* Мотив угощения покойника в севернорусских поминальных причитаниях: этнографический контекст // Вопросы гуманитарных наук. 2004. № 6. С. 45—48; *Он же.* Мотив оживления покойника в севернорусских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227—262. *Он же.* «И на погосте бывают гости»: посещение кладбища в обрядовой практике и поминальных причитаниях крестьян Русского Севера // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы международной научной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 288—298.

²⁹ *Добровольская В. Е.* Запреты и предписания, связанные с исполнением похоронно-поминальных причитаний, в традиционной культуре Центральной России (материалы Владимирской и Ярославской областей) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. М., 2009. С. 319—333.

³⁰ *Данченкова Н. Ю.* Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993. С. 70—90; *Алексеевский М. Д.* «Питьица медвяные» и «ествушки сахарные»: пищевой код похоронных причитаний Русского Севера // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10. М., 2007. С. 234—255.

³¹ *Югай Е. Ф.* «Гуси серые»: образы птиц и ветра в причитаниях на Вологодчине // Русская речь. 2009. № 3. С. 110—114; *Она же.* «Птичьи» обращения в причитаниях на Вологодчине // Русская речь. 2009. № 4. С. 110—113; *Она же.* Растительные образы в вологодских причитаниях: живое и мертвое // Традиционная культура. 2009. № 3. С. 17—26.

³² *Кузнецова В. П.* «Синее славное Онегушко» в причитаниях И. А. Федосовой (семантика фольклорного образа) // Рябининские чтения — 2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 330—332; *Она же.* Местные заонежские реалии в причитаниях И. А. Федосовой // Краеведческие чтения. Материалы научно-практического семинара. Медвежьегорск, 2007.

не пытается на материале плачей реконструировать архаичные мифологемы, а рассматривает, как поэтическая система причитаний формирует новый фольклорный образ.

Серьезное развитие в постсоветское время получило **лингвистическое изучение** причитаний. Отдельные работы на эту тему появились еще в начале 1990-х гг.³³, затем интерес к похоронным причитаниям среди лингвофольклористов временно снижается³⁴, однако во второй половине 2000-х гг. появляются многочисленные работы Ю. Н. Ильиной, в которых был предложен лингвокогнитивный анализ похоронных причитаний Русского Севера³⁵. Бурное развитие лингвофольклористики в постсоветское время позволяет предположить, что работа в этом направлении будет продолжена. Представляется, что перспективным было бы создание словаря языка русских причитаний, тем более что подобная работа на материале карельских плачей уже существует³⁶.

Значительных успехов отечественным ученым удалось добиться в **музыковедческом исследовании** русских причитаний. Мощную теоретическую базу для подобных исследований задал И. И. Земцовский, чья работа «Похоронная причеть как музыковедческая проблема» в расширенном и дополненном виде была переиздана в юбилейном сборнике его трудов³⁷. Как уже отмечалось, отличительной

³³ Пономарева С. Н. Функционирование полифункциональных глаголов в языке причитаний // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 1992; Праведников С. П. Об имени числительном в языке севернорусских причитаний // Человек в славянской культуре: Межвузовская научная конференция. Курск, 3–5 апреля 1992 г.: тезисы выступлений. Курск, 1992. С. 96–97.

³⁴ Одна из немногих работ этого времени: Кукушкина Е. Ю. Первое и последнее в причитаниях // Логический анализ языка: семантика начала и конца. М., 2002. С. 564–572.

³⁵ Ильина Ю. Н. К проблеме лингвофольклористического описания севернорусских причитаний // Молодежный вестник. Сыктывкар, 2004. Вып. 2. С. 84–87; Она же. Лексические особенности севернорусских похоронно-поминальных причитаний // Материалы XXXVI Международной филологической конференции. 12–17 марта 2007 г. Санкт-Петербург. Вып. 12: Русская диалектология. СПб., 2007. С. 22–31; Она же. Средства экспликации ключевого понятия ‘смерть’ в севернорусских похоронных причитаниях // Духовная культура финно-угорских народов России: Материалы Всероссийской научной конференции к 80-летию А. К. Микушева (1–3 ноября 2006 г. г. Сыктывкар). Сыктывкар, 2007. С. 49–52 и др.

³⁶ Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004.

³⁷ Земцовский И. И. Похоронная причеть как музыковедческая проблема // Земцовский И. И. Из мира устных традиций. Заметки впрок. СПб., 2006. С. 132–146.

чертой российского этномузыковедения является внимание к причетным традициям различных регионов России: показательно, что диссертация Н. Ю. Данченковой посвящена традиционным плачам Владимирской области³⁸, а диссертация М. С. Альтшулер в значительной степени основана на полевых материалах, записанных на Брянщине³⁹. Если фольклористы-филологи обычно сосредоточивают свое внимание на локальной традиции одного района, то этномузыковеды более свободно владеют материалом из различных регионов и способны проводить сравнительные исследования: так, например, М. А. Енговатова публикует статьи о смоленских⁴⁰ и закамских⁴¹ похоронных плачах. Опыт общения фольклористов-филологов и этномузыковедов на круглом столе по причитаниям на Втором Всероссийском конгрессе фольклористов показал, что их сотрудничество в области комплексного изучения плачевой культуры было бы исключительно продуктивным, однако пока подобного рода научные контакты остаются редкостью.

* * *

Попытаемся обобщить наши наблюдения, выделив ряд ключевых проблем, с которыми сталкиваются современные исследователи похоронно-поминальных причитаний. Безусловно, одним из самых серьезных затруднений, тормозящих продуктивное изучение этого жанра, является нехватка качественно опубликованных записей. Хотя многие классические собрания традиционных плачей в последние годы были переизданы, а современные собиратели регулярно издают материалы своих полевых исследований, этих публикаций оказывается недостаточно для решения многих актуальных научных вопросов (например для исследования региональной/локальной специфики традиции, для изучения динамики развития плачей). Существует настойчивая потребность в публикации имеющихся архивных материалов с записями традиционных плачей, а также в организации и проведении специальных полевых исследований по фиксации плачевой традиции.

Исключительно продуктивным является применение новых методов записи причитаний, а также использование современных

³⁸ Данченкова Н. Ю. Традиционные причитания Владимирской области. Дис. ... канд. искусствовед. М., 1997.

³⁹ Альтшулер М. С. Указ. соч.

⁴⁰ Енговатова М. А. Смоленские похоронные плачи: ритуал и музыка // Живая старина. 2000. № 1. С. 2—6.

⁴¹ Енговатова М. А. Плачевые формы Закамской традиции // Живая старина. 2004. № 1. С. 20—23.

форм представления и публикации этих материалов. Если собиратели прошлого вынуждены были записывать плачи вручную, что создавало немало технических проблем, зачастую снижающих достоверность итоговых записей, то сегодня в распоряжении фольклористов новейшая аудио-, фото- и видеотехника, позволяющая фиксировать те стороны исполнения плача, которые раньше ускользали от внимания исследователей (интонация и мелодия плача, поза плакальщицы, ее жесты и т. п.). Соответственно, все большее распространение получает издание экспедиционных записей на компакт-дисках, вероятно, что вскоре доступными станут и видеозаписи традиционного оплакивания.

Хотя многие аспекты причетной культуры к настоящему времени уже неплохо изучены, существуют и темы, которые пока не привлекли достаточного внимания специалистов. В отечественной науке практически нет исследований, где традиционные плачи рассматривались бы с позиций этнопсихологии и теории эмоций, слабо изучен гендерный аспект русских причитаний, недостаточно внимания уделяется анализу влияния внешних обстоятельств на поэтику жанра, еще не предпринималось серьезных попыток рассмотреть специфику вариативности обрядовых плачей с использованием методов повторной записи.

Делом будущего остается и комплексное изучение региональных и локальных особенностей русской плачевой культуры, в том числе с применением методов этнокультурного картографирования. Работа в этом направлении должна иметь междисциплинарный характер: локальную специфику поэтики причитаний необходимо рассматривать в тесной связи с местными особенностями их мелодики.

Наконец, нужно отметить, что крайне перспективным направлением остается сравнительное изучение причитаний различных народов. Зарубежные исследователи отмечают, что похоронно-поминальные причитания относятся к числу универсалий общемировой фольклорной культуры⁴²; сравнительные исследования в этой области позволят выяснить, какие элементы плачевой культуры действительно являются универсальными, а где следует говорить об этнокультурной специфике.

⁴² *Ajuwon B.* Lament for the Dead as a Universal Folk Tradition // *Fabula*. 1981. Vol. 22. P. 272–280; *Kaufman N.* Lamentations from Four Continents, After Materials from Europe, Asia, Africa, and America // *International Folklore Review*. 1990. Vol. 7. P. 22–29.

С. Н. АМОСОВА
(Москва)

ПЕРСониФИЦИРОВАННЫЕ ДНИ НЕДЕЛИ: ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

Для традиционной культуры восточных славян характерна антропоморфизация календарного времени, персонификация структурных единиц календаря¹ — праздников и почитаемых или опасных дней, периодов². В случае антропоморфизации и персонификации происходит отождествление дня и его мифологического патрона. Святые часто дают только имена соответствующим праздникам, а характеристики, которыми наделяется персонифицированный образ дня, никоим образом не связаны с тем персонажем, которому посвящен праздник. Кроме того, происходит «демонологизация» персонифицированных праздников, то есть персонифицированные образы времени начинают наделяться чертами нечистой силы, приравниваются к демонологическим персонажам, образуя особый разряд календарных демонов. Часто в различных текстах действуют «не сами святые, а персонифицированные праздники»³. Подобными персонифицированными календарными датами являются, напри-

¹ Под персонификацией мы понимаем «выражение, дающее представление о каком-либо понятии или явлении путем изображения его в виде живого лица, наделенного свойствами данного понятия» (Литературная энциклопедия: в 11 т. Т. 8. М., 1934).

² Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: Счет и оценка дней недели // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 383.

³ Толстая С. М. Сакральное и магическое в народном культе святых // Folklor — Sakrum — Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995. S. 41; Она же. К соотношению христианского и народного календаря у славян... С. 383; Она же. Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 22.

мер, Семик, Покров, Троица и т. д.⁴ Кроме антропоморфизации праздников и отдельных календарных периодов восточнославянской традиции известны персонификации ряда дней недели — понедельника, среды, пятницы, субботы и воскресенья.

Большинство работ, в которых речь идет о персонифицированных днях недели, посвящены разбору образа св. Параскевы, связанной с персонификацией пятничного дня; остальные персонификации рассматриваются исследователями в качестве дополнительного материала к рассказам о пятнице.

Одной из первых работ о персонифицированных образах дней недели (о среде и пятнице) является исследование И. Я. Порфирьева, где он рассматривает один из книжных источников этих образов — «Слово святого отца Пахомия о среде и пятке». И. Я. Порфирьев публикует рукописный источник XVI в. из Соловецкой библиотеки и анализирует представления, связанные со средой и пятницей в русском фольклоре. Он приходит к выводу, что среда и пятница имели такое важное значение в народных представлениях, потому что это постные дни, что отразилось на почитании пятничного дня в образе св. Параскевы. Но, по мнению И. Я. Порфирьева, св. Пятница в народе — это не св. Параскева, которую почитают в церкви, у них совпадают только имена⁵.

А. Н. Афанасьев видел в культе св. Параскевы замену культа языческих богинь плодородия, солнца, весны — Фрей или Сивы, которым была посвящена пятница. В этот день запрещается работать, чтобы «не запылить светозарного лика и зорких глаз богини»⁶. Св. Параскева, как их «наследница», наказывает тех, кто работает в тот день, который посвящен ей, кроме того, она является еще и покровительницей брака и плодородия⁷. А. Н. Афанасьев отмечает, что в виде живых олицетворений, кроме пятницы, почитались еще среда и неделя. Неделя — это богиня Заря, т. е. мать солнца, так как Неделя в некоторых текстах описывается как мать св. Пятницы⁸.

В 1875—1877 гг. появляется цикл статей А. Н. Веселовского «Опыты по истории развития христианской легенды». В этих стать-

⁴ Зайковский В. Б. Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 53; Толстая С. М. Сакральное и магическое в народном культе святых... С. 41.

⁵ Порфирьев И. Я. О почитании среды и пятницы в древнерусском народе // Православный собеседник. Казань. 1859. Ч. 1. С. 181—198.

⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 235.

⁷ Там же. С. 231—241.

⁸ Там же. С. 242.

ях рассматриваются вопросы, связанные с персонифицированными днями недели, письменными и устными текстами о почитании определенных дней («Эпистолия о неделе», «Сказание о двенадцати пятницах»), а также перечисляются суеверные представления об определенных днях недели. А. Н. Веселовский считал, что персонификация воскресного и пятничного дня возникла на основе христианских суеверий, основанных на запрете работать в воскресенье и пятницу, которые в свою очередь возникли не из дохристианских верований, а благодаря различным эдиктам и королевским указам о запрете на работу в воскресенье и пятницу, которые в большом количестве появлялись в Западной Европе в раннем средневековье⁹. А. Н. Веселовский писал о том, что это самозарождение мифологии, и высказывал предположение, что в развитии рассмотренных им христианских суеверий (представлений о персонифицированных днях недели и различных запретах на работу в определенные дни недели) не участвовали элементы древних религий и там нет остатков язычества. По его мнению, идея о языческих корнях представлений не верна, хотя об этом и писали современные ему русские и немецкие ученые¹⁰.

А. Н. Веселовский подробно рассмотрел образы персонифицированных дней недели — св. Анастасии Недели и св. Параскевы Пятницы. Он высказал идею о том, что олицетворением воскресного дня в русской традиции стала св. Анастасия, рассмотрел южнославянские фольклорные тексты о Неделе (легенды, духовные стихи и т. п.) и сопоставил их сюжеты с западноевропейскими (например рождественскими песнями), показал, что св. Анастасия была сходна с Богородицей, иногда она представлена в этих фольклорных текстах как бабка Иисуса Христа, а у католиков она была олицетворением Рождества¹¹. Православное житие св. Параскевы Пятницы А. Н. Веселовский сопоставил с западноевропейским житием св. Венеры и показал их сходство. Далее он рассмотрел восточнославянские легенды о св. Пятнице и тоже соотнес их сюжеты с западноевропейскими легендами о Берте — олицетворении Свя-

⁹ *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды: П. Берта, Анастасия и Пятница. П. Эпистолия о неделе // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Март. С. 66.

¹⁰ *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды: IV. Сказание о 12-ти пятницах // Журнал Министерства народного просвещения. 1876 (№ 185). Июнь. С. 366.

¹¹ *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды: П. Берта, Анастасия и Пятница // Журнал Министерства народного просвещения. 1877. Февраль (№ 2). С. 194—203.

ток. Он утверждал, что это самозародившиеся сюжеты и развитие образов Пятницы и Берты происходит в одном ключе: от них исходит запрет на работу в определенное время, эти персонажи карают тех, кто нарушает этот запрет¹².

Работа И. П. Калинского «Церковно-народный месяцеслов на Руси» интересна тем, что автор составляет что-то вроде «народных» «Четых-миней», то есть, по сути, первый народный календарь, где описывает все известные ему особенности народного почитания святых. Это одна из первых работ такого характера, из более ранних можно отметить работу А. В. Терещенко, но она менее полная. И. П. Калинин рассматривает среди прочих и образ св. Параскевы, подробно описывает особенности ее почитания. Он отмечает, что народный культ не имеет ничего общего с житием этой святой, и приходит к выводу, что представления о ней формировались под влиянием языческих богинь Фреи или Живы, которым был посвящен пятый день недели, — то есть он следует за концепцией А. Н. Афанасьева¹³.

Все работы начала XX в. основаны на идеях мифологической школы. Их авторы пишут о том, что пятница была посвящена Фрее или Ладе — богине солнца, потому к этому дню такое особенное отношение, в этот день нельзя работать. Св. Параскева и Богородица заменили эту Фрею или Ладу, поэтому кроме покровительства пятничному дню, они еще стали покровительницами браков и плодородия¹⁴. Некоторые исследователи шли дальше и видели в св. Параскеве не просто продолжение языческой славянской богини, а остатки культа богини-матери, которая была почитаема во всем азиатско-европейском регионе, но носила разные имена в разных местностях — Апи, Кибела и др.¹⁵

В связи с интересующей нас темой стоит обратить внимание на две работы 1930-х гг. — Н. М. Маторина («Женские божества в православном культе. Пятница — Богородица: Очерк по сравнительной мифологии» (1931)) и Н. В. Малицкого («Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства»

¹² Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды... 1877. Февраль (№ 2). С. 203—225.

¹³ Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов. на Руси. М., 1997. С. 43—50.

¹⁴ См., например: Львовский Л. Пятница в жизни русского народа // Живописная Россия. 1902. Т. 2. С. 196—198; Можаровский А. Отголоски старины и народности. Собрание очерков и заметок из периодических изданий. Тамбов, 1903. С. 10—19.

¹⁵ Кондорский И. К. Остатки культа богини-матери в настоящее время // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Т. 2 (59). Симферополь, 1928. С. 77.

(1932)). В этих исследованиях большое внимание уделяется персонафицированным образам дней недели (в частности, св. Параскеве Пятнице).

Н. М. Маторин первым отметил, что св. Пятница — это «двойник» старой Мокоши. Одна из основных функций св. Параскевы — следить, чтобы женщины в посвященные ей дни не работали, главным образом не пряли, потому что она связана с прядением¹⁶. Пятница — это пятый день пятидневной древней недели, название «пятница» происходит от названия ее покровительницы — «Петки», «Пятницы». Если рассматривать слова с опорой на яфетическую теорию, то слово «пять» одного корня со словами «пясть» (рука), «пятка» и «женщина», а следовательно, в имени Пятницы тот же корень, что и в слове «пясть», и это связано все с женским началом этого божества¹⁷. Под давлением христианства почитаемых пятниц осталось всего двенадцать. В результате этнической дифференциации, по мнению этого исследователя, единство почитаемого последнего пятого дня недели разбилось, и возникли следующие персонафикации у разных народов: св. Понедилек — у украинцев; госпожа Вторник и госпожа Среда — у таджиков; св. Среда, св. Воскресенье (св. Неделя) и Пятница, которая стала отождествляться с великомученицей Параскевой — у русских¹⁸. Н. М. Маторин приходит к выводу, что Параскева Пятница — синтетическое божество дохристианского происхождения. Сначала пятниц было много (как, например, русалок), но в тотемно-племенной период образовалась одна «матушка Пятница», тогда же она приобрела функцию божества прядения, а затем в христианский период слилась с культом св. Параскевы и Богородицы¹⁹. Автор отмечает, что «древняя» неделя состояла из пяти, а не из семи дней. Видимо, это представление появляется не благодаря анализу исторических источников, а обусловлено некоторыми политическими обстоятельствами: в 1929 г. была введена так называемая «непрерывка», то есть пятидневная неделя, которая, правда, уже в 1932 г. была заменена шестидневной. На момент работы над книгой и ее выхода пятидневная неделя как раз активно внедрялась в жизнь советского общества.

Н. В. Малицкий опирается в описании культа св. Параскевы Пятницы на работы А. Н. Веселовского и Н. М. Маторина. Ссылаясь на последнего, он указывает, что в основе культа св. Параскевы

¹⁶ Маторин Н. М. Женские божества в православном культе. Пятница — Богородица: Очерк по сравнительной мифологии. М., 1931. С. 100—103.

¹⁷ Там же. С. 104.

¹⁸ Там же. С. 105.

¹⁹ Там же. С. 108.

Пятницы лежит культ Мокоши — божества брака и прядения, но при этом он отмечает, что «наряду с этой основой определяющего значения нельзя отрицать известных влияний, приходивших извне и выразившихся, прежде всего, в культе дней недели. Культ Параскевы был культом определенного дня недели, и день Параскевы сменил собой день Венеры или Афродиты»²⁰. Св. Параскева Пятница была покровительницей торговли, потому что пятница — день торгового обмена, день базаров и ярмарок. Он также делает предположение о том, что первоначально неделя состояла из пяти дней и последний день был праздничным днем и днем торгового обмена²¹. По его мнению, св. Параскева — это персонификация Страстной пятницы, об этом свидетельствуют ее изображения с орудиями страстей²². Но изображения, на которые ссылается Н. В. Малицкий, — это в основном западноевропейские миниатюры, он не приводит никаких русских источников. Видимо, его идея о пятидневной рабочей неделе, которая появляется в книге, продиктована теми же соображениями, что и у Н. М. Маторина, и, скорее всего, заимствована у него. В 1936 г. Н. М. Маторин был репрессирован, его идеи не получили развития. В 1940—1950-х гг. исследования по народному православию и календарю не появлялись.

В 1957 г. выходит монография В. И. Чичерова, посвященная осенне-зимнему периоду русского календаря, в которой ее автор обращается и к образу св. Параскевы Пятницы. Он пишет о том, что образы этой святой и Богородицы в народном восприятии близки друг к другу. Исследователь выдвигает две гипотезы для сближения данных образов. Первая гипотеза — «христианская»: «пятый день недели — пятница — “Христов день” — день распятия; в то же время пятница — день Параскевы (ср. в житии Параскевы рассказ о рождении ее)», но, по его мнению, эти связи «тонки и неощутимы» для народного сближения образов²³. Вторая гипотеза о причинах сходства представлений о св. Параскеве и Богородице состоит в том, что эти образы представляют собой «главное женское божество, истоки которого надо искать в дохристианских верованиях восточных славян. Этому божеству было дано христианское имя»²⁴. Эта идея кажется автору более убедительной. Собственно

²⁰ Малицкий Н. В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. Л., 1932. С. 5—6.

²¹ Там же. С. 17.

²² Там же. С. 6—7.

²³ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М.; Л., 1957. С. 41.

²⁴ Там же. С. 42.

В. И. Чичеров лишь перечисляет функции св. Параскевы Пятницы и Богородицы, а тексты о ней подробно не рассматривает: его интересует сходство женских сакральных образов и основание для этого сходства.

В 1960—1980-е гг. появляются работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова, которые в ряде своих статей и монографиях рассматривают представления о персонифицированных образах дней недели. Пятница, как указывают исследователи, считается днем жены Громовержца²⁵. Среда и пятница, как женские дни, недели были посвящены богине Мокоши, а затем соответствующим женским персонажам²⁶. Почитание св. Пятницы, которая заменила Мокошь, соединилось с культом св. Параскевы Пятницы, поэтому с пятницей как днем недели связаны запреты на женские работы²⁷. Интересно отметить, что эти исследователи, так же как и Н. М. Маторин, видели в культе св. Параскевы замену культа языческой богини Мокоши, но они не упоминают его монографию в своих работах.

Идея о том, что почитание пятничного дня и его персонифицированного образа в виде св. Параскевы имеет языческие корни, стала очень популярной среди исследователей второй половины XX в., также как и среди исследователей конца XIX — начала XX вв. Этот подход к интерпретации материала тоже был очень популярен, изменилось лишь имя персонажа, которого заменила св. Параскева: если на рубеже веков это была Фрея, Жива или Лада, то во второй половине XX в. это всегда Мокошь. Изменение имени женского божества, которое якобы было предшественником св. Параскевы, не случайно. В 1929 г. появляется статья Г. А. Ильинского, посвященная образу Мокоши, в которой рассматриваются все возможные источники, упоминающие имя этого божества; автор привлекает и этимологические данные. На основе всех этих материалов исследователь приходит к выводу, что имя «Мокошь» женского рода и богиня являлась покровительницей прядения (т. е. женских работ) и брака²⁸. Таким образом, «основным женским

²⁵ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 188.

²⁶ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965. С. 90.

²⁷ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Пятница // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2: К — Я. М., 1997. С. 357.

²⁸ *Ильинский Г. А.* Из истории древнеславянских языческих верований // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете им. В. И. Ульянова-Ленина. Т. 34. Вып. 3—4. Казань, 1929. С. 5—6.

персонажем» славянского языческого пантеона стала Мокошь, а не Лада.

В связи с темой персонификаций дней недели очень интересна и важна статья Т. Н. Свешниковой и Т. В. Цивьян, основанная на румынском материале, который во многом сходен с восточнославянским. Здесь исследователей в меньшей степени интересует происхождение образов персонифицированных дней недели, хотя они следуют концепции «основного мифа» и рассматривают женские персонификации дней недели как замену женского языческого божества — противника Громовержца. Они обращаются к структуре и анализу мифологического рассказа, а этого не делал никто из предшественников. Авторы выделяют основные элементы рассказа (запрет, наказание, охранительница запрета, способ избежать наказания за нарушение запрета), а также два композиционных варианта, по которым строится текст²⁹. Затем они характеризуют образ охранительницы дня по следующим критериям: внешность, атрибуты, сфера действия и др. Выделяются признаки внешности, атрибутов, их соотношение между собой и т. д.³⁰

Б. А. Успенский в монографии «Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)» рассматривает три образа персонифицированных дней недели: св. Пятницу, св. Неделю и св. Понедельник. Вслед за В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым он обращается к реконструкции «основного мифа» и его отражению в русском народном православии. Надо отметить, что Б. А. Успенский первым из современных исследователей обратил внимание на персонификацию понедельника. Он соотнес образ св. Понедельника и апостола Петра и писал о том, что посятся в понедельник в честь св. Петра. Св. Петр как персонификация понедельника в этом случае противопоставляется Иисусу Христу, которому было посвящено воскресенье, и выступает как мифологический противник Громовержца, а Христос в данном случае выступает как христианская замена Громовержца³¹. Что касается женских образов — св. Пятницы и Недели, то они связаны с культом Мокоши, эта связь выражается в запретах на работу

²⁹ Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологическое исследование в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 203.

³⁰ Там же. С. 213—239.

³¹ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982. С. 127.

в пятницу и воскресенье. Кроме того, почитание св. Параскевы Пятницы и св. Николая очень сходно, так как Мокошь и Волос (которых св. Параскева и св. Николай заменили соответственно) противопоставляются Громовержцу. Почитание Недели (воскресенья) у русских после принятия христианства выразилось в культе св. Анастасии³².

В 2001 г. О. В. Голубковой была защищена диссертация, посвященная женским образам в верованиях восточных славян в Сибири. В ней были рассмотрены традиционные верования, связанные с Богородицей и св. Параскевой Пятницей. Ее автор пишет о том, что на Богородицу и Параскеву были перенесены представления о великой богине, связанной с земледелием, — Матери Сырой Земли, возможно, Мокоши; кроме этого эти два персонажа объединяет мотив запретов на работу, особенно на рукоделие в определенные временные периоды³³. Вообще, одним из доминирующих признаков в описании св. Параскевы Пятницы является запрет на работу в «неурочное» время, который исходит от нее, и наказание слепотой за нарушение этого запрета³⁴. Интересное наблюдение относительно этноконфессиональных групп Сибири было высказано в этой диссертации: отмечалось, что образ св. Параскевы Пятницы и сюжеты, связанные с ней, были распространены у русских старообрядцев, украинцев и белорусов, у русских старожилов этот культ почти отсутствует, как и запреты на работу в пятницу³⁵.

Статья Е. Б. Грузновой посвящена разбору одного из вопросов «Стоглава»: там, где говорится о том, что св. Пятница и св. Анастасия ходят по селам и говорят, что нельзя работать по средам и пятницам. Кроме этого источника автор привлекает еще и этнографические материалы XIX в. о женских мифологических персонажах, разбирает описание их внешнего облика, особенности их поведения и приходит к выводу, что христианские идеи и образы соединились с древними славянскими шаманскими практиками³⁶.

Таким образом, культ св. Параскевы Пятницы был подробно проанализирован, святая описывалась как покровительница жен-

³² Там же. С. 134 — 137.

³³ *Голубкова О. В.* Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2001. С. 16.

³⁴ Там же. С. 18—19.

³⁵ Там же. С. 15.

³⁶ *Грузнова Е. Б.* Особенности культа святых Пятницы и Анастасии в русском религиозном быту XVI века // Исследования по русской истории: Сб. статей к 65-летию профессора И. Я. Фроянова. СПб.; Ижевск, 2001. С. 220—241.

ских работ, (в частности прядения и ткачества), водных источников и пятого дня недели. Считалось, что на св. Параскеву Пятницу, как и на Богородицу и других женских святых, перенесены черты культа языческой богини Мокоши. Проблема происхождения этих представлений была одной из центральных тем большинства исследований второй половины XX в. Большинство авторов не рассматривали отдельно рассказы о нарушении запретов, связанных с днями недели, где непосредственно действуют персонифицированные дни недели, эти сюжеты являлись лишь дополнительным материалом.

А. А. Панченко в монографии, посвященной местночтимым святыням Северо-Запада России, разбирает источники и историографию, связанную с культом св. Параскевы Пятницы, и указывает на все основные функции св. Параскевы, которые ранее были описаны различными исследователями, отмечает, что в народном воззрении св. Параскева могла частично или полностью отождествляться с Богородицей³⁷. По его мнению, культ св. Параскевы породил особые предания о местных святынях, исследователь разбирает некоторые из них³⁸. Но он отмечает, что кроме обрядов и поверий, относящихся к культу св. Параскевы, в России была распространена устойчивая группа фольклорных текстов о почитании пятничного дня — это «Сказание о двенадцати пятницах». Хотя в нем нет прямого упоминания о св. Параскеве, оно сыграло свою роль в развитии пятничного культа, так как было распространено в России. Второй источник — широко бытовавший духовный стих о «Пятнице и пустынноике». Третий — былички о мифологическом существе, олицетворяющем определенный день³⁹. Что касается генезиса представлений о св. Параскеве Пятнице, то здесь А. А. Панченко пишет о том, что сопоставление культа этой святой и языческого божества (Мокоши), ему представляется преждевременным⁴⁰. Вероятно, в складывании культа св. Параскевы сыграли свою роль несколько обстоятельств: деревянные резные изображения св. Параскевы, которые были очень распространены, ставились около почитаемых камней, родников, деревьев, и в этом случае святая воспринималась как «дух места», местное божество в случае почитания той местной святыни, около которой стояли эти изображения. Другой источник культа — это представления о персонифицированном дне⁴¹.

³⁷ Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 159—163.

³⁸ Там же. С. 153—157.

³⁹ Там же. С. 164—165.

⁴⁰ Там же. С. 168.

⁴¹ Там же. С. 170—171.

А. С. Лавров, рассматривая почитание Богородицы и св. Параскевы в первой половине XVIII в., пришел к выводу, что в культе св. Параскевы выражена гендерная сторона — покровительство женщине, браку и домашнему труду⁴². О происхождении народного культа св. Параскевы в России он пишет, что он «полностью укладывается в сформулированную Н. И. Толстым парадигму «гроеверия» — языческие черты в ней оказываются не автохтонными, а заимствованными, распространившимися на Руси вместе с церковным культом святой»⁴³. Этот вывод он делает на основе исследования культа этой святой в Болгарии и Румынии, откуда этот культ пришел в Россию, где запреты на домашнюю работу и связь с водными источниками являются важнейшими особенностями культа, так же как и в России⁴⁴.

Таким образом, российские авторы 1990—2000 гг. попытались отойти от сложившегося в XIX—XX вв. представления о том, что в основе народного культа св. Параскевы Пятницы лежит культ Мокоши.

Представители московской этнолингвистической школы много раз в своих статьях и монографиях обращались к проблемам, связанным со славянским народным календарем, в том числе и к образам персонифицированных дней недели. Так, например, статья М. Р. Павловой посвящена разбору сюжетов, связанных с наказанием за прядение в неурочное время, которое исходит от персонифицированных дней недели⁴⁵. В словаре «Славянские древности» персонифицированным образам дней недели (Пятнице и Неделе) посвящены отдельные статьи, в них эти образы рассматриваются на материале восточных и южных славян. В статье о св. Параскеве Пятнице разбираются все основные составляющие ее культа: связь с женскими работами, браком, деторождением и источниками, рассматриваются и былички, в которых Пятница наказывает женщин за то, что они работают в пятницу или накануне этого дня. Что касается происхождения этого образа, то здесь авторы придерживаются концепции перенесения на св. Параскеву Пятницу признаков и функций Мокоши⁴⁶. В статье о Неделе рассматриваются

⁴² Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700—1740 гг. М., 2000. С. 178.

⁴³ Там же. С. 179.

⁴⁴ Там же. С. 179.

⁴⁵ Павлова М. Р. Среда и Пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 66—69.

⁴⁶ Левкиевская Е. Е., Толстая С. М. Параскева Пятница // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. ред. Н. И. Толстого. Т. 3: К — П. М., 2004. С. 631—633.

источники и сюжеты, связанные с этим образом (письменные и устные), этиологические легенды о происхождении этого дня как выходного и сюжеты, связанные с наказанием тех, кто работает в этот день⁴⁷.

С. М. Толстая пишет о том, что образы христианских святых в народных верованиях и фольклоре часто приравниваются к демоническим или полудемоническим существам, образуют особый разряд календарных демонов, кроме того, могут создаваться и новые «святые», которые почитаются наравне с христианскими. Именно такого происхождения св. Пятница и Неделя, которые персонифицируют соответствующие дни недели и наказывают тех, кто не соблюдает запрет на работу в эти дни⁴⁸. В отдельной заметке С. М. Толстая рассматривает такую семантическую модель календаря, связанную с персонификациями праздничных дней, как модель родства; эта модель распространяется и на дни недели⁴⁹. Нам кажется, что модель создания новых календарных демонов в народной традиции, которые не имеют ничего общего с христианскими святыми, имена которых они носят, является очень продуктивной. Она позволяет понять многие особенности народных культов святых, объяснить семантические изменения и связи, например модели родства, и др.

В статье И. А. Седаковой анализируется корпус болгарских и македонских баллад, в которых встречаются запреты, связанные с воскресеньем, и описываются страдания св. Недели, если эти запреты не соблюдаются. Описывается внешность персонажа, часто персонаж изранен, в рваной одежде, потому что люди не соблюдают запреты; разбирается сюжетная структура этих песен. Делается вывод о том, что св. Неделя соотнесена с миром мертвых⁵⁰.

В статьях этнолингвистов, помимо перечисления основных составляющих культа св. Параскевы Пятницы, описываются сюжеты,

⁴⁷ Белова О. В. Неделя // Славянские древности... С. 391—392.

⁴⁸ Толстая С. М. Сакральное и магическое в народном культе святых... С. 38—46; Толстая С. М. Персонификация праздников в славянской народной культуре... С. 21—33; Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян... С. 374—384.

⁴⁹ Толстая С. М. Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 385—390.

⁵⁰ Седакова И. Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика // Этнолингвистика проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Уредници П. Пипер, Љ. Раденковић. Српска академија наука и уметности. Одељење језика и књижевности. Београд, 2008. С. 375—384.

связанные с персонифицированными днями недели, анализируются их структура и пр., персонифицированные дни недели рассматриваются как особый разряд календарных демонов. Такой взгляд отличается от традиционного подхода многих российских ученых: календарные запреты и наказания за них становятся основным, а не дополнительным материалом при рассмотрении представлений о св. Пятнице.

Американские исследователи феминистского направления часто обращались к анализу образа св. Параскевы Пятницы у славян. Например, М. Матосян описывает св. Параскеву Пятницу как домашний дух, который по ночам сидит на печи и прядет. Эта исследовательница сначала обращается к описанию Великой Богини трипольской культуры, которая со временем трансформировалась в Мокошь, которая упоминается в летописи, а затем — в св. Параскеву Пятницу⁵¹. Одна из главных функций св. Параскевы — наказание слепотой прях, которые работают в пятницу. Вообще, одной из главных характеристик св. Параскевы Пятницы является ее связь с прядением и ткачеством (что характерно для многих божеств: Афины, Коры, Персефоны, Кибелы и т. д.). Такие божества были и божествами судьбы. Кроме того, св. Параскева Пятница была покровительницей плодородия⁵².

Дж. Хаббс, которая тоже является представительницей феминистского направления, в книге, посвященной женским мифологическим существам в русской культуре, рассматривает и образ св. Параскевы Пятницы. Она сравнивает культ Богородицы и св. Параскевы Пятницы и пишет, что Богородица была покровительницей и женщин и мужчин, а св. Параскева только женщин, Богородица была божеством на небе, а св. Параскева — на земле, Мария покровительствовала семье, св. Параскева — роду. В частности, например, часовни, посвященные св. Параскеве, стояли на родниках, а слово «родник» связывается со словом «род». В идее генезиса образа св. Параскевы у русских она следует за представителями мифологической школы и считает, что св. Параскева была наследницей богинь-прях, таких как Фрея, Жива и Венера. В ее культе есть оргиастическое начало, которое обычно есть в культах божеств судьбы и плодородия, поэтому она сходна с Корой и Деметрой. Св. Параскева сходна и с русалками, и с Бабой Ягой. Тех, кто нарушает запрет на работу в пятницу, часто наказывают слепотой, это связывает пятницу с неолитической богиней. Св. Параскева Пятница

⁵¹ *Matossian M. K.* In the Beginning, God was a Woman // *Journal of Social History.* 1973. V. 6. № 3. P. 328—331.

⁵² *Ibid.* P. 332—334.

была покровительницей прядения, сельского хозяйства и вообще женщин⁵³.

Таким образом, исследователей феминистского направления интересовала в основном связь представлений о св. Параскеве с культом языческих женских божеств.

В исследовании Поля Бушковича, которое посвящено городской купеческой идеологии в средневековом Новгороде, рассматривается городской культ св. Параскевы. Это исследование интересно с нескольких сторон. Во-первых, источники, на которые опирается П. Бушкович, — это летописные свидетельства, жития святых, иконописные изображения, он не привлекает никаких этнографических и фольклорных источников. Во-вторых, он описывает локальный культ, опираясь на данные только одного города. В-третьих, он берет период конца XIII — начала XV вв. Это очень интересный подход, потому что исследователи обычно, даже если пытаются поставить какие-то временные рамки, всегда обращаются к более раннему или, наоборот, позднему материалу и чаще всего берут для сравнения материал из разных регионов. П. Бушкович приходит к выводу, что культ св. Параскевы был очень распространен в Новгороде, локальная особенность этого культа в том, что он был купеческий. Исследователь показывает, что почитания св. Параскевы женщинами в Новгороде нет⁵⁴. Еще один важный момент, на который исследователь обращает внимание, — это то, что культ почитаемой в народе Параскевы Сербской еще не был распространен на Руси в конце XIII в. и культ в Новгороде — это культ Параскевы Греческой⁵⁵. Он отмечает, что св. Параскева и св. Анастасия часто изображались на новгородских иконах вместе. П. Бушкович считает, что св. Параскева была олицетворением Страстной пятницы, то есть только одного дня в году, — дня распятия Иисуса Христа, а св. Анастасия — символ воскресения и Страшного суда⁵⁶.

Л. Иваниц в монографии о народной религиозности в России вслед за российскими и советскими исследователями пишет, что св. Параскева являлась покровительницей женщин и плодородия, она наказывала тех, кто занимается домашними работами в пятницу. Исследовательница отмечает, что народный культ св. Параскевы Пятницы не имел ничего общего с ее житийным образом

⁵³ *Hubbs J.* Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington, 1988. P. 116–123.

⁵⁴ *Bushkovitch P.* Urban Ideology in Medieval Novgorod: An Iconographic approach // *Cahiers du monde russe et sovetique.* 1975. № 1. P. 19–24.

⁵⁵ *Ibid.* P. 25, fn. 13.

⁵⁶ *Ibid.* P. 23–24.

и представления о ней были связаны с дохристианским божеством, продолжением которого она являлась, по всей видимости, Мокоши⁵⁷.

Работа американской исследовательницы И. Левин начинается с описания тех функций, которые приписывались св. Параскеве, затем она критикует исследователей, которые писали о том, что культ св. Параскевы — это пережиток дохристианских верований в богиню Мокошь⁵⁸. Она говорит о том, что «ее культ отражает новую комбинацию элементов и реинтерпретацию в специфическом христианском контексте»⁵⁹. Далее И. Левин рассматривает средневековые источники, где есть упоминание имени этой святой. Вслед за П. Бушковичем она пишет, что св. Параскева — это олицетворение Страстной пятницы, а затем оно переносится на все годовые пятницы⁶⁰. Эта исследовательница показывает, что многие черты ее культа находят свой источник в агиографических текстах, проблемой является лишь покровительство купцам и женским работам, вероятно, женские работы связаны с тем, что она изображается в житии активной и сильной женщиной⁶¹.

В. Ф. Райан, рассматривая представления о «счастливых» и «несчастливых» днях, пишет, что культ пятницы возник из почитания Страстной пятницы и превратился в культ св. Параскевы Пятницы у русских, а воскресенье персонифицировалось в образе св. Анастасии⁶².

М. Месниль и А. Попова, анализируя румынские и южнославянские нарративы о персонифицированных днях недели, которые сходны с восточнославянскими, разделяют ипостаси этих соответствующих святых на «дневные» и «ночные». Рассказы обо всех персонификациях сходны: есть триада образов (среда, пятница и неделя) и диада (среда и пятница), св. Пятница всегда занимает в них ведущее место⁶³. Дневная ипостась персонификации — это «святая», и здесь она выступает в качестве помощницы — например, в румынской сказке помогает женщине найти пропавшего мужа⁶⁴.

⁵⁷ *Ivanits L. J. Russian Folk Belief. NY, 1989. P. 33—35.*

⁵⁸ *Левин И. Христианские источники культа св. Параскевы // Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 141—144.*

⁵⁹ Там же. С. 144.

⁶⁰ Там же. С. 152—159.

⁶¹ Там же.

⁶² *Райан В. Ф. Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 550—551.*

⁶³ *Mesnil M., Popova A. Dîmone et chrétienne: Sainte Vendredi // Revue des Études slaves. Paris, 1993. Vol. LXV. № 4. P. 752.*

⁶⁴ *Ibid. P. 751.*

«Ночная» — это демонологическая ипостась персонифицированных дней недели: святые приходят вечером накануне дня, покровительницами которого они являются, и наказывают женщину за то, что она работает в неурочное время⁶⁵.

Н. Шеффер и К. Вальтер обращаются к иконописным образам дней недели. Существует несколько типов икон в православной традиции, где изображались все дни недели. В русской православной традиции есть два типа иконописных изображений дней недели, те, которые основаны на Ветхом Завете, и основанные на Новом Завете⁶⁶. Н. Шеффер приходит к выводу, что св. Параскева не изображалась как персонификация пятничного дня на русских иконах XIV—XVII вв., пятничный день изображался в виде распятия Иисуса Христа⁶⁷. В греческой же традиции известны изображения дней недели в виде святых, пятница, в частности, изображается в виде св. Параскевы⁶⁸.

Подход большинства иностранных авторов интересен тем, что они привлекают новые типы источников о св. Параскеве Пятнице: агиографические тексты, иконописные изображения и пр. Часть авторов приходит к выводу, что источниками народного культа стали не языческие божества, а собственно христианские представления.

Таким образом, большинство исследователей, так или иначе упоминавших персонифицированные дни недели, интересовал вопрос о генезисе этих образов и в первую очередь о персонификации пятничного дня. Долгое время считалось, что все представления о персонификациях имеют языческую основу и культ св. Параскевы Пятницы является продолжением культа языческой богини (Лады, Мокоши и пр.). Лишь некоторые западные исследователи предполагали, что основой для персонификации пятничного дня стали не языческие, а христианские представления о Страстной пятнице. Эту мысль во второй половине XIX в. высказывал и А. Н. Веселовский, который считал, что в культе персонифицированных дней недели нет никаких языческих пережитков и этот культ возник на основе христианских суеверий.

Почти никто из исследователей не обращался к анализу мифологических рассказов о персонифицированных днях недели, не пытался отдельно рассмотреть тексты о наказании за работу

⁶⁵ Ibid. P. 755—758.

⁶⁶ Scheffer N. Days of Week in Russian Religious Art // Gazette des beaux-art. 1945. № 28. P. 321—334.

⁶⁷ Ibid. P. 329—334.

⁶⁸ Walter C. The Portrait of Saint Parasceve // Byzantinoslavica. 1995. Vol. 56. № 3. P. 753—757.

в определенное время, и различные тексты, связанные с другими аспектами культа св. Параскевы Пятницы. В этой связи интересна статья М. Месниль и А. Поповой, которая написана на румынском и южнославянском материале, где исследовательницы разделяют представления о персонификациях на две группы. Не рассматривалась и структура рассказов о персонифицированных днях недели и описание этих персонажей. (Пожалуй, единственным исключением является статья Т. Н. Свешниковой и Т. В. Цивьян. Но она написана на румынском, а не на славянском материале.) Интересными с методологической точки зрения нам представляются статьи С. М. Толстой, которые посвящены в целом персонифицированным образам праздников и периодов, и статья И. А. Седаковой о южнославянских балладах о Неделе. Несмотря на то, что этой теме посвящено немалое количество специальных работ, многие аспекты этой темы до сих пор не изучены.

И. В. КОЗЛОВА
(Санкт-Петербург)

ИЗУЧЕНИЕ СОВЕТСКОГО ЭПИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Понятие «советский фольклор» можно рассматривать в широком смысле, как фольклор советского времени¹, и в узком, как идеологизированное явление, направленное на службу советскому режиму. Т. Г. Иванова в статье «О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса» отмечала, что «фольклор советской эпохи <...> был как антисоветский <...>, так и просоветский»². В советской фольклористике, а также в большинстве работ о советском фольклоре, написанных в постсоветское время³, под «советским фольклором» подразумевался обычно именно просоветский фольклор, причем не весь, а только та его часть, которая отвечала как идеологическим, так и эстетическим критериям советской власти. Советским эпическим фольклором принято называть произведения, отражающие советскую действительность, ориентированные на традиционные эпические и лиро-эпические жанры: былину, плач, историческую песню, сказку. Создателями советского эпического фольклора были отдельные талантливые народные

¹ То есть весь фольклор, фиксируемый на территории Советского Союза с момента его образования в 1922 г. и до распада в 1991 г.

² *Иванова Т. Г.* О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора.* М., 2002. С. 403.

³ См.: *Богданов К. А.* Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры. М., 2009; *Миллер Ф.* Сталинский фольклор. СПб., 2006; *Папченко А. А.* Культ Ленина и «советский фольклор» // *Одиссей. Человек в истории.* М., 2005. С.334—366; *Юстус У.* Возвращение в рай: соцреализм и фольклор// *Соцреалистический канон.* СПб., 2002. С. 70—86; *Архипова А. С., Неклюдов С. Ю.* Фольклор и власть в закрытом обществе // *Новое литературное обозрение.* 2010. № 101. С. 84—108.

исполнители, с которыми собиратели проводили индивидуальную работу, включавшую в себя не только запись, но и «творческую помощь» в создании этих произведений. Творческая деятельность таких сказителей осуществлялась скорее по законам литературы, чем фольклора: их произведения издавались в сборниках, газетах и журналах с указанием автора и собирателя, сделавшего запись и литературно ее обработавшего. Передачи этих произведений «из уст с уста» не осуществлялось, поэтому вопрос о том, насколько корректно называть их фольклором, неоднократно обсуждался и остался нерешенным до сих пор. В данной работе с учетом указанных оговорок мы используем термин «советский эпический фольклор» как устоявшийся, а также применяем другой устоявшийся термин — «творчество советских сказителей».

Само существование советского эпического фольклора было ограничено во времени. В библиографических указателях «Русский фольклор» за 1917—1944 и 1945—1959 гг. есть специальный раздел, носящий название «Произведения советских сказителей и народных певцов», которого нет в указателях ни за предшествующие, ни за последующие годы. Первым по хронологии в этом разделе оказывается произведение, опубликованное в 1931 г., а последним — в 1956 г. Однако произведение 1931 г. представляет собой прозаический автобиографический нарратив и, следовательно, под определение «советского эпического фольклора» не подходит⁴. В то же время известна единичная публикация плача по Ленину в 1925 г., не попавшая в указатель, но по содержанию и форме соотносившегося с текстами советского лиро-эпического фольклора. В любом случае, массовое сложение русскими сказителями⁵ эпических и лиро-эпических новообразований началось в 1937 г., а завершилось к середине 1950-х гг. Нижняя граница определяется

⁴ Жизнь колхозницы Васюнкиной, рассказанная ею самой. Записала Р. Липец. М; Л, 1931. Попал в раздел «творчества советских сказителей и певцов» случайно, так как советской фольклористикой подобных произведения никогда не рассматривались в рамках «творчества народных сказителей», а изучались отдельно как устные рассказы крестьян и рабочих.

⁵ Советский эпос создавался не только русскими сказителями, но и певцами союзных республик. Эпические произведения о советской жизни на казахском, лезгинском и др. языках были зафиксированы раньше, чем на русском. См., например: Творчество народов СССР / под. ред. А. М. Горького, Л. З. Мехлиса, А. И. Стецкого. М., 1937. (Сборник содержал произведения, записанные от 35 советских народов), а также отдельные статьи в выпусках периодического издания «Советский фольклор», выходившего с 1934 по 1941 г. В нашем исследовании будут рассматриваться только произведения, сложенные на русском языке.

достаточно четко, так как если до 1937 г. нам известно лишь несколько отдельных публикаций лиро-эпических новообразований⁶, то в 1937 г. было издано не менее 17 произведений о советской современности, записанных от 12 исполнителей⁷.

Наиболее плодотворным периодом сказительского творчества стали 1938—1940 гг.: в это время новины, плачи по политическим деятелям и сказы о явлениях новой жизни активно печатались на страницах центральных и областных газет и журналов. Кроме того, это было время активного издания сборников, состоящих полностью или частично из эпических и лиро-эпических новообразований советских сказителей⁸.

В военное время сказители продолжали создавать новые лиро-эпические произведения о подвигах красноармейцев, о борьбе в тылу и т. д., индивидуальная работа с некоторыми из них продолжалась⁹, но в целом активность записи новых произведений сказителей значительно снизилась, так как не было возможности проводить экспедиции в довоенном масштабе. В то же время сказители часто выезжали во фронтовые части, в госпитали, на заводы, где

⁶ *Перетолчина Е.* Покойнишний вой по Ленине // Сибирская живая старина. 1925. № 3—4. С. 56—57; *Трухачев Д. И.* Сказка о Ленине // Уч. записки Гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена и Гос. НИИ научной педагогики. Т. 2. Факультет языка и литературы. Вып. 1. Л., 1936. С. 321—322; *Морозова А. В.* Про лестницу-чудесницу // Правда. 1935. 25 декабря. (№ 354). С. 4; *Она же.* Про солдатскую службу и про Красную Армию // В наши дни. Альманах. 1936. № 1. С. 7—8.

⁷ Возможно, что их было опубликовано больше, но нам известно 17. Из них шесть были записаны от М. С. Крюковой, и по одному от 11 других исполнителей, среди которых были как сказители, ставшие впоследствии знаменитыми, так и те, чьи имена больше ни разу не встретились нам в печати.

⁸ Например: Сказы и плачи о Ленине. Петрозаводск, 1938; Сказания о героях Арктики. Петрозаводск, 1938; Киров в народном творчестве. Петрозаводск, 1939; Народное творчество Карело-Финской ССР: Записи 1937—1938 гг. Петрозаводск, 1940; Чапай. Сб. народных песен, сказок, сказов и воспоминаний о легендарном герое Гражданской войны В. И. Чапаеве. М., 1938; Русские былины о Ленине и Сталине. Минск, 1939; Сказания Марфы Семеновны Крюковой. М., 1937; Сказания-поэмы Марфы Семеновны Крюковой. Архангельск, 1937; Новины Марфы Семеновны Крюковой. М., 1939. Также в это время выходили сборники, состоявшие из произведений как традиционного, так и советского эпического и лиро-эпического фольклора: Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940; Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941; Фольклор Чкаловской области. Чкалов, 1940; Былины П. И. Рябинина-Андреева. Петрозаводск, 1940 и др.

⁹ Например, Э. Г. Бородина-Морозова и А. А. Морозов работали с М. С. Крюковой. А. В. Гуревич работал с Е. И. Чичаевой.

выступали со своими новыми произведениями¹⁰. Сборников в это время не издавалось, но газеты и журналы, даже став намного тоньше довоенных, продолжали печатать произведения сказителей¹¹.

В послевоенное время произведения сказителей в центральной прессе появляться почти перестали. В некоторых областных и районных изданиях Карелии, Архангельской области, Красноярского края во второй половине 1940-х — начале 1950-х гг. ещё продолжали печататься отдельные новины о героях и событиях Великой Отечественной войны, о восстановлении страны в послевоенное время, о борьбе за мир. С 1946 по 1954 гг. вышло несколько сборников произведений отдельных сказительниц¹². Во второй половине 1950-х гг. произведения сказителей совсем исчезли из печати. Последними лиро-эпическими новообразованиями, напечатанными в прессе после большого перерыва, были произведения А. Е. Суховерховой «Край наш Северный» и «Подружился левый берег с городом», опубликованные в 1963 и 1964 гг.¹³

* * *

Прежде чем подробно разбирать, как осуществлялись исследования советского эпического фольклора современными учеными, необходимо обозначить основные вехи его изучения в советское время. Научные работы по этой теме появились уже в первые годы сказительского новотворчества. В 1938 г. издается подготовленный Ю. М. Соколовым учебник «Русский фольклор», где советскому фольклору отведен большой раздел, включающий в себя и главу о новом лиро-эпическом фольклоре «Причеты, поэмы, сказы»¹⁴. Год

¹⁰ Например, в 1943 г. ВДНТ организовал 2 выезда «бригад сказителей» в действующую армию, кроме того, активно выезжал во фронтовые части Северный народный хор, в творческую группу которого входили сказительницы А. Е. Суховерхова, А. И. Гладкобородова, О. В. Антропова.

¹¹ Нами найдено 49 текстов, опубликованных в годы войны, однако мы предполагаем, что их было значительно больше, так как многие газеты военного времени, особенно фронтовые, где могли быть напечатаны произведения сказителей, не сохранились до наших дней.

¹² *Крюкова М. С.* О богатырях старопрежних и нынешних. Архангельск, 1946; *Гладкобородова А. И.* Сказы и песни. Архангельск, 1947; *Голубкова М. Р.* Слово — силушка большая. Архангельск, 1949; *Рогожникова А. Е.* Русь советская, непобедимая. Челябинск, 1948; *Она же.* Сказы и песни. Новосибирск, 1949; *Чичаева Е. И.* Сказы и сказки. Красноярск, 1954.

¹³ *Суховерхова А. Е.* Край наш Северный // Правда Севера. 1963. 31 декабря. (№ 304). С. 4; *Она же.* Подружился левый берег с городом // Правда Севера. 1964. 7 ноября. (№ 262). С. 4.

¹⁴ *Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М., 1938. С. 498—512.

спустя появляются отдельные теоретические работы об этом явлении: оно рассматривается в двух статьях М. К. Азадовского о новом фольклоре и советской фольклористике¹⁵ и непосредственно ему посвящается статья А. М. Астаховой¹⁶. Большое значение имели совещания по вопросам работы со сказителями, которые регулярно проходили в 1939 — начале 1941 гг.¹⁷ В 1941 г. промежуточные итоги изучения лиро-эпических новообразований фольклористами были подведены в программной статье Ю. М. Соколова, где речь шла о развитии разных жанров советского фольклора, в том числе эпических¹⁸.

С началом Великой Отечественной войны интенсивность обсуждений советского эпического фольклора снизилась, однако не потеряла актуальности. В марте 1943 г. в Иркутске прошло пятидневное совещание фольклористов и сказителей Сибири, где М. К. Азадовский отмечал большое значение патриотического творчества сибирских сказительниц¹⁹. В декабре 1943 г. во Всесоюзном доме народного творчества А. К. Мореева выступала с докладом о лиро-эпическом творчестве советских сказителей в военное время²⁰. В 1946—1947 гг. в областных изданиях вышло несколько статей о советском эпическом фольклоре, продолжавших подход довоенного и военного времени²¹.

¹⁵ Азадовский М. К. Советская фольклористика за 20 лет // Советский фольклор: сборник статей и материалов. 1939. № 6. С. 3—53; Азадовский М. К. Новый фольклор // Советский фольклор... С. 5—30.

¹⁶ Астахова А. М. Русский героический эпос и современные былины // Советский фольклор... С. 124—147.

¹⁷ См.: Доклад фольклориста А. М. Астаховой «Пути развития русского советского эпоса» на совещании, посвященном советской былине во Всесоюзном Доме народного творчества 26 апреля 1941 года // Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг. М., 1994. С. 202—222.

¹⁸ Соколов Ю. М. Основные линии развития советского фольклора // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. М.; Л., 1941. № 7. С. 38—53.

¹⁹ См.: Азадовский М. К. Совещание фольклористов и сказителей Сибири (21—25 марта 1943 г.) // Новая Сибирь. Кн. 14. Иркутск, 1943. С. 69—76.

²⁰ Мореева А. К. Патриотическое творчество русских сказителей в дни Великой Отечественной войны // Русский патриотический фольклор. М., 1945. С. 3—21.

²¹ Белованова А. В., Разумова А. П. Продолжение традиций // На рубеже. 1946. № 2—3. С. 73—76; Пунух П. Певцы Севера. // Север. 1947. № 9. С. 207—217. В это же время вышел сборник «Советский фольклор Чкаловской области», открывающийся вступительной статьей В. А. Бардина, написанной также в традициях конца 1930-х гг. См.: Бардин А. В. Великая Отечественная война в фольклоре, записанном в Чкаловской области // Советский фольклор Чкаловской области / сост. А. В. Бардин. Чкалов, 1947. С. 5—16.

Ситуация изменилась в 1948 г., после публикации в журнале «Новый мир» статьи Н. П. Леонтьева «Затылком к будущему», где выражалась резкая критика методов работы современных академических фольклористов, которая положила начало дискуссии вокруг понятия «советский фольклор»²². После выхода в 1952 г. «Очерков русского народнопоэтического творчества советской эпохи»²³ дискуссия о советском фольклоре приобрела значительный масштаб²⁴. Все участники, несмотря на несовпадение в некоторых частных вопросах, сошлись во мнении, что отождествлять советский фольклор в первую очередь с эпическими новообразованиями сказителей недопустимо.

Однако бурные дискуссии этого времени не мешали публиковать произведения советских сказителей в регионах: в 1954 г. в Красноярске был издан сборник «Сказов и сказок» Е. И. Чичаевой, записанных А. В. Гуревичем с 1939 по 1946 г., со вступительной статьей В. М. Сидельникова, написанной полностью в риторике 1930-х гг.²⁵ А в 1955 г. в альманахе «Енисей» была опубликована еще одна новина Е. И. Чичаевой, также предва-

²² Леонтьев Н. П. Затылком к будущему // Новый мир. 1948. № 9. С. 249—266. Часть критики Н. П. Леонтьевым советской фольклористики, касающаяся ее пристрастий к архаике, очень скоро встретила первые отклики. См., например: Молдавский Д. М., Гречина О. Н. Живое творчество и мертвые традиции // Звезда. 1949. № 2. С. 172—180.

²³ Очерки русского народно-поэтического творчества эпохи / под ред. А. М. Астаховой, И. П. Дмитракова, А. Н. Лозановой. М; Л., 1952.

²⁴ См.: Бахтин В. С. О некоторых проблемах фольклористики (в связи с теоретическими положениями книги «Очерки русского народно-поэтического творчества») // Советская этнография. 1953. № 2. С. 152—162; Бочаров А. Г. Теоретическая беспомощность и отсебятина // Дружба народов. 1953. № 3. С. 275—280; Леонтьев Н. П. Волхование и шаманство // Новый мир. 1953. № 8. С. 227—244; Померанцева Э. В. Некоторые вопросы изучения народного творчества современности // Советская этнография. 1953. № 3. С. 142—144; Нечаев А. Н., Рыбакова Н. В. О некоторых проблемах фольклористики // Там же. С. 134—141; Аникин В. П. О специфических особенностях народного творчества // Советская этнография. 1953. № 4. С. 80—87; Шведова Л. П. О некоторых проблемах фольклоризма // Там же. С. 88—95; Чичеров В. И. Проблемы изучения советского народного поэтического творчества // Новый мир. 1954. № 8. С. 203—215; Нечаев А. Н., Рыбакова Н. В. О пользе критики и о вреде нигилизма // Там же. С. 216—223; Перцетская Л. Фольклор советского времени // Там же. С. 224; Василенок С. И. За передовую науку в народном поэтическом творчестве // Там же. С. 226—237.

²⁵ Сидельников В. М. Предисловие // Чичаева Е. И. Сказы и сказки. Красноярск, 1954. С. 5—20.

рвавшаяся статьей В. М. Сидельникова о рассвете сказительского творчества²⁶.

В 1960—1964 гг. советский фольклор вновь стал предметом обсуждения на страницах научных и научно-популярных журналов²⁷. Если статьи предыдущей дискуссии строились в основном только на критике «советского фольклора», то авторы статей 1960-х гг. попытались определить предмет своего исследования. Эта дискуссия завершила споры конца 1940 — начала 1950-х гг. и окончательно вывела советский эпический фольклор из исследовательского поля советской фольклористики²⁸. После 1964 г. если советскими фольклористами и упоминаются эпические новообразования сказителей, то только с оговорками, что это не фольклор как таковой, и никакого определенного места этому явлению не отводится. Так, в 1967 г. вышел сборник «Русский советский фольклор», включавший несколько републикаций текстов советского эпического фольклора²⁹ наряду с частушками, песнями, прозаическими рассказами. Однако уже в его предисловии оговаривалось, что творчество сказителей это не совсем фольклор и что попытки мастеров фольклора отразить современность «средствами былин и сказок» «потерпели в основном неудачу и не выдержали проверки временем»³⁰.

²⁶ Сидельников В. М. Красноярская сказительница Е. И. Чичаева // Енисей. Альманах. 1955. Кн. 15. С. 117—122.

²⁷ См.: Гаген-Торн Н. И. Современный фольклор и литература // Русская литература. 1960. № 2. С. 164—167; Емельянов Л. И. Чем должна быть фольклористика? // Там же. С. 168—172; Потявин В. М. О специфике современного фольклора // Там же. С. 173—177; Сидельников В. М. Больше внимания современному поэтическому творчеству народов СССР! // Там же. С. 178—180; Выходцев П. С. Литература или фольклор? // Русский фольклор. 1960. № 5. С. 265—292; Нечаев А. Н. О тождестве литературы и фольклора // Вопросы народно-поэтического творчества. М., 1960. С. 127—145; Новиков Н. В. Советские фольклористы и современность // Русский фольклор. 1964. № 9. С. 25—38 и др.

²⁸ См. об этом подробнее: Миллер Ф. Сталинский фольклор... Глава 4. Судьба псевдофольклора. С. 93—105.

²⁹ Русский советский фольклор. Антология / сост. и прим. Л. В. Домановского, Н. В. Новикова, Г. Г. Шаповаловой. Л., 1967. К произведениям советского эпоса можно отнести четыре текста из опубликованного в книге материала: Крюкова М. С. Каменна Москва вся проплакала. С. 80—83; Долгушева Т. А. По твоим заветам всё исполнилось. С. 93—94; Якушева С. В. Сказ о 26 гвардейцах-панфиловцах. С. 109—110; Колесникова А. И. Причитание по угнанным в немецкую неволю советским девушкам. С. 142.

³⁰ Домановский Л. В. Советский фольклор // Русский советский фольклор. Антология. Л., 1967. С. 29.

Через 11 лет, в 1978 г., Л. И. Емельянов в монографии «Методологические вопросы фольклористики» посвятил отдельную главу советскому эпическому фольклору. Исследователь не заострял внимание на текстах, темах или жанрах советского эпоса, он определял его как околофольклорное явление, оказавшее определенное воздействие на развитие фольклористики, благодаря которому фольклористика 1930-х гг. опиралась на такой критерий фольклорности, который «вконец спутал все основные фольклористические понятия»³¹.

Во второй половине 1970-х гг. интерес к советскому эпосу возник и на Западе. Первым к этой теме обратился американский исследователь Ф. Миллер, защитивший в 1976 г. диссертацию «Фольклор сталинской эпохи в Советском Союзе». Если для советских исследователей (вплоть до 1970-х гг.) был важен вопрос о том, насколько творчество сказителей можно считать фольклором, то для Ф. Миллера вопрос об аутентичности сказительского творчества сталинской эпохи не был актуален — все произведения советского эпоса он определил как «псевдофольклор». Взгляд Ф. Миллера на советский эпический фольклор принципиально отличается от взглядов советских исследователей 1930—1960-х гг. Если для советских фольклористов это было остроактуальное явление, которое одни пытались стимулировать, другие с ним боролись, третьи оценивали с точки зрения художественности, то для американского ученого конца 1970-х гг. это было культурное явление, определенное во временных, географических и политических рамках, обусловленное социальным заказом своего времени.

* * *

В отечественной науке новый этап интереса к изучению советского эпического фольклора начался только в 1990-е гг., после того как исследование Ф. Миллера было опубликовано в виде монографии на английском языке. В 1994 г. в журнале «Живая старина» на нее вышла рецензия Т. Г. Ивановой «Американский ученый о советском фольклоре». Российская исследовательница отметила важность выхода книги Ф. Миллера, хорошее знание им литературы по вопросу и правильное отражение общих тенденций, но отметила, что явление советского эпического фольклора несколько сложнее, чем это кажется американскому ученому. Т. Г. Иванова обратила внимание на то, что указание на 1935 г. как точку отсчета в создании советскими сказителями эпических текстов неверно,

³¹ Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978. Глава 4. Кризис критерия. С. 78.

так как ещё в 1924 г. в Иркутске от Е. Перетолчиной был записан «Покойнишний вой по Ленине», который точно не был инспирирован собирателем³². Кроме того, еще в дореволюционное время встречались тексты, отражающие современную им политическую ситуацию, но тогда эти тексты являлись периферийными, быстро отживали свой век и мало интересовали собирателей. Т. Г. Иванова разделяет положение Ф. Миллера об искусственности текстов советского эпического фольклора, однако уточняет, что искусственность их не в советской тематике как таковой, а в отражении навязываемых сказителям идеологических позиций³³.

В том же 1994 г. Государственным республиканским центром русского фольклора был издан сборник «Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.»³⁴, который собрал стенограммы докладов фольклористов, сделанных в указанные годы. Среди докладов были опубликованы исследования, посвященные как общим проблемам советского фольклора, так и отдельным современным фольклорным жанрам, в том числе эпическим, а также доклады собирателей об индивидуальной работе со сказителями по созданию новых произведений. Книга стала одним из самых востребованных современными исследователями источников по истории развития советского фольклора, поскольку благодаря опубликованным в ней докладом можно понять многие механизмы создания текстов советского фольклора, в том числе эпического и лиро-эпического.

В 1997 г. вышел сборник статей по итогам «Рябининских чтений — 1995», где помещались две статьи, посвященные творческим судьбам отдельных сказителей: В. Г. Смолицкого о П. И. Рябини-не-Андрееве³⁵ и В. С. Бахтина о М. К. Рябинине³⁶. Эти работы были первыми попытками рассмотрения творческой судьбы советского сказителя в целом, с их успехами и кризисами, переживаниями

³² Текст плача и историю его создания и записи см.: *Хандзинский Н.* «Покойнишний вой» по Ленине // Сибирская живая старина. 1925. № 3—4. С. 53—64.

³³ *Иванова Т. Г.* Американский ученый о советском фольклоре // Живая старина. 1994. № 2. С. 60—61.

³⁴ *Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.: сб. документов / сост. Е. Д. Гринько, Л. Е. Ефанова, И. А. Зюзина, В. Г. Смолицкий, И. В. Тумашева.* М., 1994.

³⁵ *Смолицкий В. Г.* Рябинин-Андреев в работе над «советскими былинами» // Материалы международной научной конференции «Рябининские чтения — 1995». Сб. науч. докладов. Петрозаводск, 1997. С. 58—63.

³⁶ *Бахтин В. С.* Последний в династии сказителей? // Там же. С. 64—73.

ими моментов собственной славы и забвения. Надо сказать, что и в советское время было довольно много статей об отдельных сказителях, но тогда все они писались по шаблонам, строящимся на противопоставлении тяжелой дореволюционной жизни сказителя и счастливой его жизни при советской власти.

В сборнике по итогам следующих «Рябининских чтений», вышедшем в 2000 г., была опубликована статья Т. Г. Ивановой «Сказитель и официальная политика в области фольклористики в 1930-е годы. (О жанровой природе песенного советского эпоса)». В ней ставились вопросы о жанровой природе советского эпоса и о механизмах его создания³⁷.

Кроме этого, в 2000 г. в третьем томе «Истории литературы Карелии» была опубликована небольшая статья Е. И. Маркиной, посвященная основным мифологемам творчества русских сказителей Карелии на советскую тематику. В ней рассматривается образ Советского Союза, поданный советскими сказителями в соответствии с легендарными представлениями крестьян о далеких счастливых землях, образ Сталина в соответствии с представлениями об идеальном «царе-избавителе»³⁸.

Для исследователей, занимавшихся изучением советского фольклора в постсоветское время, так же как и для Ф. Миллера, оказываются важными совсем не те вопросы, которым посвящали свои работы советские фольклористы. Метод «творческой помощи» сказителям, бурно обсуждавшийся в 1930-е гг., единогласно признается современными учеными ненаучным. Фольклористы советского времени пытались рассмотреть новое творчество сказителей с точки зрения его соответствия фольклорным критериям: анонимности, вариативности, устности, коллективности, традиционности. Именно на основании того, что лиро-эпические новообразования не соответствовали некоторым категориям (анонимности, коллективности, отчасти устности), в 1950—1960-е гг. им было отказано в праве считаться фольклором. Бурно обсуждавшийся в те годы вопрос о том, где в произведениях сказителей проходит граница между фольклорным и литературным творчеством, также оказался не важ-

³⁷ *Иванова Т. Г.* Сказитель и официальная политика в области фольклористики в 1930-е годы (о жанровой природе песенного советского эпоса) // Мастер и народная художественная традиция русского Севера: Доклады III международной конференции «Рябининские чтения — 1999». Петрозаводск, 2000. С. 84—91.

³⁸ *Маркова Е. И.* Творчество сказителей (основные мифологемы 1930-х годов) // История литературы Карелии: в 3 т. Т. 3. Петрозаводск, 2000. С. 94—98.

ным, так как для исследователей 1990—2000-х гг. советский эпический фольклор и не литература, и не фольклор. Для постсоветских исследователей «советский эпический фольклор» — исторический факт давнего прошлого, имеющий свое начало и завершение, и для них важно определить его место скорее уже не в фольклоре, а в культуре сталинского времени. Большинство работ современных исследователей посвящено не художественным особенностям отдельных жанров или текстов, над которыми работали многие советские исследователи, а советскому эпическому фольклору как целостному явлению.

Как в советское, так и в постсоветское время исследователей интересовала работа собирателей с отдельными сказителями. Но отношение первых и вторых к этой работе было принципиально разным: если в советское время о ней говорилось как о «творческой помощи» сказителям, о повышении уровня их культурной и политической грамотности, обсуждались отдельные достоинства метода того или иного собирателя, то современными исследователями достоинства такой работы не обсуждались, она целиком признавалась неправомерной. Неоднократно поднимался вопрос о границах воздействия собирателей на сказителей, о допустимости их литературной правки, но это касалось частных случаев «сотрудничества», и речь шла не о неправомерности подобной работы, а о её корректности. Проблема фальсификации в советском фольклоре ставилась и в советское, и в постсоветское время. В советское время она касалась сомнений в отдельных конкретных текстах, постсоветскими фольклористами вся работа в творческих союзах собирателей со сказителями рассматривалась либо как фальсификация, прикрытая именами сказителей, либо как порча репертуара талантливых носителей фольклора.

Конечно, далеко не все исследователи постсоветского времени рассматривали советский эпический фольклор с одинаковых позиций. Напротив, можно говорить о нескольких подходах к его изучению.

Современные исследователи по-разному подходят к вопросу жанрового состава советского эпического фольклора. Ю. М. Соколов в учебнике по русскому фольклору 1938 г. разделил поэтический эпос на два жанра: причеты и поэмы³⁹. А. М. Астахова в докладе 1941 г. предложила более сложную классификацию советского эпического фольклора, выделив четыре основных жанра: 1) былинку (фабульное произведение об одном событии), 2) поэму (произведение с более сложной фабулой), 3) описательный сказ,

³⁹ Соколов Ю. М. Русский фольклор... С. 498—507.

4) сказ-думу⁴⁰. Доклад А. М. Астаховой вызвал много возражений: например, А. М. Новикова, предложила дать всем новым произведениям сказителей одно жанровое определение — народные поэмы⁴¹. Единой классификации советского эпического фольклора во время его существования так и не появилось, и произведения сказителей вплоть до их исчезновения публиковались под самыми разными жанровыми определениями или просто без них.

Во время возобновления интереса к советскому эпическому фольклору вновь встал вопрос о его жанровой классификации. Ф. Миллер назвал все поэтические произведения советского эпоса *новинами*, выделив внутри этого общего жанра отдельно новины, основанные на традиционных плачах. Т. Г. Иванова несколько раз обращалась к вопросу о жанровой классификации творчества советских сказителей. В статье 2000 г. она приводит классификацию А. М. Астаховой и предлагает четыре пункта свести к двум: советским былинам (или новинам) и плачам-сказам, объединяющим три остальных жанра, выделенных А. М. Астаховой. В 2002 г. Т. Г. Иванова в статье «О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса», также отталкиваясь от классификации А. М. Астаховой, предлагает более дробную классификацию, выделяя четыре жанра: 1) плачи и плачи-сказы (которые Астахова не рассматривает); 2) сказы (= сказ + сказ-дума по Астаховой); 3) новины (= былина по Астаховой); 4) новины-поэмы (= поэма по Астаховой)⁴². Этой же жанровой классификации она придерживается в книге 2009 г. «История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг.»⁴³. К. А. Богданов в предисловии к книге «*Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры*», вышедшей также в 2009 г., отмечает, что «жанровые классификации в фольклоре относительны уже потому, что большинство терминов, которые в ней используются, изобретено не носителями и творцами фольклора, а литераторами и учеными»⁴⁴. Автор книги ставит

⁴⁰ Доклад фольклориста А. М. Астаховой «Пути развития русского советского эпоса»... С. 204—207.

⁴¹ Из стенограммы совещания, посвященного советской былине во Всесоюзном Доме народного творчества 26 апреля 1941 года // Там же. С. 228—229.

⁴² Иванова Т. Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе... С. 413—423. Кроме перечисленных нами жанров Т. Г. Иванова выделяет в отдельный жанр и рассматривает «советские сказки», которые остались за рамками нашего исследования.

⁴³ Иванова Т. Г. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг. СПб., 2009. С. 669—676.

⁴⁴ Богданов К. А. *Vox populi: Фольклорные жанры*... С. 15.

в один ряд самые разные фольклорные термины: былина, новина, сказка, сказ, легенда, историческая песня — определяя все их как обусловленные идеологическим и эстетическим контекстом фольклористической науки. К. А. Богданов не рассматривает советский русскоязычный эпический фольклор отдельно, а только как часть общего «советского эпоса» в который он включает не только фольклорные произведения разных народов СССР, но и литературу, кинематограф, живопись и публицистику. Там же, где речь заходит непосредственно о творчестве советских русских сказителей, он использует термины «былинообразные новины» и «плачи-сказы по советским вождям»⁴⁵. А. А. Панченко в статье «Культе Ленина и “советский фольклор”», опубликованной в 2002 г., также не отводит специального места вопросам жанровой классификации советского фольклора. Говоря о советском фольклоре в целом, он отмечает, что в 1930-е гг. его ведущими жанрами «становятся эпические произведения, построенные на основе традиционных былин, называемые “советскими былинами”, “новинами”, “былинами-сказками” или “поэмами-сказками”», а также примыкающие к ним песни-«сказы» и «плачи»⁴⁶.

Как видим, в современной фольклористике не сложилось единой жанровой системы для классификации советского эпического фольклора, термины «новины», «сказы» и др. часто используются непоследовательно. Кроме того, не все исследователи придают самой жанровой классификации одинаковое значение: если одним она кажется значимой, то другие отмечают невозможность ее создания и, следовательно, бесполезность подобных попыток.

Кроме жанровой классификации Т. Г. Иванова в своих работах много внимания уделяет механизмам создания новин. В статье «Сказитель и официальная политика в области фольклористики в 1930-е годы» рассматривается сотрудничество Н. П. Леонтьева с М. Р. Голубковой, М. И. Костровой с П. И. Рябининым-Андреевым и В. А. Попова с М. С. Крюковой как примеры разных методов творческого сотрудничества собирателя со сказителем⁴⁷. Т. Г. Иванова пишет, что ни один из этих методов «не выдерживает научной критики»⁴⁸, но в то же время уточняет, что слишком просто

⁴⁵ Богданов К. А. Vox populi: Фольклорные жанры... С. 139.

⁴⁶ Панченко А. А. Культ Ленина... С. 317.

⁴⁷ Сами эти методы публично обсуждались в конце 1930-х гг., стенограммы докладов Н. П. Леонтьева и М. И. Костровой были опубликованы в 1994 г. в книге «Фольклор России в документах...», на которую ссылается Т. Г. Иванова.

⁴⁸ Иванова Т. Г. Сказитель и официальная политика... С. 87.

было бы свести весь советский эпический фольклор только к псевдофольклору, навязанному собирателями. Исследовательница отмечает, что возможность новации заложена в самой традиции. В качестве примеров новаций Т. Г. Иванова рассматривает не только уже упоминаемый ею в рецензии на книгу Ф. Миллера «Покойнишний вой по Ленине», но и несколько песен об Александре П. Исследование методов работы со сказителями над созданием текстов советского эпического фольклора Т. Г. Иванова продолжает в статье «О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса», предваряющей публикации текстов произведений сказителей в вышедшей в 2002 г. книге «Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора»⁴⁹ и в монографии 2009 г. «История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг.», которая основана на архивных и малоизвестных опубликованных материалах⁵⁰. В статье 2002 г. исследовательница развивает положения статьи 2000 г., в том числе рассматривая их применительно к каждому из выделенных ею жанров; в монографии она дополняет рассмотрение работы над созданием текстов историей их публикаций⁵¹. Кроме работ об общих механизмах создания советского эпического фольклора, Т. Г. Ивановой написаны статьи, посвященные более детальному анализу отдельных текстов и образов героев: «Плачи о Ленине в свете фольклорной традиции и советской идеологии»⁵², «Образ Сталина в русских причитаниях советского времени»⁵³.

⁴⁹ *Иванова Т. Г.* О фольклорной и псевдофольклорной природе... С. 410—423. Всего Т. Г. Ивановой было опубликовано в книге 107 текстов лиро-эпических новообразований советских сказителей и 33 советские сказки (с. 432—895). Все опубликованные тексты снабжены небольшими комментариями (с. 896—968).

⁵⁰ *Иванова Т. Г.* История русской фольклористики... Монография состоит из четырех разделов, каждый из которых делится на несколько глав. Советскому эпическому фольклору посвящена седьмая глава третьего раздела «Фольклористика в 1929 — первой половине 1941 гг.», которая носит название «Фольклор в культурной жизни страны в 1930-е гг. Вмешательство фольклористов в фольклорные процессы» (с. 645—687).

⁵¹ *Иванова Т. Г.* История русской фольклористики... С. 662—682.

⁵² *Иванова Т. Г.* Плачи о Ленине в свете фольклорной традиции и советской идеологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История. 2006. Вып. 1. С. 100—106.

⁵³ *Иванова Т. Г.* Образ Сталина в русских причитаниях советского времени // Художественный текст: Восприятие. Анализ. Интерпретация. № 6 (1). Сборник научных статей в честь 70-летия профессора Ю. А. Новикова. Вильнюс, 2008. С. 61—70.

В целом, методологические подходы Т. Г. Ивановой к анализу советского эпического фольклора строятся на тех же принципах, что и работа с любыми фольклорными источниками. Особое значение имеет ее деятельность по републикации и комментированию самих произведений советских сказителей.

Принципиально иной подход к изучению советского эпического фольклора можно обнаружить в работах К. А. Богданова, А. А. Панченко, У. Юстус.

К. А. Богданов неоднократно обращался к общим вопросам, касающимся советского фольклора, еще с начала 2000-х гг. В 2001 г. в журнале «Новое литературное обозрение» была опубликована его статья «Фольклористика и т. д.», где советский эпический фольклор не рассматривался отдельно, но выдвигалось положение, что всю «историю фольклористики <...> стоило бы написать как историю идеологии» и что причины, определившие развитие всей отечественной науки о фольклоре, были, прежде всего, идеологическими или прямо пропагандистскими⁵⁴. В 2006 г. вышла его статья «Наука в эпическую эпоху: классика фольклора, классическая филология и классовая солидарность», где два раздела было посвящено эпосу. Автор статьи понимал эпос в широком смысле, для него это не эпические фольклорные жанры, а вообще эпическая составляющая литературы, кино и фольклора всех народов СССР⁵⁵. Идеи, заложенные в указанных статьях, К. А. Богданов подробнее развил в монографии «Фольклорные жанры советской культуры» (2009), где эпосу посвящены две главы. В первой из них, называющейся «Об эпосе и эпопее», говорится о том, что возобновлению научного и собирательского интереса к русскому эпосу в советской фольклористике предшествовала риторическая экспансия в литературной критике и политпропаганде. Цитируя прессу и выступления общественных деятелей 1930-х гг., исследователь показывает, что наименование «эпос» применялось и к произведениям М. Горького, В. Маяковского, Д. Фурманова, Ф. Гладкова и др. К. А. Богданов характеризует саму эпоху сталинского времени как «эпическую», а наступление ее датирует декабрем 1936 г., когда была осуждена

⁵⁴ Богданов К. А. Фольклористика... // Новое литературное обозрение. 2001. № 50. С. 120—142.

⁵⁵ Богданов К. А. Наука в эпическую эпоху: классика фольклора, классическая филология и классовая солидарность // Новое литературное обозрение. 2006. № 78. С. 86—125. О советском эпическом фольклоре говорится в разделах, обозначенных подзаголовками «Эпическая действительность» и «Эпос навсегда».

постановка оперы «Богатыри» и принята Сталинская конституция⁵⁶. В другой главе, под названием «Снова об эпосе», анализируется «бум эпосоведения», который переживала отечественная фольклористика с середины 1930-х до 1950-х гг., а также популярность эпоса в кино и изобразительном искусстве в эти годы⁵⁷. Вообще книга Богданова посвящена в большей степени не советскому фольклору, а фольклорной компоненте советской культуры, однако в ней содержится ряд проницательных наблюдений, касающихся механизмов создания советского эпического фольклора. Например, оценивая работу со сказителями, К. А. Богданов предполагает, что советы литературных консультантов и литературное «планирование» в среде носителей фольклорной традиции сыграли не только негативную, но и положительную роль, так как «стимулировали творческую инициативу в сфере языковой выразительности и в конечном счете подпитывали интерес к фольклору и фольклористике»⁵⁸.

Общим положением советского эпического фольклора посвящена статья немецкой исследовательницы У. Юстус «Возвращение в рай: соцреализм и фольклор», опубликованная в 2002 г. в сборнике «Соцреалистический канон». Исследовательница пытается определить место фольклора в социалистическом обществе и соцреалистическом каноне. Она утверждает, что фольклор включается в соцреалистический канон и служит в середине 1930-х гг. как бы естественным идеалом народной литературы в то время, когда классово-социологическое понимание литературы заменяется «народным», то есть примерно в то же время, когда, по мнению К. А. Богданова, начинается «эпическая эпоха». У. Юстус, так же как и К. А. Богданов, видит прямую связь между появлением советского эпического фольклора и принятием Сталинской конституции. Она предполагает, что советский эпический фольклор возникает, чтобы показать Сталинскую конституцию как бы уже воплощенной в действительность⁵⁹.

В том же сборнике была опубликована еще одна статья У. Юстус «Вторая смерть Ленина: функции плача в период перехода от культа Ленина к культу Сталина». Эта статья, в отличие от первой, рассматривающей советский эпический фольклор в общем контексте, посвящена отдельному жанру советского фольклора, причем существует и ограничение по одному главному герою. Исследо-

⁵⁶ *Богданов К. А.* Vox populi: Фольклорные жанры... Об эпосе и эпосее. С. 127—139.

⁵⁷ Там же. Снова об эпосе. С. 153—165.

⁵⁸ Там же. С. 139.

⁵⁹ *Юстус У.* Возвращение в рай... С. 70—86.

вательница развивает мысль, высказанную ранее Ф. Миллером, о том, что плачи по советским вождям «выражают не столько горе, сколько радость», поскольку они не столько скорбят об умершем, сколько жалеют о том, что он не дожил до прекрасного настоящего⁶⁰. Если Ф. Миллер заметил это лишь вскользь, то У. Юстус попыталась разобраться, почему плачи по Ленину возникают только через полтора десятилетия после его смерти, причем именно в такой специфической форме (с выражением радости), а также объяснить их прагматику. Проанализировав плачи по Ленину (как русские, так и других народов СССР) и сопоставив их с исторической ситуацией, она пришла к выводу, что оплакать Ленина надо было для того, чтобы «освободить место» новому вождю — Сталину, т. е., по ее мнению, плачи по Ленину были частью становления культа Сталина⁶¹. В статье рассматривается конкретное явление советского эпического фольклора, однако главное внимание ее сосредоточено не на анализе самих текстов плачей, а на их прагматике и существовании их в контексте общей политической ситуации.

А. А. Панченко обращается к советскому фольклору в статье «Культ Ленина и “советский фольклор”». В ней исследователь четко выделяет два понимания фольклора, характерных как для советской научной и общественной мысли, так и для научной и общественной мысли других тоталитарных государств XIX — XX вв. Под фольклором-1 он подразумевает неконтролируемую «низовую словесность», а под фольклором-2 — тексты, официально «признанные фольклорными». Он полагает, что на примерах фальсифицированных форм советского эпического фольклора легче всего понять, какие именно жанровые, сюжетно-тематические, социально-идеологические модели предлагались потребителям и исследователям «общественно признанного» фольклора вообще. В 2005 г. А. А. Панченко отмечает, что после периода полного отсутствия интереса к «советскому фольклору» (с 1960-х гг.) «в последние годы» он вновь возобновился. Автор статьи дает краткую оценку книге Ф. Миллера, сборнику «Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.» и более подробно останавливается на статье Т. Г. Ивановой «О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса». А. А. Панченко признает, что в работе Т. Г. Ива-

⁶⁰ Миллер Ф. Сталинский фольклор. С. 69.

⁶¹ Юстус У. Вторая смерть Ленина: функции плача в период перехода от культа Ленина к культу Сталина // Соцреалистический канон. СПб., 2002. С. 926—952. О плаче по Ленину, записанном в 1924 г., в статье не упоминается, вероятно, исследовательница на момент написания статьи могла просто не знать о его существовании.

новой «содержится ряд интересных и обоснованных соображений частного характера» (например касательно культурного контекста «Покойнишного воя по Ленину»), но видит серьезный методологический недостаток ее работы в том, что она ограничивает свое понимание фольклора «Фольклором-2». Кроме того, признавая частный характер одних наблюдений, автор статьи резко полемизирует с другими, например в отношении аутентичности «советских сказок», возможность которой допускается Т. Г. Ивановой. В целом, по мнению А. А. Панченко, «подход Ивановой представляется в равной степени странным и с позиций современной культуральной критики, и с точки зрения “традиционной фольклористики”»⁶².

Во второй половине 2000-х гг. вышло несколько опирающихся на архивные материалы статей, посвященных вопросам сотрудничества отдельных сказителей с курирующими их собирателями. В работе Л. И. Петровой приводятся письма сотрудников отдела фольклора ИРЛИ РАН к советским сказительницам Архангельской области М. С. Крюковой и П. Е. Губиной⁶³. Статьи Н. Г. Комелиной посвящены работе Э. Г. Бородиной-Морозовой с М. С. Крюковой и общим закономерностям творческой судьбы М. С. Крюковой⁶⁴. В статье Е. В. Марковской рассказывается о работе некоторых сказителей Карелии под руководством Карельского научно-исследовательского института культуры⁶⁵.

Кроме научных монографий и статей в 2000-е гг. вышло несколько научно-популярных книг о советских сказителях. Все известные нам книги посвящены сказительницам Архангельской области: две — М. С. Крюковой и одна — сказительницам Пинежья.

⁶² *Панченко А. А.* Культ Ленина... Интерес именно к Ленину А. А. Панченко объясняет тем, что победоносное распространение «советского фольклора» начинается с фальсифицированных сказок о Ленине.

⁶³ *Петрова Л. И.* Из истории собирательской и издательской работы ленинградских фольклористов (по материалам протоколов, отчетов, писем 30-х годов XX в.) // Из истории русской фольклористики. Вып. 6. СПб., 2006. С. 248—262.

⁶⁴ *Комелина Н. Г.* Из переписки Э. Г. Бородиной-Морозовой и М. С. Крюковой // Из истории русской фольклористики. Вып. 7. СПб., 2007. С. 62—87; *Комелина Н. Г.* Создание образа советского сказителя в 1930—1940-е годы (на примере М. С. Крюковой) // Образный мир традиционной культуры. М., 2010. С. 276—285.

⁶⁵ *Марковская Е. В.* Сказители Карелии и новые произведения эпического склада 1930—1950-х годов // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы международной научной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 221—226.

Книга Е. М. Нелаевой «Здравствуй, морюшко Белое! Сказители Крюковы из Зимней Золотицы»⁶⁶ повествует в основном о жизни и творческой судьбе М. С. Крюковой. Отдельная ее глава посвящена работе разных собирателей с М. С. Крюковой, как приезжавших в Зимнюю Золотицу за традиционным фольклором (А. В. Маркова, В. П. Чужимова, А. М. Астаховой), так и работающих с ней над созданием советских эпических произведений (Э. Г. Бородиной-Морозовой и А. А. Морозову, А. Я. Колотиловой). Книга написана родственницей М. С. Крюковой, знавшей ее лично; в ней много места отведено воспоминаниям о сказительнице, передаче личного впечатления автора от встреч с ней, значительная часть выводов строится на предположениях.

Книга В. Личутина «Марфа-поморка», написанная в соавторстве с С. Половниковым, также посвящена жизни и творчеству М. С. Крюковой. Она включает публикации писем и других архивных документов, републикации некоторых газетных статей о М. С. Крюковой. Публикации сопровождаются комментариями авторов, основанными на их собственных впечатлениях от прочитанного, услышанного или увиденного⁶⁷. Сборник «Пинежские сказители» состоит из трех глав о разных пинежских сказительницах, одна из которых (вторая) посвящена индивидуальному творчеству А. И. Гладкобородовой и А. Е. Суховерховой, приводятся их краткие биографии, затем библиографии их произведений, публикуются отдельные тексты. Несмотря на то, что сборник претендует на некоторую научность, в биографиях встречаются неточности, библиографии даны неполно, а тексты чаще всего публикуются без указания на предыдущие публикации или архивные источники, из которых они взяты⁶⁸.

Научно-популярные статьи о некоторых советских сказительницах в постсоветское время печатались и в региональной прессе. О М. С. Крюковой в 1990—2000-е гг. было опубликовано несколько статей в газетах «Правда Севера», «Волна», «У Белого моря»⁶⁹,

⁶⁶ *Нелаева Е. М.* Здравствуй, морюшко Белое! Сказители Крюковы из Зимней Золотицы. Архангельск, 2001.

⁶⁷ *Личутин В. В., Половников С.* Марфа-поморка: [очерки]. Архангельск, 2006.

⁶⁸ Пинежские сказители: сборник / сост.: Л. А. Житов, Н. Л. Ряхина. Архангельск, 2008.

⁶⁹ *Ханталин Р.* Марфа Крюкова и вожди // Правда Севера. 1991. 26, 27, 28 декабря; *Нелаева Е.* Светлый образ // Правда Севера. 1992. 19 февраля; *Она же.* Пропавшие записи // Правда Севера. 1995. 3 июня; *Дранникова Н.* Она вышла из семьи сказителей // Правда Севера. 2001. 3 августа; *Половников С.* Открытая и забытая // Волна. 2001. 10 июля; *Семин А.* Ее творчество востребовано и сегодня // У Белого моря. 2001. 5 июля.

о А. Е. Суховерховой в 1997 г. — статья в газете «Пинежье»⁷⁰, имя М. Р. Голубковой неоднократно упоминается в 2000-е гг. в газете «Нарьяна Вындер»⁷¹. Однако в том, что о советских сказителях регулярно выходят статьи в современных районных газетах, нельзя видеть прямую связь со всплеском исследовательского интереса к советскому эпическому фольклору. Авторы газетных статей чаще всего не предлагают какого-либо нового подхода к творчеству сказителей, а, скорее, продолжают традицию советского времени публиковать заметки к дням рождений и дням памяти известных за пределами малой родины земляков. Показательно, что статья о А. Е. Суховерховой 1997 г. написана тем же журналистом, что и статья ее памяти в 1965 г. С другой стороны, нельзя не отметить, что 115-летие М. С. Крюковой (в 1991 г.) вызвало в газетах Архангельской области особый ажиотаж, равного которому не было с момента ее последнего прижизненного юбилея в 1951 г.

Как видим, интерес к советскому эпическому фольклору в постсоветское время достаточно велик, особенно по сравнению со второй половиной 1960-х — 1980-ми гг., когда о советском эпическом фольклоре шла речь только в одной научной работе. Даже в 1930-х — начале 1960-х гг. монографий о советском фольклоре не издавалось, печатались только отдельные посвященные ему статьи. Вероятно, это можно объяснить тем, что в 1990—2000-х гг. появилась возможность увидеть это явление в его целостности — от момента зарождения до исчезновения, с расстояния, не только отграниченного временем, но и означенного сменой политического строя.

Книга Ф. Миллера «Сталинский фольклор» стала отправной точкой для исследования советского эпического фольклора. Ф. Миллер обозначил предмет научных изысканий, Т. Г. Иванова собрала определенный корпус текстов, републиковала их, сопроводив своими комментариями, исследовала в контексте традиционного фольклора. К. А. Богданов, У. Юстус, А. А. Панченко рассмотрели советский эпический фольклор как часть советской культуры. Можно констатировать, что к этому культурному явлению наметились два основных исследовательских подхода. Первый подход, условно говоря, «фольклористический». В этом случае исследователь идет от конкретных материалов: самих текстов произведений сказителей, отчетов собирателей, протоколов совещаний, программ фольклор-

⁷⁰ Щепоткин А. Народная сказительница // Пинежье. 1997. 30 мая.

⁷¹ Никитина М. Песнь во славу земли русской // Нарьяна Вындер. 2007. 24 мая; Артеева И. «Живая вода» северного фольклора // Нарьяна Вындер. 2010. 13 февраля; Кузнецова В. Город, ставший судьбой поколений // Нарьяна Вындер. 2010. 15 апреля.

ных выставок и т. п., анализирует собранный материал и на основе этого делает определенные выводы. Второй подход можно условно назвать «культурологическим». Его представители считают важным показать в первую очередь общие тенденции, для них не столько важен сам материал, сколько его функции в советском обществе и рецепция его советской аудиторией. Часто представители второго подхода резко критикуют первый. Нам кажется, что эти подходы не являются взаимоисключающими. Представляется продуктивным, анализируя произведения советского эпического фольклора, выявлять в них как фольклорную составляющую (традиционные фольклорные формулы, образы, мотивы, ритмическую структуру), так и те элементы, которые отсылают к советской идеологии и советской культуре⁷².

⁷² Этот подход в некоторой степени осуществлен в книге Т. Г. Ивановой «Рукописи, которых не было...», однако там он лишь намечен в общих чертах. Нам кажется важным не ограничиваться указанием на то, что в тексте традиционного, а что публицистического, а выявить параллели как с конкретными традиционными текстами, так и с газетными статьями, посвященными тем же событиям, что и тексты сказителей.

Раздел 2

ЦЕНТРЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

И. Е. ГОЛОВАХА-ХИКС
(Киев)

ПУТИ РАЗВИТИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОГО ПОДХОДА В УКРАИНСКОЙ И АМЕРИКАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Наверное, первое, что бросается в глаза, даже при беглом ознакомлении с основными работами украинских и американских фольклористов второй половины XX — начала XXI столетий, — это не только отличие в понимании природы фольклора, но и совершенно разные объекты исследования и методы собирательской и аналитической работы. Рассмотреть эти различия представляется интересным в ракурсе размышлений над судьбой исполнительского и контекстуального направлений, которые можно считать фирменным брендом американской фольклористики 70—80-х гг. XX столетия. (Именно контекстуальный подход, на наш взгляд, сформировал специфику американской фольклористики, поскольку до этого она развивалась по моделям, заданным европейцами.) Исполнительский подход активно развивался в XX в. и в украинской фольклористике, но совершенно в ином ракурсе, с акцентом на изучении личности эпических певцов и сказочников и их текстов.

Хотелось бы начать анализ с тенденций, свойственных современной украинской фольклористике. В 2002 г., начав заниматься изучением, фиксацией и архивированием городских киевских граффити, я обратила внимание на то, что в украинской фольклористике существуют лишь единичные исследования городских форм бытования фольклорной традиции, но в целом городской фольклор находится за гранью исследовательского интереса, а тексты не признаются фольклорными. Фольклорными же традиционно считаются только сельские устные традиции. Образ фольклорного исполнителя также связан с представлением об исполнителе как сельском жителе с традиционным набором текстов и этнографиче-

ческой атрибутики. Тот же исполнитель, но в городской среде уже не рассматривается как носитель традиционной культуры. В своей работе «Украинский фольклор в теоретическом освещении» современный украинский фольклорист Станислав Росовецкий отметил: «Украинский фольклор исторически, в отличие, например, от немецкого, был фольклором крестьянства, в связи с этим украинские исследователи традиционно воспринимали как фольклор только крестьянскую традицию, а городская традиция фактически не изучалась, в результате чего популярные в Украине нарративы об НЛО, жизни после смерти, городские легенды и т. д. не воспринимаются как объекты научного исследования»¹.

Итак, первая отличительная черта современной украинской фольклористики состоит в том, что носителем фольклорной традиции считается *деревенский исполнитель*. Традиция записи, эдиции и анализа сельских нарративов и их исполнителей уходит корнями в середину XIX в. и является основой изучения песенной и прозаической традиции и сегодня.

Второй существенной особенностью современной украинской фольклористики следует назвать доминирование «этнографического» подхода (термин Холбека) к изучению исполнителя и литературоведческого подхода к исследованию текстов. Начиная с XIX в. собиратели и исследователи украинского фольклора ставили перед собой задачу заархивировать как можно большее количество текстов, а научные комментарии, скорее, являлись их сопровождением и не формировались в единую теоретическую платформу. Собранный материал становился не основой теоретических исследований, а сущностью в себе и самоцелью, включая такие значимые теоретические труды, как «Объяснение малорусских и сродных народных песен» А. Потебни и «Студії над українськими народними піснями» И. Франко, который в предисловии отметил: «Моя задача сделать все, для наиболее полного объяснения определенной песни, не вдаваясь в общие размышления и системы»². Многие современные фольклористы отмечают, что источником такого трепетного отношения к текстам в середине XIX в. был романтизм, поиск в фольклоре связи с историческим прошлым народа, в результате чего интересы исследователей сводились лишь к историческому, преимущественно в эпических жанрах. Вот что об этом написала современная канадская фольклористка Наталья Кононенко, кото-

¹ Росовецький С. Український фольклор у теоретичному висвітленні. Частина 1. Теорія фольклору. Посібник для університетів. Київ, 2005. С. 153.

² Франко І. Студії над українськими народними піснями // Зібрання творів у 50 т. Київ, 1984. Т. 42. С. 16.

рая много лет занимается записями фольклорной прозы в украинских селах, работала в США и Канаде и несколько лет назад издала монографию «Славянский фольклор»: «Украинские фольклористы изучают фольклор в чистом виде, фольклор ассоциируется с крестьянством и прошлым, в результате чего украинцы собрали шикарные материалы, может быть, лучшие в мире. Фольклористы в Северной Америке погружены в теорию, ученые в странах бывшего Союза — в материалы. Я думаю, что это правильнее, поскольку теория без фактов — это мыльный пузырь»³. С другой стороны, необходима и здоровая доза теории, когда речь идет об огромном массиве материала, ждущего анализа и обобщений. Тут вспоминаются слова американского фольклориста Алана Дандеса: «Любая наука, которая не зря ест свой хлеб, должна иметь теоретические и методологические концепции... “Библиотечные” фольклористы занимаются только теорией, а собиратели фольклора занимаются местными фольклорными группами и не анализируют полученную информацию...»⁴.

Ко второй половине XIX — началу XX в. в украинской фольклористике четко сформировалась установка на собирательство, паспортизацию, классификацию и описание материала как основу фольклористической работы, — тенденция, которая усилилась в течение XX столетия. Нельзя не упомянуть записи и исследования Михаила Гирияка и Петра Линтура, посвященные сказочникам, работу об исполнителях народных нарративов Степана Мишаньча, активную экспедиционную деятельность фольклористов Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рыльского. Главной чертой и полевых записей, и научных исследований являлось то, что в украинской фольклористике середины — второй половины XX столетия активно изучались *исполнитель* (а точнее, певец и сказочник) и его текст (как изолированная единица), но не *исполнительство* как феномен. В 20—40-е гг. XX в. акцент делался на поиске «мастеров» и фиксации идеальных текстов, чему в украинской фольклористике положил начало Владимир Гнатюк, который условно поделил исполнителей на «специалистов» и «слуг». (Когда в 1904 г. вышел сборник малороссийской прозы Александра Малинки, Владимир Гнатюк в критической рецензии отметил: «Те, кто записывал материалы, не обращали внимания на то, чтоб вы-

³ Здесь и далее цитаты, не сопровождаемые ссылками, приводятся со слов фольклористов, опрошенных автором статьи по электронной почте и при личных встречах. См. также Р. С. к данной статье.

⁴ Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century // Journal of American Folklore. 2005. № 118. P. 388.

брать лучших исполнителей, а брали всех, кто попадал под руку»⁵.) Современный украинский философ Мирослав Попович, характеризуя 1930—1940-е гг., отметил, что ученые под влиянием идей Ницше начали культивировать образ индивидуальности, идею элитарности, сверхчеловека⁶. Благодаря этому и в фольклористике мог появиться повышенный интерес к лучшим мастерам-исполнителям и шел поиск идеальных текстов.

Необходимо отметить, что в украинской фольклористике начала XX в. появлялись отдельные работы, посвященные темам, которые стали разрабатываться в мировой, в частности, американской фольклористике только в 60-х гг. XX в. В первую очередь, это статья Ивана Франко «*Bel parlar Gentile*» (1909), которая, на наш взгляд, могла положить начало исполнительскому подходу, поскольку в ней автор касается вопросов, которые стали занимать мировую фольклористику лишь спустя полстолетия. Франко говорит о фольклорной коммуникации, ориентирует фольклористов на фиксацию и исследование крестьянской беседы как целостности, в контексте жизни крестьянского сообщества, с учетом культурно-исторических особенностей эпохи и народной психологии. В этой же работе Франко критиковал фольклористов за излишнее увлечение только традиционными фольклорными жанрами и игнорирование «крестьянской беседы»⁷. К сожалению, статья прошла незамеченной и не нашла последователей среди славянских фольклористов.

Акцент на литературной модели текста и «этноизучении» исполнителя в украинской фольклористике второй половины XX в. можно связать с относительно несущественным влиянием на ее развитие структурализма, постмодернизма, бихевиоризма и фрейдизма. Эти направления существенно определили ход развития американской фольклористики. Работы К. Дюркгейма, З. Фрейда, К. Юнга стали той силой, что развернула американских фольклористов от литературной модели к антропологической. Мне кажется, что существенное влияние на то, как выглядит современная американская фольклористика, оказали именно идеи бихевиористов. В 1980 г. в журнале «*Вестерн фольклор*» была опубликована статья Роберта Джорджеса, который положил в основу фольклористического анализа поведение исполнителя и аудитории в момент коммуникатив-

⁵ Гнатюк В. Рецензия на кн.: Сборник материалов по малорусскому фольклору / собр. Ал. Н. Малинка. Чернигов, 1902 // Записки наук. т-ва ім. Т. Шевченка. 1902. Т. 46.

⁶ Попович М. Нарис історії культури України. Київ, 1998. С. 507.

⁷ Франко І. *Bel parlar Gentile* // Зібрання творів у 50 т. Т. 37. Київ, 1982. С. 8—20.

ного события. Он определял фольклорный текст как набор звуков и жестов, а не автономию и не предмет, и говорил, что анализ документа на бумаге — ошибка фольклористов, а анализировать нужно явления социального поведения и существования в терминах, которые соотносятся с человеческим опытом и переживаниями⁸.

Мне кажется, что, в принципе, на современном этапе в немного модифицированном виде существует именно такой подход к фольклору среди американских фольклористов и он отчасти присущ исследовательской деятельности украинских фольклористов. Например, Александра Брицына, посвятившая тематике исполнительства и природе фольклорного текста не одну монографию, автор многочисленных методик по работе с исполнителем методом повторной фиксации, говоря о современном этапе изучения исполнительства в Украине, отметила: «Понимание не только эстетической природы фольклора, но и его коммуникативных функций дает возможность обогатить наше представление об устной традиции. Это позволяет убедиться, что художественные достоинства фольклорных явлений непосредственно связаны не только с тем, что они являются искусством слова, но и с невербальными составляющими, обеспечивающими интерес и одобрение слушателей, признание художественных достоинств текста. Несловесные компоненты оказываются тесно взаимосвязанными с вербальным текстом, а в ряде случаев могут компенсировать отсутствие последнего... Рассмотрение фольклора в антропоцентрической перспективе актуализирует применение прагматических методик в фольклористическом анализе, коммуникативные функции и связи явлений выступают на первый план, а ключевыми словами исследований становятся функция, процесс, деятельность, коммуникация... Антропоцентрическая направленность рассмотрения несовместима с фокусированием исследовательского интереса лишь на статичном результате, продукте творческой деятельности (произведении, тексте, варианте), а вводит в поле зрения творческую деятельность исполнителя, его взаимодействие с аудиторией, зависимость текста от обстоятельств исполнения, т. е. акцентируется динамический аспект, взаимодействие текста и контекста, внимание привлекают и те особенности текста, которые этим взаимодействием обусловлены, а потому вне контекста представляются лишь его “недостатками”, “несовершенством”. Соответственно изменяется и представление о характере художественных достоинств текста. Внимание исследователя переключается с вербального текста (как объекта преимущественного внимания

⁸ *Georges R. Toward a Resolution of the Text / Context Controversy // Western Folklore. Vol. 39. 1980. P. 35—37.*

фольклориста) на то, какие еще особенности текста способствовали восприятию его слушателями как совершенного, соответствующего их ожиданиям и запросам, т. е. эстетически притягательного. Особенности исполнения играют при этом далеко не последнюю роль, поэтому становится очевидным, что художественные достоинства словесного текста далеко не исчерпывают богатства эстетического арсенала фольклорного произведения. Наряду с традиционной филологической направленностью науки все отчетливее осознается продуктивность антропоцентрических подходов, характерных для современного гуманитарного знания»⁹.

И наконец, необходимо отметить, что и сегодня в украинской науке актуальным является традиционное разделение на фольклористику и этнографию, что существенным образом влияет на формирование представления о рамках фольклористики как науки и вербальном тексте как предмете исследования. Фольклорный текст лимитирован его вербальным воплощением и музыкальным рядом, а устность неизбежно отождествляется с вербальностью. Это сохраняет системность в представлении о предметном поле фольклористики и позволяет анализировать и фиксировать традиционную сельскую культуру, но в результате сосредоточения внимания лишь на традиционных сельских жанрах методы сбора и анализа городского фольклора выпадают из сферы интересов фольклористов.

Американская фольклористка Джинмари Рухие, занимающаяся исследованием русского и украинского городского фольклора, так обобщила свои наблюдения о разнице подходов в американской и славянской фольклористике: «Первое и самое существенное отличие состоит в том, что американская фольклористика анализирует явления, считающиеся в славянской фольклористике фактами этнографии, например ритуалы, традиции приготовления пищи и т. д. Это может быть объяснено тем, что в американо-канадской фольклористике традиционной была тесная связь между антропологами и фольклористами. Американская фольклористика использует антропологические методы (гендерные исследования, исполнительство, фольклор как дискурс) гораздо более активно, чем славянская фольклористика. В американской фольклористике ученые меньше внимания уделяют аутентичности традиций, шире воспринимают фольклорное поле и в результате поп-культура, городская культура, современные фольклорные формы считаются фольклором, невзи-

⁹ Брицьна А. Проблемное поле современной украинской фольклористики // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. материалов. М., 2010. С. 66—67.

рая на то, совершенно новые это традиции или же адаптированные современностью более традиционные формы».

Наталья Кононенко также отмечала, что фольклористы на Западе анализируют много явлений, не считающихся фольклорными в украинской науке. Она охарактеризовала свои наблюдения над украинской и американской фольклористикой следующим образом: «Существует много отличий. К примеру, изучение исполнительства на западе осталось в прошлом. Современных фольклористов интересует так называемый *reciprocal analysis* (рецептивный, обоюдный, взаимный анализ), что означает: фольклорист интерпретирует зафиксированный текст и выясняет у исполнителя, верна ли его интерпретация. Второе важное направление — *reflexivity* (рефлексия), что означает: фольклористы изучают, как их присутствие влияет на исполнительскую ситуацию, и как исполнитель и его социальный статус влияют на ситуацию, и как сами исполнители оценивают это влияние». Тут следует сделать небольшой экскурс в историю украинской фольклористики и отметить, что в работах Пантелеймона Кулиша, в частности в его «Записках о Южной Руси», говорится о значимости при анализе текстов комментариев сказочников и Жемчужникова, который эти сказки зафиксировал, о необходимости особенного контакта между исполнителем и собирателем и влиянии этого контакта на исполнение. С. Росовецкий написал о Кулише: «Рефлексия писателя, его общая культурологическая концепция и научный опыт привели его к пониманию значения собирателя-фольклориста как полноправного и подсознательно-творческого участника “фольклористического контакта”»¹⁰. Собственно это и есть та самая рефлексия, о которой говорит Кононенко, характеризуя направления развития современной американской фольклористики. Исследовательница подчеркивает, что в современной украинской фольклористике наблюдается тенденция к реконструкции архаических форм, возврат к прошлому, в то время как на западе нет такой тенденции, все изучается как явления современности, все в контексте современности».

Современный американский исследователь музыкального фольклора Джон Мак Дауэл подчеркнул, что в 2000-е гг. «исполнительство хоть и остается популярной темой в фольклористике, но формируется новая исследовательская парадигма. Акценты смещаются в сторону коммерциализации, фольклоризации, политизации, таким образом вырывая понятие фольклор из привычной почвы и перенося его в новые ситуации». Об этом же говорит и Элизабет Файн — американская исследовательница традиций афро-амери-

¹⁰ Росовецкий С. Указ. соч. С. 88.

канских братств и сестринств, которая в начале 1990-х гг. издала монографию «Фольклорный текст: от исполнения к печати». Она считает, что в фольклористике начала XX столетия популярным стал так называемый *фольклорный туризм*, когда в задачу фольклористов входит материальная поддержка фольклорных традиций маленьких городков путем организации фольклорных туристических маршрутов с целью привлечения туристов. Например, в Виргинии и Северной Каролине (где существует богатая фольклорная традиция) организован социальный проект, который называется «Прикладная Америка».

Тенденцию к смещению фольклористической парадигмы от поиска *фольклора* к поиску *фольклорного* легко заметить даже при беглом ознакомлении с тематикой секций и докладов на современных фольклористических конгрессах в США и Канаде, а также следя за публикациями в наиболее крупных современных американских изданиях «Journal of American Folklore» «Western Folklore» «Journal of Folklore Research». Легко проследить и тенденцию вовлечения фольклора и фольклористики в социально-политический дискурс современности, касающийся не исполнительства, текста или контекста, а широких социальных проблем: глобализации, идентичности, коммерции, гендерных проблем, преступности, феминизма.

Общеизвестным является факт, что американская фольклористика конца XIX — начала XX вв. развивалась по двум основным направлениям. Первое направление представлено фольклористами-антропологами, которые изучали бесписьменные индейские племена. Второе связано с литературными фольклористами, которые считали, что областью их исследований должны стать фольклорные традиции эмигрантов из Европы. Единственное, с чем были согласны оба направления, это то, что должен изучаться фольклор афро-американцев. Камнем преткновения был вопрос о том, как широко должны быть раздвинуты рамки понимания фольклора, что должно быть вовлечено в сферу интересов фольклористов. Литературных фольклористов интересовал текст как таковой, а для фольклористов антропологического направления текст был только ключом к пониманию народа, который его воспроизводит. Э. Файн считает, что оба эти направления определенным образом слились в контекстуальном подходе, при котором текст оставался в центре внимания, но рассматривался в контексте исполнительской ситуации.

Анализируя исследования последних лет и особенно структуру секций научных конференций и тематику статей, легко заметить,

что антропологическое направление в американской фольклористике XXI в. является абсолютно доминирующим. Особенно заметно это в сравнении с тематикой конференций европейских стран. Современные американские ученые сосредоточены, скорее, на изучении антропологии быта и фольклорного начала в социальной жизни.

Отдельной тематикой на конференциях и в печати США последних лет всегда идет «public folklore» — фольклор общественного сектора. Это работа фольклористов и собирателей по организации фольклорных фестивалей в музеях, школах. До 70-х гг. XX в. он назывался *прикладной фольклор* и получил официальное название «фольклор общественного сектора» на Конгрессе американских фольклористов в 1970 г. В последние годы это направление вовлечено в экономическое развитие и развитие отдельных микрорайонов. Практически это сообщества равнодушных к фольклору и этнографии людей (чаще всего учителей, библиотекарей, архивистов), которые поддерживают фольклорно-прикладное искусство, фольклорные танцы и музыку, занимаются сбором материалов и средств на поддержку центров и музеев. Их работа, а точнее отчеты о ней, занимает ключевое место в фольклористической жизни США. Происходит обратный процесс: возвращение фольклора в массы равнодушными поклонниками фольклора.

Обобщая основные тенденции современной американской фольклористики, следует отметить следующее.

1. Фольклор активно используется как инструмент в попытках изменения социально-политической жизни общества в целом и отдельных его сообществ: меньшинств, феминисток, преступных группировок, зеленых и т. д.

2. Знания и умение анализировать фольклор ценятся в различных областях жизни, включая даже национальную оборону. Фольклористы на иракских мусорниках, например, изучают отходы (памперсы, банки, бутылки), а также граффити на стенах с целью проанализировать, использует ли местное население американскую продукцию или предпочитает товары местного производства, настроено ли население того или иного района проамерикански или против.

3. Фольклорный материал активно анализируется исследователями всех гуманитарных и социальных областей: психологами, социологами, культурологами, политологами и т. д.

4. Сами фольклористы анализируют все явления повседневной жизни (включая быт, социальные нормы поведения, этику и эстетику, политику и т. д.) как фольклорные. Доминирует восприятие

«всех и каждого» как носителей фольклора, а значит «всё» — фольклорно.

Закончить этот экскурс хотелось бы словами профессора Мак Дауэла. Он следующим образом объяснил современное понимание природы фольклора в США: «Нас не интересует, фольклор ли это, нас интересует, что в *этом* фольклорно». На мой взгляд, это определение является очень верной характеристикой современной фольклористики в США.

Мне кажется, что это и есть основное отличие двух фольклористик, поскольку нас (украинских фольклористов) в первую очередь интересует вопрос: «А *фольклор* ли это?». Решив исследовать современную традицию, украинский фольклорист самому себе, а потом и фольклорному сообществу должен доказать, что та или иная традиция фольклорна, и найти ей место в традиционной жанровой иерархии. Современные американские фольклористы произвели своеобразную революцию и от жанровой иерархии избавились, поэтому практически любое явление может быть рассмотрено с целью выявления в нем фольклорного начала.

P. S.: Все замечания о развитии современной американской фольклористики, приведенные в статье со слов Джинмари Рухие, Натальи Кононенко, Элизабет Файн и Джона Мак Дауэла, были сделаны специально по просьбе автора в мае 2010 г. Цитаты, приведенные в тексте, переведены с английского, по вопросам оригинальных текстов можно обратиться к автору статьи по электронной почте: innagh@gmail.com

М. Г. МАТЛИН
(Ульяновск)

ИЗУЧЕНИЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА В УЛЬЯНОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ ПЕДАГОГИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ им. И. Н. УЛЬЯНОВА¹

Начало собирания и изучение русского фольклора в Ульяновском государственном педагогическом университете им. И. Н. Ульянова связано с именем Петра Сергеевича Бейсова (1906—1976). Фольклорист, литературовед, блистательный педагог, организатор местного отделения Общества охраны памятников, председатель Ульяновского отделения Союза писателей России, именно он, будучи демобилизованным по ранению из действующей армии, приступил к собиранию как традиционного фольклора, так и современного. Его интересовали и песенники, которые вели девушки-студентки, и частушки, которые они сами пели на гуляниях в сельских клубах, и устные рассказы о прошлом, в том числе и о Ленине. Несмотря на то, что фольклористика не была главным делом его жизни, в течение 30 лет непрерывной собирательской работы им был собран большой и разнообразный фонд фольклорных материалов, опубликованы десятки статей, в которых не только вводился новый материал, но и осмысливались некоторые современные явления фольклора². Велась им работа и по подготовке сборника рус-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Этнодиалекты Ульяновского Присурья (на материалах XX — начала XXI века)» проект № 08-01-00497а.

² *Бейсов П. С.* Устное народное творчество Ульяновской области // Литературный Ульяновск. 1949. № 3. С. 164—175; *Бейсов П. С.* Народные произведения о Бородине: К 150-летию Отечественной войны 1812 г. // Ульяновская правда. 1962. 18 сентября; *Бейсов П. С.* В. И. Ленин в народном творчестве родного края // Ученые записки УГПИ. № 12. Вып. 1. Ульяновск, 1957. С. 249—290; *Бейсов П. С.* Народный сказ // Литературный Ульяновск. 1953. № 6. С. 275—280.

ского фольклора Ульяновского Поволжья, которая, к сожалению, не была завершена. Все эти материалы теперь хранятся в личном фонде П. С. Бейсова в Государственном архиве Ульяновской области.

Новый этап фольклористической работы начался с приходом в университет в 1974 г. М. П. Чередниковой. С этого времени ведется интенсивная экспедиционная работа, теоретическое изучение классических и современных жанров и жанровых форм, издательская деятельность, расширяются формы использования фольклора в учебном процессе. Весь этот этап условно может быть разделен на четыре периода: 1) середина 70-х — вторая половина 80-х; 2) вторая половина 80-х — середина 90-х; 3) середина 90-х — 2000; 4) с 2000 г. по настоящее время.

В первый период главной задачей стало проведение комплексного первичного обследования области. Хотя Ульяновская область не является белым пятном на фольклорной карте России³, но комплексное обследование ее в нынешнем веке не совершалось ни областными, ни республиканскими организациями и учреждениями. В 1975 г. М. П. Чередникова совместно с В. В. Чихалевым (Областной дом народного творчества) организовала и провела первую комплексную фольклорно-этнографическую экспедицию, в которой приняли участие, кроме студентов Ульяновского педагогического института, музыковед Б. И. Борисенко, тогда еще аспирант Саратовской консерватории, и студентки Московского института культуры.

В качестве объекта обследования был выбран Теренгульский район. Расположенный в центре области, тогда еще обладавший богатой и развитой песенной и обрядовой традицией, он давал возможность увидеть общую картину состояния фольклора в его традиционных и новых формах, выявить некоторые региональные особенности, уточнить существовавшие вопросники и анкеты по собиранию фольклора. Изучение района осуществлялось тремя группами (руководители М. П. Чередникова, В. В. Чихалев и М. Г. Матлин) в течение 20 дней. Собранный материал стал основой фольклорного архива кафедры литературы⁴.

Установка на комплексный подход при изучении современного состояния фольклорной традиции сохранилась и в последующие

³ См., например: *Енговатова М. А.* Ульяновская песня в истории русской фольклористики // Музыкальный фольклор. Труды. Вып. 15. М., 1974. С. 130—150.

⁴ *Чередникова М. П.* Фольклорная экспедиция (в Теренгульский район Ульяновской области) // Ульяновская правда. 1975. 10 августа.

годы, когда к музыковедческому и этнографическому аспектам был добавлен и хореографический благодаря участию в экспедициях Н. Ю. и В. А. Ионовых.

Следующая экспедиционная поездка в 1976 г. в Майнский район осуществлялась уже только одной группой (руководитель М. П. Чередникова). Исходя из выявленных особенностей фольклорной традиции центра области, основное внимание было обращено на песенные и прозаические жанры, как традиционные, так и новые (жестокие романсы, песни литературного происхождения, мемораты, духовные стихи позднего происхождения и др.). Было также продолжено изучение особенностей репертуара и исполнительской манеры фольклорных коллективов, большинство из которых сформировалось на основе традиционных бытовых певческих групп и на которые академическая манера не оказала почти никакого воздействия. Подтвердилось выявленное в первой экспедиции наблюдение, что основным пластом традиционной лирики, сохранившимся в памяти исполнителей и частично в живом бытовании, является свадебная лирика во всех ее разновидностях, исключая заклинательные песни.

Экспедиция 1977 г. работала в Карсунском районе. Особое внимание было уделено изучению своеобразия бытования внеобрядовой лирики в селах, где еще сохранялись традиции казачьей исполнительской манеры (Сухой Карсун, Большое и Малое Станинное и др.). Так как в селе Сухой Карсун существовал живой гончарный промысел, были изучены традиции, на основе которых он формировался, общие технологические приемы, используемые гончарами села, творческая манера отдельных мастеров, чьи работы дополнили формирующуюся этнографическую коллекцию кафедры литературы.

В связи с введением в 1978 г. обязательной учебной практики по фольклору в педагогических институтах экспедиционная работа получила существенное расширение прежде всего за счет увеличения количества формируемых групп и студентов в них. Так, в этом году собирательскую работу в Вешкаймском районе осуществляли уже две группы (руководители М. П. Чередникова и М. Г. Матлин). Сплошное обследование сочеталось со специализацией: из числа студентов-дипломников были сформированы небольшие группы, занимавшиеся собиранием одного жанра или группы жанров, например народной прозы, народной лирики, календарных и свадебных обрядов, детским фольклором. Особое внимание было уделено обрядам и обрядовому фольклору, тем более что представилась возможность зафиксировать в естест-

венном, живом бытовании обряд второго дня свадьбы «Поиски «ярки»»⁵.

Апробированные формы и принципы экспедиционной работы были использованы и в последующие годы: Инзенский район — 1979, 1980; Сурский район — 1981; Барышский район — 1982; Кузоватовский район — 1983; Сенгилеевский район — 1984; Новостпаский район — 1985; Радишевский район — 1986⁶.

За эти 11 лет была обследована большая часть правобережья области (не изучались районы, где преобладающим было нерусское население: Старо-Кулаткинский район (татары), Цильнинский район (чуваши), а к началу 90-х и все правобережье в целом, включая районы соседней Самарской области, входившие в XIX в. в состав Симбирской губернии (Сызранский район Самарской области — 1987; Шигонский район Самарской области — 1988, 1989, 1990; Николаевский район — 1988, 1989; Павловский район — 1988, 1989).

В этот же период началась публикация собранных материалов⁷ и первичное их осмысление в докладах на научных конференциях, в дипломных работах.

Второй этап начался примерно со второй половины 1980-х гг. и длился до середины 1990-х. Именно тогда стала проводиться повторная запись фольклора в уже обследованных регионах и отдельных населенных пунктах: село Потьма Карсунского района — 1987, село Большая Кандарать Карсунского района — 1989. Во время экспедиций в эти села (руководитель М. П. Чередникова) наряду с традиционными жанрами записывались мемораты, прежде всего о Великой Отечественной войне⁸. В этот же период проходило систематическое повторное обследование Барышского района. В рамках этой работы, во-первых, были осуществлены вторичные

⁵ Чередникова М. П. Песня остается с человеком: (О фольклорных экспедициях студентов пединститута) // Ульяновская правда. 1978. 1 ноября; Она же. Песня остается с человеком. 2. Портрет // Ульяновская правда. 1978. 2 ноября; Она же. Песня остается с человеком. 3. «Отец сыну не поверил» // Ульяновская правда. 1978. 3 ноября; Она же. Песня остается с человеком. 4. Поэт // Ульяновская правда. 1978. 4 ноября;

⁶ Чередникова М. П. Крестьянка // Ульяновская правда. 1980. 1 мая.

⁷ Народные песни Ульяновской области / сост. О. Г. Фадеева. Ульяновск, 1985; Сурская подгорная: Сборник частушек, записанных в Сурском районе Ульяновской области. Вып. 1 / сост. М. Г. Матлин, А. П. Рассадин. Ульяновск, 1984.

⁸ Чередникова М. П. Методологические аспекты изучения меморатов о Великой Отечественной войне // Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock. 36. Jahrgang 1987. S. 100.

записи песен как от тех же самых исполнителей, так и от новых; во-вторых, осуществлялись дополнительные записи обрядового фольклора (свадебного и календарного), уточняющие и корректирующие представления об особенностях локальных и региональных и о своеобразии его бытования на данной территории⁹.

Некоторые экспедиции работали по специальным программам. Так, в 1985 г. под руководством В. Ф. Шевченко была проведена работа по программе «По следам записей семьи Языковых» (Карсунский район); С. М. Шаврыгин в 1988—1992 гг. осуществлял собирательскую работу по программе «Культура дворянской усадьбы» (Николаевский и Барышский районы); А. П. Рассадин проводил целенаправленный сбор мемуаров о советских политических деятелях, в частности о М. А. Суслове, уроженце с. Шаховское Павловского района.

С 1987 г. под руководством В. Ф. Шевченко началось систематическое изучение особенностей современного бытования детского фольклора в городе Ульяновске и Ульяновской области, продолжающееся и по сей день.

В связи с тем, что собирателями выступали студенты в основном первого курса¹⁰, не имевшие еще опыта полевых исследований, основным методом собирательской работы для них стало интервью по специальным вопросам¹¹. Вопросы были составлены на основе Полесской программы, в которую были внесены уточнения и дополнения, исходя из особенностей фольклорной традиции Ульяновской области, выявленных в ходе первых десяти лет работы.

Итогом работы за эти 25 лет стал большой фольклорный архив, созданный при кафедре литературы, включающий в себя записи всех жанров традиционного крестьянского и городского фольклора практически по всем населенным пунктам области. Таким образом, задача первичного обследования нашего региона была успешно решена. Было установлено, что на территории области почти завершилось живое бытование большинства форм классического

⁹ Матлин М. Г. [Экспедиции]: [О 13-й фольклорной экспедиции УГПИ в июле 1987 г.] // Русский фольклор. Т. 26: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 227; Рассадин А. П. Голоса о прошлом: «Лучше всего песни наши» // Мономах. 1999. № 3 (18). С. 14—15.

¹⁰ Чередникова М. П. Из опыта проведения пропедевтической практики в курсе устного народного творчества // Проблемы этнологии и этнопедагогики: сб. статей и материалов. Вып. 3. Новосибирск, 1995. С. 23—36.

¹¹ Методические указания по учебной фольклорной практике для студентов I курса историко-филологического факультета. Составители Чередникова М. П., Матлин М. Г., Рассадин А. П., Шаврыгин С. М. Ч. 1—2. Ульяновск, 1988; Специальные программы и вопросы. Ульяновск, 1998.

крестьянского фольклора, а для жанров, сохранившихся в памяти отдельных исполнителей, характерно разрушенное или полуразрушенное состояние. Однако затухание традиции носило неравномерный характер: существовали села, где в силу разных обстоятельств дольше сохранялись некоторые классические жанры или отдельные эпические и лирические сюжеты.

Другим важнейшим итогом стало формирование научной школы, в рамках которой научную и научно-педагогическую деятельность осуществляли ученики М. П. Чередниковой: М. Г. Матлин, А. П. Рассадин, С. М. Шаврыгин, Н. А. Павлова, С. А. Симонова, В. Ф. Шевченко и мн. др.¹²

Третий период начался примерно с середины 1990-х гг. и длился до конца XX в. Он характеризуется рядом особенностей. Именно в это время происходит существенное изменение не только в понимании фольклора, но и в определении объекта изучения полевой фольклористики. От филологической установки на фиксацию текста с описанием некоторых наиболее общих моментов его бытования (как правило, в полевом дневнике), полевая фольклористика, осваивая социологические, культурологические принципы и методы изучения процессов и явлений, переходит к исследованию функционирования фольклорного явления в конкретной субкультуре.

Это обусловило особый интерес к живым процессам в сфере современной традиционной культуры — к современной свадьбе, родильно-крестильным и похоронно-поминальным обрядам, к народной врачевно-магической практике, к детской субкультуре в целом. Помимо традиционного интервью с закрытыми или открытыми вопросами, использовался метод включенного наблюдения с фото- или видеофиксацией, началось собирание бытовых видеозаписей как специфических, но очень важных документов по традиционной культуре.

В этот же период развертывается изучение фольклорных форм малых групп провинциального города: курсантов военных училищ, студентов высших учебных заведений, туристов, парашютистов и летчиков, автостопщиков, «хиппи» (или членов «системы») и др.

Изменилось изучение фольклорной традиции и в сельской местности. Главным направлением работы все чаще становилось выявление духовной этнической традиции как целостной системы в жизни отдельного информанта. Эта задача определила и методику

¹² О М. П. Чередниковой см., например: *Чернышева Н.* Госпожа удача: [О преподавателе УГПИ, фольклористе М. П. Чередниковой] // Ульяновская правда. 1990. 26 мая; *Шевченко В. Ф.* К юбилею М. П. Чередниковой // Живая старина. 2000. № 4. С. 57.

записи, при которой фиксировался не фольклорный текст в узком смысле этого слова, а рассказ о событиях личной жизни, впечатлениях и переживаниях, связанных с жизнью близких людей, односельчан, в которых воссоздавалась система представлений, верований в обрядах и ритуалах в данном ареале. Работа с одним информантом в этом случае позволяет выявить «включенность» каждого члена коллектива в традицию, характер эмоциональных переживаний, с ней связанных, а также восприятие традиции индивидуальным сознанием. Цели и задачи полевых исследований определили достаточно узкий круг информантов, с которыми проводились беседы собирателей. Однако подобная методика оправдала себя, так как позволила выявить широкий контекст локальной духовной этнокультуры, актуальность которой осознается всеми без исключения рассказчиками.

Существенно расширилась на этом этапе не только полевая работа. Благодаря грантам РГНФ и Института «Открытое общество» была проведена Международная научная конференция «XI Виноградовские чтения» (1998) и изданы материалы как этой конференции, так и предшествующей («X Виноградовские чтения»)¹³, а также библиографический указатель «Георгий Семенович Виноградов и Виноградовские чтения»¹⁴. Началось издание сборников статей серии «Проблемы полевой фольклористики»¹⁵, в рамках которой позднее выделилась подсерия «Духовная культура русских Среднего Поволжья»¹⁶. Материалы по традиционной русской свадьбе в Ульяновской области размещены в Интернете и открыты для сво-

¹³ Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 1. Тезисы. Ульяновск, 1998; Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 2. Ульяновск, 1998; Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 3. Ульяновск, 1998.

¹⁴ Георгий Семенович Виноградов и Виноградовские чтения: Библиографический указатель / сост. В. Ф. Шевченко. Ульяновск, 1998.

¹⁵ Основы полевой фольклористики: сб. научно-методических материалов / ред. колл.: Матлин М. Г., Чередникова М. П., Шевченко В. Ф. Ульяновск, 1997 (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 1.); Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск, 1997. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 2.); Специальные программы и вопросы. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 3.) Ульяновск, 1998.

¹⁶ Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Ульяновск, 1999. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 4.)

бодного доступа по адресу: URL: <http://www.russwedding.narod.ru>. В указанных изданиях можно найти конкретные вопросники по собиранию отдельных жанров русского фольклора и обрядовых форм, публикации собранных материалов и научные статьи, в которых осмысляются некоторые явления и процессы в области традиционной культуры.

Очень важным итогом формирования и развития научной школы стало открытие аспирантуры по русской фольклористике, через которую прошли около десяти учеников М. П. Чередниковой, впоследствии успешно защитивших кандидатские диссертации. Среди них кандидаты филологических наук Е. Н. Пономарева, А. П. Липатова, Е. В. Сафронов и др.

Многие студенты получили в составе данной школы прекрасную научную подготовку, позволившую им опубликовать серьезные работы в области традиционного и современного фольклора.

В этот же период была создана Лаборатории традиционной культуры, которую возглавила М. П. Чередникова.

В связи с открытием на факультете национального отделения (татарского и чувашского) под руководством Р. К. Садыковой и Е. С. Нагорновой началось собирание и изучение фольклора этих народов¹⁷.

Последний период начался с 2000 г., когда фольклористы Ульяновского педагогического университета совместно со старшими научными сотрудниками ИЭА РАН И. С. Слепцовой и И. А. Морозовым приступили к работе по подготовке Этнодиалектного словаря духовной культуры русских Ульяновской области. Эта научная проблема определяет основное направление в современной полевой работе. В 2000 г. по результатам первого года работы проблема была конкретизирована и локализована — анализ записанного материала показал, что ареальные исследования целесообразно проводить на ограниченной территории, для которой характерны устойчивые формы жизнедеятельности, обусловленные исторически сложившимися хозяйственно-экономическими связями. Такой территории

¹⁷ См., например, публикации свадебных обрядов на татарском и чувашском языках с параллельным переводом на русский: Чувашский народный свадебный обряд и свадебные причитания села Татарский Калмаюр Чердаклинского района Ульяновской области (публикация Е. С. Рдюковой) // Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск, 1997. С. 95—105; Татарский народный свадебный обряд села Татарский Калмаюр Чердаклинского района Ульяновской области (публикация Р. К. Садыковой) // Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск, 1997. С. 106—122.

ей в пределах Ульяновской и прилегающих к ней областей является бассейн реки Суры.

Именно здесь проходила засечная черта, ставшая важнейшим историческим фактором в освоении данной территории русскими. Присурье в XIX в. (в силу географических особенностей) было мощным экономическим центром Среднего Поволжья. И, несмотря на полиэтничный характер данной территории, русские села по сей день сохранили относительную стабильность и этническую однородность населения.

Как и на предыдущем этапе, в центре полевых исследований остаются современные формы традиционной культуры: календарные обряды и праздники, свадьба, похоронно-поминальная обрядность, народное православие, народная проза (былички, легенды, предания, рассказы о сновидениях)¹⁸. Можно назвать следующие основные направления, по которым ведутся исследования.

1. Мониторинг бытования традиционных праздников в пределах одной локальной традиции на территории Ульяновского Присурья. Благодаря постоянному наблюдению появилась возможность увидеть ту динамику, которая происходит в традиционной культуре в эпоху социально-исторических перемен в жизни крестьянства на рубеже веков. Если еще в 60-е гг. XX в. праздник выполнял консолидирующую функцию для всех жителей села, то в наше время праздничные ритуалы предельно редуцированы. Один из факторов, влияющих на трансформацию традиции, — старение сельского населения. Большая часть молодых людей, окончив школу, уезжает в город. Сегодня прежде всего сохраняются элементы праздников, объединяющих женщин старшего поколения, они хранительницы народно-православной традиции. В селах, где нет церкви, они берут на себя роль организаторов домашнего богослужения, богослужения на кладбище, уличного водосвятия и т. п. Благодаря усилиям «знающих», в некоторых традиционных ритуалах принимают участие все жители села (крещенское купание и водосвятие, например). Снятие идеологических запретов способствует актуализации традиционного участия детей в некоторых праздниках (рождественские и пасхальные обходы). В силу того, что коренное население села катастрофически уменьшается, праздничные семейные застоля объединяют не родственников больших семей (их уже не осталось), а жителей одной улицы, помогающих друг другу в повседневном быту. Существенным фактором динамики праздничных норм по-

¹⁸ Эти исследования были поддержаны грантами: Грант РГНФ № 97-04-18028; Грант РГНФ № 00-04-18048е; Госконтракт ФЦП «Интеграция» № М0033.

ведения в селах Среднего Поволжья стало появление переселенцев (например азербайджанской, дагестанской диаспор в селах Ульяновского Присурья).

2. Русская народная свадьба, оставаясь живым, комплексным ритуально-праздничным явлением в ее наиболее распространенном варианте, представляет собой мощную традицию, активно функционирующую в самых разных социально-культурных слоях и группах. При этом в сельской местности явно наблюдается непрерывность ее существования уже на протяжении почти пятидесяти лет. В провинциальном же городе, получившем бурное развитие именно на этом историческом отрезке за счет миграции трудоспособного сельского населения, актуализация традиционной свадебной обрядности происходила и происходит в процессе активного взаимодействия официальной брачной обрядности, коммерческой деятельности и сельской послевоенной традиции, что делает изучение этого процесса особенно сложным и важным.

3. Необходимость полевого изучения современной похоронно-поминальной обрядности определяется недостаточной изученностью процессов взаимовлияния сельской и городской семейной обрядности. Основными проблемами можно считать актуализацию некоторых форм традиционных похоронно-поминальных обрядов в связи с современными процессами рехристианизации, особенности коммуникативных практик в современных похоронно-поминальных обрядах, гендерную и возрастную стратификацию участников обрядов.

4. Актуализацию мифологических представлений и верований и соответствующих им нарративов отмечают сегодня многие исследователи. Особо выделяются два жанра — былички и поверья, среди которых заметно преобладают тексты, связанные с верой в сверхъестественные возможности отдельных людей (колдунов, ведьм, оборотней и т. д.), и рассказы о сновидениях, в первую очередь, те, в которых разворачивается повествование о контакте человека с иным миром.

5. Современные духовные стихи стали органичной частью похоронных и поминальных обрядов. Их исполняют у гроба покойного в его доме, во время поминок третьего, девятого и сорокового дня, в день годовщины смерти. Многие мотивы духовных стихов синонимичны мотивам традиционных причитаний и потому при утрате механизмов передачи этой традиции заполняют образовавшийся вакуум. В некоторых случаях духовные стихи, которые исполняются «певчими», сопровождаются голошениями близких родственников, что создает своего рода сложную полифонию текстов, объединен-

ных общей темой смерти и утраты. В дни поминок, когда духовные стихи исполняются от лица покойного, ритуал символически объединяет семейную общину с ушедшим из жизни близким человеком. Для ритуальных специалистов тексты духовных стихов часто становятся своеобразным комментарием, мотивирующим необходимость того или иного обрядового действия. Репертуар духовных стихов, последовательность их исполнения, ритуальная функция позволяют говорить об особенностях той или иной локальной традиции. В свою очередь, общность этих традиций дает возможность выявить региональную типологию.

В последние годы Лаборатория уделяет большое внимание использованию видеозаписи для фиксации и изучения русской традиционной культуры. Записываются как интересные исполнители традиционных жанров русского фольклора (народная лирика, сказочная и несказочная проза), так и воспоминания о календарных, семейных обрядах. При этом часто используется прием научной реконструкции, когда на основе предварительного и тщательного сбора сведений об обряде он исполняется носителями традиции с максимально возможной полнотой. Так, например, в 2003 г. нам удалось восстановить и зафиксировать на видеопленке один из вариантов уникального весеннего обряда «Похороны Ярилы» в с. Большое Шуватово, Инзенского района.

Сегодня широко практикуется также проведение видеозаписи сохранившихся и по сей день традиционных обрядовых элементов. Это возможно только в том случае, если полевая работа проходит в те сроки, в которые традиционно разыгрывался тот или иной обряд. Благодаря этому принципу в 2002 г. удалось зафиксировать существующую и по сей день в с. Кадышево традицию игры в «Орлянку» в день Пасхи.

На основе полевых видеозаписей Лабораторией создаются этнографические видеофильмы, некоторые из них участвовали в III и IV Российском фестивале антропологических фильмов в г. Салехарде (2002 и 2004) и II Московском международном фестивале (2004).

Благодаря использованию цифровых технологий в аудиозаписи сегодня появилась возможность не только осуществлять в полевых условиях записи почти студийного качества, но и оцифровать то, что было зафиксировано в 1970—90-х гг. на магнитной ленте, и перевести весь аудиоархив на CD диски. После небольшой реставрации наиболее качественно выполненных записей музыкально-песенной традиции появилась возможность приступить к созданию аудиодисков, что позволяет обращаться к аутентичному фольклору в учебной, культурной и просветительской деятельности.

Лаборатория традиционной культуры в своей деятельности кооперируется и взаимодействует с такими крупнейшими научными и учебными центрами России, как Государственный республиканский центр русского фольклора, кафедра русского устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова (участие в работе методологического семинара «Актуальные проблемы полевой фольклористики» и сборнике по итогам этих семинаров), Институт этнологии и антропологии РАН (совместная работа по проекту «Судьбы русской традиционной культуры Ульяновского Присурья», итогом которой должно стать создание этнодиалектного словаря), Центр типологии и семиотики фольклора Института высших гуманитарных исследований РГГУ (участие в организации и проведении Школы по фольклористике для молодых исследователей)¹⁹.

¹⁹ Частично эта работа отражена в изданиях Лаборатории: Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2000. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 5.); Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 6.) Подробнее о специфике этнодиалектного словаря см.: *Морозов И. А.* Словарь как жанр комплексного этнокультурного исследования // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2000. С. 4—22.

А. М. ПЕТРОВ
(Петрозаводск)

ПЕТРОЗАВОДСКАЯ ШКОЛА ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ, МЕТОДЫ, ЖАНРЫ

Современная российская лингвофольклористика представлена довольно широким спектром подходов и исследований. Неизменно большой интерес, который вызвала работа секции «Язык фольклора. Лингвофольклористика. Этнолингвистика» на Всероссийском конгрессе фольклористов, уже сам по себе свидетельствует об актуальности изучения фольклорного языка в разных аспектах. В обзорных статьях по истории российской лингвофольклористики основные цели, задачи, предварительные итоги и перспективы лингвофольклористических работ формулировались неоднократно¹. Большое внимание уделялось, в частности, географии авторов, занимающихся изучением языка фольклора. Одним из центров российской лингвофольклористики традиционно считается петрозаводская школа. Однако, к сожалению, петрозаводская лингвофольклористика на состоявшихся фольклористических конгрессах представлена практически не была, что дает основание еще раз очертить круг проблем, решаемых петрозаводскими лингвофольклористами, представить основные направления исследований и используемые методы анализа фольклорных текстов.

¹ Тарланов З. К. Актуальные вопросы изучения языка русского фольклора (обзор основных направлений) // Филологические науки. 1988. № 2. С. 14—19; *Он же*. Язык и поэтика фольклора: проблемы, итоги, перспективы // Язык и поэтика фольклора. Петрозаводск, 2001. С. 3—12; *Он же*. Современная русская лингвофольклористика // Лингвофольклористика на рубеже XX—XXI вв.: Итоги и перспективы. Петрозаводск, 2007. С. 3—15; Хроленко А. Т. Современная отечественная лингвофольклористика: Цели, проблемы и перспективы // Русистика сегодня. Функционирование языка: Лексика и грамматика. М., 1992. С. 153—166; *Он же*. Современное состояние и перспективы лингвофольклористики // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 442—447.

Формирование петрозаводской школы лингвофольклористики было подготовлено несколькими историческими обстоятельствами. Среди этих обстоятельств следует выделить, во-первых, традиционно устойчивые, сильные позиции фольклористики в Карелии. Во-вторых, Карелия — это признанный центр развитой фольклорной традиции (в первую очередь, эпической). Материалы, собранные на этой территории, не только послужили базой для классических работ по русскому фольклору, но и вообще стали опорой для фольклористики как науки еще на самых начальных этапах ее становления. Наконец, в-третьих, тесная связь с ленинградской (петербургской) русистикой позволила эффективно использовать лингвистические методы для анализа фольклорных текстов, сконцентрировать внимание на проблеме типологии фольклорного языка.

Теоретическое обоснование позиций петрозаводской школы лингвофольклористики было осуществлено З. К. Тарлановым, разработавшим методику анализа языка фольклора «в его жанрово-стилистической данности» и детально рассмотревшим фольклорный текст как единство взаимообусловленных категорий грамматики и поэтики². Свое понимание задач и методов лингвофольклористики исследователь изложил в докторской диссертации, посвященной синтаксису и поэтике русских пословиц и защищенной в 1970 г.³ Примерно с этого времени в Петрозаводске начинается активное и планомерное изучение языка фольклора, но пока без употребления термина «лингвофольклористика». Этот термин был предложен в 1971 г. курским исследователем А. Т. Хроленко и сразу же вошел в широкий научный обиход. С тех пор в Петрозаводске состоялось несколько крупных конференций, семинаров, симпозиумов, вышли в свет межвузовские сборники «Язык русского фольклора», «Язык жанров русского фольклора», «Язык и поэтика фольклора»⁴, было написано множество статей, подготовлено и защищено более десяти кандидатских диссертаций⁵. Их тематика обширна: от

² Тарланов З. К. Предисловие ответственного редактора // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 1996. С. 3—4.

³ Тарланов З. К. Русские пословицы: Синтаксис и поэтика. Петрозаводск, 1999.

⁴ См.: Язык жанров русского фольклора (Язык русского фольклора). Петрозаводск, 1977, 1979, 1983, 1985, 1988, 1992, 1996, 2004; Язык и поэтика фольклора. Петрозаводск, 2001.

⁵ См.: Иванова И. П. Грамматическая структура и функции обращений в языке русского фольклора (на материале сказок и былин): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1981; Порошина В. А. Выделительно-ограничительные частицы и их стилистические функции в языке былин: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1984; Тищенко Н. В. Обстоятельства места и времени

описания структуры того или иного жанра до анализа проблем фольклорно-литературных связей. Особенно продуктивными стали исследования жанрового синтаксиса. Это обусловлено тем, что именно на синтаксическом уровне формируется текст, его смысловые связи, жанровая интонация и коммуникативная прагматика. Синтаксический уровень наиболее репрезентативен для выявления специфики фольклорного жанра и текста.

В настоящее время в Петрозаводске лингвофольклористическая проблематика разрабатывается в двух образовательных центрах — в Петрозаводском государственном университете (З. К. Тарланов) и в Карельской государственной педагогической академии (Л. В. Савельева). Лингвофольклористическое исследование «Синтаксис русских духовных стихов» выполнено автором статьи в Институте языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Среди жанров, которые изучаются наиболее активно, необходимо назвать жанры так называемого «классического» фольклора: былины, сказки, пословицы, заговоры, загадки, исторические песни и т. д. В последнее время в Петрозаводске активизировались исследования по духовным стихам — жанру, недостаточно изученному фольклористами и лингвофольклористами⁶. Многочисленные жан-

и их поэтические функции в русской волшебной сказке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1985; *Халидов А. И.* Полипрефиксальные глаголы в языке былин: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1985; *Гусарова Н. Д.* Вариативный лексический повтор в языке севернорусских былин: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1986; *Чернышев В. В.* Синтаксис русской загадки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1987; *Венгранович М. А.* Предложения с однородными членами и их жанрово-стилистические функции в русской исторической песне XVII — XX вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1996; *Калашникова Е. А.* Синтаксический параллелизм как средство организации эпического текста (на материале былин киевского цикла и рун «Калевалы»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998; *Боброва Н. М.* Синтаксический строй лирики А. К. Толстого: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2000; *Петров А. М.* Синтаксический строй духовного стиха о Голубиной книге: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2005; *Мухина Е. А.* Динамика текста эпического духовного стиха (на материале сюжетов «Алексей, человек Божий», «Два Лазаря», «Егорий Храбрый»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2006; и др.

⁶ См.: *Тарланов З. К.* Заметки о синтаксисе гимнов русских баптистов // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 1992. С. 81—95; *Зайцева А. И.* Паронимическое наложение в поэтических формулах духовных стихов как результат взаимодействия двух речевых культур // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 1992. С. 96—102; *Мухина Е. А.* Из истории изучения

ры и формы современного городского фольклора (в терминологии С. Ю. Неклюдова феномены постфольклорной культуры) пока что не стали объектом изучения, хотя в современной фольклористике, возможно под влиянием моды, исследование современного фольклора в разных его формах (граффити, интернет-фольклор, фольклор субкультур и т. д.) приобрело довольно большую популярность и продолжает набирать обороты. Показательно, например, что пленарные доклады конференции, материалы которой составляют настоящий сборник, были посвящены исключительно современному фольклору, что, по всей видимости, отражает не столько научные приоритеты Государственного республиканского центра русского фольклора, сколько, в целом, исследовательские тенденции фольклористики начала XXI в.

В центре внимания петрозаводских лингвофольклористов находится проблема жанровой дифференциации русского фольклора и жанрово обусловленных функций языковых единиц (какие языковые единицы наиболее приемлемы в рамках каждого жанра для выражения его системы ценностей, идей, эстетических задач; каким образом грамматические категории связаны с поэтическими). В качестве основной выдвигается перспективная задача создания «типологического компендиума фольклорного языка в его жанрово-стилистической данности», включающего в себя языковые факты всех уровней, которые «характеризовали бы, с одной стороны, внутрижанровый модус использования языка, а с другой — модус языка фольклора, в отличие от других типов этнического языка, в том числе и языка художественной литературы»⁷. Поэтому исследование даже одного жанра должно быть сравнительно-

духовных стихов // Язык и поэтика фольклора. Петрозаводск, 2001. С. 169—177; *Она же*. Концепт *пустыня* в русской народно-речевой культуре // Историко-культурное освещение слова и языковая экология: Материалы Всероссийской научно-методической конференции. Липецк, 2002. С. 91—95; *Петров А. М.* Диалог как способ построения текста «Голубиной книги» // Язык русского фольклора. Петрозаводск, 2004. С. 136—144; *Он же*. Из опыта лингвистического изучения традиционного фольклорного текста (структура моно- и полипредикативных единиц в духовном стихе о Голубиной книге) // Северная Европа в XXI веке: природа, культура, экономика. Петрозаводск, 2006. С. 143—146; *Он же*. «Не два зайчика соходились — соходилась Правда со Кривою...»: о способах поэтического представления абстрактных сущностей в народной культуре (по материалам русских духовных стихов) // Православие в Карелии: Материалы III региональной научной конференции, посвященной 780-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2008. С. 266—276; и др.

⁷ *Тарланов З. К.* Предисловие ответственного редактора...

сопоставительным, оно должно выполняться на иножанровом фоне, с выявлением структурных и структурно-семантических сходств и различий между жанрами.

Здесь необходимо заметить, что поставить подобный вопрос проще, чем ответить на него. Это связано с тем, что фольклор представляет собой, если правомерно такое определение, «единство в многообразии». Эмпирически мы выделяем разные жанры, формулируем их основополагающие признаки. Однако при более глубоком рассмотрении выясняется, что для многих жанров характерен структурный изоморфизм, пусть даже и не абсолютный. Не случайно в последнее время в российской фольклористике столь частыми и весьма оживленными стали обсуждения правомерности и целесообразности применения литературоведческого термина «жанр» по отношению к фольклору⁸: помимо того, что фольклорный материал сам по себе непрерывно «сопротивляется» прямолинейному наложению этой литературоведческой категории, известны и разнообразные формы межжанрового взаимодействия, размывания жанровых границ. Если обратиться к стихотворным жанрам, то, например, былина, историческая песня, эпический духовный стих и даже лирическая песня обладают во многом сходным синтаксическим построением, основанным на одних и тех же моделях (параллелизм, повторы, синтаксические единицы определенного типа и с определенными конструктивными характеристиками). Тем не менее, попытки выявить дифференцирующие признаки для разных жанров имеются, и наиболее плодотворной в этом отношении работой (выполненной на материале былины, пословицы и сказки) является «Сравнительный синтаксис жанров русского фольклора» З. К. Тарланова⁹. Может возникнуть вопрос о том, насколько правомерно сопоставление заведомо далеких друг от друга по коммуникативно-прагматическим установкам, структуре и поэтике жанров, однако необходимо признать, что именно на качественно разнородном материале выявление специфики структуры и функционирования языковых единиц в фольклоре интересно и продуктивно: в условиях разнородности наиболее рельефно и ярко выступают все структурные и семантические отличия жанров друг от друга. К сожалению, указанная работа — пока что единственная в своем роде.

⁸ См. подробный обзор: Дианова Т. Б. Жанровое пространство фольклора: изменение научной парадигмы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 372–384.

⁹ Тарланов З. К. Сравнительный синтаксис жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1981.

С другой стороны, ведется поиск тех структурных черт, которые характерны для языка фольклора в отличие от литературного языка и языка художественной литературы. Например, книжные афоризмы, в отличие от пословиц, «чрезвычайно бедны в плане использования моделей односоставных предложений»¹⁰. Кроме того, синтаксис книжной афористики открыт «для разного рода явлений, осложняющих структуру высказывания, что, за редкими исключениями, неприемлемо для синтаксиса пословиц»¹¹ (причастные и деепричастные обороты, однородные члены и т. д.). Могут быть выявлены и специфические для фольклорного языка структуры, для которых мы предложили термин «недифференцированные»¹². Таковы, например, структуры, при помощи которых образованы модели с концентрирующим повтором (в терминологии Е. Б. Артеменко): «*Я надеюсь, сударь батюшко, // Я на Спаса на пречистого, // Я на матушку Пресвятую Богородицу*». Их точная грамматическая квалификация представляет значительные трудности, тем более что в литературном языке (на материале которого и разработана общепринятая методика и терминология лингвистического анализа) подобные структуры невозможны. Вообще, полисемантизм, недифференцированность, а также условность и обобщенность — свойства не только фольклорного языка (его лексики и грамматики), но и фольклорной образности. Например, в духовных стихах, как показал Г. П. Федотов, в образе Богородицы совмещены черты Богоматери, земной матери и матушки сырой земли, связанной еще с языческим культом¹³. Христос — это не только Сын Божий, но и сын человеческий, а страдания Богородицы у креста могут быть сопоставлены со страданиями земной матери, оплакивающей смерть сына (ср. с аналогичным полисемантизмом этих образов в творчестве А. Ахматовой: «*Магдалина билась и рыдала, // Ученик любимый каменел, // А туда, где молча Мать стояла, // Так никто взглянуть и не посмел*»). В народной исторической прозе (преданиях) образ Петра I совмещает сразу несколько сюжетных функций: это и историческое лицо, и маг (чародей, колдун), и силач, и основатель поселения (с последней

¹⁰ Тарланов З. К. Русские пословицы: Синтаксис и поэтика. Петрозаводск, 1999. С. 368.

¹¹ Там же. С. 368.

¹² Петров А. М. О некоторых типах недифференцированных синтаксических структур в языке фольклора // Лингвофольклористика на рубеже XX—XXI вв.: Итоги и перспективы. Петрозаводск, 2007. С. 75—82.

¹³ Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

функцией связана разработка этиологических мотивов), и справедливый судья, и культурный герой¹⁴.

Изучение недифференцированных единиц в синхронном и диахронном аспектах пока что не приобрело систематического характера, однако в целом представляется перспективным для характеристики «модуса языка фольклора, в отличие от других типов этнического языка», что является, как мы уже указали выше, одной из магистральных линий развития петрозаводской лингвофольклористики.

Исследования по лингвофольклористике, разумеется, требуют привлечения специальных лингвистических методов¹⁵. К таким методам традиционно относятся (применительно к петрозаводской школе речь пойдет преимущественно о методах синтаксических исследований):

1) *Логико-синтаксический*¹⁶ (выявление грамматической основы предложения, субъектно-предикатный анализ, выявление второстепенных членов, установление типологии межпредикативных связей — бессоюзной, сочинительной, подчинительной).

2) *Метод описания синтаксических единиц с опорой на учение о частях речи.*

3) *Метод стилистического эксперимента.*

4) *Метод актуального членения* (с использованием тематических прогрессий Ф. Данеша¹⁷). Тематические прогрессии удобны при описании фольклорных текстов некоторых типов, например текстовых блоков, в которых реализован прием ступенчатого сужения образов. Эта методика нашла последовательное применение в работе тольяттинской исследовательницы И. Ф. Амроян¹⁸. Представляется, что и петрозаводские лингвофольклористы, уделяющие первостепенное внимание синтаксическим исследованиям, могут эффективно применять тематические прогрессии при изучении фольклорных жанров.

5) В настоящее время активно используются также *приемы и процедуры коммуникативного синтаксиса Г. А. Золотовой*, основанного на новейшем антропоцентрическом подходе к исследованию

¹⁴ *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 193—220.

¹⁵ См.: *Тарланов З. К.* Методы и принципы лингвистического анализа. Петрозаводск, 1995.

¹⁶ Название метода приводится по указанной работе З. К. Тарланова.

¹⁷ См.: *Филиппов К. А.* Лингвистика текста. СПб., 2003. С. 160—166.

¹⁸ *Амроян И. Ф.* Повтор в структуре фольклорного текста. М., 2005.

текстовых категорий¹⁹. Например, сопоставление разных групп русских духовных стихов обнаруживает, что в стихах эпического склада наиболее востребованным прагматикой жанра является **репродуктивный** речевой регистр, воссоздающий непосредственно наблюдаемые явления и события с точки зрения перцептора, прикрепленного к единому с изображаемым хронотопу («*Выходила туча грозная, // Выпала Книга Голубиная, // На славную она выпала на Фавор-гору, // Ко чудну кресту животворящему*»). В стихах же лирических и лиро-эпических значительно возрастает роль **информативного** речевого регистра, в котором говорящий обобщает знания, полученные в результате логических, мыслительных операций, в результате наблюдения над явлениями окружающего мира и феноменами духовного бытия человека²⁰: «*Человек живет на земли, // Как трава растет*»; «*Нет, и не был, и не будет человек от мира, // Коего бы не посекала смертная секира // И кого бы не закрыла в темную могилу*». Афористичные сентенции такого плана весьма широко распространены в лирических духовных стихах, что связано, конечно же, в первую очередь со спецификой самого лирического рода, в котором конкретные действия, мысли и чувства обобщаются до уровня универсальных нравственных категорий.

6) Плодотворным для современного синтаксического исследования является понятие семантической организации предложения. Многообразие отношений, выражаемых синтаксическими структурами в разных жанрах, может быть исследовано и описано в рамках разных семантико-синтаксических концепций, каждая из которых предлагает свои модели и методы анализа. Петрозаводские лингвофольклористы обращаются и к этим концепциям и методам (концепция Н. Ю. Шведовой²¹; концепция Н. Д. Арутюновой²²; концепция Г. А. Золотовой²³). Другие семантико-синтаксические подходы петрозаводскими исследователями учитываются, но пока что не находят широкого применения в практике аналитической работы с фольклорными текстами (например, *теория функционального синтаксиса А. Мустайоки*²⁴ или *описание семантики предложения с опорой на понятие пропозиции*).

¹⁹ Золотова Г. А., Ониненко Н. К., Сидорова М. Ю. Коммуникативная грамматика русского языка. М., 2004.

²⁰ Там же. С. 29.

²¹ Русская грамматика. Т. II. Синтаксис. М., 1980.

²² Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. М., 1976.

²³ Золотова Г. А. Синтаксический словарь. М., 2001.

²⁴ Мустайоки А. Теория функционального синтаксиса: От семантических структур к языковым средствам. М., 2006.

7) *Метод описания по лексико-семантическим группам* (особенно востребован лингвофольклористами курской школы, исследующими фольклорную лексику).

8) *Структурно-функциональный* (соотнесение той или иной языковой структуры с выполняемой ею поэтической, стилистической и иной функцией).

9) *Сравнительно-типологический* (это завершающий этап исследования, ради которого оно обычно и предпринимается: здесь анализ языка фольклора выходит за пределы одного жанра, выявляются жанровые инварианты и языковые параметры жанровой дифференциации).

Методика анализа языка фольклора во многом определяется жанровой природой подлежащего изучению текста и его отношением к стиху / прозе. Так, например, для стихотворных жанров продуктивна методика синтаксического анализа, разработанная и обоснованная Е. Б. Артеменко (воронежская школа лингвофольклористики) и апробированная исследовательницей в докторской диссертации по синтаксису народной лирической песни²⁵. Необходимость разработки данной методики была обусловлена тем, что стихотворный жанр фольклора почти всегда является в то же время и музыкально-стихотворным. Многие черты поэтического синтаксиса находят объяснение именно благодаря учету двойственной природы стихового фольклора. Таковы, например, разнообразные виды повторов, конструктивная полнота отдельного стиха (совпадающего с границей музыкальной фразы), межстиховая атрибуция, явление предикативной децентрализации, частицы-делимитаторы и т. д. Методика, предложенная Е. Б. Артеменко, находит применение и в работах петрозаводских лингвофольклористов (например, при анализе эпических духовных стихов).

Отметим, что в Петрозаводске сделаны первые шаги и в апробации математических методов при анализе синтаксиса фольклорных жанров, что в целом вполне согласуется с тенденцией к междисциплинарности исследований в современном мире. Так, была сделана попытка применения *метода графического представления синтаксических структур и их стилистической диагностики*²⁶. Впрочем, об эффективности этого метода говорить пока рано: здесь требуется

²⁵ См.: Артеменко Е. Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. Воронеж, 1977.

²⁶ Петров А. М., Москвин Н. Д. Духовный стих и былина: Математические методы исследования специфики фольклорного жанра // Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы. Казань, 2004. С. 296–297.

проверка данных на обширном материале, а для этого необходимы скоординированные действия большой исследовательской группы. Условий для выполнения такого исследования в настоящее время, к сожалению, нет.

Иногда лингвофольклористы могут ставить и решать проблемы чисто лингвистические, но в таком случае уместнее, на наш взгляд, вести речь не о лингвофольклористике, а о лингвистике на фольклорном материале. Так, например, факты фольклорного языка могут быть полезны при осмыслении проблемы классификации разных типов сложных предложений, однородных членов, второстепенных членов, структурных схем простого предложения, проблемы грамматического статуса тех или иных синтаксических моделей; при изучении истории языка и диалектов. Исследование грамматических и иных лингвистических проблем с привлечением фольклорных текстов — совершенно правомерное направление, однако лингвофольклористикой, строго говоря, оно названо быть не может. В то же время, будучи призванной содействовать раскрытию важных проблем фольклористики (языковая экспликация того или иного мотива, особенности фольклорного текстообразования, выражение разнообразных жанровых признаков и категорий теми или иными языковыми средствами, специфика структуры и семантики фольклорного слова в целом и пожанрово и т. д.), лингвофольклористика имеет все же свой специальный объект исследований. В структуре термина «лингвофольклористика» на этот объект указывает элемент *лингво-*. Для лингвофольклориста основным объектом внимания является *язык, слово*. Именно в слове, как известно, аккумулируется духовный опыт человечества; слово является основным носителем смысла, центральным звеном любой полноценной человеческой коммуникации, в том числе фольклорной. По этой причине лингвофольклористика во многих случаях может выводить за пределы своего внимания так называемый *паралингвистический контекст* бытования фольклорного текста (мимика, жесты и т. д.). Изучение паралингвистических средств правомерно, интересно и целесообразно, но не они являются объектом *лингвофольклористики*, по крайней мере, на данном этапе ее развития. Как пишет С. М. Толстая, существуют два аспекта в трактовке фольклорного текста: текст в его *статике* (текст как таковой) и текст в его *динамике* (как акт исполнения, включенный в прагматический, или этнографический, контекст)²⁷. Именно статический аспект исследования фольклорного текста и находится в ведении лингвофольклористики.

²⁷ Толстая С. М. Фольклор и этнолингвистика // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 120.

Итак, петрозаводская школа лингвофольклористики, возникнув приблизительно в 70-е гг. XX в., к настоящему моменту достигла того этапа, когда можно сделать некоторые обобщения и наметить перспективы для ее дальнейшего развития. Усилиями представителей петрозаводской школы фронтально или по жанрам описаны и исследованы значительные по количеству фольклорные материалы в записях XVII—XX вв., предложены ответы на ряд важнейших общетеоретических проблем лингвофольклористики как новой отрасли филологической науки. В сферу исследований могут быть включены жанры современного фольклора, совершенствования требуют и применяемые петрозаводскими исследователями методы. Вообще, убедительные и глубокие сравнительно-сопоставительные исследования в области фольклорных жанров невозможны без применения единообразной методики, без четко выработанных параметров и алгоритмов анализа. К сожалению, это далеко не всегда достижимо. Будущее петрозаводской лингвофольклористики, как пишет З. К. Тарланов, «прогнозировать сложно»²⁸, однако в настоящий момент она располагает достаточными возможностями для разно-сторонних исследований нового материала и для предварительного теоретического осмысления уже полученных результатов.

²⁸ Тарланов З. К. Современная русская лингвофольклористика // Лингвофольклористика на рубеже XX—XXI вв.: Итоги и перспективы. Петрозаводск, 2007. С. 13.

С. В. БАНДУРА, Ю. А. КРАШЕНИННИКОВА
(Сыктывкар)

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НЮВЧИМА: ИЗ ОПЫТА ПРЕЗЕНТАЦИИ МУЗЕЙНОЙ КОЛЛЕКЦИИ ЧЕРЕЗ ФОЛЬКЛОРНЫЙ ТЕКСТ

Нювчим — одно из горнозаводских поселений Вологодской губернии, возникших в середине XVIII в. в результате освоения месторождений болотной руды на реке Сыsole. Инициатива появления металлургических заводов на р. Сыsole и ее притоках Кажиме, Нючпасе, Нювчиме принадлежала устюжским купцам. В 1756—1760-е гг. начали работать Кажимский, Нючпасский и Нювчимский заводы, с появлением которых возникли первые рабочие поселения.

Все работы на заводе производились вольнонаемными государственными крестьянами, привезенными из Слободского, Великоустюжского уездов Вятской и Вологодской губерний, обученными заводскому мастерству. Известно, что для работы на заводе приобретались крестьяне из центральной России, в частности Костромской губернии (так, Максим Походяшин, верхотурский купец, в руки которого перешел Нювчимский завод в 1769 г., купил 126 человек)¹.

Кроме специально обученных мастеровых, на заводах работали вольнонаемные из крестьян коми селений, которые выполняли неквалифицированную работу: занимались добычей руды на рудных местах и транспортировкой ее на производство, вырубкой леса, подготовкой древесного угля, подсобными работами в цехах².

¹ История Коми с древнейших времен до конца XX в.: в 2 т. Сыктывкар, 2004. Т. 1. С. 257; Жеребцов И. Л., Несанелис Д. А. Четыре века истории. Сыктывкар, 1990; Древние горнорудные промыслы юга Коми АССР / сост. М. А. Мацук, Н. П. Юшкин. Сыктывкар, 1986.

² История Коми с древнейших времён... Т. 1. С. 256; Сведения о широком привлечении местного коми населения для выполнения подобных работ зафиксированы и в экспедиционных материалах, записанных в с. Нювчим в 2008 г.

В связи с преобладанием заводского населения из центральных губерний России в поселках формировалась особая «локальная» культура, основой которой стали традиции тех мест, откуда происходили заводчане, что выявляется по ряду признаков: по традиции домостроительства — в XIX в. они отличались от построек соседних сел с коми населением; одежде, в которой проявлялась заводская и городская специфика и др. В материальной культуре Нювчима сохранилась традиция кружевоплетения («плетение на коклюшках»), не характерная для местной коми культуры, но имеющая богатые традиции в близлежащих вятских и вологодских землях.

В XIX в. Нювчим становится известен благодаря выпуску разнообразных изделий художественного литья, выполненных по образцам известных уральских заводов (Каслин, Кузино и др.). В 80-е гг. XIX в. на заводе был построен ваграночный цех по производству чугуночного литья. Новое техническое оснащение и технология дали возможность производить наряду с хозяйственно-бытовыми изделиями и художественное литье, которое получило в конце XIX в. название «кабинетное литье». Оно отличалось функциональной ориентированностью, являясь необходимой составляющей художественного оформления интерьера столовых, гостиных, женских и мужских кабинетов, библиотек и т. д. Не меньшее значение имела и стоимость вещей, поскольку изделия из чугуна были значительно дешевле аналогов, выполненных из бронзы. Мастерство нювчимских литейщиков было отмечено в 1896 г. на Нижегородской Всероссийской выставке Большой серебряной медалью. После участия завода во Всероссийской художественно-промышленной выставке в Нижнем Новгороде мастерам было разрешено в сигнатуру заводского клейма вводить изображение круглого оттиска с двуглавым орлом. Для владельцев завода художественное литье стало визитной карточкой, возможностью показать и подчеркнуть высокое качество выпускаемого промышленного металла, другими словами, художественное литье, помимо эстетических, выполняло и представительские функции³.

Значительная коллекция изделий Нювчимского чугунолитейного завода сложилась в фондах Национального музея Республики Коми. Коллекция формировалась постепенно. Первые поступления изделий связаны с проведением юбилейных выставок в 1931, 1943, 1946 гг. Во второй половине XX в. велось целенаправленное пополнение фондов материалами о заводе и о заводском поселе-

³ Художественное литье Нювчимского чугунолитейного завода / сост. В. С. Зеленский, Ю. А. Крашенинникова, С. В. Бандура. Сыктывкар, 2009. (Серия «Раритеты». Национальный музей Республики Коми. Вып. 3.).

нии. Наиболее интересные образцы продукции завода были собраны в 1950—1960-е гг. экспедициями, организованными зав. отделом дореволюционной истории музея А. М. Рубцовым. В 1960-е гг. обозначился исследовательский интерес к заводским поселениям республики (не только Нювчиму, но и Кажиму). Некоторые аспекты материальной и духовной культуры заводских поселений с русским населением изучали историк и этнограф Л. Н. Жеребцов, музыковед П. И. Чисталев. В 1959—1960 гг. П. И. Чисталев записывал местный певческий коллектив и отдельных талантливых исполнителей, в репертуаре которых представлены жанры песенно-игрового, детского и материнского фольклора, обрядовой (свадебные и похоронные причитания) и необрядовой лирики⁴. Установки на запись прозаических жанров не было, в этом отношении в полевом изучении Нювчима существует пробел, который фольклористы начали восполнять только в начале XXI в.

Первое целенаправленное комплектование фондов музея по истории заводских поселений состоялось в 1950—1960-е гг. В 1954 г. были собраны предметы быта населения Нювчима, изделия и орудия труда рабочих чугунолитейного завода. Коллекция музея пополнилась четырнадцатью изделиями, выпущенными в 1950-е гг.: это бюст «Л. Н. Толстой» (чугун, литье; 1950 г., по образцу дореволюционного периода), бюст «С. М. Киров» (чугун, литье; 1953 г.), фигура «Олень» (чугун, литье; 1953 г.), сухарница двухъярусная (чугун, литье; 1952 г., по образцу дореволюционного периода), утюг (чугун, литье, ручка из железа, клеймо НЗ, отлит до 1917 г.), утюг (чугун, литье, ручка съемная, отлит в 1952 г.) и др. Были получены сведения о лучших мастерах завода — Маракулине Николае Николаевиче и Воробьеве Василии Герасимовиче, представлявших Кажимские⁵ заводы на Всероссийской промышленной и художественной выставке в Нижнем Новгороде в 1896 г.

Известно, что большим мастерством отличались нювчимские женщины. Искусство кружевоплетения, привнесенное, очевидно, с переселенцами из вологодчины, стало традиционным женским

⁴ Обзор полевых дневников П. И. Чисталева, хранящихся в фондах Национального музея РК (Литературный музей), был сделан Ю. А. Крашенинниковой в докладе «Записи П. И. Чисталева о песенной традиции пос. Нювчим в фондах Национального музея Республики Коми» на Всероссийской конференции «Музейные коллекции: история комплектования, проблемы атрибуции, опыт экспонирования» (Сыктывкар, 15—16 октября 2009 г.).

⁵ В конце XIX в. в группу Кажимских заводов входили Нювчимский, Кажимский и Нючпасский заводы, расположенные на значительном расстоянии друг от друга.

занятием в заводских поселениях. Документом, зафиксировавшим высокий уровень мастерства нювчимских кружевниц, привезенным А. М. Рубцовым из экспедиции, стал «Диплом четвертой степени Главного выставочного Комитета первой сельскохозяйственной и куспром выставки СССР гражданке А. А. Анисимовой за кружева. 20 октября 1923 г. г. Москва». Позднее в фондах музея стала формироваться коллекция образцов кружевоплетения, которая ждет своего исследователя.

Во время второй экспедиции 1959 г. музейная коллекция изделий художественного литья пополнилась дореволюционными экземплярами: подсвечник со скульптурой («Жнец») работы 1895 г. мастера-литейщика Николая Васильевича Леушина, скульптура «Муха» работы 1908 г. мастера Фламяна Николаевича Маракулина (отшлифована его братом, Дмитрием Николаевичем Маракулиным), бюст «А. С. Пушкин» (отлит до 1917 г., принадлежал счетоводу нювчимского завода М. И. Савельеву). Интерес представляют выполненные старыми мастерами в первые годы советской власти скульптура «Рыцарь» (1923 г., мастер Михаил Дмитриевич Воробьев); художественное литье из алюминия — «Кабан», «Черт» (1922 г.). В коллекции хранится личное клеймо рабочего Леушина, однако ни на одном из музейных предметов оттиска этого клейма нет.

Коллекция изделий художественного литья, сформировавшаяся в Национальном музее Республики Коми, неоднократно представлялась на выставках. Неослабевающий интерес к коллекции побудил подготовку издания в серии «Раритеты», в котором впервые можно было не только познакомиться с коллекцией художественного литья, но и почерпнуть сведения об истории некоторых изделий и завода⁶. Легенд, связанных с поступлением и бытованием предметов, в учетной документации сохранилось не много. В связи с этим в 2008 г. было предпринято экспедиционное исследование пос. Нювчим⁷, в результате чего были зафиксированы сведения, дополняющие имеющуюся информацию о музейных предметах, а также фольклорные материалы и устные свидетельства старожилов горнозаводского поселения, незначительная часть которых вошла в издание. В издании прослеживаются два «ряда», которые составители попытались совместить, — визуальный, представленный предметами из коллекции нювчимского литья, и вербальный, выполненный методом подбора фрагментов текстов и устных свиде-

⁶ Художественное литье Нювчимского чугунолитейного завода...

⁷ В экспедиции принимали участие Ю. А. Крашенинникова (Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН), С. В. Бандура и Е. К. Коровина (Национальный музей Республики Коми).

тельств. Перечень и тематика текстов были ограничены собственно темой и объемом издания, в него вошла лишь незначительная часть записанных материалов, связанных с темами зарождения, становления, деятельности чугунолитейного производства, ассортимента выпускаемой продукции, местных династий, освоения и заселения территории, отчасти повседневной жизни местного (пришлого русского и местного коми) населения. А через требуемую тематику «подтягивались» и другие темы, отражающие историческую память и мировоззрение жителей горнозаводского поселения Нювчим.

Фольклорная традиция п. Нювчим является поздней, точкой отсчета можно считать середину XVIII в. — это время пуска Нювчимского завода в строй (1761 г.). Специфический характер поселения (заводской поселок), функционирование завода вплоть до 1993 г. объясняет и тематику устной прозы, в которой преобладают рассказы, устные свидетельства, связанные с историей и основанием Нювчимского завода. Основные мотивы — создание и функционирование литейного производства, «прирастание» новых цехов для нужд края и страны (например отливка корпусов мин и гранат для первой империалистической и Великой Отечественной войн, выпуск листового железа для крыши Зимнего дворца в Петербурге, переживание исторических событий Гражданской и Великой Отечественной войн, изготовление лыж, лыжных палок и проч. для нужд Великой Отечественной войны, появление зеркального, эмалировочного, деревообрабатывающего цехов после войны 1941—1945 гг.), подъем и спад производства в XX в. и проч.

В устных воспоминаниях и рассказах, записанных во время экспедиционного обследования, нашли отражение мировоззренческие установки переселенцев, события, связанные с освоением и заселением территории, сведения об исторических лицах, во время правления которых функционировал и развивался завод, о местных династиях. Устойчивость устной исторической памяти о прародине переселенцев, участие завода в промышленной жизни страны поддерживается книжной культурой и публиковавшимися в СМИ материалами, в которых запечатлены имена и некоторые события местной заводской жизни.

Образ прародины первопоселенцев размыт и не имеет конкретных очертаний; в текстах, записанных от разных информантов, актуализируется мотив переселения крепостных крестьян из северных российских губерний, реализуется он довольно лаконично (иногда простым упоминанием) и перекликается по изложению

с немногочисленными опубликованными материалами об истории промысла, которые, по всей видимости, использовались на школьных, музейных, производственных мероприятиях и появлялись в газетных публикациях: «Купил промышленник крестьян и переселил их сюда. Вот они тут и обжились, и они тут смешались, сроднились, как говорится. Привезли с Кировской, Вятской области...» (А. И. Силин, 1928 г. р.); «Каждая женщина, даже я умею плести [о кружевоплетении на коклюшках]. Научили. Тут же вологодские, вятские крестьяне. Может, и все вологодские...» (Он же); «У матери фамилия Соболева, привезли из Вологодской губернии Соболевых, Савельевых...» (Е. П. Воротнева, 1927 г. р.), «Архангельские и вологодские крепостные-то, когда вот поселок-то организован, крепостных продали. Из Вологды, из Архангельска, из Кирова вот сюда привезли их, и обычаи-то так и остались-то все» (Г. В. Силина, 1930 г. р.). «Семечковы, Васильевы, Колесовы, Кармановы, Творожниковы, Забалуевы, Соколовых много. Большинство такие, они приезжие» (А. И. Силин, 1928 г. р.)⁸.

В устных рассказах фиксируются временные координаты, например, время основания промысла связывается с правлением императрицы Елизаветы Петровны: «При Елизавете II один промышленник обнаружил в болотах руду, такие камни ржавые, железо. И он решил тут построить завод и тут эту руду переплавлять. Первая плавка в 1742 году [была]. Тут же лес был глухой. Он привез там с Кировской, с других областей крепостных крестьян, купил [крестьян]. И потом тут дома построили, завод построили деревянный и начали выплавлять эту руду...» (А. И. Силин, 1928 г. р.).

Рассказывая о нювчимском рудном промысле, информанты связывают его основание с продажей месторождения (земли) в счет карточного долга: «Один помещик другому помещику, промышленнику, в карты проиграл землю. Они ж тогда играли на крестьян. Вот у тебя сколько-то запасных крестьян, но и земля своя. Вот в карты играли, он землю и продал. Вот он здесь и обосновался» (А. И. Силин, 1928 г. р.); «Кто говорят, что в карты проиграли, кто говорят, что управляющий с Вологды был. <...> Говорят, какие-то купцы землю в карты проиграли» (А. М. Соколова, 1927 г. р.).

В числе редких зафиксировано устное свидетельство, содержащее интерпретацию катойконима, указывающего на прародину переселенцев: «...Немного папа рассказывал. Говорит, его звали Ва-

⁸ Здесь и далее представлены экспедиционные материалы, записанные Ю. А. Крашенинниковой в 2008 г. в пос. Нювчим; часть текстов вошла в издание «Раритеты».

ганов, как будто прозвище, здесь Вагановым назвали. Я и спросила: папа, почему тебя ругают так — Ваганов. Это, Алечка, не ругань, а это мои предки с реки Ваги Архангельской области. Вот как он объяснял мне. Это же уже давно было...» (А. К. Гаркайс, 1928 г. р.; девичья фамилия — Гаврилова).

Устойчив мотив освоения, окультуривания пространства, превращение необжитого, чужого пространства в свое, обжитое. Некоторые факты, касающиеся освоения территории, в текстах разных исполнителей повторяются, приобретая в повествовании более или менее устойчивое текстовое воплощение (отправная точка — нахождение месторождения болотной руды, основание поселения, разворачивание производства — появление литейного цеха как стрелково-литейного, являющегося основой всего завода, строительство плотины, электростанции и т. д.): «Сначала здесь был как починок, это папа рассказывал. Починок — несколько домов. Вот приехал купец-то, а фамилию я не помню. И вот он организовал это, потом построили один цех, потом второй. Нет, сначала плотину строили, ведь все вручную. И нювчимские были, и отовсюду из деревень приезжали. Наемные, построили плотину, это до нас еще, мы еще не родились, плотина была уже. А потом и цеха постепенно начали. Эмальцех потом даже был, свой эмальцех, зеркала свои выпускали» (А. К. Гаркайс, 1928 г. р.).

Любопытны записи и с точки зрения содержания в них сложившейся местной терминологии, преимущественно заводской. Так, завод устойчиво называется «кормильцем», поскольку концентрирует вокруг себя не только окружающее Нювчим коми население, но и обеспечивает работой ссыльных поляков, евреев; служит пристанищем для сбегавших из образующихся колхозов коми жителей. Наименование завода «Казной» указывает на осознание его государственным предприятием: «Раньше его назывался не завод, а казна называлась. В Казне работали. [Говорили]: Мы работаем на Казну...» (А. М. Соколова, 1927 г. р.). Фиксируется и целый корпус номинаций заводских специальностей (алюминька — алюминиевый цех, горячий цех — литейный цех, эмальцех — эмалировочный цех; выбивальщик — тот, кто выбивал изделие из формы, заливальщик — тот, кто заливал чугун в готовую форму, обрубочник — тот, обрубал у готового изделия неровные края, плотильный — тот, кто следил за работой плотины, углежог — тот, кто готовил древесный уголь, формовщик — тот, кто готовил форму, чистильщик — тот, кто чистил песок для формы и др.).

Языковая, профессиональная обособленность в условиях укоренения русского пришлого населения оказала существенное влияние

на самоидентификацию жителей Нювчима. Память о первоначальном статусе переселенцев проявляется и в современных текстах, себя местные жители называют наследниками крепостных, рассуждают о своем особом, нювчимском, говоре, который, по их мнению, похож на вологодский или вятский («*Но завод русский был, говор-то у нас такой чисто нювчимский, как на вологодский или на вятский походит*» (А. М. Соколова, 1927 г. р.)). Проявляющаяся первоначально неприязнь между русским и коми населением сохранилась в коллективных прозвищах: жители Нювчима назывались «няня рок», а коми — «кыдья рок»⁹: «[А коми как относились к нювчимским?] ... *раньше дорога-то проходила через Пажгу, ходили пешком, так “няня рок” звали их, нювчимских. [Няня рок?] Да, это хлебная каша, на русский переведешь, так не знаю. Также не любили, да, также, также не любили. И коми не любили нювчимских, и нювчимские коми не любили — ни пажгинских, ни шошкинских. “О, зыряне опять пришли тут”. А теперь уже давно уже не различают. Первые-то вот года вот я приехала, это было заметно, а теперь нет, теперь не заметно, теперь все одинаковы*» (Г. В. Силина, 1930 г. р.); «[Как коми относились к русским?] *Так они обоюдно. Эти, нювчимские, “няня рок”, а коми — “кыдья рок”*¹⁰. *Мы хлебную ели, а они из зерна тоже. Сначала ругались, а потом переселились, замуж повыходили. Большинство из Шошки, из Гары вышли замуж, из Пажги, отовсюду...*» (А. К. Гаркайс, 1928 г. р.); «[А хлеб с мякиной считался плохим?] *Ну, что ты, это страшный... В туалет-то потом как сходишь?*» (Она же). Собственно, этими коллективными прозвищами подчеркивалось преимущественное положение заводчан перед аборигенным крестьянским коми населением; появлению подобных представлений о социальной иерархии нювчимцев и коми способствовало и само производство: профессионально обученные нювчимцы работали на заводе, коми население использовалось исключительно на подсобных работах (заготовка и доставка угля, формовочной земли).

Достаточно часто в текстах реализуется мотив особой, если можно так сказать, «кровной» связи с Санкт-Петербургом и царской семьей. Например, часто упоминается, что нювчимский чугунок использовался при отливке ворот и кровли для крыши Зимнего двор-

⁹ *Няня рок* — букв: хлебная каша, т. е. хорошая; *няня* — хлебный, обильный хлебом, хлебородный [5, 450], *рок* — каша; *кыдья рок* — букв.: каша с высевами, мякинная, т. е. плохая каша с мякиной — остатками колосьев, стеблей и других отходов при молотье.

¹⁰ *Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И.* Коми-русский словарь: около 31 000 слов. Сыктывкар, 2000. С. 328.

ца¹¹. Последний дореволюционный собственник завода Бутлеров проживает в Санкт-Петербурге: «...а последний заводоуправляющий был Бутлеров, или до революции или сразу после революции. Так-то это нигде не написано, а его клеймо было овальное “Управляющий Бутлеров”. Это при мне еще клеймо-то было. <...> А Бутлеров в Петербурге жил» (А. И. Силин, 1928 г. р.). Управляющий Косолапов (действительно был управляющим при собственнике Бернадаки с 1880 г.) — по одной версии, тайный сын царской династии, привозивший в Санкт-Петербург своего новорожденного сына Сергея, чтобы «показать дедушке — царю Николаю и царице Марии» (Е. П. Воротнева, 1927 г. р.), по другой — «прислуга царя», последний называется собственником завода. В другом тексте император является «куратором» зарождающегося производства и набирает рабочих, а его сестра привозит их в эти места: «Царь Николай их всех собрал тут, с Питера-то царь, всех их собрал. Сестра-то у царя-то сюда приехала и привезла всех этих людей. Ой, сколько человек... двести. Да, 236 человек он привез, царь Николай» (Она же). Императрица также принимает участие в развитии производства, в одном из текстов сообщается о ее желании построить железную дорогу от Печоры до Нювчима: «А даже Мария, у царя-то жена, <...> строила от Печоры до Нювчима, хотела построить железную дорогу. Ну, видишь, как напали беляки, война началась. <...> Валентин-то [муж информанта. — Ю. К.] ходил почти что каждую субботу на охоту и увидел железные рельсы, и на рельсах-то было написано: “Здесь была Мария, царица Мария”. Написано было. Видишь, даже с Печоры хотели делать на Нювчим это рельсы, поезд чтобы ездил. Это у царя Николая была жена» (Она же). Еще один текст связан с образом царя-прорицателя и предсказателя: «[Говорят, царь сюда приезжал?]. Приезжал, приезжал, только давно приезжал. Мама рассказывала, приезжал, говорит, тихомолком. Уже беляки напали. Без Марии. Посмотрел, как у Косолапова, все-таки он нанял его на это дело. И пондравилось ему, ему пондравилось все. Тут и сеяли и хлеб, и ячмень, и крупу, все делали. Люди работали, потому что этот

¹¹ В материалах, записанных в 2010 г. в пос. Кажим, в котором располагался Кажимский чугуноплавильный завод, также устойчива тема использования местного (т. е. выплавленного в Кажиме) железа для крыши Зимнего дворца. Любопытно, что кажимские исполнители, помимо Зимнего дворца, упоминают и другие здания в Петербурге, а также в Москве (записи Ю. А. Крашенинниковой, сделанные во время экспедиции в пос. Кажим в 2010 г.). Постоянное упоминание этого факта жителями Кажима и Нювчима, «соревновательность» за право быть причастными к одному из локальных исторических и культурных «центров» России является одним из важных и значимых фактов местной «общественной биографии».

Косолапов заставлял работать. Не работаешь — выгонит к черту. [Царь] хвалил очень Косолапова. Но предупреждал, что скоро семнадцатый год. В семнадцатом году ведь революция-то стала. Вот в семнадцатом году заваруха стала. Тут начали гнать все, а ведь хорошо как в литейке работали. [Царь] предупреждал, чтобы не работали» (Она же).

Сформировавшаяся музейная коллекция наметила перспективы дальнейшего изучения культурного наследия горнозаводского поселения Нювчим, а также указала на необходимость обращения к культурным традициям других заводских поселений на территории Республики Коми (например Кажим и Нючпас), возникших, как и Нювчим, в середине XVIII в. и прекративших свою работу в середине XX в.

А. Г. КУЛЕШОВ
(Москва)

О «МАЛЫХ МУЗЕЯХ» И ИХ РОЛИ В ВОСПИТАТЕЛЬНОМ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

«**М**алые музеи» — это музеи, которые имеют меньшие, чем крупные центральные музеи, коллекции и сравнительно небольшие экспозиции культурно-исторического, художественного, археологического или этнографического характера. В этом ряду оказываются музеи провинциальных городов, сельские музеи, музеи, созданные при общеобразовательных школах, местных библиотеках и Домах народного творчества, а также — при некоторых художественных промыслах. По своей значимости все они вовсе не «малые», а такие же важные по своей роли, как и большие, знаменитые. В культурной и общественной жизни региона, края, села они нередко становятся тем центром, который берет на себя и образовательные, просветительские, популяризаторские и воспитательные функции. В наши дни, когда вопрос о сохранении и развитии традиций национальной культуры и искусства стоит так остро, когда предпринимаются попытки возрождения тех очагов народного творчества, которые совсем недавно казались исчезающими, активность так называемых малых музеев может быть во многом определяющей. Чем больше будет таких центров на местах, чем серьезнее и существеннее будет поддержка их со стороны властей, тем реальнее может быть результат, который так важен для каждого региона. Процесс самовозрождения народной культуры, который начался еще в 60—70-е гг. XX в. и был поддержан многими представителями нашей общественности, научной и художественной, не должен ослабевать. Разрушительное действие современной массовой культуры, которое в последнее время заметно усилилось, может быть нейтрализовано только деятельностью таких центров на местах. Именно они могут быть хранителями народных традиций.

Прежде всего, конечно, следует говорить о провинциальных музеях. Многие из них имеют высокий статус государственных (художественно-исторического музея или историко-архитектурного заповедника) и являются филиалами тех, что находятся в больших городах. Основная часть «малых» городов — это, как правило, интереснейшие исторические центры. Когда-то они имели иное значение, но, с течением времени утратив его, превратились в скромные, колоритные, неповторимые по своему характеру уголки и островки русской старины. Здесь, сочетаясь с современностью, еще живут традиции древности — XVIII и XIX вв. Они отражаются в архитектурных памятниках, бытовых предметах, жизненном укладе и природном окружении. Каждый из этих городов может быть назван малым музеем и своеобразной живой экспозицией, по которой можно изучать нашу историю. Сам городской музей — только часть этой экспозиции. К счастью, люди, живущие в «малых» городах, начинают понимать и ценить доставшееся им в наследство, осознавать его как национальное достояние. А это заставляет их и восстанавливать утраченное, и сохранять, не искажая, то, что еще уцелело.

Примером такого «малого» города и «малого» музея может быть Гороховец — уникальный природно-исторический и архитектурно-художественный ансамбль, вмещающий в себя разные эпохи — от XVI до начала XX в., — представленные памятниками древнерусского искусства, стилями позднего барокко и классицизма, периода эклектики и модерна. Монастыри и храмы, каменные палаты — редчайшие памятники жилой архитектуры XVII—XVIII вв., которые почти не сохранились в других местах, оригинальные постройки в стиле модерн, соединяющие черты нового с элементами древнерусской архитектуры, — все это можно видеть в современном Гороховце. Благодаря крупномасштабным реставрационным работам, которые в течение последних лет проводились Владимиро-Суздальским музеем и владимирскими реставраторами, он сохранил свой облик. Восстановлены фасады и интерьеры древних палат, создана экспозиция Гороховецкого музея. (Он располагается как раз в таких палатах.) О том, что этот ценнейший материал широко используется в образовательном и воспитательном процессе, и говорить не приходится. Деятельность и самого музея, и местного Дома народного творчества основывается на нем. Он важен и для школьных программ, и для практической работы народных мастеров, занимающихся художественными ремеслами, причем не только для самого Гороховца, но и для всего района и соседней Нижегородчины.

Гороховецкий историко-архитектурный музей располагает довольно большим фондом, содержащим как многочисленные памятники XVII—XVIII вв., так и разнообразные произведения XIX—XX вв. Уже само название его экспозиций дает представление об интересной выставочной и экскурсионной работе, которая проводится его сотрудниками. Одна из экспозиций воспроизводит, например, интерьеры гражданской архитектуры Гороховца конца XVII — начала XVIII вв. — времени яркого расцвета этого торгово-промышленного центра с развитым судостроением и многими ремеслами. Другая названа «подклет» и содержит все то, что обычно находилось в этой части каменных древних палат в соответствующую эпоху. «Кустарные и отхожие промыслы Гороховецкого уезда конца XIX — начала XX вв.», т. е. времени второго возвышения и процветания города, — еще одна интересная образовательная экспозиция этого музея. Есть здесь и экспозиции, посвященные определенным ремеслам и их изделиям: экспозиция «Самовар», включающая большое количество предметов, относящихся к разному времени и имеющих разные масштабы и форму, а также экспозиция «Гороховецкая игрушка», представляющая образцы местной плотницкой деревянной игрушки второй половины XIX в., которая в дальнейшем полностью исчезла¹.

Занятия с мастерами народного искусства, экскурсии по городу, подробно освещающие его архитектурные памятники и историю в разные периоды, такая форма популяризаторской работы, как выездные выставки, создание специальных буклетов и афиш — все это говорит о многоплановости и настоящей заинтересованности организаторов этой работы. В последнее время появляются и новые ее формы, прежде не использовавшиеся: воспроизведение разных обрядов (свадьбы, праздника Рождества и Нового года, Масленицы). Для народных мастеров музеев — настоящая школа творчества. Здесь они знакомятся с подлинными образцами традиционного ремесленного искусства, изучают разные техники, используемые в работе с материалом. Особенно ценно для них освоение популярной здесь техники «корабельной» деревянной резьбы и разных техник обработки металла.

Музеи, образованные в крупных селах, — местах со своей примечательной историей, интересным развитием местной культуры и народных ремесел — имеют чаще всего этнографический характер. Однако некоторые из них со временем становятся такими значи-

¹ Тиц А. А. По окраинным землям владимирским (Вязники, Мстера, Гороховец). М., 1969. С. 81—140; Андреев Н. И., Скворцов А. И. Гороховец. Ярославль, 1988. С. 36—88, 97—105; Музеи России. Гороховецкий историко-архитектурный музей // www.museum.ru.

мыми для своего региона, что превращаются в культурно-исторические центры и художественно-архитектурные ансамбли-заповедники. Примером может служить известный комплекс в селе Малые Корелы Архангельской области, сорокапятилетний юбилей которого широко отмечался в 2009 г. Небольшой музей, появившийся здесь в середине 60-х гг., в том месте, где находится известный храм Малых Корел — церковь Святого Георгия (1672), памятник деревянной архитектуры Русского Севера, — вскоре стал основой, центром для формирования природно-архитектурного ансамбля. Сюда свозились памятники деревянного зодчества с разных территорий этого региона, главным образом, из поморских сел. Это были и целые усадьбы, и хозяйственные постройки разного характера. Теперь их в общей сложности 120 (а было всего 4). Распределены они по определенным зонам — секторам, воспроизводящим историческую среду этих памятников. Она близка той, что существовала в их естественном окружении прежде. Первоначально Музей деревянного зодчества и народного искусства под открытым небом в Малых Корелах занимал площадь 78 га, теперь его территория выросла вдвое и равна 140 га. Секторов в музее четыре: большой Каргопольско-Онежский с храмом Вознесения Господня (1669) и три другие — Двинский, Мезенский и Пинежский. Весь этот комплекс — совершенно особый, неповторимый и целостный мир, дающий представление об особенностях северного зодчества в разных районах в разные эпохи — с XVII по XX века².

Задача, которая стоит перед современным музеем, — сохранить и вовремя реставрировать собранные памятники деревянного зодчества. Она является первостепенной, но параллельно с ней решаются и задачи сохранения самой среды, воссоздания характерного внутреннего пространства жилых комплексов, с типичным для данного региона предметным окружением, и, конечно, задача популяризаторской, просветительской и воспитательной работы. Она ведется здесь очень широко и связана как со взрослыми, так и с детьми, которым уделяется особое внимание. Она включает тематические экскурсии, разнообразные школьные программы, для взрослых — фестивали народной культуры. Один из них — фестиваль плотницкого мастерства «Поморский дом», другой — «Колокольные звоны», хорошо известный в последние годы. Он собирает искусных звонарей и музыкантов со всей России, не только с Севера. Кроме того, это непрменные фольклорные календарные праздники, с характерными для них обрядами: Рождество, Масленица,

² Малые Корелы. Музей деревянного зодчества и народного искусства. Архангельск, 2009; URL: <http://www.karely.ru>; <http://www.museum.ru/M1841>.

Благовещение, Троица, Иван Купала, Флор и Лавра Покров. Есть еще и мастер-классы, показы мастерства народных художников и мастеров народных промыслов. Они съезжаются сюда из разных северных районов.

Нередко музей истории села начинался с очень небольшой этнографической коллекции, сформированной в пределах местной библиотеки. С течением времени такая коллекция увеличивалась и уже могла претендовать не только на большее помещение, но и на самостоятельную роль. Именно так случилось и с музеем с. Фоминки Гороховецкого р-на Владимирской обл. Изначально это был музей при местной библиотеке, а затем уже — филиал Гороховецкого историко-архитектурного музея со своим собственным фондом и своей экспозицией³. По сравнению с Гороховецким, он, конечно, невелик, но располагает ценным собранием памятников материальной и художественной культуры. Все они бытовали когда-то в этом богатом селе, которое хранит древние традиции народного творчества. Среди предметов экспозиции в Фоминках есть и такие, которые имеют особую художественную ценность. К их числу относятся, в частности, два любопытных памятника городецкой росписи. (Они опубликованы мною в альманахе «Традиционная культура» за 2004 г.⁴) Это живописное донце прялки и расписной лубяной мочестник (открытый кузовок для хранения пряжи и веретен). Особый интерес этих произведений (до сих пор не публиковавшихся) не только в их характерности для городецкой живописи конца XIX в., но и в их безусловном художественном достоинстве. Стилистический анализ данных произведений и рассмотрение аналогий позволили не только высказать предположение об их авторстве, но и коснуться вопроса взаимосвязей Гороховца и окружающих его сел с Нижегородчиной, конкретно — с таким ремесленным центром, как Городец.

Музей в с. Фоминки стремится сохранить свою самостоятельность и независимость от Гороховецкого музея, который давно претендует на его этнографическую коллекцию. Популяризаторская работа, ведущаяся сотрудниками музея в Фоминках, доказывает его положительную роль именно здесь, на месте. Коллекция, собранная стараниями сотрудников музея и местных жителей, на наш взгляд, должна оставаться в этом селе. Она необходима для просветительской работы и работы с народными мастерами.

³ Музей истории села Фоминки Гороховецкого района Владимирской области. Филиал Гороховецкого историко-архитектурного музея. URL: <http://www.museum.ru>

⁴ Кулешов А. Г. Памятники городецкой росписи из Гороховецкого района Владимирской области // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 63—71.

Еще один интересный музей истории села находится в с. Черевково Красноборского р-на Архангельской обл. Он возник на основе маленького школьного музея, основанного еще в 1961 г. учителем здешней школы Василием Алексеевичем Пономаревым. Школьный музей быстро пополнялся экспонатами. Их собирали сами учащиеся и приносили в дар местные жители. Кроме того, со временем в его коллекцию добавились еще и архивные материалы XVII—XIX вв. (в виде микрофильмов и ценных фотографий, поступивших из фондов музеев в Архангельске, Вологде, Великом Устюге, Москве). В итоге, небольшой школьный музей превратился в филиал Красноборского историко-художественного музея. Его официальное открытие состоялось в 1993 г. За годы своего существования Черевковский музей обрел несколько уникальных коллекций, которые являются теперь его достопримечательностью. Это коллекции золотного шитья, северодвинских расписных прялок, происходящих из разных мест (в основном, это Пермогорье и Борок), предметов XVII—XIX вв. из металла и дерева, а также большая коллекция произведений художественного качества (ремизного, бранного, выборного). Музей в наши дни ведет большую популяризаторскую и воспитательную работу. Его экскурсионные и лекционные темы связаны в основном с историей Черевковской волости, с ремеслами, развивавшимися в этих краях, с историей самого с. Черевково и деревень по реке Лудонга. В результате, затрагивается и более широкая тема — тема истории всего региона. Кедровая роща на берегу, посаженная местными жителями в 80-е гг. XIX в., Троицкая церковь начала XVIII в. и часовня иерея Петра, а также замечательные деревянные двухэтажные дома купцов Гусевых и Пирогова конца XIX в., построенные в традициях северной архитектуры с прекрасной резьбой и росписями, — всё это тоже вовлекается в рассказы на занятиях со школьниками и на экскурсиях с жителями соседних деревень. Они приезжают сюда специально посмотреть на памятники старины и произведения местных мастеров⁵.

Музей размещается в каменной постройке 1980-х гг., малоинтересной, но, видимо, удобной для экспозиции. Жаль, потому что

⁵ Черевковский музей. Филиал Красноборского историко-мемориального и художественного музея URL: <http://www.museum.ru>; Официальный сайт Красноборского района Архангельской области URL: <http://www.krasnoborskiy.narod.ru/dostopr.html>; *Пермиловская А. Б.* Торговое село Черевково — центр традиционной культуры Подвинья // Рябининские чтения — 2007: Материалы научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Музей-заповедник «Кижы». Петрозаводск, 2007. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/390.html>

рядом стоят ветшающие деревянные хоромы купеческих домов, в которых музею было бы более подходящее место. Может быть, тогда это был бы целый музейный комплекс. И не только музей выиграл бы от этого, но и архитектурные памятники, которые были бы отреставрированы. Все в руках местных властей, которые пока почему-то не понимают этого. Затраты, конечно, будут немалые, но они непременно окупятся в будущем. Разве можно допустить, чтобы совсем разрушились такие прекрасные памятники местной архитектуры!

Школьные музеи — явление, распространенное в разных районах России: на Севере, в Центральной ее части и на южных территориях. Маленькие коллекции этих музеев, собранные учениками и педагогами во время их экспедиций по округе, имеют на самом деле большое значение. Они очень помогают в учебном процессе. Опираясь на предметы этих коллекций, можно вести разговор не только о народной культуре и истории данного края, но и об истории России в целом. Можно говорить о развитии торговли, ремесленного производства, о художественных промыслах и различных видах традиционного искусства, об искусстве академическом и народном и т. д. Сама организация школьных экспедиций и поездок по историческим местам, участие ребят в археологических и реставрационных работах, ведущихся в их крае, — это тоже часть образовательной программы, имеющей огромное значение в процессе воспитания. В качестве примера такого небольшого, но интересного по собранному материалу музея, можно назвать школьный музей в с. Верхняя Уфтюга Архангельской обл. С какой любовью, пониманием и вкусом составлена его коллекция! В ней — и берестяные туеса (простые, расписные, со штампованным или прорезным орнаментом), и расписные предметы из луба, корня сосны и дерева, интересные изделия из металла и местная керамика. Всё имеет и историческое, и художественное значение, потому особое внимание здесь проявляют к местным ремеслам и промыслам, когда-то очень знаменитым и развитым.

Последняя разновидность так называемых малых музеев как раз связана непосредственно с художественными промыслами. На многих из них (почти на каждом из крупных, по крайней мере) есть своя коллекция лучших образцов — изделий самых известных мастеров данного художественного центра, отражающих его типологию, изобразительные принципы, технологические приемы и особенности, т. е. то, что составляет местную традицию. На этих наглядных примерах учатся и молодые мастера промысла, и художники из других ремесленных центров, и все те, кто хочет ближе

познакомиться с данным производством, его историей и вообще с народным искусством. В числе посетителей обычно и местные школьники, которые на своих уроках занимаются изучением народной культуры, и взрослые, интересующиеся местными ремеслами. Польза таких коллекций, имеющих и внутреннее использование, на самом деле, двойная. Они воспитывают вкус и любовь к народной культуре не только у посетителей, но дают и ценные образцы для мастеров промысла, показывают значение традиции в народном творчестве, где коллективное и индивидуальное всегда сочетаются и неразрывно связаны между собой. Такие музеи есть и в Скопине, и в Палехе, и в других центрах. Руководство промыслов, если оно понимает значение таких «внутренних» музеев, всегда поддерживает их инициативу и популяризаторскую деятельность.

Иногда «малым музеем» становится даже отдельный памятник — например находящийся на данной территории памятник архитектуры, имеющий художественное и историческое значение. Жители окрестных сел часто приходят сюда, потому что считают его достопримечательностью своего края, а местные школьники, вместе со своими учителями, рассказывают о его истории, времени строительства, особенностях архитектурного решения, об оформлении внутреннего пространства и деталях в его убранстве. Рядом с этим памятником могут проходить уроки под открытым небом. Особое внимание всегда привлекают разворачивающиеся в связи с изучением такого памятника работы археологов и реставраторов. Примером подобного центра народного искусства может быть, в частности, известный деревянный шатровый храм XVIII в. в Уфтюге на Северной Двине. Его считают настоящим украшением северодвинских берегов. В этом месте проходят ярмарки народных ремесел, концерты с участием народных ансамблей и известных в области исполнителей. Он тоже является центром местной культуры, своего рода музеем, который имеет большое для этого региона значение. Важно только сохранить его, защитить от неизбежных разрушений⁶.

⁶ Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. М., 1986; Пермиловская А. Б. Русский Север как особая территория наследия. Архангельск; Екатеринбург, 2010. С. 232—260.

Г. В. СОКОЛОВА
(Сергиев Посад)

**ДЫМКОВСКАЯ ИГРУШКА.
ТВОРЧЕСТВО А. И. ДЕНЬШИНА И ЕГО ВЛИЯНИЕ
НА ПОСЛЕДУЮЩЕЕ РАЗВИТИЕ ПРОМЫСЛА**
*(на примере малоизвестных произведений
из собрания СПГИХМЗ)*

В XX в. произошли большие изменения в тематике и образном строе известного вятского промысла — дымковской игрушки. Произведения начала XX и начала XXI вв. отличаются друг от друга не только цветовой гаммой и орнаментом, но и тематическим диапазоном. По мнению исследователей «дымки», ей принадлежит особое место среди современных народных художественных промыслов: ведь на примере значительного количества сохранившихся произведений XIX — XX вв. есть возможность наглядно проследить «формирование и развитие традиций этого искусства, и меру вклада в коллективный художественный опыт индивидуальных творческих манер»¹ ведущих мастеров разных поколений.

Проблема общих для всего народного искусства закономерностей, которые выявляются через развитие традиционной народной глиняной игрушки, в частности дымковской, была и остается одной из самых обсуждаемых в изданиях, посвященных народному творчеству². Речь идет о поисках и экспериментах в создании ори-

¹ *Богуславская И. Я.* Мастерца дымковской игрушки Ольга Ивановна Коновалова // Народные мастера. Традиции и школы. М., 2006. С. 284.

² См.: *Вагнер Г. К.* Трудности истинные и мнимые // Декоративное искусство СССР. 1973. № 7. С. 38.; *Соколова Е.* Народная игрушка — исторический памятник или современное искусство / Письмо в редакцию // Декоративное искусство СССР. 1980. № 7. С. 4.; *Фрумкин А.* Закономерности развития. Там же. С. 5.

гинальных композиций, сюжетов, а порой и орнаментов, на которые подталкивает народных мастеров желание проявить свою творческую индивидуальность. Тем более что современный мастер — это, по сути дела, профессиональный художник, имеющий специальное образование и свое авторское лицо, свой индивидуальный образительный язык. Означает ли это повсеместное явление гибель народных промыслов или, наоборот, новый этап развития, вызванный изменениями как самой жизни, так и облика народного мастера? На эти вопросы все еще нет однозначного ответа³.

Однако необходимо заметить вслед за исследователями народной игрушки, что в этом смысле она находится в наиболее выгодном положении, так как, по словам В. С. Воронова, «самой своей непрактичностью, слабой связанностью предмета с его утилитарным назначением, идеей забавы, вложенной в нее, дает исключительно большой простор творческому полету, пробуждает и рождает творчество как беззаботную игру»⁴. «В историческом обозрении глиняная игрушка предстает живым фольклорным явлением. Пережив в XX веке вместе с народной культурой период разорения, в особенности базисной, крестьянской части, промыслы глиняной игрушки остались жизнеспособными»⁵.

Подобные размышления вызывают два оригинальных произведения, хранящиеся в Сергиево-Посадском государственном музее-заповеднике, которые являются примером творческого поиска на промысле дымковской глиняной игрушки в 1930—40-е годы и связаны с именем его руководителя, Алексея Ивановича Деньшина (1893—1948). Это достаточно крупные многофигурные композиции, укрепленные на массивных деревянных основаниях, в одном случае — квадратной, в другом — прямоугольной формы. Их названия по учетным документам — «Сказка “Теремок”» и «Баллада “Богатыри слушают старого Баяна”»⁶.

³ См.: Колобкова А. И. Проблемы развития современной традиционной глиняной игрушки // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Народное искусство России. Традиция и современность». Вологда, 2008. С. 159—165; Менчикова Н. Н. Дымковский промысел на рубеже XX—XXI веков. Проблемы развития // Там же. С. 225—229; Она же. Новые темы в современной дымковской игрушке // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера / сост. А. Г. Кулешов. М., 2009. С. 103—106.

⁴ Воронов В. С. Крестьянское искусство // О крестьянском искусстве. М. 1975. С. 67—68.

⁵ См.: Колобкова А. И. Указ. соч. С. 159.

⁶ Деньшин А. И. «Богатыри слушают старого Баяна». 1945 г. г. Киров. Инв. № 2022-к, КП 35064; глина, папье-маше, дерево, краска, поталь, грунт, лепка, формовка, роспись. Размер 30x49x37 см.; Деньшин А. И. Те-

Дата и место создания обоих произведений (1945 г., г. Киров), а также автор (А. И. Деньшин) указаны как в документах музейного учета, так и в надписях на самих экспонатах. На основании композиции «Теремок», кроме того, имеется еще надпись крупными черными буквами: «Москва». Оба экспоната поступили в музей одновременно, в 1950 г.: они были переданы дирекцией художественных выставок и панорам согласно приказу Комитета по делам искусств Совета Министров Союза ССР⁷. Предположительно, эти произведения могли быть изготовлены для Всесоюзной выставки народного изобразительного искусства в Москве в 1948 г.⁸

Следует заметить, что оба они выполнены в смешанной технике: подставки сделаны из дерева, а фигуры и отдельные детали частично вылеплены из глины, частично — сформированы из папье-маше или из фабричного картона. Кроме того, в одном из произведений присутствует металл: центральная часть композиции «Теремок», представляющая собой домик с фигурками животных, закреплена на большом металлическом круге, который зафиксирован на подставке таким образом, чтобы свободно вращаться⁹.

Интересно, что первоначально в музей, вместе с указанными двумя, поступил и третий, тоже не рядовой, судя по описанию в книге учета, экспонат, связанный с именем А. И. Деньшина. Он записан как «Вятский сундучок с дымковскими глиняными народными игрушками», под авторством Деньшина и тем же годом создания (1945). Этот «сундучок» был сооружением весьма затейливой формы, с откидными стенками, многочисленными откидными и потайными ящичками, в которых находились 30 дымковских игрушек. Однако уже через год после поступления, в 1951 г., «вятский сундучок», вместе с рядом других экспонатов, был передан Львовскому музею¹⁰, как сформулировано в приказе, «в целях пополне-

ремек. 1945 г. г. Киров. Инв. № 2023-к, КП 35065; глина, папье-маше, дерево, картон, металл, краска, поталь, грунт, лепка, формовка, роспись. Размер 41х46х48,5 см.

⁷ Приказ № 430 от 18.05.1950 г. Комитета по делам искусств Совета Министров Союза ССР; Акт № 3 от 23.05.1950 г. выдачи из фонда художественных выставок и панорам Загорскому государственному историко-художественному музею-заповеднику со списанием с баланса Дирекции на баланс музея // Архив отдела учета СПГИХМЗ. Дело 108. Оп. 2. Л. 2; 2об.

⁸ См.: *Богуславская И. Я.* Дымковская игрушка. Л., 1988. Приложение: каталоги основных выставок, на которых экспонировалась дымковская игрушка. С. 312—318.

⁹ В настоящее время этот механизм утрачен.

¹⁰ См.: Приказ № 151 от 24.02.1951 г. Комитета по делам искусств Совета Министров Союза ССР // Архив отдела учета СПГИХМЗ. Дело 124. Оп. 2. Л. 7.

ния Львовского государственного музея художественной промышленности произведениями изобразительного искусства»¹¹.

Две композиции, которые остались в собрании Сергиево-Посадского (в то время — Загорского) музея, длительное время были недоступны для изучения, потому что находились в почти полностью разрушенном состоянии¹². Фигуры были отделены от подставок и разбиты, некоторые фигуры и детали утрачены, пострадал красочный слой, осыпался грунт у деталей из папье-маше. В 2007—2008 гг. экспонаты прошли реставрацию во Всероссийском художественном научно-реставрационном центре им. академика И. Э. Грабаря¹³. Над ними поработал коллектив реставраторов двух отделов: отдела керамики и отдела нетрадиционных технологий¹⁴. Причем указанные музейные предметы, особенно композиция «Теремок», как более сложная по своей конструкции и более интересная в художественном отношении, вызвали большой профессиональный интерес у сотрудников ВХНРЦ. По окончании работ, проведенных в максимально короткие сроки, данные музейные предметы были включены в юбилейный каталог ВХНРЦ, выпущенный в 2008 г.¹⁵

Имя их автора, Алексея Ивановича Деньшина, хорошо известно и музейным работникам, и реставраторам, и мастерам народных художественных промыслов. Жизненный и творческий путь этого уникального человека, который являл собой в одном лице талантливого художника, энергичного организатора и умелого руководителя, достаточно хорошо изучен¹⁶. Отдавая дань памяти Алек-

¹¹ См.: Приказ № 151 от 24.02.1951 г. ...

¹² Дефекты были зафиксированы уже в акте приема из фонда художественных выставок и панорам. См.: Акт № 3 от 23.05.1950 г. выдачи из фонда...

¹³ ФГУК «ВХНРЦ им. академика И. Э. Грабаря».

¹⁴ Реставраторы отдела керамики: Л. Н. Андреева, Е. О. Минина, Е. М. Надьшинева, И. В. Сивова, Ю. Н. Устинова, О. А. Чекалова, Е. Н. Шаркова; реставраторы отдела нетрадиционных технологий: В. Г. Симонов, Л. П. Синецкина, М. В. Капустина. См. Акт № 6/2009 выдачи худож. произв. от 22.01.2009 г.

¹⁵ Выставка музейных предметов, реставрированных в год 90-летия Всероссийского художественного научно-реставрационного центра им. акад. И. Э. Грабаря. 24 октября — 27 ноября 2008 г.: каталог. М., 2008. Кат. № 85. С. 106. Композиция на подставке «Теремок». После реставрации.

¹⁶ См.: *Смолицкий В. Г.* Алексей Иванович Деньшин // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера / сост. А. Г. Кулешов. М., 2009. С. 85—94; *Полякова В. А.* А. И. Деньшин и его роль в комплектовании коллекции дымковской игрушки Музея игрушки // Вторые Бартрамовские чтения: сб. материалов. 30 сентября 2005 г. / УРАО «Художественно-педагогический музей игрушки». Сергиев Посад, 2008. С. 109—111.

сею Ивановичу Деньшину, не лишним будет повторить, что вся жизнь этого уроженца щедрой на таланты Вятской земли, начиная с ранней юности, была неразрывно связана с родным городом и знаменитым ныне дымковским промыслом¹⁷. Благодаря огромной работе, которую он провел по сохранению и развитию дымковской игрушки, вятский промысел в сложный послереволюционный период, что называется, был «вытащен» из небытия и не просто обрел второе дыхание, а, развиваясь в новых условиях, стал полноценной частью народного искусства, которое знают и любят далеко за пределами нашей станы.

Как известно, будучи официальным руководителем промысла¹⁸ в 1930—40-е гг., А. И. Деньшин совмещал свои основные обязанности с популяризаторской деятельностью, много писал о «дымке», принимал живое участие в широком обсуждении вопроса о создании новой советской игрушки. Он был человеком ярким, неординарным и очень увлеченным своей профессией. Его увлекало многое: например детское самодеятельное творчество. Не могли его не увлекать идеи новаторства¹⁹, эксперимента: ведь Алексей Иванович, как руководитель, не мог не размышлять над проблемой нового ассортимента, а как талантливый художник и человек творческий, не мог остаться в стороне от разработки новых форм на вверенном ему промысле.

1930-е гг. были очень сложным периодом; в то время в дымковском промысле, как и во всем искусстве тех лет, отражалась борьба за новую жизнь и культуру, которую вело молодое Советское го-

¹⁷ За свою сравнительно недолгую жизнь А. И. Деньшин, человек разносторонне одаренный, успел сделать очень многое. Художник по образованию, он работал как пейзажист, как театральный декоратор, преподавал в организованных им же студии изобразительного искусства и на курсах лепки игрушки, собирал материал по народному искусству края, способствуя основанию ряда музейных коллекций. Кроме того, он был музыкантом, фотографом, поэтом, лектором, всячески пропагандировал культуру и искусство Вятки, которым он был беззаветно предан.

¹⁸ В 1934 г. Деньшин занимал должность художника-конструктора в Вятском филиале Всесоюзного научно-исследовательского института игрушки, а с 1935 г. по 1937 г. — художника-консультанта по секции народной игрушки в специальном Комитете при Наркомпросе РСФСР. С 1940 г., когда производство дымковской игрушки выделилось в самостоятельную мастерскую, на А. И. Деньшина была фактически возложена вся ответственность за развитие вятского промысла. Об этом см.: *Смолицкий В. Г.* Указ. соч. С. 88—90.

¹⁹ См.: *Смолицкий В. Г.* Указ. соч. С. 88.

сударство²⁰. А. И. Деньшин считал необходимым появление новых тем и сюжетов, отображающих современную эпоху, понимая, что каждый традиционный промысел соединяет в себе черты памятника культуры и живой традиции. Он не отрицал нового и не считал, что дымковская игрушка должна застыть в той тематике, которая дошла до нас в работах мастериц старшего поколения, но вместе с тем всегда стремился к сохранению общего традиционного стиля. Будучи сам художником игрушки, Деньшин видел, как «дымка» постепенно теряет свои старые функции. «Эти игрушки, — писал он, — «детскими» в полном смысле этого слова нельзя назвать, а правильнее считать декоративной красочной народной скульптурой, часто являющейся украшением жилищ».

Пластины-основания с расположенными на них, подобно макету, действующими лицами — композиционный прием, характерный для народной игрушки. Он известен в деревянной богородской пластике, владимирской и городецкой расписной игрушке, в глиняной филимоновской²¹. Существовал он и в дореволюционной «дымке», и в творчестве А. Мезриной²². Но особое увлечение такими композициями возникло в 1930—1940-е гг., когда игрушка вообще, и народная в частности, стала ареной своеобразных «битв» за ее новое содержание, современную форму, понимаемые порой слишком прямолинейно²³. В эти годы очень часто, как никакая другая из мастериц ее поколения, применяла этот прием в своем творчестве Ольга Ивановна Коновалова, создавая миниатюрные композиции на сказочные темы и жанровые сцены из жизни людей и зверей. Но дымковские мастерицы использовали для размещения фигурок плоские глиняные пластины сравнительно небольшого размера, не сочетали глину с другими материалами, не было в дымке и вращательных механизмов. Уникальность же

²⁰ Позже, сознавая, что новшества здесь плохо приживаются в силу того, что образность и стиль изображения дымковских игрушек имеют очень древние истоки и являются давно устоявшимися, Деньшин постепенно отказался от практики творческих экспериментов и вернулся на старый, проверенный путь. Об этом см.: *Смолицкий В. Г.* Указ. соч. С. 88—89.

²¹ См.: *Тарановская Н. В.* Русская деревянная игрушка. Л., 1970. С. 25, илл. 15, 16, 20, 22—24, 70, 75 и др.; *Богуславская И. Я.* Русская глиняная игрушка. Л., 1975, илл. 125, 126; Цит. по: *Богуславская И. Я.* Мастерница дымковской игрушки Ольга Ивановна Коновалова... С. 284—299.

²² *Деньшин А. И.* Вятские старинные глиняные игрушки. Вятка, 1926; Русская народная игрушка. Вятская лепная глиняная игрушка / Текст А. Бакушинского. М., 1929.

²³ См.: *Якубовская М.* Игрушка Горьковского края. Горький, 1934. С. 71—86; *Горлов Д.* Борьба стилей // Игрушка. 1937. № 8. С. 10—11.

рассматриваемых произведений из собрания Сергиево-Посадского музея заключается не только в сочетании дымки с приемами лепки из папье-маше и в применении оригинального конструктивного решения для показа игрушек в движении, но прежде всего в заметном индивидуальном и весьма своеобразном авторском почерке, что хорошо прослеживается в манере лепки и рисовании лиц, в цветовых пристрастиях — словом, в тех особенностях, по которым можно отличить почерк любого художника.

Как уже отмечалось, обе композиции производят различное впечатление; они разные и по конструктивному решению и по образному языку. Но в то же время у зрителя не возникает сомнений, что к их созданию причастен один и тот же мастер. Говорить о творческой манере Деньшина применительно к произведениям из собрания СПГИХМЗ очень трудно: их практически не с чем сравнить, не имея перед собой зрительного ряда работ художника. Более того, общепринятым считается тот факт, что сам А. И. Деньшин игрушек не лепил, хотя, безусловно, владел этим мастерством. Во всяком случае, ни самих его произведений, ни какой-либо основательной информации об их создании до нас не дошло. В одной из статей, посвященных А. И. Деньшину, упоминается о «местных преданиях» (по-видимому, имеются в виду какие-то рассказы старожилов Вятского края) — о том, что в экстраординарных случаях Алексей Иванович мог создавать игрушки, ничем не отличавшиеся от старых дымковских²⁴.

Таким образом, для изучения почерка, индивидуальной манеры А. И. Деньшина можно использовать только его авторские рисунки. В какой-то степени к наследию А. И. Деньшина можно было бы отнести творения его учеников, во всяком случае, того коллектива мастеров, который сложился на промысле в годы его руководства²⁵. Но авторская манера — вещь совершенно индивидуальная, и даже супруга мастера, Е. И. Косс-Деньшина, которую он сам и научил лепить игрушку, работала в совершенно ином стиле. То же самое можно отнести к стилю мастериц А. А. Мезриной (скончалась в 1938 г.), ее дочери О. И. Коноваловой, Е. А. Кошкиной, Е. И. Пенкиной.

Все исследователи творчества А. И. Деньшина обращают особое внимание на первый по времени и очень ценный по своему значению вклад художника в дело возрождения промысла — се-

²⁴ См.: Смолицкий В. Г. Указ. соч. С. 90—91.

²⁵ К концу 1930-х гг. дымковский коллектив насчитывал пять человек: он включал: А. А. Мезрину (скончалась в 1938 г.), ее дочь О. И. Коновалову, Е. А. Кошкину, Е. И. Пенкину и жену самого художника Е. И. Косс-Деньшину. См.: Смолицкий В. Г. Указ. соч. С. 90.

рию зарисовок дымковских игрушек из разных коллекций²⁶, выполненных автором в молодые годы. Эти рисунки в совокупности составили интересную картину старинного русского промысла и до сих пор остаются основным учебным пособием для всех поколений дымковских мастериц. Они имеют непреходящую историческую и художественную ценность.

Рисунки были оформлены в виде альбомов, выпущенных очень ограниченным тиражом²⁷. Они представляют собой литографии с ручной раскраской. Известно, что всего было три издания — 1917, 1919 и 1925 гг. Заметим, что в Сергиево-Посадском музее хранится экземпляр первого издания 1917 г., включающий 50 цветных рисунков с личными пометками автора. Самые ценные из авторских замечаний касаются нахождения тех или иных игрушек в собраниях коллекционеров, чьи фамилии указываются. Альбом полный, без утрат, хорошей сохранности; сохранился даже футляр из светло-коричневого картона. Альбом поступил в музей в 1994 г. от Ольги Константиновны Логиновой (1923 г. р., г. Москва), а ей, в свою очередь, он достался от отца. Кстати сказать, в Музее игрушки находится экземпляр второго издания, осуществленного автором на собственные средства в 1926 г. Однако он не полный: из указанных в аннотации десяти таблиц сохранились только четыре²⁸. Источник его поступления неизвестен²⁹.

В своих рисунках Деньшин стремился максимально точно запечатлеть то, чему сам был свидетелем: основные сюжеты и композиции дымковской игрушки и их названия. Главным образом, это были рисунки А. А. Мезриной, которую автор хорошо знал и творчество которой справедливо считал выдающимся явлением в народном искусстве³⁰. Однако его рисунки заметно отличаются от подлинников работ Мезриной, хранящихся в собраниях музеев. На это обращают внимания исследователи, в частности И. Я. Богуславская, которая прямо пишет о том, что «его рисунки ни в коей мере

²⁶ Собрание профессора Л. Г. Оршанского. Этнографический отдел Русского музея.

²⁷ Издание 1917 года было выпущено тиражом всего 300 экземпляров.

²⁸ На обложке в технике аппликации выполнен дымковский конь. Кроме таблиц с рисунками, в издании 1926 года имеется два очерка: «Свистопляска», посвященный истории промысла, и «Афанасьевна» из Дымкова — о старшей дымковской мастерице А. А. Мезриной (с тремя фотографиями).

²⁹ Сотрудники Музея игрушки предполагают, что этот альбом мог быть подарен самим автором вместе с его коллекцией дымковских игрушек, преподнесенных в дар Музею игрушки (директор музея Н. Д. Бартрам был соучеником А. И. Деньшина по училищу живописи).

³⁰ *Богуславская И. Я.* Дымковская игрушка. Л., 1988. С. 6.

нельзя считать копиями произведений дымковских мастериц», «судить по этим рисункам об авторских манерах Мезриной и других игрушечниц совершенно невозможно, особенно зная подлинные произведения разных мастеров в музеях»³¹. Причиной тому стал очень активный творческий почерк художника с «характерными округлыми линиями рисунка, энергичными абрисами и упругими формами, яркими красками росписи»³².

Стиль Деньшина в рисунках неподражаем и самобытен. Прежде всего обращает на себя внимание стремление передать округлость, цельность, пластичность дымковских форм посредством их изображения с разных точек зрения. Деньшин словно поворачивает перед зрителем красочные фигурки, постоянно меняя ракурс: в три четверти, спереди, сзади, как будто предлагая зрителю «рассмотреть» эти произведения со всех сторон, убедиться, что они лишены острых линий, и полюбоваться на их удивительную плавность. С этим вполне согласуется попытка автора соединить в композиции «Теремок» вятскую игрушку с механическим движением по кругу. Что касается цвета, то у Алексея Ивановича еще в молодые годы сложилось к нему свое отношение. Он сформулировал основные принципы росписи «старинной» вятской глиняной игрушки, которых придерживался сам при работе над рисунками и которые впоследствии стремился передать своим ученикам как руководитель мастерской дымковской игрушки. «Яркость и ценность образа усиливается только от сочетания красок, а от смешивания красок частично теряет ценность не только образ, но и идея. Не раскрашивание под природные (реальные) краски, а умелое применение чистоты и звучности при обобщении основных форм и отбрасывании всех ненужных деталей — вот основа творчества игрушки»³³. Яркость красок у вятских мастериц даже послужила предположению Деньшина о южном (возможно, малороссийском) происхождении дымковской игрушки. Эта гипотеза была поддержана известным исследователем кустарных промыслов и собирателем народной игрушки Л. Г. Оршанским³⁴.

При исследовании рисунков Деньшина следует обратить внимание еще на один аспект: на их особый образный строй. Деньшинские альбомы открыли дымковскую игрушку как волшебный мир

³¹ Богуславская И. Я. Дымковская игрушка.

³² Там же.

³³ Деньшин А. И. Вятская глиняная игрушка. Куклы нарядные. Альбом 2. М., 1919. С. 3.

³⁴ См.: Оршанский Л. Г. Художественная и кустарная промышленность СССР. 1917—1927. Л., 1927. С. 40—42.

художественного прошлого. А. Н. Бенуа писал: «...от этой книжки веет забавной детскостью и чем-то таким, что бы я назвал совершенством подлинности». В. М. Васнецов обратил особое внимание на то, что в рисунках игрушек «много сказочного, яркого и поучительного — старина оживает в новом виде»³⁵.

В подобном ключе решена композиция «Теремок». Ее тоже можно сравнить с яркой и звонкой эмблемой русской народной сказки, в которой пластика и цвет дали возможность выразить талантливому мастеру всю народность и добродушный веселый юмор.

Для воплощения любимой сказочной темы неизменно добрых отношений зверей и птиц между собой автором придумана оригинальная вращающаяся конструкция, центром которой является волшебный домик, выполненный из папье-маше и картона с ритмично расставленными в нем глиняными фигурками животных и птиц. Вокруг этого необыкновенного домика происходит все действие. Он привлекает к себе внимание, прежде всего, своей затейливой формой — разнообразными прихотливыми крылечками, нарядными балкончиками, нишами, навесами, в свою очередь тоже обильно украшенными яркими узорами, как нарисованными, так и рельефными. При этом ни одна деталь не повторяет другую, и рисунок фасадов разный: домик рассчитан на рассматривание со всех сторон. Размещение животных тоже позволяет увидеть композицию во всех деталях и с разных сторон, ни одна из них не является главной, определяющей смысл происходящего. Сказочный домик соразмерен масштабу фигурок животных. Среди персонажей — конь, олень, баран, козлик, свинка, уточка, корова, медведь и даже совсем крохотная (2,5 см в длину) мышка. Фигурки разного размера, но в пределах 10 см в высоту, в основном 5—6 см, самые крупные — медведь и олень. Некоторые из них статичны, другие находятся в состоянии «движения в покое»: их позы подвижны³⁶, они даны в движении или в повороте. Даже на игрушках небольшого размера (уточка, козлик) есть лепные оборочки, мелкие детали. И хотя они не отличаются тонкостью отделки, но подкупают своей непринужденностью. Примечательна фигура мишки, стоящего на одном из углов деревянного основания: при сравнении его с аналогичным персонажем из деньшинского альбома 1917 г. обнаруживается их явное сходство — те же пропорции и линии рисунка, тот же гротеск.

³⁵ Цит. по: Смолицкий В. Г. Указ. соч. С. 87.

³⁶ Сейчас некоторых фигурок не хватает, поэтому при реставрации не удалось равномерно заполнить ими все места, где имелись следы от приклеенных когда-то фигур.

Цветовое решение всей композиции строится на контрасте лаконичного, подобранного в цветовых сочетаниях с большим вкусом³⁷ традиционного орнамента в виде цветных кругов на белом фоне и черных горошин, на фигурках животных и польхающего буйством красок и разнообразием узоров теремка. Такое впечатление, что поверхность сказочного домика автор рассматривает как поле для колористических опытов и орнаментального украшения и сам получает от этого процесса удовольствие. Яркое звучание густо-желтых, оранжевых, розовых, малиновых цветов, дополненных обилием золотистых квадратиков потали, подчеркивается синими, голубыми и зелеными цветами. Взятые в интенсивном звучании, краски придают произведению особую контрастную декоративность. Вспомним, что к художественным особенностям дымковской игрушки Деньшин относил, наряду с характером лепки и окраски, ее особую цветистость.

Орнамент на поверхности теремка многообразен: традиционные мотивы, нарисованные на поверхности, сочетаются с фантастическими фигурными лепными деталями в виде зубчатых обрамлений, шпилей, фестонов. Двускатная крыша разрисована ярко-розовыми шахматными клетками, чередующимися с кусочками потали. В изображение теремка вложено столько выдумки, юмора, веселья, что, даже несмотря на утраты отдельных фигур и лепных деталей, сказочный домик выглядит празднично, нарядно — у зрителей не должно возникать никаких сомнений, что это волшебный терем из сказки. Действительно, нельзя без доброй улыбки не любоваться гармонией всей этой группы.

Если первая композиция вызывает светлые и радостные эмоции, то вторая решена в совершенно ином ключе. Композиция «Богатыри слушают певца Бояна» — это иллюстрация эпического сюжета, в котором мы видим стремление передать средствами дымковской пластики эпизод из русского былинного эпоса. Точнее сказать, не столько иллюстрация, сколько повод для творческой фантазии автора, возможности самому придумать какое-то действие. Скорее всего, это была первая попытка ввести былинную тему на промысле.

Если в «Теремке» основание служит конструктивной частью — оно было необходимо для движения, то в «Богатырях» фигуры объединены не столько основанием, сколько главным действующим лицом — былинным песнопевцем, который предстает в образе седобородого старца, сидящего на пеньке у часовни с иконой³⁸, с гусями на коленях, вокруг него расположились всадники на конях

³⁷ Сочетания цветов на фигурках животных: черно-желтые, сине-зеленые, красно-синие.

³⁸ Икона утрачена, от нее остался киот.

с опущенными копьями в руках. Действие происходит на лесной поляне, обозначенной несколькими деревьями с птичками на ветвях и грибами у их оснований.

В сюжетном плане композиция «Богатыри слушают певца Бояна» повествовательна, цвет не является здесь активным средством, в отличие от «Теремка». В ней, по существу, нет росписи, она раскрашена в три-четыре локальных цвета. Краски легли плотно и говорят об эпической трактовке сюжета. Художник, следуя за своим замыслом, не стремится к украшению этой сцены — сама повествовательность отвлекает зрителя от средств воплощения идеи. Однако цветовая ограниченность и лаконичность окраски, лишенной декоративных качеств, искупается важным содержанием. Не повторяет ли она подобную деревянную скульптуру из села Богородское?

Нельзя, конечно, буквально отождествлять изображенных автором персонажей с героями русского эпоса. Эта композиция очень напоминает народный лубок. Но даже при всей своей наивности это произведение невольно вызывает думы о прославленном сказителе и русских былинных богатырях.

Новые темы и сюжеты современной «дымки», особенно в многофигурных композициях, без дополнительного объяснения непонятны. Не всегда используется язык дымковской игрушки, в ее исполнении немало перегруженности, многословности. Присутствуют искажения форм в лепке, дополнительных деталях, в орнаментах и росписях, а иногда наличествуют и явные нарушения традиций³⁹. Это особенно касается тех мастериц, которые работают вне организации (своего коллектива). Поиски новых образов и форм естественны в условиях быстро меняющейся жизни, но не всегда успешны, не всегда новое органично вытекает из традиционного. Однако отрицать поиск — значит отрицать возможность живого развития творчества.

В отличие от всех остальных промыслов, судьба которых сложилась практически одинаково печально, дымковская игрушка и в начале XXI века по-прежнему является неофициальным символом Вятского края, именно потому, что промысел нашел новый путь развития и «нить древней традиции местного искусства не прерывается, а, постоянно обновляясь и изменяясь, сохраняет самое существенное — живые корни народной культуры, которые продолжают давать свежие ростки в современность»⁴⁰.

³⁹ См.: Менчикова Н. Н. Дымковский промысел на рубеже XX—XXI веков. Проблемы развития // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Народное искусство России. Традиция и современность». Вологда, 2008. С. 226—227.

⁴⁰ Богуславская И. Я. Русская глиняная игрушка. Л., 1975. С. 19.

Раздел 3

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МЕТОДЫ, ПОДХОДЫ, ИСТОЧНИКИ

Е. М. БЕЛЕЦКАЯ
(Тверь)

ФОЛЬКЛОРНОЕ ПОЛЕ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

Потребность в расширении фольклорного поля деятельности (как в собирательской, так и в исследовательской работе) ощущалась давно. Это обусловлено как изначальным синкретизмом фольклора, так и его полифункциональностью. Во второй половине XIX в. фольклор изучался в рамках исследований русской народности¹ учеными Общества археологии, истории и этнографии, Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, Географического общества в его отделениях и комиссиях². Входил фольклор и в науку о русской словесности³.

Основная особенность фольклористики, по мнению К. В. Чистова, — быть и оставаться одновременно наукой и филологической, и этнографической, в силу того, что «каждое фольклорное явление есть одновременно и неизбежно и факт народного быта, и факт словесного искусства», а представление о том, что филологические и этнографические аспекты изучения «могут будто бы существовать и развиваться раздельно и независимо друг от друга» есть «характерное заблуждение»⁴.

Интерес краеведов к истории и культуре «своего» пространства, составной частью которого был фольклор, отразился в ряде публи-

¹ См. работы А. Н. Пыпина — серию статей под общим заголовком «Изучение русской народности: Историко-литературный обзор» в «Вестнике Европы» за 1881—1882 гг. и др. публикации (Русский фольклор. Библиографический указатель 1881—1900 / сост. Т. Г. Иванова. Л., 1990. С. 274—275).

² Там же. С. 277—291.

³ *Сперанский М. Н.* Русская устная словесность. М., 1917 и др.

⁴ *Чистов К. В.* Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 4—6.

каций конца 1920-х гг.⁵ В 1930-е гг. в науке о фольклоре доминирующим стал литературоведческий подход, при котором фольклор изучался как искусство слова. Это направление было определяющим в исследованиях ИМЛИ РАН и МГУ им. М. В. Ломоносова, посвященных поэтике фольклора, и в 1980-е гг.⁶ Однако все чаще стали появляться публикации, в которых обосновывалась необходимость рассматривать фольклор в более широком культурном контексте. Неоднократно писал о связях фольклористики с этнографией, с традиционной народной культурой Б. Н. Путилов⁷.

Комплексный подход к изучению фольклора начал распространяться в науке и практике экспедиционной работы в 1960—1980-е⁸ гг., хотя органическое единство фольклора и этнографии, необходимость союза с другими науками наблюдались и раньше. Особенно резко ситуация в науке изменилась с началом «перестройки», которая открыла новые темы в русской фольклористике, ранее запретные для исследования: «жестокий» романс, политический анекдот, фольклор ГУЛАГа и тот пласт, который раньше называли *фольклором деклассированных элементов*.

В конце XX в. отечественная фольклористика в связи с расширением понимания текста фольклора, с одной стороны, активно интегрирует знания не только из этнографии, истории и других наук. Эти знания переосмысливаются в соответствии с задачами фольклористики. С другой стороны, дисциплины, изучающие фольклор, постепенно сформировали смежные сферы интересов, вызвавшие к жизни разноплановый симбиоз методов (культурологии, антропологии, лингвофольклористики, этномузыковедения и т. д.). Фольк-

⁵ *Феноменов М. Я.* Современная деревня. Опыт краеведческого обследования одной деревни. Ч. 2. (д. Гадыши Валдайского у. Новгородской губ.). Старый и новый быт. (Социальные навыки.) Л.; М., 1925 и др.

⁶ Фольклор. Поэтическая система. М., 1977; Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982; Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984; Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988; Традиции русского фольклора. М., 1986 и др.

⁷ См. одну из его последних работ: *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

⁸ См., например: Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973; Фольклор и этнография / Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974; Этническая история и фольклор. М., 1977; Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981; *Толстые Н. И.* и *С. М.* О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 3—21; Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986; *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988 и др.

лор становится предметом изучения социальных наук, каждая из которых выбирает свой аспект. Успешно осуществляется антропологический подход.

Междисциплинарным взаимодействиям была посвящена международная конференция МГУ (к 70-летию юбилею Ф. М. Селиванова), опубликованные материалы которой содержат ряд методологически значимых постулатов перспективных направлений в фольклористике⁹. Расширение предмета исследований фольклористов проявилось, в частности, в теории многокомпонентности.

В докладе В. М. Гацака «Некоторые новые опыты текстологии фольклора» прозвучала мысль о многосубстанциональности народной обрядности и культуры. Говоря о концепции многокомпонентности, разработанной Н. И. Толстым, докладчик подчеркнул, что эта концепция, «столь легко распространяемая на фольклор в его совокупности как памяти традиции», неслучайно исходила из обрядового материала, в котором «переплетенность разнотрансубстанциональных ритуальных начал, мотиваций и функций особенно сильна и неустранима»¹⁰. Из многокомпонентности следует понятие *многоэлементного фольклорного текста* с его ядерными и контекстуальными слоями¹¹.

В докладе А. С. Каргина на Первом Всероссийском конгрессе фольклористов содержится обстоятельная, всесторонняя характеристика комплексного подхода в процессе его становления, что отражено уже в названии статьи¹². Основные положения сводятся к следующему:

1. Полидисциплинарный подход позволяет получить разносторонние знания, но строится он на основе разных научных критериев и параметров.

2. Каждая из областей знания ограничивается изучением определенного сегмента фольклорной действительности (музыкального, инструментального, танцевального, песенного, игрового, поэтического и др.).

⁹ Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия / К 70-летию юбилею Федора Мартыновича Селиванова / Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29—31 октября 1997 г.). М., 1998.

¹⁰ Гацак В. М. Некоторые новые опыты текстологии фольклора // Наука о фольклоре сегодня... С. 24—25.

¹¹ Там же. С. 25.

¹² Каргин А. С. Комплексный подход к изучению фольклора: от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике // А. С. Каргин. Прагматика фольклористики. М., 2008. С. 125—141.

3. Полидисциплинарное изучение фольклора — первая ступень формирования комплексного исследования¹³.

Развитие идеи комплексного подхода позволяет говорить о формировании нового, программно-методологического ядра фольклористики. Происходит взаимоналожение методов частных наук и формирование фольклористических дисциплин «второго» уровня: этнопедагогики, этнопсихологии, этномузыковедения, этнолингвистики и т. д. Число полей «интерференции» методов разных наук по существу безгранично. Текст фольклора оказывается средоточием перекрещивающихся интересов разных наук, обеспечивающих все более глубокое и разнообъектное исследование: они взаимодействуют между собой, образуя широкий спектр разнодисциплинарных научных комплексов (историко-филологических, лингво-культурологических, историко-искусствоведческих и т. д.).

Комплексный подход включает полидисциплинарный, междисциплинарный (интердисциплинарный) и интерконтекстуальный подходы в изучении фольклора. Интерконтекстуальная модель изучения представляет собой единую научную методологию, единый предмет и единый научный инструментарий. Это модель будущего науки. Интегративный метод образует ядро фольклористики: разные науки, перекрещиваясь, создают общее поле; взаимодействие идет в структурирующем «фольклористическом ядре» — наиболее полной модели комплексного метода анализа. Интеграция как современная тенденция и дифференциация в фольклористике не просто взаимообусловлены, — это разные стороны одного и того же процесса¹⁴.

Формы и виды интеграции осуществляются в процессе исследования 1) общего культурного пространства (города, локуса, региона и т. д.); 2) социальной общности (казачества, студенчества и др.); 3) исторической памяти; 4) культурного ландшафта; 5) картины мира. Особенно продуктивны для интеграции исследования культурного ландшафта¹⁵ и картины мира.

¹³ Каргин А. С. Указ. соч. С. 126—127.

¹⁴ Там же. С. 139.

¹⁵ Культурный ландшафт «может быть определен как целостная и территориально локализованная совокупность вещества, энергии и информации, сформировавшаяся в результате спонтанных природных процессов, преобразовательной и интеллектуально-созидательной деятельности людей» (Веденин Ю. А. Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения // Известия АН СССР. Сер. географическая. 1990. № 1. С. 6). См. также: Набиева У. Н. Культурная география Дагестана. М., 2002. С. 5—7.

Структура культурного ландшафта (КЛ) представлена в работах А. А. Ивановой следующими компонентами:

- 1) природный ландшафт как материальная основа;
- 2) хозяйственная деятельность как фактор воспроизводства и изменения;
- 3) селение как способ пространственной организации / самоорганизации;
- 4) местное сообщество людей (от этноса до семьи);
- 5) местная языковая система;
- 6) духовная культура (в том числе фольклор).

Два последних компонента (язык и фольклор) рассматриваются не только как элементы культурного ландшафта, но и как своеобразные метаязыки для его описания, его ретрансляции в пространстве и во времени, от поколения к поколению. По отношению к ним все другие компоненты культурного ландшафта выступают как объекты описания (формирующие содержательный план — сюжеты, мотивы, образы — и поэтику фольклора в целом и его отдельных жанров), а также как контексты бытования и факторы развития¹⁶.

Феноменология КЛ предполагает в междисциплинарном исследовании этап *проблемного комплексирования* — поиска «проблемного поля», объединяющего несколько компонентов (и дисциплин). Только так можно понять, как формируется, функционирует и эволюционирует локальная культурная (фольклорная) традиция¹⁷.

Системный подход в научных исследованиях привел к возникновению нового термина — «картина мира», который получил широкое распространение в 1980-е гг. В публикациях тех лет дано общее определение этого понятия (как целостного представления о человеке, обществе и среде в их взаимодействии), различие между научной и художественной картиной мира, определены некоторые аспекты ее изучения¹⁸. Художественная картина мира, как считают исследователи, должна отразить в образно-эмоциональной форме внутренний мир человека, отношения людей друг к другу, а также к природе и миру, что зависит от «мировоззренческого уровня освоения в картине мира отражаемой действительности»¹⁹.

¹⁶ *Иванова А. А.* Комплексные методы описания фольклорной традиции // Наука о фольклоре сегодня... С. 77.

¹⁷ Там же.

¹⁸ См.: Художественное творчество: Вопросы комплексного изучения. 1984. М., 1986; Культура, человек и картина мира. М., 1987 и др.

¹⁹ *Мостепаненко А. М., Зобов Р. А.* Научная и художественная картины мира (Некоторые параллели) // Художественное творчество: Вопросы комплексного изучения. 1983. М., 1983. С. 8—9.

Понятие *художественной картины мира* необходимо соотносить с художественным сознанием коллектива, или фольклорным сознанием, о котором писал Б. Н. Путилов. Фольклорное сознание, производя моделирующую работу в рамках социально-бытового опыта народа, как верно отметил ученый, «создает по-своему цельную, гигантскую реконструкцию мира, который своеобразно и сложно соотносится с миром реальной действительности»²⁰.

Языковая картина мира — это восприятие мира человеком, зафиксированное в языке. Специфическая окраска этого мира обусловлена национальной значимостью предметов, явлений, процессов, избирательным отношением к ним, которое порождается спецификой деятельности, образа жизни и национальной культурой данного народа²¹. Комплексное описание фольклорного слова как объекта лингвистики и фольклористики заключается в том, что лингвист описывает языковую картину фольклорного мира, а фольклорист — его культурную модель.

В научном исследовании на лингвистическую интерпретацию текста или слова должна накладываться интерпретация «от культурной модели», единицами которой являются «наборы типичных семиотических противопоставлений, аксиом об устройстве мира, ценностных ориентиров». Для каждого жанра существует своя разновидность культурной модели, которая в тексте реализуется в культурно-языковой «картинке» мира²².

Логичным этапом в описании культурно-языковой картины мира является составление словаря языка русского фольклора, что стало актуальной задачей лингвофольклористики. При расположении словарных статей для адекватного отражения фольклорной картины мира используется кластерный принцип описания²³. Кластер не только представляет отдельный фрагмент языковой картины мира, но и позволяет выявить синонимические ряды в фольклорном тексте, увидеть яркую особенность языка русского фольклора — наличие гнезд однокоренных слов.

²⁰ Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 181—182.

²¹ Маслова В. А. Лингвокультурология. М., 2001. С. 64—66.

²² Никитина Е. С. Слово и «слово» в русском фольклоре // Наука о фольклоре сегодня... С. 165—166.

²³ Кластер — идеографический порядок группировки лексем. Кластерный принцип описания — это лексикографическая интерпретация слов, принадлежащих к различным частям речи, семантически и функционально связанных между собой. См.: Бобунова М. А. Лингвокультурологическая ценность словаря языка фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2004. Вып. 6. С. 103—104.

Словарь языка фольклора дает возможность говорить о жанровой специфике и пространственно-территориальной дифференцированности народно-песенной речи, о роли творческой личности и богатстве словообразовательных ресурсов. Такой словарь имеет несомненную ценность не только для лингвистов, но и для фольклористов, историков, культурологов²⁴.

Не менее ценным для специалистов, изучающих традиционную народную культуру, становятся этнодиалектные словари, в которых описывается семейная и календарная обрядность, народные заговоры и молитвы, молодежные и детские развлечения и игры, различные типы несказочной прозы и детского фольклора определенного региона²⁵. Публикуются материалы к словарю кубанских говоров²⁶, этнокультурному словарю Кубани²⁷ и др.

Региональные междисциплинарные исследования вносят существенный вклад в изучение культурного пространства. Фольклористика входит в комплексные исследования регионов (Краснодарский край, Северный Кавказ и др.).

Принцип регионального исследования включает в себя различные аспекты: социальные, национальные, конфессиональные и т. д. Проведенные в Краснодаре конференции²⁸, научные сборники — «Дикаревские чтения», «Мир казачества», «Мир славян Северного Кавказа», подготовленные Научно-исследовательским центром традиционной культуры Государственного научно-творческого объединения

²⁴ Бобунова М. А. Лингвокультурологическая ценность словаря... С. 103—104.

²⁵ См., например, коллективную работу под руководством И. А. Морозова, выполненную в ИЭА РАН: Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.

²⁶ Борисова О. Г. Материалы к словарю кубанских говоров (по итогам диалектологической экспедиции в ст. Старотиторовскую) // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 3: Памяти В. П. Попова. Краснодар, 2007. С. 265—298.

²⁷ Бондарь Н. И. Кукушка (Материалы к этнокультурному словарю Кубани) // Освоение Кубани казачеством: вопросы истории и культуры: сб. науч. работ. Краснодар, 2002. С. 298—331 и др. (См.: Список основных научных трудов профессора Н. И. Бондаря (составлен Э. Г. Шевченко) // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 5: К 60-летию профессора Н. И. Бондаря. Краснодар, 2009. С. 18—41).

²⁸ Из числа недавно состоявшихся конференций в качестве примера можно привести региональную научно-практическую конференцию, которая прошла в Краснодаре 14—15 ноября 2008 г. См.: Молодежь и молодежные субкультуры этносов и этнических групп ЮФО: Традиции и современность / сост. Н. И. Бондарь, В. В. Воронин. Краснодар, 2008—2009.

«Кубанский казачий хор» и Центром славянских исследований Кубанского госуниверситета (редактор — О. В. Матвеев, доктор исторических наук), — удачно сочетают региональный принцип с этносоциальными и представляют результаты комплексного изучения края.

Изучение истории и культуры казаков успешно осуществляется в Армавирском государственном педагогическом университете: в этом году готовится уже VII Международная Кубанско-Терская конференция «Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа», которую проводят историки школы В. Б. Виноградова. На конференциях рассматриваются проблемы археолого-этнографического и фольклорно-лингвистического изучения казачества, определяется место казачества в истории и культурно-образовательном поле России²⁹.

Фольклор вписывается в антропологические исследования, в том числе гендерные (Журнал «Антропологический форум» и «Мужской сборник» ИЭА как серия междисциплинарных исследований)³⁰. Организуя межпредметным фактором являются актуальные проблемы (историческая память)³¹ или общность подхода (интерпретация культурных кодов)³². Комплексное изучение феномена исторической памяти и традиций историописания в специ-

²⁹ См.: Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Материалы 6-й Международной Кубанско-Терской научно-практической конференции. Краснодар; Армавир, 2008.

³⁰ См. журнал «Антропологический форум» (СПб., 2004—2009, № 1—10); Мужской сборник (вып. 1—3), во втором выпуске которого рассматриваются проблемы «мужского» в традиционном и современном обществе: константы маскулинности, диалектика пола, инкарнация «мужского», мужской фольклор (М., 2004). Третий выпуск посвящен всестороннему разноаспектному анализу поведения мужчин в экстремальной ситуации — психофизиологии экстремального, его культурно и этнически маркированных категорий, его территории. В разделе «Экстремальное: жизнь и текст» исследуется отражение экстремального в художественной и документальной литературе и в фольклоре. (См.: Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации / сост. И. А. Морозов. М., 2007.)

³¹ См., например, коллективный труд, объединяющий историков, социологов, филологов: Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008.

³² Интерпретация культурных кодов успешно осуществляется в публикациях Лаборатории исторической, социальной и культурной антропологии (ЛИСКА) под руководством доктора философских наук В. Ю. Михайлина (Саратов). См.: Культурная память. Интерпретация культурных кодов: 2008 / сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина. Саратов; СПб., 2008; Ситуативная адекватность. Интерпретация культурных кодов: 2009 / сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина. Саратов; СПб., 2009 и др.

фических социокультурных контекстах позволяет понять, как сохраняется и передается информация о событиях, как складываются и используются исторические мифы, как происходят изменения в историческом сознании.

Региональная направленность исследований осуществляется как в областных вузах, так и в федеральных учреждениях. Например, специальный выпуск «Вестника ТвГУ» (2010, № 2) вышел под рубрикой «Филология — региону». В нем опубликованы доклады ежегодной научно-практической конференции «Фольклорное поле — 2008», наряду с региональными исследованиями лингвистов и литературоведов³³.

Издания ГРЦРФ посвящены актуальным проблемам фольклористики, а также включают представления локальных научных центров³⁴.

Расширение фольклорного поля в культурном пространстве проявляется и в изучении фольклора малых социальных групп, профессионального фольклора³⁵. Не меньше внимания уделяется традиционной культуре с ее ценностными ориентирами, имеющими разнообразие нематериальные и материальные формы проявления, выступающей в качестве объединяющего начала.

Итак, фольклорное поле за последние 20 лет значительно расширилось за счет интеграции знаний из других смежных наук (этнографии, истории, антропологии, культурологии, лингвистики). В то же время фольклор становится предметом исследования других наук, на стыке которых возникают новые: этнолингвистика, лингвокультурология, лингвофольклористика, этномузыковедение и т. д., которые в свою очередь обогащают фольклористику. Разные науки, перекрещиваясь, создают общее поле; взаимодействие идет в фольклористическом ядре. Это позволяет сделать вывод об активном использовании интегративного метода. Все большее распространение междисциплинарного подхода находит подтверждение в тематике и проблематике научных конференций и публикациях двух последних десятилетий.

³³ Вестник Тверского государственного университета. 2010. № 4. Сер. Филология. Тверь, 2010. Вып. 2. С. 5—138.

³⁴ Об этом свидетельствуют, в частности, рубрики: «Традиционная культура как предмет междисциплинарного исследования» (Традиционная культура. 2004. № 1), «Фольклор в современном социокультурном пространстве» (Традиционная культура. 2006. № 4) и др. В последнем из номеров как научный центр представлена Саратовская государственная консерватория им Л. В. Собинова. В других номерах — научные центры изучения Подонья (2004, № 4), Воронежская школа лингвофольклористики (2007, № 2) и др.

³⁵ Фольклор малых социальных групп: традиции и современность: сб. статей. М., 2008; Профессии.doc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007 и др.

С. И. ДОБРОВА
(Воронеж)

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ФЕНОМЕНА ФОРМАЛИЗАЦИИ ПРИЕМА ПОЭТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ФОЛЬКЛОРНОМ ТЕКСТЕ

В фольклорно-языковой картине мира явление формализации параллелизма макро- и микрокосма как ведущего приема поэтического мышления является значимой частью процесса, отражающего эволюцию художественного мышления народа.

Параллелистика макро- и микрокосма — мира природы и мира человека — является базовой сущностью мира и ведущей речемыслительной операцией человеческого сознания. Она непосредственно связана с концептуальной моделью мира как представлением о природном и человеческом универсуме и основана на фундаментальных (константных) классических принципах эстетики — повторе, симметрии, выражении внутреннего через внешнее, нового через известное, ассоциативности. Именно параллелистика как результат действия в духовной сфере принципа наслоения¹ способна обнаружить ту главную скрытность мира, согласно которой новое не вытесняет старое, а наслаивается на него, образуя с ним органичное единство. Процесс параллелирования раскрывает многовариантность и множественность связей различных миров: мира природы, мира человека и внутреннего мира души.

Определение концептуальных основ исследуемого феномена связано с *квалификацией статуса формализации приема поэтического мышления в рамках эволюционно-генетической модели его развития*: трансформация приема в аспекте формализации его содержательных и структурных основ есть «разложение», разрушение приема или особая линия его развития в фольклорном тексте.

¹ Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 46.

Эволюционно-генетическая модель развития образного параллелизма (ОП) отражает основные этапы взаимоотношения человека с миром природы (от мифологического ее восприятия до соотносимо-го с современным) и динамику отношения человека к самому себе².

Исходная в указанной эволюции разновидность — это «классический» тип ОП, общегенетической базой которого в семантическом плане явился, по мнению А. Н. Веселовского, психологический параллелизм как особый анимистический способ восприятия действительности. Древний человек осознавал себя в единстве с окружающей природой как ее часть и наделял ее своим миропониманием, свойствами, действиями, эмоциями³. Выделение человеком себя из мира природы сопровождалось утратой им анимистического способа восприятия действительности. В новых условиях прежнее понимание природы, думающей и чувствующей, подобно человеку, было переосмыслено под эстетическим углом зрения и стало использоваться в качестве явления художественной формы. Генетической основой в структурном плане послужил синтаксический параллелизм.

Для «классического» типа ОП характерна содержательная и структурная самодостаточность природной и «человеческой» параллелей. Картина природы, в которой природный объект представлен в своей объективно существующей ипостаси, и «человеческий» эпизод изображаются как автономные миры, сопоставленные лишь композиционно, как части одной эстетической формы.

Солнышко за лес закатилось,

Ясное за темные леса.

Марьюшка со двора съезжает.

Ивановна с отцовского подворья (В-78, 89)⁴.

«Классический» тип ОП широко представлен в текстах как обрядовой, так и необрядовой лирики и отражает в переосмысленном виде наиболее чистые ранние формы мифопоэтического сознания.

Исходная разновидность в ряде случаев подвергается трансформации, которая связана с эволюцией ОП как самостоятельного композиционного приема. Все трансформации «классического» типа ОП — и на уровне формы, и на уровне содержания, и в процессе

² Доброва С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия. Воронеж, 2004.

³ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 125—199.

⁴ Воронежские народные песни в современной записи. Воронеж, 1978 (В-78, № текста).

формализации приема — обусловлены действием общей тенденции к сближению двух миров (макро- и микрокосма). Обозначенная тенденция проявляется в том, что в ОП формируется особый тип представления мира природы и мира человека, при котором содержательная и структурная автономия обоих миров известным образом нивелируется. При этом три основные линии развития ОП в обрядовой и необрядовой лирике концептуально сходны в том, что в процессе эволюции приема акцент смещается на мир человека, однако каждая линия отличается спецификой ее результатов: формированием абстрактного символа, получающего свое развитие в индивидуально-авторском творчестве, формированием свободно-поэтической символики, достигающей своего расцвета в более позднем жанре частушки, или формализацией приема поэтического мышления.

Эволюционная тенденция к формализации приема образного параллелизма получила выражение в его, очевидно, более поздних разновидностях, для которых характерно нарушение содержательной и структурной автономии частей фигуры ОП и в которых трансформации подвергаются и форма, и содержание. Специфика подобных построений состоит в представлении природных и «человеческих» объектов содержанием частей одной синтаксической конструкции. Именно это обстоятельство лишает части рассматриваемых ОП их концептуально-содержательной и структурной автономии. Использование приема одной структуры в качестве синтаксической базы является ярким свидетельством его формализации и на уровне содержания, и на уровне формы: исследуемые разновидности представляют собой переходные, «пограничные» построения (на границе «ОП — не-ОП»).

В плане содержания в формализованных модификациях ОП осуществляется перенос акцента на мир человека, что в целом обуславливает устранение формально-содержательной равнозначности миров, подчинение мира природы миру человека. В исследуемых построениях отражен особый этап народного мировосприятия: в них уже на формально-синтаксическом уровне закреплены своеобразные результаты познания человеком внешнего мира в процессе его восприятия и взаимодействия с его объектами. Допустимо предположить, что формализованные модификации ОП в большинстве случаев складываются на базе вариантов содержательной трансформации приема, в которых мир природы представлен в качестве объекта восприятия или воздействия человека, т. е. на основе ОП, отражающих динамическую модель взаимодействия человека с внешним миром.

В концептуальном плане данные ОП репрезентируют особую линию развития приема. Магистральная линия развития ОП идет от сопоставления двух картин (из мира природы и мира человека) к выражению чувств лирического персонажа посредством их символизации в соответствующей природной картине. В рассматриваемом случае ОП проходит свой особый путь от сопоставления картин к сопоставлению на основе осознания реальных сходств и аналогий отдельных реалий (и/или их признаков) мира природы и мира человека.

В плане формы для формализованных разновидностей ОП характерно «возвращение» синтаксического параллелизма к его доминирующей в стихотворном фольклоре функции: служить средством организации одной конструкции в условиях ее распространения по ряду стихов.

Особенность формализации приема поэтического мышления в фольклорном тексте состоит в том, что формализованные модификации ОП характеризуются двумя вариантами их синтаксической организации, которые отражают процесс «затухания» классической содержательной основы образного параллелизма.

1. Синтаксический параллелизм является средством создания формализованного ОП — полипредикативной единицы, которая выражает наиболее характерные для такой конструкции сопоставительные отношения:

а) На основе параллелизма строятся бипредикативные сложноподчиненные и сложносочиненные (бессоюзные) конструкции.

[Ох, ты Волга, моя Волга матушка!]
Каково тошно тебе расставаться с тонким ледком,
Таково мне тошно с малыми детками... (К, 2785)⁵

Каково же реченьке, /Каково же быстрей,
Без крутых берегов?
Таково-то девице, /Таково-то красавице
Без милова жить без дружка! (К, 1551)

Каково быть березе без верха,
Таково быть и батюшке без мене (К, 127).

[Ты сорви, мой друг, покушай /Горьку ягоду калину:]
Какова горька калина —
Таково житье со старцем (К, 2553 и др.).

⁵ Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1; М., 1917. Вып. 2. Ч. 1; М., 1929. Ч. 2 (К, № текста).

[*Ты спроси-ка там, спроси / Гуся лебеда:*]
 — *Каково, тебе, гусь, / Против волны плыть?*
*Так и мне, молодой / В чужих людях жить (В-74, 114)*⁶.

*Сколько на печи печины,
 Столько на сердце кручины (К, 1186).*

*Что бела ли на снегу / Куропаточка,
 Что бела ли и светла / Пена на море,
 А еще белей тово / Мое дитяtko,
 А белей и светлей / Мое милое (К, 1108).*

*У кота, кота / Колыбель золота,
 А у дитяти мово / И получше тово!
 У кота, кота / И подушечка бела,
 У мово ли у дитя / И белее тово.
 У кота, кота / И постелюшка мягка,
 У мово-ли дитя / И помягче тово.
 У кота, кота, / Одежечко тепло,
 У мово-ли у дитя / И теплее того (К, 1104).*

*Горька-та в поле полынь горькая,
 Еще-то горче того служба царская (К, 2692).*

*Как в долу-то березынька белехонька стоит,
 А наша невеста белее ея (К, 205).*

*Без цветов в полях и весна скучна,
 Без любви же жизнь и того скучней (К, 2515).*

*Хорошо в саду соловей поет,
 Еще жалобнее девушка плакала (К, 2388).*

Анализируемая модель весьма продуктивна в заговорных текстах и концептуально обеспечивает реализацию прагматических целей заговора.

*Как эти камешки спят и молчат, никогда не кричат, не ревят и ничего они не знают, ни уроков, ни призору, ни озеву, ни оговору и никакой скорби, так бы и у меня раб Божий младенец спал бы и молчал, никогда не кричал! (Сав., № 2)*⁷.

⁶ Народные песни Воронежской области. Воронеж, 1974 (В-74, № текста).

⁷ Савушкина Н. И. Русские заговоры. М., 1993 (Сав., № текста).

Как идет из каменки жар, из дымника пар, из сеней дым, так бы сходили с раба Божия всякие скорби и болезни (Сав., № 2).

Как лес не тоскует по дереве, так ребенок не тосковал бы о грудях (Сав., № 8).

...Как конь воды не спивает, травы не съедает, околел, онемел, — так бы у раба (имя рек) околела, онемела у буйной голове, у ясных очах; как частые звезды с неба сыплются, так бы у раба (имя рек) золотуха выкатилась из буйной головы, из ясных очей (Сав., № 15).

Как у этого веника листки сухи, так были бы и коросты сухи; как у этого веника листки падут, так бы и часотка спала (Сав., № 22).

Как эта белая береза стояла во чистом поле, не знала ни уроков, ни призоров, так и ты, младенец, раб Божий (имя рек), не знай ни уроков, ни призоров и будь здоров и долголетен (Сав., № 42).

Как мать сыра земля не боится ни стуку, ни бряку, так не боялся бы малый младенец (имя) ни щипоты, ни ломоты, ни заботы, ни утренния, ни вечерняя, ни от волхва, ни от волхвуньи, ни от колдуна, ни от колдуньи, ни от двоеженца и троюженца, ни от двоеволоса, ни от троеволоса, ни от двоезуба, ни от троезуба, ни от сивова, ни от синева, ни от черного, ни от черемного, ни от старого, ни от большого, ни от малого (Сав., № 45).

Как из этой трости вода не бежит, так из такой-то части тела кровь не бежит (Сав., № 48).

Как из неба синего дождь не капет, так бы у раба Божьего (имя рек) кровь не канула (Сав., № 49).

Достаточно широко данная разновидность представлена в пословицах и поговорках, поскольку позволяет наиболее ярко выразить логико-структурные связи реалий внешнего мира и специфику их отражения в мире (сознании) человека.

Как в поле трава растёт, так бы и твоё добро росло (говорит отец, благословляя и оделяя сына, что всегда делается в новолуние) (Д, 388)⁸.

Сколько в поле пеньков, столько б вам сынков, а сколько кочек, столько б дочек (Д, 754).

У кого детки, у того и ягодки (Д, 384).

Интересно отметить, что в рамках данной модификации каждая параллель пословичного клише может строиться по аналогии с формализованными конструкциями, но в совокупности они формируют классический тип параллелизма.

⁸ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1953 (Д, № стр.).

Какова еда, такова и миска, каков человек, такова и одежда (П, 223)⁹.

Кому везёт, у того собака травой питается, а кому не везёт, того собственная жена обворовывает (П, 248).

Какое *мясо*, таков и *суп*, какие *родители*, таковы и *дети* (П, 426).

Сколько *ворона* ни гогочи, *гусем* не станет; сколько *старуха* ни жеманься, *девушкой* не станет (П, 281).

Достаточно редко формализованные конструкции ОП встречаются в частушечных текстах.

Сколько *елок* на угоре
И *травинок во стогу*,
Столько муки, столько горя
Пожелала я врагу. (Аст., 1827)¹⁰

б) Параллелизм выступает средством синтаксической связи частей полипредикативной конструкции с сочинительными и подчинительными отношениями.

[Он рябую перепелочку / уловил;]
Он думал, что перепелушка / У перьях, —
Ажно-ль его Настасьюшка / У перстнях;
Он думал, что перепелушка / Во пушку, —
Ажна (*а жена) его Настасьюшка / В жемчужку,
Он думал, что перепелушка / Под лучком, —
Ажна-ль его Настасьюшка / Под бочком (К, 647).

[Ен и шапку снял (2) / Послушал:
Да и где ж это кукушечка / Кукуить?]
Яму...[мнилось, что] кукушечка / За лесом;
Ажно-ль это Натальюшка / За столом (К, 570).

[А Иван-сударь пашел под окошичка / послушал (3).]
Ему нечим, что кукушечка / кукуить (3),
Ажно ета малада сваха / играть (3) (К, 753).

⁹ *Пермяков Г. Л.* Пословицы и поговорки народов Востока. Систематизированное собрание изречений двухсот народов. М., 2001 (П, № текста).

¹⁰ Частушки / сост. Л. А. Астафьева. М., 1987 (Аст., № текста).

Устранение формально-содержательной равнозначимости миров, перенос акцента на мир человека, подчинение ему мира природы получает в исследуемых конструкциях иконическое отражение. Это проявляется, во-первых, в размещении образов природы в синтаксически зависимых частях конструкции (человек — в главной, природа — в придаточной); во-вторых, в том, что явление природы представляется посредством придаточной структуры как предмет мыслительной деятельности (ирреальный план), а «человеческий» компонент — как имеющий реальное бытие.

Модель соотношения миров в рамках приема образного параллелизма (в том числе в его формализованных модификациях), как показывает материал исследования, носит жанровый характер. В текстах пословиц и поговорок, наряду с рассмотренными разновидностями, отмечены диаметрально противоположные модели репрезентации миров в структуре параллелизма, свидетельствующие о том, что баланс миров выравнивается, гармонизируется. В ходе исследования выявлены пословичные тексты, в которых в главной части конструкции формализованного параллелизма расположена «природная» картина. Концептуально восстанавливается формально-содержательная равнозначимость миров, акценты между сопоставляемыми явлениями распределяются пропорционально, что также находит свое иконическое отражение в исследуемых разновидностях параллелизма. Это проявляется в возможности размещения картины из мира человека и в синтаксически зависимых частях конструкции (природа — в главной, человек — в придаточной).

Каков Пахом, такова и шапка на нём (Д, 232).

Каковы дружки, таковы им и пирожки (Д, 229).

Каковы сами, таковы и сани (Д, 232).

Каков Мартын, таков у него и алтын (Д, 232).

Каков дед, таков и обед (Д, 632).

Какова Аксинья, такова и ботвинья (Д, 178).

Каков бог, такова ему и свеча (Д, 50).

Каков пастырь, таковы и овцы (Д, 178).

У кого детки, у того и ягодки (Д, 384).

Пословицы и поговорки — это «ходячий ум народа»¹¹: они зафиксировали опыт прожитой человеком жизни во всем его разнообразии и противоречивости, впитали в себя знания и мудрость многочисленных поколений. В пословицах и поговорках отражены

¹¹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 2002. Т. 3. С. 331.

объективные закономерности мира природы (в том числе артефактов) и мира людей, а также моделей их соотношения. При этом установка на объективность и равнозначимость миров выявляет особую ипостась концептуализации действительности. Формализация «классического» типа образного параллелизма в пословичных изречениях указывает на то, что баланс миров в пословичных текстах иной, нежели в лирической песне. Данный факт свидетельствует о жанровой специфике исследуемых конструкций, которые в контексте концептуальной объективности, нормативности жанра пословиц и поговорок как сокровищницы народной мудрости обретают иные формы своего воплощения и свидетельствуют о кристаллизации особого варианта восприятия, понимания и репрезентации мира этносом, о формировании особого принципа сопоставления макро- и микрокосма.

2. Синтаксическим параллелизмом организуется формализованный ОП — часть предикативной конструкции.

Содержательная и структурная автономия частей неформализованного ОП исключает использование в качестве знака их сопоставления параллелизма членов одной предикативной единицы. Формализация ОП, выражение его модификаций средствами одной синтаксической конструкции, устранение таким путем автономии его частей делает возможным выражение фигуры ОП (во многом уже лишенного своих качественных характеристик) посредством параллелизма членов предикативной конструкции.

Ты лети, моя каленая стрела, / Выше лесу в поднебесочки,
Ты убей на полете *яснаго сокола*,
Сизаго голубя на каменной стене,
Серую утицу на Волге на реке,
Красную девицу в высоком тереме (К, 374).

Да приходите в огород (2)...
Да капустоньку полоть (2),
Да ле кочешочки да не ломать, (2)
Да красных девок выбирать (ПП, 280)¹².

Уж как пал *туман на сине море*,
А злодейка-кручина в ретиво сердце.
Как не схаживать *туману со синя моря*,
А злодейке-кручине с ретива сердца (В-62, 21)¹³.

¹² Песни Печоры. М.; Л., 1963. (ПП, № текста).

¹³ Воронежские народные песни. Воронеж, 1962. (В-62, № текста).

Не сжигать туману со синя моря,
Злой кручинушке с ретива сердца (К, 1243) и др.

Поскольку за формой синтаксического параллелизма традиционно закреплена функция композиционно-содержательной организации ОП, можно предположить, что в формализованных ОП синтаксический параллелизм в качестве дополнительной генетической «ауры» сохраняет, «удерживает» в свернутом, редуцированном виде соотношение традиционных смыслов, которые в развернутом воплощении выражаются ОП неформализованного типа. Восстановление традиционных смыслов проясняет семантику алогичной, на первый взгляд, конструкции (перепелушка — девица; кукушечка кукует — девица горюет; поймать, убить птицу, посадить дерево — сосватать девицу; ломать растение — выбирать девицу; и т. д.).

Репрезентация всей фигуры ОП в одной структурно-содержательной единице является ярким свидетельством формализации приема ОП и на уровне синтаксической формы, и на уровне содержания.

Особенность формализации приема поэтического мышления в фольклорном тексте состоит в том, что она носит *тематически ограниченный и специализированный характер*: встречается не во всех тематических группах и представлена в них с разной степенью полноты и частотности.

Формализация приема поэтического мышления во всех ее разновидностях отсутствует в тематических группах «Элементы космоса: астролого-метеорологические реалии», «Фундаментальные стихии мироздания: «огонь», «Металлы, минералы, драгоценные камни» и «Единицы времени».

К примеру, субстанциональная специфика небесных светил, их удаленность от мира человека объясняет отсутствие в рамках тематической группы «Элементы космоса: астролого-метеорологические реалии» содержательной трансформации «классического» типа ОП, для которой характерно введение человека в обе части ОП, изображение его во взаимодействии с объектами природы и на базе которой в ряде случаев складываются формализованные модификации ОП. Глубокие традиционные мифологические корни и весомость образов тематической группы «Элементы космоса» в структуре фольклорной модели мира и народной культуры в целом обуславливают тот факт, что данные образы не подвергаются формализации.

Отсутствие формализации приема в тематической группе «Огонь» во многом обуславливается объективной непредсказуемостью, не-

управляемостью стихий мироздания, в связи с чем они имеют особую оценку в сознании носителей традиционной культуры.

Отсутствие формализации приема в тематических группах «Металлы, минералы, драгоценные камни» и «Единицы времени» объясняется, прежде всего, их представленностью в корпусе исследуемых текстов небольшим количеством образов.

Исследуемое явление формализации приема поэтического мышления в тематических группах «Атмосферные природные явления», «Фундаментальные стихии мироздания: «вода» (гидронимы)», «Части человеческого тела (соматизмы)» отличается малой частотностью.

Стихийность явлений природы предопределяет отсутствие у человека возможности воздействовать на них, поэтому не отмечены варианты содержательной трансформации «классического» типа ОП, создающие основные содержательные и структурные основания для формализации приема образного параллелизма.

В рамках тематической группы «Части человеческого тела (соматизмы)» в текстах необрядовой лирики намечается процесс формализации образов исследуемой тематической группы.

[*Гуляла я, девица, по лесочку,
Наколола ноженьку на сучочек.*]
Болит, болит *ноженька*, да не больно,
Любил, любил меня миленький, да не долго
(В-93, 133—134¹⁴; В-91, 80¹⁵; В-74, 35; К, 2100 и др.).

Напротив, в тематических группах «Растительный мир (фитонимы)», «Животный мир», «Бытовые реалии (артефакты)» линия развития приема, связанная с его формализацией, представлена достаточно ярко.

В тематической группе «Растительный мир (фитонимы)» символические соответствия в конструкциях ОП текстов необрядовой лирики свидетельствуют о значительном переосмыслении основ традиционной обрядовой символики. Формируется новая семантика необрядовых символов¹⁶. Образно-поэтическая ассоциация позволяет привлекать очень широкий круг образов, что создает ус-

¹⁴ Народные песни Воронежского края. Антология. Воронеж, 1993. (В-93, № стр.).

¹⁵ Воронежские народные песни (в современной записи). Воронеж, 1991. (В-91, № текста).

¹⁶ *Доброва С. И.* Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия. Воронеж, 2004. С. 76—77.

ловия для их формализации и составляет основу явления формального параллелизма.

На основе содержательной трансформации «классического» типа ОП в необрядовой лирике формируется особая разновидность: факт воздействия человека на растительную реалию представлен за рамками ОП без соответствующей декодирующей «человеческой» параллели, в которой репрезентируется символизируемая субстанция — чувства персонажа («упреждающее» введение природного образа с ментальными следами связи с обрядом). Фитонимический образ, представленный за рамками ОП в качестве объекта воздействия человека, составляет основу образных соответствий частей ОП и символизирует доминанту внутреннего мира не одного персонажа, а группы людей (оппозиция «своя семья» — «чужая семья»), через отношение к которым раскрывается эмоциональное состояние главного лирического персонажа.

[Посадите Настасьюшку / Погулять по садику,
Защипать малинушку, / заломать калинушку.]
Да и не быть калинушке / Да слащей малинушки —
Да не быть люту свекру / Помилей батюшки (К, 1631 и др.).

[Подле тына я хожу / Да бел копер сажу (2)
Я сажу, я гляжу / Да приговариваю: (2)]
«Что не быть то копру / Да со тыном ровне, (2)
Что не быть-то свекру / Супротив батюшка,
Да супротив родимого;
Что не быть свекровке / Супротив мати моей,
Да супротив родимой;
Что не быть-то деверю / Да супротив брателка,
Да супротив родимого;
Что не быть-то золовке / Супротив сестрицы,
Да супротив родимой» (П, 277 и др.).

Данная разновидность ОП создает условия для формализации образов.

[Ты сорви, мой друг, покушай / Горьку ягоду калину:]
Какова горька калина —
Таково житье со старцем (К, 2553 и др.).

В тематической группе «Животный мир» частотны варианты ОП, отражающих неакциональное взаимодействие человека и жи-

вотных (животное — объект восприятия, речевой и мыслительной деятельности человека).

*В высоком терему сижу, / Далеко по заре слышу,
Как лебедь лебедушку кличет...
В высоком терему сижу, / Далеко по заре слышу,
Как Иван Прасковьюшку кличет... (К, 687 и др.)*

Данная разновидность ОП также создает условия для формализации образов.

*Он думал, что перепелушка / У перьях, —
Ажна-ль его Настасьюшка / У перстнях (К, 647).*

*[Ты спроси-ка там, спроси / Гуся лебеда:]
— Каково, тебе, гусь, / Против волны плыть?
Так и мне, молодой, / В чужих людях жить (В-74, 114).*

В тематической группе «Бытовые реалии (артефакты)» формализация приема как особая линия его развития связана с широко представленным в ней процессом зарождения реальной, свободно-поэтической символики, который во многом обусловлен бытовым характером большинства свадебных обрядов.

Таким образом, на тематическом уровне формализация приема обусловливается целым рядом факторов: мифопоэтическим статусом и субстанциональной спецификой образов, формированием реальной, свободно-поэтической символики, малой частотностью образов.

Специфика формализации приема поэтического мышления в фольклорном тексте состоит в том, что анализируемый феномен создает благоприятные условия для образования различных типов символической образности, является весьма продуктивной основой для их структурного, содержательного и концептуального воплощения. Исследуемые конструкции ОП репрезентируют различные типы символической образности в их многообразных разновидностях: образы-символы (см. выше текст К, 647), символические действия (см. выше текст В-74, 114), символические картины (см. выше текст К, 687).

Безглагольные конструкции формируют абстрактные образы-символы в рамках формализованных конструкций. Духовная субстанция символизируется в образах конкретно-бытового характера: «печина» — «кручина» (тематическая группа «Бытовые реалии (артефакты)»).

Сколько на печи *печины*,
Столько на сердце *кручины* (К, 1186; 314 и др.).

Аналогичный тип символической образности представлен в тексте К, 2553 (тематическая группа «Фитонимы»).

Особенность формализации приема поэтического мышления в фольклорном тексте состоит в том, что *концептуальная сфера* анализируемого феномена характеризуется яркими специфическими чертами: по степени конкретности — абстрактности содержания представляет собой конкретный («точечный», ядерный) концепт, который имеет чувственный, эмпирический характер, по соотношению «ядро — периферия» это чувственное ядро концепта.

В концептуальном плане ОП проходит свой особый путь от сопоставления картин к сопоставлению на основе осознания реальных сходств и аналогий отдельных реалий (и/или их признаков) мира природы и мира человека. В данной модели концептуализации действительности реалии выступают в качестве «строительного материала» для воплощения соответствующих миров.

Можно предположить, что результатом данных процессов является своеобразная разновидность исследуемого приема — параллелизмы-биномы, в которых параллельные картины представлены очень четкой, краткой формой, сводящейся, как правило, только к номинации реалий из мира природы и мира человека. Это своеобразный сжатый «сгусток» смысла, квинтэссенция народной мудрости.

Параллелизмы-биномы широко представлены в пословичных текстах.

Поговорка — цветочек, пословица — ягодка (Д, 971).

Новгород — отец, Киев — мать, Москва — сердце, Петербург — голова (Д, 329).

Денежки — крылышки. Деньги — крылья (Д, 82).

Слово — золото (П, 382).

Удача — брага, неудача — квас (Д, 77).

Быль — трава, небыль — вода (Д, 186).

Рожа — клюковка, глаза — луковки (Д, 309).

Стар да нищ — гниль да свищ (Д, 355).

Счастье с бессчастьем — ведро с ненастьем (Д, 67).

Чужая душа — потёмки (П, 349)

Чужая жена — лебедушка, своя — полынь горькая (Д, 367).

Тело — украшение для костей, *одежда* — украшение для тела (П, 230).

Бабий язык — чёртово помело (Д, 411).

Язык мой — враг мой (Д, 412).
 Сказанное слово — выпущенная стрела (П, 382).
 Сказанное слово — выстреленная пуля (П, 382) .
 Девичье тельце — натрушено сенцо (Д, 311).
 Бабы сборы — гусиный век (Д, 350).

Параллелизмы-биномы представлены и в заговорных текстах, однако не составляют в данном жанре частотное явление.

Земля мат(и), ты меня поищ(ь) и кормиш(ь), и в землю туж и поит(и), и от тебя, *мат(и) земля*, всякие плоды исходят и добрые, и злые, и хмел(ь), и чтоб мне, рабу Б(о)жию имярек, тог(о) хмелног(о) пит(и)я ни пити, ни зрети и не хотети, ни помыслит(и)... (ОС, 75)¹⁷.

Полуночица-матушка, не играй с малым дитятком, а играй с помелом да помельной лапочкой (Пинежье, 40)¹⁸.

Ключева вода, *царица-водица*, возьми с меня, рабы Божьей Анны, смой тоску-кручинушку, унеси мою тоску-кручинушку в синее морюшко (Пинежье, 114).

Как *заря-матушка* спит, усыпается, от свету до свету, от зари до зари, так же чтоб и мой младенец спал и спал от свету до свету, не шумел, не гомел от свету до свету (Аникин, 115)¹⁹.

Заря-заряница, красная девица, утренняя заря Марья, вечерна заря Дарья, придите и принесите рабу Божьему (имя) сну и спокою... (Аникин, 119).

Когда ребеночек родится и его домой принесут, над ним надо сказать: *Дело — камень, сердце — булат*, раба Божьего (имя) никому не изругать. Аминь. (Аникин, 297).

Вода-мати, берег-батя, вода берег бьет, раба Божьего о рабе Божьей (имя) тоска берет (Аникин, 637).

Интересный пример параллелизма-бинома отмечен в жанре загадки в структуре ответа к тексту загадки:

Что есть, камен лежит на мори, ни нем столпь сребный, а на столпе златой кресть; у столпе стоить золотый стол, на столе стоить

¹⁷ Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010. (ОС (Олонецкий сборник), № текста).

¹⁸ Заговоры и заклинания Пинежья / вступ. ст., подгот. текстов, коммент. А. А. Ивановой. Карпогоры, 1994 (Пинежье, № текста).

¹⁹ Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. М., 1998. (Аникин, № текста).

златая скрыня, а у той скрыни множество серебра и золота и драгоценного камня?»

Ответ: Камень — земля, а столп — церковь, а стол — престол, а скрыня — евангелие, а *серебро и золото — слово Божие*²⁰.

Аналогичные конструкции отмечены и на материале индивидуально-авторского творчества. К примеру, достаточно объемно и разнообразно параллелизмы-биномы представлены в поэзии Н. А. Клюева.

И, внимая плескам великим,
Улыбается *мать-изба*,
А за печью лебяжьим криком
Замирает *миров борьба* (Клюев, 215)²¹.

На *младенца-березку*,
На кузов лубяной смиренный
Идут: Маховик и Домна —
Самодержцы Железного царства.
Господи, отпусти грехи наши!
Зяблик-душа голодна и бездомна.
И нет деревца с сучком родимым
И кузова с *кормом-молитвой!* (Клюев, 204)

Вспорхнуло *сердце* — *голубь* рябый... (Клюев, 328)

Над олонецкими полями
Взыграло *утро-дитя* (Клюев, 214).

Песня-юноша в битве израненный —
Алчет солнца и мира отрадного (Клюев, 206).

Отлетела *лебедь-Россия*
На безбольные тихие воды (Клюев, 256).

И вотще *брат-железо* березку корит,
Что, как песня, она с топором не дружна... (Клюев, 216)

Ах, *девки*, — *калина с малиной*,
Хороши вы за прялкой с лучиной... (Клюев, 305)

²⁰ Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. ... С. 158.

²¹ *Клюев Н. А.* Стихотворения. Поэмы. М., 1991. (Клюев, № стр.).

Видно, у матери *груди* —
Ковши на серебряном блюде! (Клюев, 305)

Стих — *черпак* на родной соловецкой бирже,
Где премудрость глубин, торжество парусов (Клюев, 217).

За ними *Новгород* и *Псков* —
Зять в *кафтанах атлабасных*,
Два лебедя на водах ясных —
С седою Ладогой Ростов.
Изда резная — *Кострома*,
И *Киев* — *тур золоторогий*... (Клюев, 329).

По купецким крышам, небосклону
Расплеснулся *закат-рогожа* (Клюев, 198).

С одной стороны, параллелизмы-биномы, «завершая круг развития» приема образного параллелизма, наиболее близки к исходному «классическому» типу, поскольку представляют собой тождественные конструкции без взаимопроникновения миров, своеобразный структурно-семантический каркас классической конструкции.

С другой стороны, на базе биномов путем определенных трансформаций формируются и развиваются особые конструкции параллелизмов, построенных по формуле образного уподобления.

Технология уподобления состоит в движении от смысла к адекватной форме его выражения. Человек не случайно избирает подобную форму отражения окружающей действительности и отношений с этой действительностью: образное уподобление призвано воспитывать более внимательное отношение человека к миру, создавать основу для размышления и поиска ответов на возникающие в процессе познания этого мира вопросы.

Любое уподобление, в том числе и «образное», включает в себя два обязательных элемента: субъект уподобления (что уподобляется) и объект уподобления (чему уподобляется)²². В конструкциях параллелизмов, построенных по формуле образного уподобления, субъект представлен реалией из мира человека, объект уподобления — реалией из мира природы.

Пословичные тексты подобного рода состоят из двух частей. Первая представляет собой типичный параллелизм-бином. Вторая часть клише содержит репрезентацию признака, по которому уподобляются «человеческая» и «природная» реалии. Формула образно-

²² Добрава С. И. Риторика: учеб. пособие. Воронеж, 2008. С. 64.

го уподобления, составляющая основу параллелизмов в пословичных изречениях, может быть представлена следующим образом:

S (субъект уподобления, реалия из мира человека) — O (объект уподобления, реалия из мира природы): признаки, которые являются общими для субъекта и объекта уподобления, идентичными для реалий двух сопоставляемых миров.

Таким образом, в структуре подвергнутых анализу параллелизмов фиксируются общие свойства, которые относятся в равной мере к сопоставленным реалиям мира человека и мира природы, т. е. и к объекту, и к субъекту уподобления, что и обуславливает структурно-семантический параллелизм макро- и микрокосма в рамках исследуемого приема.

Борода — трава, скосить можно (Д, 48). — Бороду можно сбрить, т. е. скосить, как и траву.

Язык твой — конь твой: не удержишь его, он тебя сбросит (П, 384). — Резкость и быстрота человеческой речи сопоставлена в данном примере с конем, которого невозможно удержать.

Бабий ум — бабье коромысло: и криво, и зарубисто, и на оба конца (Д, 351). — Бабий ум такой же кривой, неровный, как и коромысло.

Жизнь — это колесо: один день за тебя, другой день — против (П, 77). — Жизнь человека уподоблена колесу, которое может катиться как вперед («за тебя»), так и назад («против тебя»).

Удача — кляча: садись да скачи (или: скачи да кричи) (Д, 75).

Старый холоп — старый пес; со двора долой, либо под лавку (Д, 138).

Закон — дышло: куда хочешь, туда и воротишь (Д, 173).

Правда — елей, везде наверх всплывает (Д, 197).

Казна — шатущая корова: не доит ее ленивый (Д, 242).

Брюхо — злодей: старого добра не помнит (Д, 291).

Язык — жернов: мелет, что на него ни попало (Д, 410).

Язык мой — враг мой: прежде ума (наперед ума) глаголет (Д, 412).

Язык мой — враг мой: прежде ума рыщет, беды ищет (Д, 412).

Солдат — багор: что зацепил, то и потащил (Д, 712).

Голод — сварливая кума: грызёт, поколь не доймёт (Д, 804).

Брюхо — яма: ни завалить, ни засыпать (ни загатить) (Д, 806).

Горе наше — гречневая каша: есть не хочется, да и покинуть жаль (Д, 812).

Горе наше — гречневая каша: есть не сможет, отстать не хочется (Д, 812).

Мать наша — гречневая *каша*: не перцу чета, не прорвёт живота (Д, 813).

Смех — *волынка*: надул, поиграл, да и кинул (Д, 869).

Земля — *тарелка*: что положишь, то и возьмёшь (Д, 905).

Таким образом, формализация приема поэтического мышления, для которой характерен целый ряд специфических черт, играет важную роль в организации фольклорно-языковой картины мира. Продуктивность обозначенного процесса на всех уровнях эволюции приема поэтического параллелизма (структурно-семантические разновидности ОП в рамках соответствующих линий развития приема, типы символической образности, концептуальная сфера) свидетельствует не о «затухании» или разрушении приема в рамках его формализации, а о возможности квалифицировать этот феномен как особую линию развития фундаментального приема поэтического мышления.

А. В. РАФАЕВА
(Москва)

КОМПЬЮТЕРНЫЕ МЕТОДЫ АНАЛИЗА ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Для фольклориста, имеющего дело с большим корпусом текстов, возможность полной или частичной автоматизации рутинного труда, наверное, трудно переоценить. Автоматические или автоматизированные методы обработки текста, в том числе фольклорного, позволяют избежать ошибок, связанных с усталостью или невнимательностью исследователя, дают возможность учесть при анализе большее число параметров и обнаружить закономерности, которые в противном случае остались бы незамеченными. В то же время далеко не все методы автоматической и полуавтоматической обработки текстов, хорошо зарекомендовавшие себя в компьютерной лингвистике или предложенные для работы с фольклором в информатике, могут быть столь же успешно применены фольклористами. В статье рассматриваются основные направления в области автоматической и полуавтоматической обработки фольклорного текста, а также кратко описывается опыт автора по разработке систем для полуавтоматического анализа фольклорных указателей и сказочных текстов. Цель обзорной части статьи — не столько полное описание области, которую можно было бы назвать компьютерной фольклористикой (по аналогии с компьютерной лингвистикой), но прежде всего рассмотрение основных направлений работы и открываемых этими направлениями возможностей.

Создание архивов и коллекций в электронной форме, естественно, является первым шагом для любой автоматической обработки. Широкое распространение персональных компьютеров и Интернета привело к тому, что это направление работы активно развивается и число создаваемых коллекций, баз данных и мультимедийных проектов на основе фольклорных и этнографических данных растет

довольно быстро. Электронные архивы, коллекции и указатели создаются фольклорными центрами и учебными заведениями, отдельными исследователями и крупными коллективами. Кроме того, в некоторых коллекциях фольклорных и этнографических данных, размещенных в Интернете, принят набирающий сейчас популярность принцип совместного создания контента: пользователи могут не только обращаться к данным на сервере, создавать собственный «профиль» и выборки данных, но и размещать собственные архивы, делая их тем самым доступными широкому кругу посетителей¹.

Отношение к созданию и распространению электронных архивов фольклорных материалов может сильно различаться: от представления о ненужности или преждевременности такой работы до предложения не только создавать электронные архивы, но и максимально открывать их для широкой публики, например, для того, чтобы информанты или члены их семей могли просмотреть архивные записи². В целом, однако, трудно не согласиться с мнением Д. М. Фоли, который настаивает на том, что создание электронного архива ради следования моде бесполезно³. В то же время создание и размещение в Интернете электронных архивов автор считает средством уйти от «тирании книги»⁴ и предъявить пользователю текст, контекст исполнения, звуковые файлы и научные комментарии, не нарушая целостного впечатления от исполнения⁵.

Первые архивы фольклорных текстов и программы для их обработки появились задолго до распространения персональных компьютеров и тем более Интернета. Тем не менее проблемы, возник-

¹ Примеры открытых для изменения корпусов фольклорных текстов, созданных в Эстонии, приводятся в работе: *Kxiva M.* Folkloristics Online. The Estonian Experience [Электронный ресурс] // *Folklore: Electronic Journal of Folklore*. Is. 25/2003. P. 7—34. URL: <http://www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=1a0a816d7e02490b8795c657f401680e> (дата обращения: 10.03.2010).

² *Condon K.* Folklore E-Resources for All? Why Public Access Matters [Электронный ресурс] // *Voice: The Journal of New York Folklore* [2006]. URL: <http://www.nyfolklore.org/pubs/voic32-1-2/e-resources.html> (дата обращения: 28.08.2010).

³ *Foley J. M.* From Oral Performance to Paper-Text to Cyber-Edition // *Oral Tradition*, 2005. 20/2. P. 233—263.

⁴ *Ibid.* P. 238.

⁵ Например, An Edition of The Wedding of Mustajbey's Son Bećirbey as performed by Halil Bajgorić. Edited and translated by John Miles Foley [Электронный ресурс] // Сайт Center for Study of Oral Tradition [2005—2009]. URL: <http://www.oraltradition.org/zbm> (дата обращения: 28.08.2010).

кавшие и возникающие перед составителями электронных архивов, являются до определенной степени общими. Перечислим некоторые из них.

- Выбор формы хранения и представления данных. Составителям необходимо решить вопросы кодировки текстов, выбрать между базой данных, текстом, гипертекстом или другой формой представления, решить, включается ли в коллекцию видео- и аудиоинформация и т. п.

- Организация и систематизация данных, включая составление указателя; обеспечение возможности выборочного представления информации по запросу пользователя и т. п.

- Объединение фольклорных данных с данными других типов (этнографическими, археологическими, использование доступных в Интернете средств географического позиционирования для картографирования материалов и др.).

- Решение вопроса о распространении данных. Так, архив может быть доступен только узкому кругу пользователей, а может распространяться свободно через Интернет или даже создаваться совместно сообществом пользователей. Более распространены те или иные промежуточные решения, например, размещение в открытом доступе описания архива или небольшой части коллекции.

Принципы организации электронных ресурсов для фольклористов обсуждались неоднократно, в частности, на ряде конференций, в практических и научных публикациях, а также на сайтах с коллекциями или описаниями архивов⁶.

Еще до появления персональных компьютеров для исследований фольклора применялись ЭВМ. В 60—70-х гг. XX в. активно

⁶ Например: Современные информационные технологии и филология. Тезисы научной конференции. Москва, 10—11 октября 2005 г. [Электронный ресурс] // Сайт Института мировой литературы [2005]. URL: http://www.imli.ru/nauka/conference/2005/info_filolg.php (дата обращения 02.10.2009); Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003» [Электронный ресурс] // Сайт Музея-заповедника Кижы [2003]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/rjabin2003.htm> (дата обращения 02.10.2009); Рябининские чтения — 2007 [Электронный ресурс] // Сайт Музея-заповедника Кижы [2007]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/rjabin2007.htm> (дата обращения 02.10.2009); Мороз А. Б. Из опыта работы над базой данных «Традиционная культура Русского Севера (Каргополье)» // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. С. 85—98; Kxiva M. Op. cit.; Foley J. M. Op. cit.: The Traditional Ballad Index: An Annotated Bibliography of the Folk Songs of the English-Speaking World [Электронный ресурс] // Сайт California State University, Fresno [2009]. URL: <http://www.csufresno.edu/folklore/BalladIndexTOC.html> (дата обращения 29.08.2010).

развивались фольклорное музыковедение с использованием ЭВМ, рассмотрение которого выходит за рамки настоящей статьи, и статистический анализ фольклорных текстов⁷. Кроме того, в информатике некоторое время были популярны исследования, цель которых порождение сюжета волшебных сказок на основе формулы В. Я. Проппа⁸. Такие исследования оказали существенное влияние на развитие информатики, компьютерной лингвистики и ряда других направлений, а сейчас набирает популярность междисциплинарное направление, связанное с автоматическим порождением не сюжетов, но текстов («историй») и разрешением возникающих в связи с этим вопросов⁹.

Перед тем, как рассматривать статистические методы в исследованиях фольклора и их автоматизацию, постараемся разобраться, насколько вообще правомерно применение математической статистики в гуманитарной области и что именно филолог может вынести с ее помощью.

Основная задача статистической обработки эмпирического материала — установление неочевидных связей между заданными

⁷ См. библиографию: *Stein E.* The Use of Computers in Folklore and Folk Music: A Preliminary Bibliography [1979] [Электронный ресурс] // Сайт The American Folklife Center. URL: <http://www.loc.gov/folklife/guides/BibComputers.html> (дата обращения 29.08.2010).

⁸ Например, система Ш. Клейна, порождавшая не только сюжетные схемы русских волшебных сказок, но и мифологические схемы по формуле К. Леви-Стросса: *Klein S., Aechlimann J. F., Appelbaum M. A., Balsiger D. E., Curtis E. J., Kalish L., Kamin S. J., Lee Y., Price L. A., Salsieder D. F.* Modeling Propp and Levi-Strauss in a Metasymbolic Simulation System // Patterns in Oral Literature, ed. by Jason H., Segal D. The Hague: Paris, 1977. P. 141—220; отечественная разработка, целью которой была имитация не только сюжета, но и языка волшебной сказки: *Гаазе-Ранопорт М. Г., Поспелов Д. А., Семенова Е. Т.* Порождение структур волшебных сказок. М., 1980; *Гаазе-Ранопорт М. Г.* Поиск вариантов в сочинении сказок // *Зарунов Р. Х.* Машинный поиск вариантов при моделировании творческих процессов. М., 1983. С. 192—225. В настоящее время порождающие системы, основанные на формуле Проппа и работающие в режиме онлайн, время от времени появляются на различных сайтах, в том числе никак не связанных с научными разработками, например: «Authentic» Russian Folktale, Outline Generator v1.0 [Электронный ресурс] // Сайт Stone Dragon Press — SDP. Publisher for the Evenstar School of Sacred Paths — ESoSP. URL: http://www.stonedragonpress.com/vladimir_propp/propp_generator_v1.htm (дата обращения 29.08.2010).

⁹ Например, *Bringsjord S., Ferrucci D.* Artificial Intelligence and Literary Creativity: Inside the Mind of BRUTUS, a Storytelling Machine. Lawrence Erlbaum Associated. Mahway, New Jersey, 2000; *Callaway C.B.* Narrative Prose Generation // Artificial Intelligence. 1999. № 139(2). P. 213—252.

элементами (например словами в тексте, семантическими классами, к которым относятся отдельные лексемы или количественными характеристиками текстов) и их группировка, подтверждение или опровержение гипотезы о том, что такие элементы как-то связаны между собой. Статистика ничего не говорит нам о типе таких связей или их природе, истолкование обнаруженных закономерностей должно опираться на содержательный анализ материала. Довольно часто такое истолкование представляет собой в высшей степени сложную задачу. По словам И. И. Ревзина, «статистические методы помогают осознать всю сложность проблемы» и «дают лишь общую оценку информации, а не ее качественный анализ»¹⁰. Это ограничение неустранимо, причина его лежит в самой природе статистического подхода. В частности, статистический анализ не может доказать, что одно явление является причиной другого¹¹, но позволяет опровергнуть такое предположение. Статистические методы активно применяются при автоматическом или автоматизированном анализе фольклорного текста, часто в сочетании с другими методами работы. Целью такого анализа может быть, к примеру, выделение функций Проппа и мотивов в сказках и нахождение их текстового выражения, поиск некоторых общепринятых или введенных автором семантических функций, составление тезауруса с использованием первичного автоматического анализа корпуса текстов и другие задачи¹².

Статистические методы имеет смысл применять на достаточно большом объеме материала для установления неочевидных связей между единицами текста, элементами формального описания и, возможно, другими данными, например социологическими, этнографическими и т.п.

¹⁰ Ревзин И. И. Современная структурная лингвистика: Проблемы и методы. М., 1977. С. 205.

¹¹ Точнее, статистика позволяет заключить, что *два явления связаны причинно-следственным отношением*, но не указать, где причина, а где следствие.

¹² Вопросам автоматического поиска мотивов, функций и других аналитических единиц (что бы ни понималось под этими терминами в каждом конкретном случае) в фольклорных текстах был посвящен ряд докладов на однодневном семинаре: First International AMICUS Workshop on Automated Motif Discovery in Cultural Heritage and Scientific Communication Texts (Vienna, October, 2010). См.: Proceedings of the First International AMICUS Workshop on Automated Motif Discovery in Cultural Heritage and Scientific Communication Texts [Электронный ресурс]. Сайт ILK Research Group: Inductuon If Linguistic Knowledge — Tilburg University. URL: http://ilk.uvt.nl/amicus/amicus_ws2010_proceedings.html (дата обращения 02.03.2011).

Многие ранние работы, в которых используются те или иные статистические методы для анализа фольклорных данных, связаны с именами ученых, принадлежащих к финской историко-географической школе. Это, по-видимому, не случайно, поскольку метод анализа, применяемый в этой школе, чрезвычайно трудозатратен, а объемы анализируемых данных велики. По словам С. Томпсона, большинство монографий ученых финской школы представляют собой результат труда всей жизни их авторов¹³. Большое влияние на применение статистических методов в зарубежных исследованиях фольклора оказали также труды Т. Сибеока¹⁴.

В настоящее время в исследованиях текста, в том числе и в фольклорного, статистика (от простейших подсчетов до сложных методов) также применяется достаточно широко. Во многих работах простые количественные алгоритмы используются в самом начале автоматизированной обработки фольклорного текста. Так, одним из первых применений системы СФИНКС, разработанной под руководством Н. Н. Волкова, явилось составление «алфавитно-частотного словаря» на основе русских словосовещий¹⁵.

Система СФИНКС была реализована на ЕС ЭВМ несколько десятилетий назад. В недавней работе К. А. Сулова рассказывается о современной разработке программного обеспечения для работы с обско-угорским фольклором. В этой программе также предоставлены средства для подсчета количества слов или произвольных последовательностей символов в тексте¹⁶. Фрагмент автоматически со-

¹³ Цит. по: *Rosenberg B., Smith J.* The Computer and the Finnish Historical-Geographical Method // *The Journal of American Folklore.* 1974. Vol. 87, No. 344. P. 149—150; см. также обзор трудов ученых финской школы, в которых активно используются статистические методы обработки: *Балалаева О. Э.* Количественные методы в финской фольклористике // *Фольклор: проблемы тезауруса.* М., 1994. С. 69—82.

¹⁴ Например, *Sebeok Th.* Approaches to the Analysis of Folksong Texts // *Ural-Altäische Jahrbücher,* 1959. Vol. 31. P. 392—399. *Sebeok Th.* Folksong viewed as code and message // *Anthropos* 1964. 54. P. 141—153; *Sebeok Th.* Structure and content of Cheremis charms // *Language in Culture and Society.* N.-Y., 1964. P. 356—365; *Sebeok Th.* The Computer as a Tool in Folklore Research // *The Use of Computers in Anthropology,* ed. by Dell Hymes. The Hague: Mouton, 1965. (*Studies in General Anthropology,* vol. 2). P. 255—272.

¹⁵ *Волков Н. Н.* Опыт создания автоматизированных систем по фольклору // *Фольклор: проблемы тезауруса.* М., 1994. С. 48—62.

¹⁶ *Сулов К. А.* Лингвистическое исследование фольклорных текстов с использованием компьютерных технологий на обско-угорском материале // *Проблемы компьютерной лингвистики: сборник научных трудов.* Воронеж, 2008. Вып. 3. С. 263—265.

ставленного частотного словаря словоформ приводится и в статье С. Е. Никитиной¹⁷, об исследованиях которой будет сказано ниже. Мой опыт разработки систем для работы с указателями сказочных типов и текстами сказок (СКАЗКА и СКАЗКА-2) также показывает, что составление частотного словаря полезно и такое простое в реализации средство дает возможность решать различные задачи, например, в первом приближении оценить значимые для анализируемых текстов слова и понятийные области.

Конечно, составление частотных словарей и ручное определение значимых для текста слов (или ключевых слов) нельзя назвать применением математической статистики. В лингвистике и информатике разрабатываются также методы автоматического нахождения ключевых слов, и для подобной работы статистика используется достаточно часто.

Насколько можно судить, под ключевыми словами различные исследователи понимают немного разные явления; в целом, однако ключевым будет слово (иногда — словосочетание или часть слова), появление которого в тексте не случайно и позволяет сделать некоторые выводы о его содержании. В частности, служебное слово может попасть в число ключевых лишь в исключительных случаях, например, в составе устойчивого словосочетания.

С. И. Гиндин, рассматривая различные подходы, «основанные на статистическом (с возможными нестатистическими критериями, например, позиционными) методе выделения значимых слов» заметил, что «в пользу ... допущения о том, что высокая частота слова может служить показателем его значимости в тексте, можно привести весьма убедительные, несмотря на их эвристическую природу, доводы типа “Нельзя долго говорить о предмете, не называя его” или “У кого что болит, тот о том и говорит”»¹⁸.

На составлении и использовании списков ключевых слов базируется множество методов автоматического анализа текста, включая и те, что применяются в фольклористике и литературоведении. Поэтому нет ничего удивительного, что проблеме автоматического выделения ключевых слов (с помощью статистических или семантических процедур) посвящено немало работ; этот вопрос активно обсуждался в 60—70-е гг. XX в.¹⁹ и периодически служит предметом

¹⁷ Никитина С. Е. Тезаурус языка фольклора в машинном ракурсе // Фольклор: проблемы тезауруса. М., 1994. С. 29—30, 32.

¹⁸ Гиндин С. И. Методы автоматического фрагментирования текста, опирающиеся на характеристики внутреннего состава фрагментов // Семиотика и информатика. М., 1977. Вып. 9. С. 57.

¹⁹ Там же.

исследований в наши дни. Сама активность обсуждения вопроса говорит о том, что эта проблема еще далека от разрешения, а статистические методы недостаточно точны.

Достаточно часто ключевые слова для того или иного исследования выделяются вручную. При небольшом объеме материала, в особенности материала, хорошо известного исследователю, или же в случае, если целью работы является изучение узкой предметной области, такой подход кажется наилучшим. Однако во многих случаях желательно находить ключевые слова автоматически, и здесь мы готовы согласиться с А. А. Фаустовым, который полагает, что «необходимо — на первом шаге — опираться на объективные, частотные в своей основе показатели»²⁰.

Как представляется, к успеху в этом направлении приводят такие методы работы, в которых статистический подход дополняется подходом на иной основе. Это может быть учет числа семантических связей («семантических функций») отдельных лексических единиц, как предлагает С. Е. Никитина²¹, или метод вычисления «равнодействующей языковых и текстовых закономерностей»²², или же какой-то иной метод. Язык фольклора специфичен, и это может сказаться, в частности, и на результатах выделения ключевых слов. В любом случае, хотелось бы, чтобы оценка подобных методов также не зависела от интуитивных предпочтений исследователя, а опиралась бы на четкие критерии. По всей вероятности, вопрос о выработке таких критериев остается пока открытым.

Выделенные тем или иным способом ключевые слова могут быть использованы для статистического анализа текстов. Одним из таких методов является метод дистрибутивно-статистического анализа (далее ДСА), предложенный А. Я. Шайкевичем²³. ДСА позволяет рассматривать текст как последовательность слов, о которых зара-

²⁰ Фаустов А. А. Литературные универсалии: на пути к терминологической демаркации // Универсалии русской литературы. Воронеж, 2009. С. 27.

²¹ Никитина С. Е. Указ. соч. С. 34.

²² Фаустов А. А. Указ. соч. С. 28. Подход предложен лингвистом А. А. Кретовым, в настоящее время используется, прежде всего, для анализа литературных текстов и описан в работах: Кретов А. А. Метод формального выделения тематически нейтральной лексики (на примере старославянских текстов) // Вестник ВГУ. Серия Системный анализ и информационные технологии. 2007. № 1. С. 81—90; Кретов А. А. Архаисты и новаторы в русской литературе XVIII — начала XX вв. // Универсалии русской литературы. Воронеж, 2009. С. 29—48.

²³ Шайкевич А. Я. Дистрибутивно-статистический метод в семантике // Принципы и методы семантических исследований. М., 1976. С. 353—378.

нее ничего не известно, и выявлять связи между ними. Впрочем, текст также может быть предварительно каким-то образом обработан, например, для русского языка все слова в тексте могут быть автоматически приведены к словарной форме с помощью одной из программ морфологического анализа русского языка. В. Петрухин и М. Полинская описывают опыт по применению ДСА к текстам самоанского фольклора для выявления взаимосвязей сверхъестественных существ между собой и их отношения к классу «естественного» (человек, природа)²⁴. В качестве ключевых слов авторы выбрали названия сверхъестественных существ. В результате была получена схема, которая, по мнению авторов, «позволяет наглядно проследить иерархию сверхъестественных существ» и выявить связи высших духов (atua) с “горним миром” (небо, звезда, скала, огонь), а низших духов (aitu) — с враждебной человеку сферой²⁵. В этой работе ДСА сочетается с другими методами исследования.

В работе В. Войгта и его коллег ключевые слова использовались как единицы, «сигнализирующие» о наличии в тексте определенных мотивов²⁶. Для нахождения комбинаций мотивов активно использовались статистические методы, а также методы визуализации для более наглядного представления полученных данных. Работа велась на весьма представительных корпусах разных жанров венгерского фольклора: более 2 700 поверий, более 1 500 анекдотов, 773 пословицы.

С точки зрения авторов, классический мотив является семантической единицей второго уровня, объединяющей значения единиц первого уровня (лексем). Например, мотив *героя, не подающего надежд*, предложенный Е. М. Мелетинским²⁷, складывается из единиц *герой, сын, младший* и т. п. Для выявления мотивов использовался один из методов факторного анализа, основанных на анализе встречаемости ключевых слов и стоп-слов, то есть слов, исключенных из процедуры индексации. В итоге были выявлены списки «мотивов» (устойчивых объединений единиц первого уровня). Например, для пословиц выделено 154 мотива.

²⁴ Петрухин В., Полинская М. О категории «сверхъестественного» в первобытной культуре [Электронный ресурс] // Сайт Библиотека Якова Кротова, 1994. URL: http://www.krotov.info/libr_min/16_p/pet/ruhin.htm (дата обращения 21.11.2009).

²⁵ Там же.

²⁶ Voigt V., Preminger M., Ládi L., Darány S. Automated Motif Identification in Folklore Text Corpora [Электронный ресурс] // Сайт Folklore: Electronic Journal of Folklore. URL: <http://folklore.ee/Folklore/vol12/motif.htm> (дата обращения 30.08.2010).

²⁷ Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М.; СПб., 2005.

Описанный метод позволяет строить семантические единицы второго уровня (мотивы) по набору ключевых слов, представленных в тексте в явном виде. Список ключевых слов (или единиц первого уровня) должен быть составлен вручную; авторы объединяют этот этап с вычитыванием текста и разрешением проблемы диалектизмов²⁸.

Материалом для статистического исследования могут стать не только фольклорные тексты, но и указатели. В нашей стране это направление представлено работами Ю. Е. Березкина и А. В. Козьмина.

Основой для статистических экспериментов Ю. Е. Березкина служит созданный им грандиозный электронный указатель мифологических мотивов²⁹. Используя статистический метод компонентного анализа, Березкин исследует ареальное распределение мифологических мотивов. В результате обработки в мифологических текстах выделяются комплексы мотивов, а анализ степени различия этих комплексов позволяет исследователю делать выводы о путях миграции различных народов. По мнению Березкина, появление одиночного мотива в текстах еще ни о чем не говорит, в то время как сложный мотивный комплекс не может возникнуть у двух народов независимо. Для проверки полученных данных привлекаются данные археологии, лингвистики, генетики и антропологии³⁰.

²⁸ Представление мотива как сложно организованной семантической единицы нельзя назвать новым. Подход, предлагаемый в рассматриваемой статье, выгодно отличается тем, что ключевые слова присутствуют в тексте непосредственно и могут быть обнаружены при автоматическом поиске без этапа дополнительной обработки или интерпретации. В ряде случаев, однако, прямое нахождение ключевых слов в тексте невозможно, например, если анализируемый материал многоязычен, как представлено в работе: Lomax A., Halifax J. Folk Song Texts as Culture Indicators // Structural Analysis of Oral Tradition. Philadelphia, 1971. P. 235–267. В этой работе сравниваются тексты песен индейцев навахо, акома и увиа, японские песни, песни американских негров и белых из южных штатов. В работе использовались словари «концептов», т. е. слов, относящихся к заданным категориям.

²⁹ *Березкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения 30.08.2010).

³⁰ *Березкин Ю. Е.* Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin13.htm> (дата обращения 30.08.2010); *Березкин Ю. Е.* О путях заселения Нового

Материалом для исследований А. В. Козьмина³¹ служат указатели сказочных типов, составленные по системе Аарне-Томпсона. К примеру, для изучения русских сказок используется сравнительный указатель сюжетов восточнославянских сказок³², а для изучения сказок различных народов — указатель Г.-Й. Утера³³ и некоторые другие источники. Цель Козьмина — отыскание закономерностей, которым подчиняются сюжеты сказок, например, поиск наиболее популярных в славянской традиции сюжетов или выявление различий в жанровом составе сказок различных народов. В целом, полученные результаты позволяют исследователю говорить о том, что «сюжетный фонд представляет собой автономную систему со своими закономерностями»³⁴.

Фольклорные указатели, представленные в электронной форме, способны во многом облегчить работу исследователя. Любой указатель представляет собой уже формализованный в соответствии с теми или иными теоретическими и эмпирическими положениями каталог (например, сюжетных типов или персонажей, структурных схем и т. п.). Поэтому естественным форматом представления указателя в электронной форме является база данных³⁵. В самом деле,

Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin11.htm> (дата обращения 30.08.2010); *Березкин Ю. Е.* Ареальное распределение мотивов в мифологиях Америки и северо-восточной Азии // Европейский университет в Санкт-Петербурге, Труды Факультета этнологии. 2001. Вып. 1. С. 116—159; *Березкин Ю. Е.* Мост через океан. Заселение Нового Света и мифология индейцев и эскимосов Америки. Lewiston, New York, 2001.; *Березкин Ю. Е.* Мифология аборигенов Америки: результаты статистической обработки ареального распределения мотивов // История и семиотика индейских культур Америки. М., 2002. С. 259—346.

³¹ *Козьмин А. В.* Популярность сказочных сюжетов // Проблемы структурно-семантических указателей: сб. статей. М., 2006. С. 156—166; *Козьмин А. В.* Сюжетный фонд сказок: структура и система. М, 2009.

³² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / АН СССР. Отд-ние лит. и яз. Науч. совет по фольклору; Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

³³ *Uther H.-J.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Pt. 1—3. Helsinki, 2004. (FFC № 133).

³⁴ *Козьмин А. В.* Сюжетный фонд... С. 97.

³⁵ Как правило, используются наиболее распространенные *реляционные базы данных*, которые можно представить себе как совокупность таблиц в электронной форме; такое решение, будучи удобным технически, в большинстве случаев вполне оправдано и теоретически.

уже при составлении указателя материал был систематизирован: в описаниях выделены отдельные рубрики, предлагаемые текстовые определения не слишком пространны и могут быть почти всегда представлены в виде текстовых полей в базе.

Создание и использование электронного указателя открывает перед исследователем многие новые возможности, отчасти связанные с возможностями баз данных по обработке пользовательских данных, а отчасти являющиеся следствием использования дополнительной информации совместно с материалом указателя. Рассмотрим некоторые примеры.

В статье Т. Ф. Пуховой и Г. Ф. Златоверховникова³⁶ рассматривается разработанный в Воронежском университете электронный указатель по архиву частушек. Использование указателя в электронной форме позволило проанализировать паспортные данные частушек и определить, что наиболее популярны частушки у людей, родившихся в конце 1920-х — начале 1930-х гг., «чья юность выпала на послевоенные годы. Это было время широкой популярности жанра частушки. А потом волна популярности начинается постепенно спадать, и частушек записывается всё меньше»³⁷. Кроме того, в работе приводятся данные о распространенности различных тематических и жанровых разновидностей частушек и выражается надежда на дальнейшую успешную работу в этом направлении. Предлагаемые методы работы достаточно просты и сводятся к выборке данных из базы и ручному анализу результатов, однако и такого вспомогательного средства оказалось достаточно, чтобы по-новому взглянуть на, казалось бы, хорошо известный авторам материал.

В более ранней работе С. А. Гуллакян³⁸ описаны методы работы и результаты анализа указателя мотивов армянских сказок, составленного автором³⁹. Кроме указателя, анализируются также тексты сказок и их паспорта, содержащиеся в указателе.

«Предметом исследования стали все персонажи, независимо от их «ранга» и роли в сюжете. В составе действующих лиц армянских волшебных сказок преобладают персонажи «бытовые». Название

³⁶ Пухова Т. Ф., Златоверховников Г. В. Компьютерная база данных по воронежским частушкам (записи 1997—2003 гг.) // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов. Воронеж, 2005. Вып. 2. С. 147—153.

³⁷ Там же. С. 150.

³⁸ Гуллакян С. А. Мотивы и реалии волшебных сказок: количественный анализ // Фольклор: проблемы тезауруса. М., 1994. С. 63—68.

³⁹ Гуллакян С. А. Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван, 1983.

условное, это собственно люди в отличие от религиозно-мифологических и фантастических персонажей, каких в сказках 29. <...>

Результаты статистического исследования показали, что многолюдье сказок создается за счет редких персонажей, так как число тех, которые встречаются в большом количестве текстов, невелико. Высокая частота таких персонажей, как царь, царевич, царевна, юноша, девушка, объясняется тем, что они ведут сюжет, т. е. являются героями сказок. Частое употребление таких обозначений, как старуха, старик, мать, дэв, вишап, визирь, дервиш, купец, пастух, указывает на их участие как в мотивах, привязанных к определенным повествовательным типам, так и в мотивах свободных. Редкие персонажи создают тот богатый, по преимуществу бытовой фон, на котором разыгрывается действие. <...>

К результатам, добытым из аналитических рубрик Указателя, надо добавить данные, полученные из анализа самого корпуса источников»⁴⁰.

В этой работе интересны не только полученные результаты, но и опыт совместного применения указателя, паспортов сказок и текстов. Одновременный автоматический анализ фольклорных данных, описаний и указателя открывает перед исследователями новые возможности.

Одной из задач, которую приходится решать составителю электронного указателя, является выбор формы представления. Даже при составлении указателя по уже существующей модели приходится решать вопросы не только технического, но и теоретического характера, например, надо ли вводить новые рубрики, предполагается ли использовать указатель с другими типами данных и если да, то с какими, как организовать взаимодействие между указателем и другими данными.

При составлении электронного указателя в соответствии с новой теоретической и практической системой классификации возникают дополнительные вопросы. В работах Е. Е. Левкиевской⁴¹ описываются принципы построения и проблемы, возникшие при создании базы данных «Славянские мифологические персонажи», разработанной в институте славяноведения РАН. Схема описания мифологических персонажей, упрощенная версия которой исполь-

⁴⁰ Гуллакян С. А. Мотивы... С. 63—67.

⁴¹ Левкиевская Е. Е. Электронный способ классификации мифологических персонажей // Живая старина 2002. № 2. С. 12—14; Левкиевская Е. Е. База данных «Славянские мифологические персонажи» как способ классификации мифологической системы // Проблемы структурно-семантических указателей: сб. статей. М., 2006. С. 136—144.

зовалась при работе над базой, описывается, в частности, в монографии Л. Н. Виноградовой⁴². Материал, положенный в основу указателя, неоднороден, а имена мифологических персонажей не могут служить надежным признаком, позволяющим отличить одну единицу базы от другой. В основу классификации должен был лечь другой признак; им стали *функции мифологических персонажей*. Все это затрудняло работу исследователей и в конечном итоге послужило причиной создания словаря «клишированных формул описания мифологических функций»⁴³.

Указатель, представленный в электронной форме, может послужить материалом для автоматической обработки не только как уже структурированная информация, но и просто как текст на естественном языке, описывающий (в соответствии с принятыми составителями правилами) фольклорные тексты. Это доказывается рядом экспериментов, проведенных мной на материале различных указателей⁴⁴.

Для первой серии экспериментов была использована система СКАЗКА, основой которой служит фрагмент указателя Аарне — Томпсона⁴⁵. Система представляет собой базу данных, однако используемые программные средства позволяют анализировать записи и поля базы (все или только выборочно) как текст на естественном языке. Первой задачей, для которой была использована система, явилась

⁴² Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

⁴³ Левкиевская Е. Е. База данных... С. 141.

⁴⁴ См. Рафаева А. В. Полуавтоматический анализ волшебных сказок в компьютерной системе СКАЗКА // Труды международного семинара Диалог'98 по компьютерной лингвистике и ее приложениям: в 2 т. Казань, 1998. Т. 2. С. 701—706; Она же. Анализ родственных отношений с помощью системы «Сказка» // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов. Воронеж, 2004. Вып. 1. С. 83—90; Она же. Некоторые возможности компьютерного анализа фольклорных указателей // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов. Воронеж, 2005. Вып. 2. С. 154—168; Она же. Система СКАЗКА как инструмент исследования волшебных сказок // Современные информационные технологии и филология. Тезисы научной конференции. Москва, 10—11 октября 2005 г. М., 2005. С. 64—65; Она же. Возможности электронного указателя сказочных типов на примере системы СКАЗКА // Проблемы структурно-семантических указателей: сб. статей. М., 2006. С. 145—155.

⁴⁵ Thompson S. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Third printing. Helsinki, 1973. (FFC 184).

попытка автоматического поиска архетипических мотивов⁴⁶ в тексте указателя. Иными словами, речь идет о поиске единиц одной теоретической системы в указателе, построенном по другой системе.

Основным методом работы был поиск в тексте заданных сочетаний ключевых слов. Для этого использовались таблицы ключевых слов и правил перехода от текста к формальному описанию архетипического мотива. Для каждого из вариантов сюжетного архетипа мог требоваться свой набор ключевых слов и правил. Составленная для этого таблица соответствий послужила промежуточным звеном между двумя метаязыками описания, первый из которых основан на английском языке, а второй является формальным представлением в виде вложенной системы предикатов, отображающих сложную структуру сюжетных архетипов.

Подбор ключевых слов и составление правил для поиска архетипических мотивов в описаниях сюжетных типов оказался достаточно трудоемкой работой, проводившейся в несколько этапов. Тем не менее, удалось составить правила, позволявшие находить сказочные типы, в описаниях которых присутствовали мотивы *расколдование*, *приобретение чудесного помощника* и *низкий герой*. Более того, результат работы позволяет надеяться, что и для других архетипических мотивов составление таких правил возможно. Тем самым полученные результаты показали, что автоматический поиск теоретических единиц в научном тексте на естественном языке вполне возможен.

Второй эксперимент с системой СКАЗКА заключался в попытке системного и по возможности более полного описания различных видов отношений между родственниками в волшебных сказках. Анализ проводился на сюжетных типах 300-681 (484 типа); вне рамок работы остался раздел «Прочие чудесные мотивы», который, впрочем, мало что добавил бы к предмету рассмотрения.

Первым этапом явилось автоматическое составление частотного словаря всех словоформ, встреченных в анализируемом тексте (около 3,5 тыс. единиц). Рассмотрение этого словаря позволило выделить слова и словосочетания, значимые для описания сюжета

⁴⁶ Термин и описания основных архетипических мотивов предложен Е. М. Мелетинским в работах: *Мелетинский Е. М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов // Мировое древо. Международные журналы по теории и истории мировой культуры. М., 1993. Вып. 2. С. 9–62; Он же. О литературных архетипах. М., 1994. Система архетипических мотивов в волшебной сказке описана в моей работе: Рафаева А. В. Структура сказочных мотивов // Труды международного семинара Диалог'99 по компьютерной лингвистике и ее приложениям: в 2 т. Таруса, 1999. Т. 1. С. 241–246.*

сказки. Отметим, что различные номера типов в указателе АТ могут соответствовать как единственной сказке, так и нескольким сотням, а то и тысячам, сюжетов по всему миру, поэтому частотный словарь отражает фольклорную реальность опосредованно, однако его использование позволило в явном виде определить лексический состав метаязыка описания сюжетных типов. Отбор терминов родства был произведен после ручного анализа частотного словаря, построенного для указателя АТ.

Для каждого из терминов родства автоматически строился список его контекстов, что позволило выяснить, каким образом конкретный персонаж проявляет себя в сюжете сказки. По контекстам определялась роль родственника в сказке по отношению к герою или другим персонажам. Заметим, что в таком описании ролей, выделенных В. Я. Проппом, оказалось недостаточно: так, мать героя может быть помощником, дарителем или вредителем, но она также может олицетворять родительский дом героя или выполнять другие вспомогательные функции. Роль каждого персонажа определялась без помощи программных средств, вручную; дальнейшая интерпретация, естественно, также была делом человека, а не компьютера. Таким образом, задача системы в данном случае свелась к предоставлению по возможности более полного материала для ручной обработки. Результаты позволили расширить представления об отношениях родственников в волшебной сказке и сделать вывод, что такие отношения не подчиняются единым обязательным правилам (скорее, имеет смысл говорить о тенденциях или нечетких правилах) и почти каждый родственник героя может быть его помощником либо вредителем или выполнять другие функции.

Удачный эксперимент с автоматическим поиском архетипических мотивов и других единиц, не представленных в указателе явно, заставил задаться следующим вопросом: возможно ли пойти дальше и автоматически извлечь информацию для сравнительно-сопоставительного анализа нескольких указателей, составленных по разным принципам. В этом случае опираться на единицы классификации (мотивы, типы персонажей, сюжетные типы и т. п.) затруднительно, поскольку они не будут совпадать у различных составителей. Все, что остается для эксперимента, — это тексты, описывающие единицы классификации. Рассмотрим эту задачу подробнее.

Указатель, как уже говорилось выше, содержит описания на естественном языке. В таких описаниях употребляется ограниченный набор слов, как правило, не используется диалектная лексика, что облегчает компьютерный анализ текста указателя по сравнению с литературными и тем более фольклорными текстами.

При достаточно большом объеме указателя система классификации может вступить в противоречие с фольклорным материалом. К примеру, достаточно часто возникает ситуация, когда один и тот же сюжет может быть помещен в различные разделы указателя, причем выбор того или иного варианта затруднителен. Подобные случаи недостаточно четкой классификации сюжетов, затрудняя работу с указателем исследователю, практически не отражаются на возможностях поиска с помощью ключевых слов.

Эксперимент состоял в попытке с помощью ограниченного набора ключевых слов и, возможно, правил их сочетаемости автоматически найти в текстах указателей мотив *чрезмерной тоски по умершему мужу (жениху)*. Для эксперимента были отобраны 5 указателей сказок и несказочной прозы, размещенных в электронной форме на сайте «Фольклор и постфольклор»⁴⁷; в других доступных на момент эксперимента указателях искомым мотив выделить не удалось. Во всех указателях автоматический поиск производился на основе описаний на русском языке, а не на основе классификации, предложенной составителем. Список ключевых слов для поиска составлялся вручную и уточнялся по мере работы.

Полученные результаты позволили сделать ряд выводов:

- автоматическая обработка позволяет извлечь из указателей не тривиальную информацию, не представленную в явном виде;
- сопоставление результатов обработки нескольких указателей, в особенности составленных на основе близкого материала, может представлять дополнительный интерес и, в частности, служить проверкой результатов, полученных при анализе одного указателя;

⁴⁷ Гордеева Н. А. Указатель сюжетов быличек и бывальщин Омской области (1978/1984 гг.) [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/gordeeva1.htm>; Зиновьев В. Л. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/zinoviev1.htm>; Кербелите Б. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая классификация литовских этиологических мифологических сказаний и преданий [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/kerbelite1.htm>; Козлова Н. К. Восточнославянские былички о змее и змеях: мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/kozlova1.htm>; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/indexleft.htm>.

- для каждого указателя должны быть использованы собственные ключевые слова, зависящие от метаязыка описания, используемого в указателе, и в меньшей степени от структуры указателя;
- результаты компьютерной обработки сильно зависят от полноты и подробности описаний, представленных в указателе;
- для автоматической обработки полнота текстового описания указателя важнее, чем его удачная организация. В этом указатели, ориентированные на автоматическую обработку и на использование человеком, существенно различаются⁴⁸.

Приводившиеся до сих пор подходы к автоматической и автоматизированной обработке фольклорных текстов в большей степени основаны на достижениях информатики и использовании современных программных средств и алгоритмов обработки и управления данными. Исследования фольклорных текстов с применением компьютера могут и должны опираться также и на лингвистические подходы и результаты. Рассмотрим некоторые работы отечественных лингвофольклористов, активно использующих специализированное программное обеспечение, а также вопросы создания размеченных корпусов фольклорных текстов.

Фольклорные произведения в электронной форме могут послужить материалом для лингвофольклористических исследований с применением программных средств. Например, электронные коллекции фольклорных текстов служат для создания словарей (этнолингвистических, словарей-конкордансов и тезаурусов, т. е. словарей с заданными семантическими связями между единицами, и др.). В разработке продуктов такого рода большую помощь оказывает специализированное программное обеспечение. Конечно, возможная степень автоматизации работы сильно различается для различных видов словарей. В целом, составление словаря — дело трудоемкое и плохо поддающееся автоматизации. Исключением могут служить разве что списки (в том числе частотные) словоформ, которые могут быть созданы полностью автоматически; остальные виды словарей требуют ручной работы.

Роль тезаурусов в исследовании фольклора рассматривается в цикле работ С. Е. Никитиной⁴⁹, которая различает *тезаурус* как

⁴⁸ Подробнее см.: Рафаева А. В. Некоторые возможности...

⁴⁹ Например: Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.; *Она же*. Тезаурус...; *Она же*. Фольклорный мир и пути-дороги его тезаурусного описания // Дело всей жизни: сб. науч. трудов. Воронеж, 2009. С. 117—125; Никитина С. Е., Кукушкина Е. Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М., 2000.

форму представления материала и «тезаурусное описание». Последнее — «форма исследования, включающая в себя набор исследовательских процедур и приемов»⁵⁰. Тезаурус, по ее мнению, является лингвистической моделью языка фольклора, «которая может служить инструментом исследования народного языкового сознания, или коллективной языковой личности, создавшей фольклорные тексты, и способом представления фольклорной картины мира». Тезаурусы, созданные для различных фольклорных жанров, будут различаться, порой весьма заметно. Примером может служить тезаурусное описание *дома* в свадебных причитаниях и духовных стихах в совместном тезаурусе С. Е. Никитиной и Е. Ю. Кукушкиной⁵¹. Тезаурус, содержащий описания, составленные по единой модели, но для различных жанров, может служить материалом для сопоставительного анализа, позволяя увидеть различия «в вариантах культурно-языковой картины мира, которые свойственны жанрам и которые можно назвать “картинками” мира при одной культурной модели, либо с различием в культурных моделях и чаще всего — в их ценностных ориентирах»⁵². К сожалению, не так легко, хотя иногда и возможно, сопоставить данные из различных тезаурусов, поскольку семантические связи, явным образом заданные в них, не обязательно совпадают.

Создание тезауруса с помощью компьютера, согласно С. Е. Никитиной, проходит несколько этапов. Первым этапом является создание частотного словаря всех словоформ, входящих в исследуемый корпус текстов. Этот процесс может быть полностью автоматизирован. Анализ частотности позволяет сделать некоторые заключения о фольклорной картине мира, однако не может заменить анализ семантических связей слова. «Знаменательные слова, принадлежащие к высокочастотным, наиболее значимы, ключевые для описания мира духовного стиха»⁵³. Лемматизация, т. е. приведение списка словоформ к списку лексем, также может быть частично автоматизирована. Наконец, следующим шагом, в котором может сильно помочь соответствующее программное обеспечение, является создание словаря контекстов (конкордансов). Дальнейшая работа (анализ контекстов, выделение семантических связей, составление тезауруса) слабо формализуема и во многом зависит от теоретических предпосылок составителя, а также от материала, легшего в основу словаря.

⁵⁰ Никитина С. Е. Тезаурус... С. 27.

⁵¹ Никитина С. Е., Кукушкина Е. Ю. Указ. соч.

⁵² Там же. С. 21.

⁵³ Никитина С. Е. Тезаурус... С. 33.

Учеными курской лингвофольклористической школы составлен целый ряд словарей фольклора: словари-конкордансы русской народной песни⁵⁴ и тезаурус, построенный на материале былин⁵⁵. А. Т. Хроленко выделяет следующие этапы работы при составлении таких словарей: создание частотного словаря, лемматизация и разрешение омонимии, составление полного или частичного словаря конкордансов, анализ конкордансов исследователем и выявление семантических связей словарных единиц. В его статье «Программа NEWSLOV для технологии контрастивной лексикографии»⁵⁶ описано программное обеспечение, используемое для создания и редактирования словарей и обладающее следующими возможностями: составление частотного словаря словоформ, лемматизация в интерактивном режиме, автоматическое составление конкордансов и сравнение списков слов между собой. Не только опубликованные словари, но и промежуточные лексикографические «продукты» (словарь конкордансов, списки совпадающих и различающихся слов в сравниваемых текстах и даже частотный словарь) обладают собственной ценностью и могут также служить материалом для исследований⁵⁷.

В современной лингвистике набирает популярность такое направление, как корпусная лингвистика, основанная на создании и использовании электронных корпусов текстов. В корпусной линг-

⁵⁴ *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Конкорданс русской народной песни: Песни Курской губернии. Курск, 2007; Они же в электронной форме: [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/bobunovakhrolenko1.htm>; *Они же.* Конкорданс русской народной песни: Песни Архангельской губернии. Курск, 2008; Они же в электронной форме: [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/bobunovakhrolenko2.htm>

⁵⁵ *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Словарь языка русского фольклора: Лексика былины. Курск, 2006; Они же в электронной форме: [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/bobunovakhrolenko3.htm>

⁵⁶ *Хроленко А. Т.* Программа NEWSLOV для технологии контрастивной лексикографии // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов. Воронеж, 2005. Вып. 2. С. 199—207.

⁵⁷ Подробнее см., например: *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Конкорданс русской народной песни: Песни Курской губернии...; *Они же.* Конкорданс русской народной песни: Песни Архангельской губернии...; *Климас И. С.* Представление о «городе» в северной и южной фольклорной лирике // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. материалов научной конференции. М., 2005. Вып. 8. С. 211—221; *Хроленко А. Т.* Программа NEWSLOV...; *Хроленко А. Т.* Территориальная «вибрация» народно-песенного лексикона // Дело всей жизни: сб. науч. трудов. Воронеж, 2009. С. 182—191.

вистике корпус понимается как коллекция текстов, размеченных для последующего выполнения запросов пользователей, например, Национальный корпус русского языка⁵⁸ включает тексты с морфологической, синтаксической и частичной семантической разметкой. Программное обеспечение, обеспечивающее выполнение запросов пользователя, позволяет получать фрагменты текстов, отвечающих условиям запроса, т. е. задача корпуса — предоставление пользователю примеров, иллюстрирующих то или иное явление, а не полных текстов в электронной форме. Основным преимуществом использования размеченного корпуса является возможность более полного изучения того или иного вопроса на конкретном материале. Обращение к корпусу позволяет рассмотреть языковое явление в широком контексте и снижает всегда присутствующую при ручном подборе примеров субъективность исследователя.

Для фольклористов работа с размеченными корпусами текстов также могла бы оказаться не лишённой смысла, однако любая разметка, даже производимая в полуавтоматическом режиме, — дело достаточно трудоемкое. Кроме того, разметка корпуса для использования в фольклористике представляется достаточно сложной задачей. Так, фольклорный корпус должен, по-видимому, и включать лингвистическую разметку, и описывать семантические единицы, например, мотивы. Можно пойти дальше и пожелать, чтобы размеченный корпус содержал также какие-то отсылки к «внешней» информации, не содержащейся в анализируемых текстах, но известных рассказчику и его слушателям⁵⁹. Возникает и вопрос о выборе таких единиц. Например, если составители пользуются какой-либо собственной системой мотивов, полезность такого корпуса для сторонних исследователей окажется под вопросом.

В настоящее время среди размеченных фольклорных корпусов преобладают корпуса, содержащие волшебные сказки, причем часто из сборника А.Н. Афанасьева, на русском языке или переведенные. В качестве семантических единиц для таких корпусов часто выступают функции Проппа; можно предположить, что именно широкая известность этой работы и приводит к выбору начального корпуса текстов. Заметим, что даже если авторы предлагают собственные семантические единицы и процедуры обработки текста,

⁵⁸ Сайт Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruscorpora.ru>

⁵⁹ См. *Gervas P.* Corpus Annotation for Narrative Generation Research // Proceedings of the First International AMICUS Workshop on Automated Motif Discovery in Cultural Heritage and Scientific Communication Texts. Satellite of the Supporting the Digital Humanities conference. P. 52—59.

часто «пробным шаром» для такой работы становятся волшебные сказки⁶⁰.

Но вернемся к размеченным корпусам. В проекте А. В. Козьмина MEDIATOR⁶¹ был размечен ряд сказок из сборника А. Н. Афанасьева и выделены текстовые фрагменты, отражающие появление в тексте мотивов по указателю С. Томпсона и функций Проппа. Эта работа проводилась вручную, потребовала разработки оригинальной версии языка разметки и позволила сопоставить мотивы, функции и их текстовые представления. К сожалению, количество размеченных сказок недостаточно велико для серьезных заключений.

Проект, также предполагающий разметку русских сказок из сборника Афанасьева, реализуется группой зарубежных ученых⁶². Цель этой работы — выделение функций Проппа в текстах сказок, для чего С. Малек создал собственную версию языка XML, названную Proppian fairy tale Markup Language (PftML). Для разметки используются лингвистические программные средства, позволяющие до некоторой степени автоматизировать процесс.

Обширный венгерский этнографический корпус (совместный проект Лаборатории прикладной логики и университета Сегеда)⁶³

⁶⁰ Например, *Ananiadou S., Thompson P., Nawaz R.* An Information Extraction Approach to the Semantic Annotation of Folktales // *Proceeding...* P. 52—59.

⁶¹ См.: *Козьмин А. В.* Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов: компьютерная модель установления связей между текстом и единицами его описания. Автореф. ... дис. канд. филол. наук. М., 2003; *Козьмин А. В., Архипова А. С., Рафаева А. В.* Текст — функция — мотив: программа «МЕДИАТОР» // *Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды Междунар. семинара Диалог'2002.* (Протвино, 6—11 июня 2002 г.): в 2 т. М, 2001. Т. 2. Прикладные проблемы. С. 276—282.

⁶² См.: *Lendvai P., Declerck T., Darányi S., Malec S.* Propp Revisited: Integration of Linguistic Markup into Structured Content Descriptors of Tales [Электронный ресурс] // Сайт Language Technology Lab. URL: [http://www.dfki.de/web/forschung/iwi/publikationen/renameFileForDownload?filename=Lendvaietal_DH2010_final\[1\].pdf&file_id=uploads_640](http://www.dfki.de/web/forschung/iwi/publikationen/renameFileForDownload?filename=Lendvaietal_DH2010_final[1].pdf&file_id=uploads_640) (дата обращения 30.08.2010); *Declerck T., Scheidel A., Lendvai P.* Proppian Content Descriptors in an Augmented Annotation Schema for Fairy Tales [Электронный ресурс] // Сайт Language Technology Lab. URL: http://www.dfki.de/lt/publication_show.php?id=4915 (дата обращения 30.08.2010); *Malec S. A.* Proppian Structural Analysis and XML Modeling [Электронный ресурс]. URL: <http://clover.slavic.pitt.edu/sam/propp/theory/propp.html> (дата обращения 30.08.2010); *Malec S.* AutoPropp: Toward the Automatic Markup, Classification, and Annotation of Russian Magic Tales // *Proceedings...* P. 68—74.

⁶³ *Szűts M., Darányi S., Alexin Z., Vincze V., Almási A.* Semantic Processing of a Hungarian Ethnographic Corpus // *Proceeding...* P. 112—115.

включает не только сказки (хотя их число в корпусе весьма велико), но и произведения других жанров. Корпус включает только лингвистическую разметку, семантическая обработка текстов и семантический поиск по корпусу разрабатываются.

Языком теории графов для представления и решения целого класса задач широко пользуются как информатика, так и лингвистика и семантика. Поэтому неудивительно, что аппарат теории графов оказался применимым и для представления семантических связей в фольклоре. Канадский исследователь П. Маранда в своих исследованиях фольклора неоднократно обращался к структурным и математическим моделям и методам⁶⁴. Не обошел он вниманием и возможности теории графов. В статье «Semiography and Artificial Intelligence» («Семиография и искусственный интеллект»)⁶⁵ исследователь объединяет возможности семантических сетей и теории фреймов; материалом, на котором строилось исследование, послужила «Морфология сказки» В. Я. Проппа, точнее, функции Проппа и сказочные тексты, проанализированные в этой работе. Результатом явился граф, в наглядном виде «представляющий» процесс порождения сказки, — тот процесс, который обычно скрыт от человеческого внимания, но должен быть выражен в явном виде для компьютерных исследований⁶⁶.

Интерес к математическим моделям и искусственному интеллекту привел П. Маранда к созданию пакета программ для пер-

⁶⁴ См.: *Маранда П.* Золушка: теория графов и множеств // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 261—274; *Маранда П., Кёнгас-Маранда Э.* Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора: сб. статей. М., 1985. С. 194—260; *Maranda P.* Computer in the Bush: Tools for Analysis of Myths // *Essais on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society.* Ed. by J. Helm. Seattle, 1967. P. 77—83; *Maranda P.* Queries from the Desk: A Computerized Analysis // *Structural Analysis of Oral Tradition*, ed. by Pierre and Elli Köngäs Maranda, Philadelphia, 1971. P. 301—312; *Maranda P.* Semiography and Artificial Intelligence // *International Semiotic Spectrum*. 1985. №. 4. P. 1—3; *Maranda P.* Discan. User's Manual. Quibec, 1989; *Maranda P.* Morphology and Morphogenesis of Folktales and Myths // *Proceeding...* P. 9—19.

⁶⁵ *Maranda P.* Semiography...

⁶⁶ *Ibid.* P. 1. Эта небольшая статья чрезвычайно богата идеями и объединяет положения семантики, искусственного интеллекта, структурной фольклористики и некоторые математические модели (цепи Маркова, маркированные графы) для формального представления фольклорного текста, в том числе и с расчетом на дальнейшую автоматизацию. В силу этого изложение чрезвычайно плотное и многие идеи остались намеченными, но не объясненными.

сонального компьютера DiscAn (DISCourse ANalysis), служащего для анализа текстовых корпусов. В нем были реализованы многие возможности: построение частотного словаря, контент-анализ, некоторые статистические процедуры, создание конкордансов, средства разметки корпуса текстов для последующего автоматического анализа и построения тезауруса, построение и графическое представление семантических сетей⁶⁷. DiscAn получил достаточно широкое распространение среди зарубежных исследователей и послужил программным средством для анализа как фольклорных, так и литературных текстов. Наконец, в виртуальной энциклопедии, посвященной народам Океании (руководитель П. Маранда)⁶⁸, графы служат для показа семантических связей между различными понятиями в традиционной культуре.

К теории графов как средству для анализа бесёдных песен и построению указателей обратились петрозаводские исследователи⁶⁹. Ими создана программа «Фольклор», в которой производится анализ песен с помощью семантических сетей (графов), строящихся для каждой песни на основе частотного анализа и результатов диалога с пользователем. В программе реализованы построение частотного и морфологического словаря, контент-анализ текстов, модуль построения графов в многошаговом интерактивном режиме и визуализация. Граф объединяет основные объекты песни (например, *девушка, парень, коса*). Связи между объектами определяются пользователем при помощи экспертной системы, «которая с помощью уточняющих вопросов оценивает вероятность существования той или иной связи между объектами»⁷⁰. Несмотря на наличие экспертной системы, процедура построения графа, как представляется, больше всего зависит от произвола пользователя.

Выше были рассмотрены проекты, в которых графы служат прежде всего для наглядности, явно показывая связи между объектами. Рассмотрение работ, в которых аппарат теории графов используется совместно с другими математическими методами и

⁶⁷ См. *Maranda P.* Discan...

⁶⁸ Сайт: *Peuples des eaux, gens des oles. L'OCÉANIE* [Электронный ресурс]. URL: <http://oceanie.org> (дата обращения 02.03.2011).

⁶⁹ *Москин Н.* Теоретико-графовая модель структуры фольклорных песен и математические методы ее анализа [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_moskin1.htm; *Москин Н. Д.* Программа «Фольклор»: моделирование сюжета бесёдных песен на основе теоретико-графовых структур // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов. Воронеж, 2005. Вып. 2. С. 121–130.

⁷⁰ *Москин Н. Д.* Программа... С. 126.

моделями, а материалом служат фольклорные тексты, выходит за рамки статьи.

В разрабатываемой мной системе СКАЗКА-2 используются многие из описанных выше подходов к автоматическому и полуавтоматическому анализу и представлению фольклорного текста. Сейчас на первый план в развитии информатики выходит автоматизация рутинного труда и создание автоматизированных рабочих мест (АРМ) для специалистов в различных областях, в том числе и для ученых. В. К. Финн, информатик, много работавший над созданием программного обеспечения для гуманитариев, отмечает, что «важной проблемой развития новой информационной технологии является создание программных систем, как имитирующих, так и усиливающих интеллектуальную деятельность человека»⁷¹. Для этого необходима разработка взаимосвязанных модулей, в число которых входят «интеллектуальный интерфейс (графика, диалог, “научение” пользованием компьютерной системой и т. д.)»⁷², система автоматического пополнения используемой базы данных из текстов, поисковая информационная система, задача которой — оставлять информацию, релевантную целям работы. Сходные идеи положены в основу разработки системы СКАЗКА-2⁷³.

В настоящее время СКАЗКА-2 включает следующие данные: размеченный корпус сказочных текстов⁷⁴, описания сказок, входящих в систему (пока программой не используется), электронная вер-

⁷¹ Финн В. К. Правдоподобные рассуждения в интеллектуальных системах типа ДСМ // Автоматическое порождение гипотез в интеллектуальных системах. М., 2009. С. 10.

⁷² Там же. С. 11.

⁷³ Подробнее о системе СКАЗКА-2, принципах ее разработки и использовании см.: Рафаева А. В. Колдун или леший? К описанию сверхъестественных существ в волшебной сказке // Универсалии русской литературы. Воронеж, 2009. С. 76—88; Она же. Словари в системе СКАЗКА-2 // Проблемы компьютерной лингвистики: сб. науч. трудов. Воронеж, 2010. Вып. 4. С. 248—262; Она же. Число и счёт в русских сказках: По материалам сборника А. Н. Афанасьева (в печати).

⁷⁴ Сборники: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. / подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков; отв. ред. Э. В. Померанцева, К. В. Чистов. М., 1984—1985; Сказки и легенды пушкинских мест: записи 1927 — 1929 гг. / Записи на местах, наблюдения и исследования чл.-корр. АН СССР В. И. Чернышева. (Репринтное воспроизведение издания 1950 г.) СПб.: 2004; Русская сказка. Избранные мастера: в 2 т. / ред. и коммент. М. К. Азадовского. [М.; Л.], 1932; а также отдельные сказки из других сборников и архивов. Разумеется, этот объем недостаточен и предполагается серьезное расширение корпуса текстов.

сия словаря Зализняка и автоматически создаваемые частотный словарь и конкордансы для заданных слов или словосочетаний. В дальнейшем предполагается добавление указателя типов сказочных сюжетов⁷⁵, семантических и диалектных словарей русского языка, а также разрабатываемый сейчас словарь-указатель персонажей волшебной сказки. Что касается используемых программ, то они либо достаточно просты (утилиты для автоматического построения частотного словаря и конкордансов), либо были исходно разработаны как часть других проектов. Примером служит программа ПроСеКа (ПРОграмма СЕмантической Классификации) для создания словаря в виде графа, описывающего семантические отношения между словами и словосочетаниями в тексте, а также заданными пользователем семантическими единицами, например, ролями сказочных персонажей по Проппу. В дальнейшем предполагается серьезная доработка и расширение возможностей системы.

Сделаем некоторые выводы из сказанного. Использование персонального компьютера в фольклористике влечет более активное обращение к математическим методам, лингвистическим и семантическим моделям. В то же время специфика языка и системы представлений в фольклоре таковы, что прямое использование лингвистических выводов, программ и словарей не всегда возможно. К осторожности же в использовании математических методов в любой гуманитарной области призывают сами математики и информатики.

И, наконец, заметим, что компьютер, электронные архивы и указатели, любое программное обеспечение — это всего лишь инструменты для решения некоторого класса задач, стоящих перед фольклористом. Умелое использование этих инструментов может значительно облегчить жизнь исследователю, однако не должно становиться самоцелью или результатом следования моде.

⁷⁵ Вероятно, будет использован Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка [Электронный ресурс] // Сайт Фольклор и пост-фольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/indexleft.htm>., поскольку этот указатель размещен в открытом доступе.

С. Ю. КОРОЛЁВА
(Пермь)

**ЕЩЕ РАЗ О МИФЕ В ЛИТЕРАТУРЕ:
ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА
ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИФОЛОГИЗМА**

«...Мифом может стать все, что достойно рассказа. <...> Зна-
дело обстоит именно так...», — программное заявление Р. Барта,
сделанное полвека назад, выглядит сегодня очень близким к осу-
ществлению¹. По крайней мере, такое впечатление возникает при
знакомстве с литературоведческими работами, посвященными ис-
следованию мифологических структур в индивидуально-авторском
творчестве. Укрепившееся в отечественной гуманитарной науке
трансгисторическое понимание мифа и связанное с ним многообра-
зие определений «мифологического» переводят вопрос о *границах*
этого явления в разряд не имеющих однозначного ответа (и в этом
смысле «нежелательных»). Но в ситуации, когда прийти к более-
менее общепринятой точке зрения невозможно, представляется
особенно важным выявить новые тенденции, связанные с понима-
нием предмета и принципами его изучения. Не претендуя на пол-
ноту, мы попытаемся проследить, как на протяжении 1970—2000-х гг.
изменилось понимание мифа в отечественном литературоведении,
какие теоретические и методологические проблемы при этом обоз-
начились и какие решения были предложены.

Из истории зарубежного литературоведения. Известно, что кар-
динальное переосмысление мифа (в сторону более широкого по-
нимания) началось в 1920—1930-х гг. в работах представителей
так называемой «кембриджской школы» мифологической критики

¹ *Барт Р.* Миф сегодня // Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. По-
этика. М., 1994. С. 72.

(Дж. Харрисон, Дж. Уэстон, Г. Мэррей и др.). Подход Дж. Фрэзера, обнаружившего следы архаических ритуалов в ветхозаветных сюжетах, был перенесен на искусство более поздних эпох: античную драму, рыцарский роман, пьесы Шекспира, — а далее на литературу Нового времени (творчество Ч. Диккенса, О. де Бальзака, Дж. Мелвилла, Ф. Достоевского и др.). Но поскольку доказать генетическую связь между произведениями, которые разделены тысячелетиями, довольно проблематично, некоторые мифокритики приняли идею К. Г. Юнга о бессознательном воспроизведении художником межперсональных матриц — «архетипов» (для их распознавания послужили все те же древние мифы и ритуалы, тексты Библии и других священных книг)².

История британской и американской мифокритики, ее теоретические и методологические принципы описаны в целом ряде работ и достаточно широко известны³, однако в данной статье невозможно обойтись без упоминания хотя бы некоторых из них. Это обусловлено двумя причинами. Во-первых, с 1970-х гг. идеи западной мифологической критики начинают влиять на отечественное литературоведение (поначалу — опосредованно, в том числе через труды представителей тартуско-московской семиотической школы). Во-вторых, с начала 1990-х гг. российская гуманитарная наука оказывается под прямым воздействием психоаналитических (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм) и структуралистских (К. Леви-Стросс, Р. Барт) концепций, — тех самых, что в свое время стимулировали развитие западной мифокритики. Многочисленные исследования «в области мифопоэтического», появившиеся в последние 25 лет, позволяют говорить о том, что отечественное литературоведение проходит путь, отчасти сходный с тем, что был пройден зарубежными учеными в 1960—1980-х гг.

Популярным принципом мифокритики становится поиск в литературе Средних веков, Возрождения и Нового времени *мономифа* (или «первомифа»), претендующего на универсальность. Однако, выдвигая гипотезы, что именно считать мономифом, исследователи так и не пришли к единому мнению: Дж. Харрисон убеждена, что он связан с ритуалом инициации; отдавая ему должное, Дж. Уэ-

² Собственно психоаналитические интерпретации литературных образов и сюжетов, характерные для некоторых представителей мифологической критики, останутся за рамками данной работы; этот аспект, интересный сам по себе, не связан напрямую с нашей задачей.

³ См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 2000. С. 97—121; *Козлов А. С.* Мифологическое направление в литературоведении США. М., 1984.

тон считает более важным культ сезонного возрождения⁴; позднее их идеи получают развитие в работах Н. Фрая, который напрямую связывает так называемый «quest-myth» со сменой времен года⁵. У. Найт считает «монотемой» пьес Шекспира (и вообще всей значительной литературы) сюжет «духовного возрождения». К. Стил выдвигает в качестве мономифа «падение — воскресение», проецируя христианские смыслы не только на литературу, но и на дохристианские обряды и мифы. Ф. Рэглан «вчитывает» в литературные сюжеты так называемый «королевский ритуал» — убийство одряхлевшего правителя и его возрождение в более молодом преемнике⁶. Примечательно, что гипотезы, выдвигаемые в американской мифокритике, приобретают иногда характер сенсационности: Р. Грейвс связывает развитие поэзии с циклом мифов, обожающих луну; Дж. Луфборо считает англо-американский реализм своеобразным саморазвитием «пасторального мифа»⁷, и т. д.⁸

Как нам кажется, поиски «мономифов» — уже выделенных зарубежных исследователями или новых — не стали доминирующей тенденцией в отечественном литературоведении. Однако примеры можно найти и здесь. Реконструкция так называемого «основного мифа» индоевропейцев, осуществленная в работах В. В. Иванова и В. Н. Топорова, впоследствии использовалась последним по отношению к художественной литературе. С его точки зрения, фрагменты древнего космогонического мифа, когда миру (космосу) грозит рецидив хаоса и герой должен восстановить порядок путем поединка с врагом и/или принесением себя в жертву, — это «универсальная мифопоэтическая схема», которая «бессознательно» воспроизводится в структуре многих произведений, в том числе в романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского. В связи с этим отдельные фрагменты романа «могут трактоваться как отдаленное продолжение индоевропейской мифопоэтической тра-

⁴ *Weston J. From Ritual to Romance*. Cambridge, 1920.

⁵ *Фрай Н.* Анатомия критики. М., 2007.

⁶ *Still C. The Timeless Theme*. L., 1930; *Raglan F. The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. N. Y., 1956.

⁷ См.: *Graves R. The White Goddess*. N.Y., 1958; *Loofbourow J. Realism in Anglo-American Novel: The Pastoral Myth // The Theory of Novel*. N. Y., 1974.

⁸ Установка на поиски мономифа, по-видимому, не была исключительной чертой мифокритики; выявление универсальных схем («глубинных конфликтов») характерно и для психоаналитического направления, будь то «комплекс Эдипа» (З. Фрейд, О. Ранк) или «конфликт мужского и женского начал» (Э. Фромм).

диции»⁹. Таким образом, рецидив хаоса и восстановление героем прежнего миропорядка — это та ритуально-мифологическая схема, которая в работах В. Н. Топорова выступает в качестве своеобразного аналога «мономифа». Примечательно, что конфликт «Хаоса и Космоса» в дальнейшем будет положен в основу довольно спорной систематизации литературного процесса XX в., предложенной Н. Л. Лейдерманом и М. Н. Липовецким: с их точки зрения, предпочтение, отдаваемое писателями одному из этих космогонических начал, определяет границы различных художественных систем¹⁰.

В американской мифокритике 1930—1950-х гг. был сделан большой шаг по сближению мифологии и литературы. Их окончательное отождествление происходит в работах Р. Чейза и Н. Фрая; они же дают теоретическое обоснование этого тождества. Правда, в своих рассуждениях исследователи движутся в противоположных направлениях: первый сводит все мифы к литературе, второй — всю литературу к древним мифам и ритуалам. В работе «Поиски мифа» (1949) Р. Чейз отрицает все функции мифа, кроме сугубо эстетических, для него мифология — это только искусство. Прямым продолжением древней мифологии закономерно становится литература, причем тесным образом связанная с современностью (сознательную ориентацию на древние мифы Р. Чейз объявляет «догматизмом» и оценивает значительно ниже). Примечательно, что критик не только последовательно стирает грань между древним мифом и литературой, но и наделяет их одинаковым статусом (его коллеги обычно отдавали приоритет мифологии, воспринимаемой как источник «вековой мудрости»).

Н. Фрай («Архетипы литературы», 1951; «Анатомия критики», 1957 и др.) восстанавливает генетическую преемственность литературы по отношению к мифу и настаивает на прямой зависимости первой от последнего. Мифоритуальные схемы, с его точки зрения, определяют структуру всех художественных произведений и жанров. В качестве основного детерминирующего фактора Н. Фрай выдвигает смену времен года, которая коррелирует с элементами quest-мифа и образует жанровые архетипы (весна — рождение героя — дифирамбы, комедия; лето — зенит — священный брак, по-

⁹ Топоров В. Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифомышления // В. Н. Топоров. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 204.

¹⁰ Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н. Современная русская литература: уч. пособ.: в 3 кн. Кн. 1: Литература «оттепели» (1953—1968). М., 2001. С. 9—18.

сещение рая — пастораль, идиллия, рыцарский роман; и т. д.)¹¹. В поздних работах Н. Фрай признает за художником способность создавать собственные сюжеты и образы, но считает этот вид творчества «более низким» по сравнению с мифоориентированной литературой.

Идеи Р. Чейза и Н. Фрая получают развитие в работах последователей. Б. Франклин утверждает, что «беллетристика является не более как письменным мифотворчеством»¹²; он, однако, полагает, что писатель имеет право «приспосабливать» к потребностям своей эпохи древние мифы и настаивает на сознательности этого процесса. Уходя от идеи мономифа, исследователь стремится к каждому произведению подобрать отдельный «мифологический ключ». Американский славист Т. Винер также считает взаимодействие современного художника с фольклорно-мифологическими системами сознательным актом. С его точки зрения, в качестве «литературных архетипов» могут выступать не только древние мифологические, но и современные литературные образы: так, толстовская Анна Каренина становится «архетипом» чеховской «Дамы с собачкой», а в сниженном варианте — «Дуэли» и «Анны на шее»¹³. Очевидно, что в статьях Т. Винера понятие «литературный архетип» получает новое расширительное толкование. Примечательными выглядят попытки некоторых ученых вернуть границы между мифом и литературой. Одна из них предпринята Г. Слокхвером, который предлагает называть все современные произведения, основанные на мифе или подобные ему по глубине поднятых проблем, *мифопоэзией*¹⁴.

С 1970-х гг. в трудах мифокритиков ощущается воздействие идей, высказанных французскими структуралистами. Их значимость для современной российской гуманитарной науки (в том числе литературоведения и фольклористики) заставляет остановиться на структуралистском подходе подробнее. По-видимому, в работах К. Леви-

¹¹ См.: Фрай Н. *Анатомия критики*. М., 2007. Хотя концепция Н. Фрая не раз подвергалась критике за ее жесткий детерминизм, схематизм и произвольное отношение к литературному процессу, его идеи остаются довольно популярными в литературоведческих кругах. Не случайно «Анатомия критики» — едва ли не единственная работа мифокритической школы, переведенная на русский язык.

¹² Franklin B. *The Wake of the Gods: Melville's Mythology*. Stanford, 1963. P. 7.

¹³ Winner T. *Myth as Devise in the Works of Chekhov // Myth and Symbol*. Lincoln, 1963.

¹⁴ Slochower H. *Mythopoesis*. Detroit, 1970. Введенное Г. Слокхвером понятие в настоящее время активно используется австрийским литературоведом А. Хансенем-Лёве, автором работ о русском модернизме.

Стросса, Р. Барта и их последователей понимание мифа достигает той предельной широты, которая приводит к окончательному отрицанию его исторических границ и смысловой неопределенности понятия. Поскольку для К. Леви-Стросса («Структурное исследование мифа», 1958) основным признаком мифа является определенная *структура*, то сам древний миф, и его научная интерпретация, и воплощение в художественном произведении, и даже литературно-критический разбор этого произведения являются, по мысли ученого, равноправными вариантами одного и того же мифологического сюжета. Еще дальше идет в своих рассуждениях Р. Барт («Миф сегодня», 1957), который, по сути, вкладывает в понятие «миф» принципиально новое содержание. С его точки зрения, это вторичная семиотическая система, включающая уже существующие в культуре образы, чье содержание искажается, деформируется и, в конечном счете, подменяется *концептами*. Под мифологическим концептом Р. Барт понимает «смутное знание, сформировавшееся на основе слабых, нечетких ассоциаций» и предназначенное для определенной аудитории — с целью выдать этически двусмысленные явления за «безобидные» и естественные (в интересах тех, кто эти мифы создает). «Материальным носителем» таких «мифических сообщений» может быть не только устная или письменная речь, но и фотография, кинематограф, репортаж, спортивные соревнования, реклама¹⁵. Очевидно, что Р. Барт подводит базу под так называемые «политические мифы» — популярный объект изучения современной истории, социологии, культурологии. Однако, как нам кажется, достигается это путем полного отождествления мифологии и идеологии, — со всеми вытекающими отсюда последствиями¹⁶.

В отечественном литературоведении отдельные принципы западной мифокритики получили высокую оценку. Внимание к типологическим и генетическим параллелям между архаикой и индивидуально-авторским творчеством во многом оправдано при анализе драматургии, долгие сохраняющей связь с ритуальными

¹⁵ *Барт Р.* Миф сегодня // Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 72—130. URL: <http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt> (дата обращения 23.09.2010).

¹⁶ Одно из них заключается в том, что такие мифы могут утрачивать свой статус. Очевидно, что современный европеец не входит в «целевую аудиторию», для которой предназначалась, к примеру, античная мифология, так как для него непонятны и неактуальны ее «концепты». Тем самым античным образам и сюжетам возвращается их *буквальное* значение и они перестают быть мифами — в бартовском понимании слова. По-видимому, об этом писал и сам Р. Барт, когда утверждал, что «мифы могут быть очень древними, но вечных мифов не бывает».

формами культуры. Сильные стороны мифокритики закономерно проявляются и при анализе произведений, сознательно ориентированных на схемы мифомышления (романтизм и модернизм, западноевропейский «роман-миф», латиноамериканский «магический реализм»). Однако стремление универсализировать этот метод выявляет его естественные пределы. Так, «мономифы» зачастую выглядят схемами, произвольно наложенными на литературное произведение. Очевидно, что объяснение современного искусства *только* через архаические схемы ничего не прибавляет к его содержанию и, более того, редуцирует, обедняет его¹⁷. Преувеличение роли «бессознательного» нередко приводит к созданию своего рода «литературоведческих мифов» — оригинальных версий прочтения, далеких от научного анализа (см., к примеру, интерпретацию Г. Слокхвером «Братьев Карамазовых» Достоевского)¹⁸. Наконец, обращает на себя внимание явная субъективность и противоречивость мифопоэтических ассоциаций, которые вызывает у мифокритиков тот или иной литературный образ¹⁹.

В середине 1970-х гг. некоторые из этих замечаний уже прозвучали в западном литературоведении. Британский ученый У. Райтер настаивает на том, что художественная ценность произведения никак не зависит от наличия или отсутствия мифологических элементов, которые к тому же «зачастую существуют лишь в воображении критика»²⁰. Оригинальное предположение о мифоритуальном направлении высказывает американский литературовед-социолог М. Каули: он объясняет его возникновение «затуханием творческого инстинкта», в связи с чем потенциальные художники идут не в искусство, а в науку, где и реализуют свое воображение. Сходную оценку дает работам Н. Фрая представитель американской «новой критики» У. Уимсат²¹.

Сегодня мифопоэтика продолжает оставаться популярным направлением зарубежных литературоведческих исследований. Многообразие подходов позволяет ученым ставить самые разные задачи: от изучения национальных «культурных мифов» и их преломления в литературе («сибирский миф» Д. Гиллеспи) до выявления «то-

¹⁷ Козлов А. С. Мифологическое направление... С. 30, 47 и др.

¹⁸ Там же. С. 153—155.

¹⁹ Так, Белый Кит из «Моби Дика» Г. Мелвилла напоминает Г. Слокхверу золотое руно, чашу Грааля, амбивалентное единство мужского и женского начала и мифическую Афродиту, явившуюся из морской пены. См.: там же. С. 80.

²⁰ Там же. С. 162.

²¹ Там же. С. 164—166.

тальной описательной структуры», присущей той или иной художественной системе, путем ее подробного мотивного анализа (А. Хансен-Лёве)²².

Три подхода отечественной науки к мифу в литературе. Проблема границ. В советском литературоведении мифы изучались с точки зрения их роли в развитии литературной поэтики, — поначалу преимущественно на материале античности и европейского средневековья (А. Ф. Лосев, О. М. Фрейденберг, Я. Э. Голосовкер, М. М. Бахтин, С. С. Аверинцев, А. Я. Гуревич). Не исключительным, но доминирующим принципом было признание исторических границ явления: под мифами понималось «фантастическое представление о мире, свойственное человеку первобытнообщинной формации, как правило, передаваемое в форме устных повествований»²³. В ряду такого рода работ выделим монографию О. М. Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра» (1936), в которой прослеживается развитие трех архаических «метафор»: еды, рождения и смерти, — и их влияние на античную эпiku, лирику, комедию и сатиру²⁴. Известно, что в работе О. М. Фрейденберг нашли отражение идеи К. Леви-Брюля и Э. Кассирера; однако смелость и неожиданность некоторых ее построений и аналогий, как нам кажется, сближает автора с западной мифологической критикой.

Особое место среди работ первой половины XX в. занимает статья представителя формальной школы Р. О. Якобсона «Статуя в поэтической мифологии Пушкина» (1937)²⁵. Это едва ли не первая в отечественном литературоведении попытка расширить понятие мифологии и использовать его (пусть с определением «поэтическая») в значении «художественный мир». Автор художественного произведения, по мнению ученого, создает собственную мифологическую систему, которую можно описать, изучив основные мотивы его творчества. Данный подход имеет свои недостатки: он не позволяет проследить актуализацию в индивидуально-авторском творчестве мифологического сознания, во-первых, и «отсекает» проблему отношения худо-

²² *Gillespie D.* Russian Writers Confront the Past: History, Memory, and Literature, 1953—1991. // *World Literature Today*. 1993. № 1. P. 74—79; *Хансен-Лёве А.* Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб., 2003.

²³ *Лосев А. Ф.* Мифология // БСЭ: в 30 т. М., 1969—1978. URL: <http://sl-ovari.yandex.ru/мифология/БСЭ/Мифология> (дата обращения 25.10.2010).

²⁴ *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.

²⁵ *Якобсон Р. О.* Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Р. О. Якобсон. Работы по поэтике. М., 1987. С. 145—180.

жественных образов к первичной реальности, во-вторых²⁶. Однако в свете движения (общего для зарубежного и российского литературоведения) к расширительному толкованию мифа концепция, предложенная Р. О. Якобсоном, представляет безусловный интерес.

Очередной пик интереса к мифологии приходится на конец 1960-х — 1970-е гг. К этому времени в отечественном литературоведении складываются, на наш взгляд, *три основных подхода* к изучению мифологических образов, сюжетов и мотивов в индивидуальном художественном творчестве. Первый — назовем его «литературоцентричный» — был обоснован еще в работах Б. Эйхенбаума, Б. Томашевского, Г. Гуковского; его в известной мере придерживаются Г. Бялый, М. Храпченко, Ю. Манн²⁷. Исследуя реалистические произведения, содержащие явные отступления от внешнего жизнеподобия («Медный всадник» и «Пиковая дама» А. Пушкина, «Нос» Н. Гоголя, «Двойник» Ф. Достоевского и пр.), они рассматривают использованные писателями мифологические структуры как способ создания художественной условности. При таком подходе мифологизм растворяется в более широком понятии «*фантастическое начало*».

Обобщая опыт предшественников, В. Дмитриев в монографии «Реализм и художественная условность» (1974) приходит к выводу, что фантастические (в том числе мифологические) образы непродуктивно делать самостоятельным предметом исследования. С его точки зрения, необходимо учитывать весь контекст произведения, поскольку фантастика в реалистическом творчестве является не тем, что непосредственно изображается, а лишь специфическим приемом: она помогает «показать эмпирически недоказуемое, но существенно важное»²⁸. В. Дмитриев предлагает также терминологическое разграничение *фантастического* и *мистического*: фантастические элементы он считает формой реалистической условности («Медный всадник», «Нос»); мистическое возникает в том случае, когда чудесное, загадочное, необъяснимое становится прямым объектом изображения и описывается автором как объективно существующее («таинственные» повести И. Тургенева).

²⁶ См.: *Роготнев И. Ю.* Русская смеховая культура Нового времени: к вопросу об эволюции // *Фундаментальные проблемы культурологи: в 4 т. Т. 2: Историческая культурология.* СПб., 2008. С. 307.

²⁷ См.: *Эйхенбаум Б. М.* Как сделана «Шинель» Гоголя // Б. М. Эйхенбаум. О прозе. Л., 1969. С. 325—326; *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М., 2002. С. 193—196; *Манн Ю. В.* К истории русского романтизма. М., 1973.

²⁸ *Дмитриев В.* Реализм и художественная условность. М., 1974. С. 41.

Второй подход к изучению мифологических структур можно назвать «*фольклороцентричным*». Он основан на междисциплинарном — литературоведческом и фольклористическом — исследовании разнообразных устно-поэтических элементов, сознательно включенных в художественный текст. Словесное искусство понимается как зона взаимодействия «двух поэтических систем — устной (фольклор) и письменной (литература)»²⁹; внимание сосредоточивается на функциях, которые выполняют различные фольклорные элементы (от формульных выражений до традиционных образов и сюжетных схем) в составе художественного произведения и — шире — в мироощущении писателя. Фундаментальное исследование многообразных связей русской литературы и фольклора на протяжении XI—XIX вв. было осуществлено на базе Института русской литературы АН СССР (Пушкинского Дома) и нашло отражение в четырехтомной коллективной монографии «Русская литература и фольклор» (1970—1987)³⁰. Ее авторы (А. Д. Соймонов, В. Э. Вацуро, В. И. Еремина, А. А. Горелов и др.) изучают мифологические структуры как часть более широкого явления — *художественного фольклоризма*. Аналогичный подход — уже по отношению к литературе XX в. — использует Т. В. Кривошапова³¹; дальнейшее развитие эти принципы получают в работах Д. Н. Медриша, У. Б. Далгат, В. В. Блажеса, Г. Ф. Поляковой, Г. А. Шкуты и др.³²

²⁹ *Медриш Д. Н.* Взаимодействие двух словесно-поэтических систем как междисциплинарная теоретическая проблема // Русская литература и фольклорная традиция. Волгоград, 1983. С. 6.

³⁰ Русская литература и фольклор (XI—XIX вв.): в 4 т. Л., 1970—1987.

³¹ *Кривошапова Т. В.* Роль фольклора в современной русской прозе о деревне. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1977. Данная работа интересна еще и тем, что представляет собой редкий случай диссертационного исследования по специальности «Фольклористика», выполненного на литературном материале.

³² См.: *Медриш Д. Н.* Литература и фольклорная традиция. Вопросы поэтики. Саратов, 1980; *Далгат У. Б.* Литература и фольклор: теоретические аспекты. М., 1981; *Блажес В. В.* П. П. Бажов и рабочий фольклор. Свердловск, 1984; *Краснова Т. В.* В ладу со сказкой: Традиция фольклорной сказки в творчестве русских писателей XX в. Иркутск, 1993; *Полякова Г. Ф.* Предание о Рогатой матери-оленихе в «Белом пароходе» Ч. Айтматова. М., 1999; *Шкута Г. А.* Фольклорные и древнерусские сюжеты и мотивы в творчестве Н. С. Лескова: мифопоэтический аспект. Дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2005.

Третий подход к изучению мифа в литературе стал известен как «мифопоэтический»³³; наиболее ярко он представлен в трудах представителей тартуско-московской семиотической школы и ее последователей (Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, В. Н. Топорова и др.)³⁴ Художественный мифологизм рассматривается как относительно самостоятельный аспект литературного произведения. Литературоведы-структуралисты вводят в научный оборот понятия «петербургского текста» и «петербургского мифа» (В. Н. Топоров); начинают активное исследование мифопоэтического пласта в искусстве русского модернизма (Р. Д. Тименчик, Т. В. Цивьян, З. Г. Минц); описывают типы «литературного мифологизирования» в зарубежном романе (Е. М. Мелетинский)³⁵. Возможно, их пристальное внимание к мифологическим элементам в литературе вызвано тем, что многие из них одновременно являются специалистами в области теории мифа.

На рубеже 1970—1980-х гг. — во многом под влиянием мифопоэтического подхода — в литературно-критический оборот активно входит понятие *нового мифа* / *неомифа*, распространяемое на современное искусство³⁶. Представление о границах мифологии существ-

³³ Сегодня мифопоэтика понимается в литературоведении несколько шире — как «условное наименование целой серии подходов к литературным реалиям разного масштаба (от отдельного образа до литературного течения), предполагающих... рассмотрение их под мифологическим углом зрения»; см.: Поэтика: Словарь актуальных терминов и понятий. М., 2008. Однако очевидно, что первоначально понятие «мифопоэтика» было более узким и связывалось со структурно-семиотическим методом (не исключавшим обращения к вспомогательным мифо-символическому и психоаналитическому подходам).

³⁴ См.: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 308: Труды по знаковым системам. 1973. № 6. С. 282—303; Литература и мифология. Л., 1975; Миф — фольклор — литература. Л., 1978; Лотман Ю. М., Минц З. Г. Литература и мифология // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 546: Труды по знаковым системам. 1981. № 13. С. 35—55.

³⁵ См.: Минц З. Г. О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 459: Блоковский сб. III. 1979. С. 76—121; Тименчик Р. Д. К символике трамвая в русской поэзии // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 830: Труды по знаковым системам. 1987. № 21. С. 135—143; Цивьян Т. В. Кассандра, Дидона, Федра. Античные зеркала Ахматовой // Литературное обозрение. 1989. № 5. С. 29—33. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 2000. С. 295—372.

³⁶ Достаточно вольное обращение с литературоведческими понятиями можно увидеть уже в «Поэтике мифа» (1967) Е. М. Мелетинского. В разделе, посвященном зарубежному роману, он говорит о «мифологизации как

венно меняется: к мифотворческим временам начинают причислять эпоху Возрождения и период романтизма, в качестве «современных мифов» рассматриваются произведения модернистов³⁷. Одной из исследовательских тенденций становится более или менее последовательное отождествление мифа, символа и метафоры³⁸; другая тенденция связана с активным введением в литературоведческий обиход понятия «архетип» и обнаружением мифопоэтических схем в творчестве писателей-реалистов.

Отметим, что понятие «*архетип*», заимствованное из аналитической психологии, остается в литературоведении одним из самых дискутируемых. Не ясно, к примеру, понимать ли под ним только универсальные образы (как предполагал К. Г. Юнг) или распространять на уровень сюжетов и мотивов (В. Н. Топоров, Е. М. Мелетинский³⁹). Не понятно также, сознательно или бессознательно архетипы реализуются в творчестве, всегда ли актуализируется их мифологическая семантика и как именно ее реконструировать, конечен ли их набор, могут ли появляться новые и откуда (содержатся в «коллективном бессознательном»? произвольно выделяются исследователями?). История понятия «архетип» в литературоведении сравнительно хорошо изучена⁴⁰, однако проблемно-тематические

явлению поэтики» и «поэтике мифологизирования», о «неомифологизме» (противопоставляя его «подлинному мифу») и «неомифологической литературе», о «мифологическом романе» и литературном «мифотворчестве». Но само место, которое занимает литературный раздел в структуре монографии, позволяет избежать отождествления мифа и литературы. См.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа... С. 298–299 и др.

³⁷ Сучков Б. Л. Роман-миф [Вступ. ст.] // Т. Манн. Избранное. Иосиф и его братья: в 3 т. М., 1997. Т. 1, С. 5–28; Затонский Д. В. Франц Кафка и проблемы модернизма. М., 1972; Гаспаров Б. Из наблюдений над мотививной структурой романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Даугава. 1988. № 10. С. 96–97; Урнов Д. М. Вторжение мифа: магический реализм и латиноамериканский роман // Д. Урнов. Пристрастия и принципы: Спор о литературе. М., 1991. С. 86–95.

³⁸ «Мифо-символическая линия», восходящая к работам Э. Кассирера, играла значительную роль в зарубежной мифокритике; в отечественном литературоведении сходную проблематику разрабатывал А. Ф. Лосев. Однако проблема соотношения «мифа», «символа» и «метафоры» остается за пределами нашей работы.

³⁹ Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М., 1994. С. 5.

⁴⁰ Большакова А. Ю. Архетип, миф и память литературы // Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя. Астрахань, 2010. С. 7–14; Она же. Проблема бинарного архетипа в современной теории литературы. URL: www.sgu.ru/files/nodes/35573/bolshakova.doc (дата обращения 20.09.2010).

сборники свидетельствуют о большой вариативности его использования⁴¹. Не вдаваясь в подробности, скажем, что здесь сложилось довольно широкое его понимание: под архетипом подразумевается *любая универсальная схема* — прообраз, сюжетная или жанровая праформа, — которая может восходить как к устному народному творчеству, так и к собственно литературной традиции⁴². Это не только образы и сюжеты, но и «бытийные универсалии» человеческого и природного существования: дом, очаг, дорога, природные стихии, времена года, детство, старость, любовь, болезнь, смерть (М. Эпштейн⁴³).

При обращении к мифу в литературе становятся очевидными трудности методологического характера, вызванные различным пониманием предмета исследования. С. С. Аверинцев объясняет эти сложности отсутствием «общеобязательного определения границ мифологии». Наличие в повествовании сверхъестественных существ — богов, героев, духов, демонов и т. п. — он считает надежным, но непродуктивным критерием, поскольку в этом случае исследование сводится к выявлению в литературном тексте определенных имен и образов. Но в сферу мифа входят и вполне обычные реалии (числа, части тела, виды животных и растений), если они «особым образом переосмыслены и наделены в мифологическом контексте специфическим значением». Поэтому, с точки зрения С. С. Аверинцева, методологически более оправдана ориентация на «мифологические структуры», главным признаком которых является *фантастическое начало*. Исследователь подчеркивает, что если пренебречь наличием фантастического и учитывать лишь связь с так называемыми «архетипами мифотворческого мышления», то круг литературных мотивов, которые можно квалифицировать как мифологические, небывало расширится и «возникнет опасность потерять четкие границы мифа в литературе»⁴⁴.

Д. Е. Максимов («О мифопоэтическом начале в лирике Блока», 1978) также не соглашается с распространением понятия «миф» на «едва ли не всю духовную жизнь человечества» и критически оценивает «необузданное литературоведческое фантазирование», возникшее в «мифологических толкованиях современных худо-

⁴¹ Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя: сб. статей. Астрахань, 2010.

⁴² Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 60.

⁴³ Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 225.

⁴⁴ Там же. С. 222–223.

жественных произведений»⁴⁵. Одну из причин «мифологизма без берегов» Д. Е. Максимов видит в *отождествлении мифологического архетипа и художественного типа*. По его мнению, механизм проявления имплицитного мифопоэтизма в типических образах связан с *обобщающей* природой искусства: в некоторых случаях «литературные персонажи, психологические и бытовые ситуации, исторически конкретизированные, приобретают характер универсально обобщающих прообразов, т. е. являются ... метаисторическими и в этом смысле мифопоэтическими, хотя и реализованными без мифологической фантастики». Исследователь подчеркивает, что при анализе таких образов опасно преувеличивать значение мифопоэтического подтекста, поскольку здесь «эмпирически индивидуальное» составляет первый план, «социально-типическое» — второй, а «мифо-символическое» — лишь третий⁴⁶. Два десятилетия спустя в статье для литературной энциклопедии А. С. Козлов констатирует, что сложившееся в отечественном литературоведении трансисторическое понимание мифа привело к «отрицанию его исторических границ и терминологической путанице»⁴⁷.

Литература как миф: новейший подход. Восприимчивость к расширительному толкованию мифа смежными социогуманитарными дисциплинами (социологией, психологией, культурологией, антропологией), многообразие и противоречивость подходов к пониманию и изучению мифологических структур в искусстве, размытость некоторых базовых терминов и интенсивное конструирование новых мифопоэтических понятий — устойчивое состояние российского литературоведения 1990—2000-х гг. Можно сказать, что понятие миф живет здесь «собственной жизнью» и иногда приобретает значения, далеко не бесспорные *с позиции других наук*. Несмотря на то, что внеисторичное понимание мифологии — тенденция общегуманитарная, некоторые литературоведческие концепции и интерпретации «мифологического» выглядят весьма проблематичными. Приведем два примера трансисторического подхода к мифу: первый имеет отношение к принципам анализа образной системы литературного произведения, второй — к литературным направлениям и их творческим методам.

⁴⁵ Максимов Д. Е. О мифопоэтическом начале в лирике Блока. Предварительные замечания // Д. Е. Максимов. Русские поэты начала века. Л., 1986. С. 201.

⁴⁶ Там же. С. 205.

⁴⁷ Литературная энциклопедия терминов и понятий... С. 561.

Современное российское литературоведение хорошо освоило принципы ритуально-мифологической критики — с присущими ей достоинствами и недостатками. Так, в статье М. Ч. Ларионовой, посвященной пьесе «Три сестры» А. Чехова, утверждается, что «сказка для литературы стала своего рода универсальной знаковой системой» и потому любое литературное произведение хранит память этого литературного жанра⁴⁸ (ср.: для мифокритиков подобную «основу» составляла архаическая ритуальная традиция: праздники смены времен года, инициация, убийство одряхлевшего царя). Сознательная ориентация А. Чехова на некоторые жанровые каноны волшебной сказки не вызывает сомнения. Прочитывая произведение А. Чехова как «антисказку» («обращение» и разрушение сказочных структур), М. Ч. Ларионова делает ряд тонких и интересных наблюдений над художественным миром пьесы. Однако, как нам кажется, автор переоценивает детерминирующее значение сказочных и мифологических структур, что приводит к явным «натяжкам»: образ Вершинина соотносится со «змеем—похитителем царевны», провинция и Москва образуют единый «загробный мир», Наташа выступает одновременно в роли сказочной мачехи, «лисы-трикстера» и хтонического персонажа-разрушителя, а ее зеленый пояс (надетый поверх розового платья) якобы символизирует плодородие и указывает на функцию «главы рода». Редукция художественных смыслов и искусственность построений становится еще более очевидной, когда жанровыми особенностями сказки объясняется сложная экзистенциально-философская проблематика чеховской пьесы: сестры не едут в Москву якобы просто потому, что поступки сказочных персонажей «не поддаются логическому объяснению»⁴⁹. Очевидно, что в ходе анализа автор преувеличивает значение мифопоэтического подтекста, сильно искажая заданную в пьесе пропорцию между индивидуально-психологическим и социально-типическим содержанием литературных образов, с одной стороны, и их приглушенным мифо-символическим звучанием — с другой.

Перейдем ко второму примеру. По справедливому замечанию Г. А. Токаревой, в эпоху господства индивидуального художественного творчества (это Новое и новейшее время) функционирование мифов ограничивается в основном социально-бытовой и социально-политической сферой. Однако «литературоведение не спешит уступать социологии... право безраздельного владения этим

⁴⁸ Ларионова М. Ч. Антисказка А. П. Чехова «Три сестры» // Традиционная культура. 2006. № 1. С. 77—78.

⁴⁹ Там же. С. 78—83.

термином [*мифотворчество*]]⁵⁰. Одна из идей, которую обосновывает современное литературоведение, — тождество литературного произведения и мифа: поскольку каждое произведение «стремится построить завершенный и одновременно универсальный образ мира», то «в этом смысле художественный мир литературного произведения всегда мифологичен»⁵¹. Отталкиваясь от этой (весьма спорной!) посылки, Н. Л. Лейдерман и М. Н. Липовецкий предлагают новую систематизацию мирового литературного процесса. Авторы выделяют «художественные мифологии» классического (классицизм, романтизм, реализм) и неклассического типа (модернизм, авангард, постмодернизм). Первые, по их мнению, «создавали свой вариант мифа о действительности как о Космосе», вторые «приходят к новому типу художественного мифотворчества, ориентированного... на поэтизацию и постижение Хаоса как универсальной... формы человеческого бытия»⁵². Нетрудно заметить, что, называя художественную концепцию литературного направления или течения «мифологией», авторы совершают подмену и выдают сходное за тождественное. Они объединяют две знаковые системы — искусство и миф — на том основании, что каждая из них обладает способностью выстраивать целостную картину мира⁵³. Но такое свойство, как хорошо продемонстрировали работы Ю. М. Лотмана и его последователей, присуще любым вторичным моделирующим системам, в том числе научному метаязыку, социально-идеологическим, морально-этическим текстам и т. д. Распространение понятия «миф» на все сферы духовной деятельности, разумеется, возможно (и уже происходит), но это лишает его какой-либо специфичности и способности выступать в качестве аналитической категории.

Литературоведение 1990—2000-х гг. отличает большая открытость по отношению к идеям, концепциям и понятийному аппарату смежных наук. Обозначим некоторые новейшие тенденции, возникшие под их влиянием. В литературоведческом обиходе понятие «миф» нередко используется в значении, предложенном Р. Бартом. Важным,

⁵⁰ Токарева Г. А. Мифопоэтический аспект художественного произведения: проблемы интерпретации // Вопросы современной филологии. Петропавловск-Камчатский, 2004. URL: www.kamgu.ru/publications/40 (дата обращения 28.08.2010).

⁵¹ Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н. Современная русская литература... С. 9.

⁵² Там же. С. 9.

⁵³ См. сходное понимание художественных систем как «поэтических мифологий»: Абрамзон Т. Е. Поэтические мифологии XVIII в. Ломоносов. Сумароков. Херасков. Державин. Магнитогорск, 2006. Примечательно, что здесь актуализируется понятие, введенное в прошлом веке Р. О. Якобсоном.

если не определяющим, фактором «продвижения» нового значения стало изучение так называемых «*политических мифов*» и «*мифов массовой культуры*» в социологии, политологии, истории, культурологии, отчасти — фольклористике⁵⁴. В литературоведении сфера применения бартовского подхода в основном ограничивается анализом литературы постмодернистского характера, одной из задач которой является деконструкция «симулякров советской культуры» (творчество Вен. Ерофеева, В. Ерофеева, В. Сорокина). Можно ожидать, что вскоре эта сфера несколько расширится за счет обращения к произведениям, критически осмысляющим реалии «общества потребления» (некоторые романы В. Пелевина) или за счет исследований «мифов массового сознания» в развлекательной массовой литературе.

Другое направление связано с изучением так называемой «*культурной мифологии*» / «*культурных мифов*» / «*мифов культуры*» и их отражения в литературе (основы заложены в работах Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, А. Я. Гуревича, В. М. Живова, отчасти — А. М. Панченко⁵⁵). При этом под «мифами культуры» сегодня понимаются явления различного порядка: от реакции современников на выдающиеся достижения научно-технического прогресса (Е. Желтова) до популярных социально-философских и историко-софских концепций (Н. В. Ковтун, Е. Е. Приказчикова)⁵⁶. Помимо произведений искусства, в качестве материала для изучения привлекаются дневники, мемуары, переписка, газетные и журнальные публикации, характеризующие сознание эпохи.

С научной реконструкцией «культурных мифов» пересекается относительно обособленная проблемно-тематическая область современного литературоведения (российского и зарубежного), активно разви-

⁵⁴ См.: *Чернышов А.* Современная советская мифология. Тверь, 1992; *Туркина В. Г.* Мифологема героя и массовое сознание. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2001; *Рыжов Ю.* Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М., 2006; *Неклюдов С. Ю.* Структура и функция мифа. Что такое «миф» и «мифология?» URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm> (дата обращения 28.09.2010).

⁵⁵ См.: *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства. СПб., 1994; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972; *Живов В. М.* Язык и культура в России в XVIII в. М., 1996. *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. СПб., 1984.

⁵⁶ См.: *Желтова Е. Л.* Культурные мифы вокруг авиации в России первой трети XX в. // Труды «Русской антропологической школы»: Вып. 4 (Ч. 2). М., 2007. С. 163—193; *Ковтун Н. В.* Социокультурный миф в современной прозе: творчество В. Личутина. Красноярск, 2002; *Приказчикова Е. Е.* Культурные мифы в русской литературе второй половины XVIII — начала XIX вв. Екатеринбург, 2009.

вающая принципы мифопоэтики, — так называемая «*поэтика места*» / «*поэтика пространства*» / «*геопоэтика*»⁵⁷. Здесь наблюдается большое разнообразие исследовательских задач и подходов: от изучения художественного воплощения «региональных текстов культуры» (Д. Н. Замятин, Е. К. Созина, В. В. Абашев, Н. В. Ковтун, А. С. Подлесных) до тончайшего мифопоэтического анализ отдельных поэтических локусов, «символизма пространства и перемещений» (Е. Фарыно, Т. Венцлова)⁵⁸. Особенностью данных исследований можно считать их широкую практическую применимость (формирование культурного имиджа региона; создание этнокультурных и региональных «брендов»; культурный туризм). В результате тиражирования в масс-медиа, некоторые научные реконструкции так называемых «культурных текстов и мифов» становятся достоянием массового сознания и претерпевают вторичную мифологизацию. Этот сложный процесс редко становится предметом научных рефлексий, хотя, безусловно, заслуживает большего внимания.

Отдельно скажем об интенсивном конструировании новых понятий. Помимо упомянутых выше, в литературоведческих работах можно встретить выражения «личная мифология», «личный / личностный миф» (заимствованные из психоанализа)⁵⁹, «инди-

⁵⁷ Геопоэтика — «специфический раздел поэтики, имеющий своим предметом как образы географического пространства в индивидуальном творчестве, так и локальные тексты (или сверхтексты), формирующиеся в национальной культуре как результат освоения отдельных мест, регионов. Так, в русской культуре есть геопоэтические образы-тексты Петербурга и Москвы, Крыма, Кавказа, Сибири, Урала, Поморья и т.п.»; см.: *Абашев В. В.* Геопоэтический взгляд на историю литературы Урала // Литература Урала: история и современность. Екатеринбург, 2006. С. 17.

⁵⁸ См.: *Замятин Д. Н.* Локальные мифы: модерн и географическое воображение // Литература Урала: история и современность. Локальные тексты и типы региональных нарративов. Екатеринбург, 2008. С. 8—53; *Созина Е. К.* Уральский текст в литературе региона 1800—1820-х гг. // Там же. С. 53—69; *Абашев В. В.* Пермский текст в русской культуре // Русская провинция: миф — текст — реальность. СПб., 2000. С. 299—323; *Ковтун Н. В.* Сибирский текст в прозе второй половины XX в. // Литература Урала... С. 102—111; *Подлесных А. С.* Геопоэтика Алексея Иванова в контексте прозы об Урале. Автореф. дис. ... канд. филол. наук, Екатеринбург, 2008; *Фарыно Е.* Мифопоэтичность пастернаковских локусов: как туда попадают и как оттуда выбираются // Любовь пространства...: Поэтика места в творчестве Б. Пастернака. М., 2008. С. 105—110; *Венцлова Т.* Пространство сна: Лермонтов и Пастернак // Там же. С. 241—251.

⁵⁹ *Файнштейн Д.* Личная мифология: анализ, трансформация и реинтеграция. URL: <http://culture.niv.ru/doc/psychology/psychotherapy/058.htm> (дата обращения 30.09.2010); *Гаршин В. В.* М. Гаршин и личностный миф // URL: http://community.livejournal.com/ru_garshin/948.html (дата обращения 28.09.2010).

видуальная / персональная мифология», «авторский миф», «биографический / автобиографический миф»⁶⁰, значения которых еще не устоялись, а употребление не стало общепринятой практикой. Эффективность их использования зависит, по-видимому, от индивидуального мастерства исследователя. У одних эти понятия превращаются в инструментарий, помогающий раскрыть новые связи между культурными и эстетическими объектами, другим они нужны лишь для своеобразной предметно-тематической «перекодировки» («венедианский текст» вместо «образа Венеции», «культурные мифы» вместо «социально-философских идей», «автобиографический миф» вместо «автобиографических мотивов» и т. д.) и не приводят к необходимому приращению смыслов.

Фольклоризм и мифологизм литературного произведения. Выделенные тенденции свидетельствуют, что современная литературоведческая практика активно способствует расширительному пониманию «мифологического»; некоторые исследователи кажутся определенно заинтересованными в том, чтобы объявить само представление об исторических и функциональных границах мифологии одним из «научных мифов». В то же время, в зависимости от конкретных научных задач (например при изучении генезиса мифопоэтических образов), понятие мифа бывает целесообразно сузить, и здесь литературоведению не обойтись без смежных дисциплин. Мы полагаем, что в определении границ мифологии — в том числе так называемых «политических мифов» и «мифов массового сознания» — может оказаться полезным опыт мифологов и фольклористов. Так, последовательную концепцию предлагает исследователь традиционного и современного городского фольклора

⁶⁰ См.: *Манджиева Б. В.* Космогонический миф и его компоненты в индивидуальной мифологии В. В. Набокова. Дис. ... канд. филол. наук. Ставрополь, 2009; *Кулибанова О. С.* «Записки из подполья» Ф. М. Достоевского в контексте авторского мифа о богоборчестве. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Нижний Новгород, 2010; *Магомедова Д. М.* Автобиографический миф в творчестве Александра Блока: Дис. ... докт. филол. наук. М., 1998; *Доценко С.* «Библией мух бьет!»: автобиографический миф А. Ремизова // Блоковский сборник XVII: Русский модернизм и литература XX в. Тарту, 2006. С. 102—138. *Никитина О. Э.* Биографический миф как литературоведческая проблема (На материале русского рока): Дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2006; *Звоняковский И. Я.* Миф Чехова и миф о Чехове // Нева. 2009. №12. URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2009/12/zv8.html> (дата обращения 30.09.2010).

С. Ю. Неклюдов⁶¹. По отношению к «новой мифологии» индустриального и постиндустриального общества он выдвигает минимальный набор требований, которым должны соответствовать образования мифологического типа⁶². В числе этих критериев наиболее важными представляются следующие: наличие узнаваемых мифологических структур; спонтанность и коллективность отраженных представлений (этот критерий позволяет вывести за рамки мифа науку и искусство, в том числе литературу); отсутствие иных целей, помимо этиологических (тогда за пределами мифологии остаются «идеологические продукты», созданные для внедрения в массы по заказу властных групп, а также «коммерческие продукты» рекламы и шоу-бизнеса)⁶³.

На наш взгляд, предложенные С. Ю. Неклюдовым критерии «мифологичности» могут применяться и в литературоведческих исследованиях. Их методологическая значимость возрастает, если в анализируемое произведение включены сюжеты и мотивы современного городского фольклора («Песни восточных славян» Л. Пет-

⁶¹ Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа... Мы опираемся также на лекцию С. Ю. Неклюдова «Мифологический мотив и мифологическая семантика», прочитанную в рамках Международной школы «Мифология как система» (апрель 2005 г., г. Переславль-Залесский).

⁶² Существование так называемой «новой / современной» мифологии признается не всеми. Культуролог А. Я. Флиер пишет: «...Феномены массового политического и национального сознания... («синдром толпы», экстатические формы выражения национальных и политических чувств, вера в кумиров и пр.) внешне напоминают явления мифологической культуры первобытности, но имеют совершенно иное происхождение, смысл, структуру...». Отрицает он и «мифологичность» современного искусства: «...Здесь имеет место аберрация сознания некоторых исследователей... Произведения искусства выражают личные переживания и образные видения художника — одного из наиболее продвинутых в своей индивидуализации и ощущении интеллектуальной свободы индивида. Уже по одному этому признаку любые аналогии с деперсонализированным мифом по определению несостоятельны»; см.: Флиер А. Я. Мифология // А. Я. Флиер. Культурология для культурологов. М., 2000. С. 224—227.

⁶³ Мифологические структуры могут использоваться художниками, писателями, философами, PR-технологами, журналистами и т. п., но продукты их творчества (носящего профессиональный индивидуально-личный характер) не могут быть названы *мифологией как таковой*. В то же время созданные ими образы и идеи, будучи не критически воспринятыми массовым сознанием, могут, по-видимому, переходить в сферу *современной мифологии* (и функционировать в виде устойчивых повторяющихся нарративов). Ситуация осложняется, когда мифологические структуры составляют *часть мировоззрения* автора и воспроизводятся им бессознательно, а потому, вероятно, могут быть причислены к мифам; на этом предположении, в частности, базируются понятия «культурный миф», «авторский миф» и т. п.

рушевской) или образная структура усложнена одновременным использованием мифологем и идеологем (проза В. Пелевина). Генезис художественного образа или сюжета, по-видимому, является одним из главных критериев его «мифологичности». Он помогает отделить художественный мифологизм (в том числе опосредованный литературной традицией) от других форм литературной фантастики (научной, антиутопической, гротескной и пр.)⁶⁴. Он представляется важным и в том случае, когда возникает необходимость разграничить мифологизм и литературный фольклоризм.

Изучение *художественного фольклоризма и мифологизма* литературного произведения остается особой областью литературоведческих и фольклористических исследований. Существует несколько точек зрения на соотношение этих категорий. Традиционно мифологизм рассматривается как часть фольклоризма (У. Б. Далгат, Д. Н. Медриш, В. В. Блажес и др.). Другой подход основан на представлении, что «весь фольклор мифологичен», и заключается в их отождествлении. (Отметим, что эта точка зрения обычно не формулируется исследователями прямо, а содержится имплицитно в самом анализе литературного текста.) Наконец, некоторые работы предполагают разграничение фольклоризма и мифологизма (К. Г. Исупов, Г. А. Левинтон⁶⁵ и др.).

Разграничивая художественный фольклоризм и мифологизм, К. Г. Исупов делает вывод, что «миф интересен литературе как репертуар *ситуаций и типов поведения*, фольклор — как источник *жанрово-речевых клише*»⁶⁶ (здесь и далее курсив наш. — С. К.). Исследователь предлагает понимать под мифологизмом «сюжетно-мотивационное конструирование художественной реальности по образцу мифологического стереотипа (аспект *художественного метода*)», а под фольклоризмом — «переосмысление поэтики фольклора средствами литературы (аспект *стиля*)»⁶⁷. Автор также считает, что миф в литературном творчестве актуализируется как набор «готовых символических ситуаций, мотивов и героев», свободных «от условий этноса и времени», тогда как фольклор представляет собой «эстетические итоги национального опыта». С последним положением К. Г. Исупова

⁶⁴ См.: Чернышева Т. Потребность в удивительном и природа фантастики // Вопросы литературы. 1979. № 5. С. 211—232.

⁶⁵ Левинтон Г. А. Фольклоризм и «мифологизм» в литературе. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levinton2.htm> (дата обращения 27.09.2010).

⁶⁶ Исупов К. Г. Мифологизм, фольклоризм, художественный историзм писателя // Проблемы типологии литературного фольклоризма. Челябинск, 1990. С. 4.

⁶⁷ Там же. С. 5.

сложно согласиться: многие мифологические сюжеты, действительно, универсальны, однако конкретные персонажи мифа обычно специфичны для той или иной национальной традиции. Несут отпечаток «этноса и времени» и многие мифологические мотивы — например отражающие внешние признаки мифологической вселенной со всеми особенностями ее «многоярусного» устройства, рельефа, флоры и фауны⁶⁸. По-видимому, с помощью мифологических элементов в литературном творчестве может актуализироваться как универсальный, общечеловеческий, так и национальный опыт. Очевидно и то, что зона литературного фольклоризма не может быть ограничена только устно-поэтическими жанрово-речевыми клише. Известно, что некоторые жанры национального фольклора (социально-бытовые сказки, исторические песни, песни-баллады и пр.) имеют набор фабул и сюжетных ситуаций, в которых исторические, социальные, семейные и любовные коллизии разрешаются уже без очевидной мифологической фантастики. Такого рода фабулы, перенесенные в литературу, будут относиться по большей части к зоне художественного фольклоризма, нежели мифологизма (сказки о Шише Б. Шергина и др.).

С 2000-х гг. в работах, посвященных фольклору в литературе, намечается, как нам кажется, новая тенденция. Мы связываем ее с *изменившимся пониманием границ фольклора*. Статьи и монографии 1960—1980-х гг. показывают, что в решении этого вопроса литературоведение во многом следует за фольклористикой (учитывает новые теоретические положения, реагирует на изменение исследовательских приоритетов и т. д.). Очевидно, что в 1990—2000-х гг. научное представление о том, что считать фольклором, существенно расширяется. В самых общих чертах ситуацию, обозначившуюся в отечественной фольклористике, можно определить как *отождествление фольклора с культурным контекстом его бытования*. В сферу традиционного фольклора включаются наделенные повышенной семиотичностью предметы быта, ритуальные формы поведения, а также система стереотипов, отражающих социальный опыт (вне зависимости от форм их выражения), — т. е. то, что раньше составляло понятие «традиционная культура»⁶⁹; ситуация

⁶⁸ Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа...

⁶⁹ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры // Ю. М. Лотман. Семиосфера: культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2000. С. 487.

О разграничении фольклорных и нефольклорных текстов см.: Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. СПб., 2005. С. 60–61, 70, 181–182; Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2003. С. 54, 73 и др.; Сафронов Е. В. Рассказы о сновидениях: критерии фольклорности / нефольклорности //

с современным городским фольклором представляется не менее неопределенной⁷⁰.

Возникшее расширительное понимание фольклора начинает находить отражение в литературоведческих трудах. Так, исследуя «иноэтнокультурный текст» в русской прозе XX—XXI вв., Э. Ф. Шафранская предлагает понимать под фольклором «вид культуры, носителем которой является каждый человек, культуры, которая связана как с архаикой, так и с современностью»⁷¹ (курсив автора. — С. К.). К этой «всеобщей культуре» необходимо, по ее мнению, отнести «все прецедентные тексты, которые пели и поют, рассказывали и рассказывают в устойчивых формах, все короткие фразы, шутки в виде формульных (клишированных) текстов», а также нарративы, ««вброшенные» в фольклорное бытование рекламой, кино и телевидением, литературой, официальными лозунгами советской поры»⁷². Примечательно, что, вслед за американским фольклористом А. Дандесом, автор отказывается от однозначно положительной маркировки фольклорных элементов и указывает на то, что фольклор отдельных субкультур может носить деструктивный по отношению к индивидам и социуму характер. Помимо текстов как таковых, в поле фольклора (и, следовательно, в сферу художественного фольклоризма) Э. Ф. Шафранская предлагает включать материальную культуру (утварь, одежду, постройки, еду), поскольку она входит в это поле «содержащимися идеями»⁷³. Реализуя сформулированные принципы на практике, автор обращается к анализу литературных «мотивов еды» и «мотивов дома», останавливается на художественных описаниях костюмов и деталей интерьера. Учитывая состояние современной фольклористики, предложенное исследователем понимание сферы литературного фольклоризма и подходов к его изучению представляется вполне закономерным. В то же время остается не вполне понятным, как в ходе литературоведческого анализа мотивов еды и дома, деталей интерьера и т. п.

Культура & общество [Электронный ресурс]: Интернет-журнал МГУКИ. [М., 2006]. URL: <http://www.e-culture.ru/Articles/2006/Safronov.pdf> (дата обращения 30.09.2010).

⁷⁰ См.: Аникин В. П. Филологическая фольклористика (ее предмет, страницы истории, отношение к смежным наукам) // Традиционная культура. 2005. № 1. С. 3—13; Круглый стол «Что такое фольклор?» (Навстречу Первому конгрессу фольклористов) // Традиционная культура. 2005. № 3. С. 3—14.

⁷¹ Шафранская Э. Ф. Мифопоэтика иноэтнокультурного текста в русской прозе XX—XXI вв. Дис. ... докт. филол. наук. Волгоград, 2008. С. 17.

⁷² Там же. С. 17—18, 20.

⁷³ Там же. С. 19.

разграничивать фольклорно-эстетическое и утилитарно-бытовое их содержание, как различать фольклорное, литературное и индивидуально-личное наполнение образов «всеобщей культуры».

Подведем некоторые итоги. Изучение мифологизма, его типов и форм воплощения сопряжено в современном литературоведении с рядом проблем, одной из которых является отсутствие общепринятого понимания «мифологического» и его границ. В 1980-х гг. делаются попытки связать мифологизм с наличием каких-либо фантастических элементов, ставится вопрос о его отличиях от литературного фольклоризма. В 1990-х гг. актуализируется тенденция расширительного понимания мифа в литературе, которая в 2000-е гг. становится доминирующей. «Мифологизм без берегов» возникает как результат максимального сближения «мифологического» и «архетипического», с одной стороны, и отождествления литературного произведения с мифом (на основе их миромоделирующей способности) — с другой.

В ходе изучения художественного мифологизма, как нам кажется, принципиально различать мифопоэтические структуры *имплицитного* и *эксплицитного* типа, требующие разного подхода. Мифологическая семантика сюжета или образа очевидна и, следовательно, *эксплицитна*, если в художественном мире произведения присутствует фантастическое начало. Мифологические структуры *имплицитного* типа воплощаются без видимой фантастики. Они функционируют в произведении как знаки, отсылающие к определенным мифологическим текстам, находящимся вне данного произведения (с точки зрения Ю. М. Лотмана, предполагаемые автором «внетекстовые конструкции» в известной степени *входят* в структуру художественного произведения). Знание соответствующей традиции обеспечивает необходимый контекст для более полного и адекватного понимания имплицитных мифологических структур в литературном произведении. Помимо имплицитных и эксплицитных мифологических структур, художественный мифологизм включает «нижний ярус» — «*мифопоэтический подтекст*». На наш взгляд, его образует совокупность разноуровневых архетипических элементов. Сложность анализа мифопоэтического подтекста мы видим в том, что составляющие его бытийные универсалии (рождение и смерть, стихии природы и т. п.) и универсальные сюжетные схемы (смена природных циклов; путешествие героя и/или смена его социального статуса и т. п.) могут не иметь в литературном тексте более или менее очевидной мифологической семантики. Ее актуализация, как правило, происходит в том случае, если в художественном тексте имеются имплицитные или эксплицитные мифологические структуры.

С. В. АЛПАТОВ
(Москва)

КОМПЛЕКСНОЕ ИЗУЧЕНИЕ РУКОПИСНЫХ ИСТОЧНИКОВ: ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Проблема фольклористического изучения рукописных материалов активно и плодотворно разрабатывается в настоящее время и в привычном аспекте текстологии фольклорно-литературных связей Средневековья и Нового времени, и в новаторских исследованиях сословных, гендерных, возрастных, конфессиональных и иных субкультур. Достаточно напомнить такие популярные темы статей, монографий и диссертаций последних лет, как альбомная и мемуарная культура русского дворянства, современный девичий альбом, армейские и тюремные блокноты, старообрядческие и сектантские вероучительные «тетрадки» и сборники духовных стихов, суевренные «книжицы на всякую потребу».

В числе основных методологических тенденций прошедших двадцати лет в изучении рукописных текстов следует отметить сосуществование и определенный баланс *моножанровых* и *полижанровых* исследований. В качестве образцов первого подхода укажем монографии А. Л. Топоркова по заговорам¹, А. Б. Ипполитовой по травникам², А. В. Позднеева по «книжным песням»³, Э. Малэк по

¹ Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

² Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII—XVIII веков: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.

³ Позднеев А. В. Рукописные песенники XVII—XVIII вв. Из истории песенной силлабической поэзии. М., 1966. О фольклористических аспектах темы см. статью: В. А. Лапин «Книжная песня» // Три века Санкт-Петербурга: Энциклопедия: Том 1. Осьмнадцатое столетие / отв. ред. П. Е. Бухаркин. СПб., 2001. Кн. 2. С. 602—607.

жартам и фацециям⁴. Примерами исследований, ориентированных на весь круг фольклорных и парафольклорных жанров рукописных «тетрадей», могут послужить работы С. Б. Борисова, А. В. Чекановой по девичьим альбомам⁵, публикации Е. Б. Смилянской по материалам сыских дел о колдовстве и богохульстве⁶.

Другие два взаимосвязанных аспекта: корпусные исследования рукописных текстов (охватывающие объемные массивы заговоров, духовных стихов, книжных песен, фацей) vs изучение уникального рукописного источника, своего рода *документа эпохи, памятника локальной культуры*. В качестве примера укажем на монографию Даниэля Уо о Вятском сборнике⁷, публикацию Е. Е. Васильевой и В. А. Лапина «Рукописный песенник XVIII века с голосами, положенными на ноты»⁸, особое место «Олонецкого сборника» в составе книги «Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.»⁹.

Наконец, третья методологическая связка задана уровнями исследовательской абстракции и типами научных задач: либо мы имеем дело с макроуровнем и стремлением построить (встроить свой фрагмент в) общую типологию фольклорных рукописных форм, либо речь идет о фольклорной микротекстологии с конечной целью описать и проинтерпретировать системные связи внутри конкретного текстового континуума.

Именно такого рода методологическая полифония и делает возможным на сегодняшний день изучение ряда рукописных источников, которые еще тридцать лет назад в силу специфичности своего состава и функциональной маргинальности либо вовсе оказывались

⁴ Малж Э. Разыскания по русской литературе XVII—XVIII вв.: Забытые и малоизученные произведения. СПб., 2008; Malek E. Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII—XVIII веков. Т. 1. Lodz, 2000.

⁵ Борисов С. Б. Мир русского девичества. М., 2002; Чеканова А. В. Рукописный девичий альбом: Традиция, стилистика, жанровый состав. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2006.

⁶ См. подр.: Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002. С. 75—172, 297—364.

⁷ Уо Д. К. История одной книги: Вятка и «несовременность» в культуре петровского времени. СПб., 2003.

⁸ Энциклопедия «Музыкальный Петербург. XVIII век». Кн. 5: Рукописный песенник XVIII века с голосами, положенными на ноты / подгот. текста, вступ. статья и коммент. Е. Е. Васильевой, Н. О. Атрощенко, В. А. Лапина. СПб., 2002.

⁹ Русские заговоры из рукописных источников XVII — пер. пол. XIX в. / сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010. С. 37—310.

вне зоны исследовательского внимания, либо «раздергивались» на отдельные лоскуты и нити в зависимости от научных интересов специалистов разного профиля. В качестве примера охарактеризуем рукописный сборник «Полный статистический никдотизм, или Описание имением», составленный в середине XIX в. конторским писарем помещика В. А. Инсарского Федором Ивановичем Кудрешовым¹⁰.

Объект *статистического анекдотизма* — село Богородское-Лада и смежные с ним деревни («Княж Павлова Голубцова тож, Качкарнейка Васильевка тож, Рожновка, Большая и Малая Сыропятовка, Самодуровка, Ольгово с пустошами Дураковской и Дурасовской») бывшей Пензенской губернии Саранского уезда (ныне Ичалковский район Республики Мордовия).

Часть первая рукописи содержит графические планы и словесную характеристику вышеперечисленных поселений (под заголовками типа «Лада под какими градусами состоит и кругом ея какая жители»), перечень владельцев и управляющих имением, экономическую статистику в виде книг «О посеве, жнитве, молотье и продаже хлеба 1841 г.», «О расходах ржи, льна, муки с мельницы», «Рекрутская очередь» и т. п. Историко-краеведческий раздел включает описание холерного бунта и последующих административных репрессий 1829—1832 гг., фрагменты этнографических зарисовок свадьбы, похорон, сельской ярмарки под заголовками «Политизмь или норечие крестьянь и их кастюмический обрядъ», «Общекрестьянские проклады» и т. п.

Вербальная составляющая локальной фольклорной традиции представлена *авантекстом* бывальщины «Суд старого и нового бурмистра» с архетипом справедливого/шемякина суда:

«Суд старого бурмистра»:

— Батюшка, Петр Федорович, разбери нас, я уже тебе частом моим приходом наскучал, да и сам как бездельник провождаю дни без всякой пользы!

— Да, ты правда как бездельник, шут тебя возьми, давал в долг денег меня не спрашивалси, а топерь приходишь скучаешь мне — сделай милость разбери... Ступай домой, как сходилси, так и расходись. Я вам не судья (С. 55—60).

«Суд нового бурмистра»:

— Теперь еще утро, ступай с ним (указывая на должника), не отставай от него до тех пор, пока он разделается с тобою, и в противном случае, опять приходи ко мне с ним же — я взыщу с него сам (С. 60—63).

¹⁰ Кудрешов Ф. И. Полный статистический никдотизм, или Описание имением. 1850 г. // РО РНБ О. IV. 65₁₋₂.

Два местных анекдота, отчетливо выделяемые из жанровой мозаики рукописи, — «Священник и мужик в патрихели», «Колдун или шепотник и при нем солдат» — были изданы Н. В. Новиковым в сборнике «Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX в.»¹¹.

Однако и песенные цитаты в составе этнографических очерков представляют несомненный интерес. Так, своеобразной кульминацией повествования о событиях холерного бунта служит описание пьяной пляски под импровизацию-антифон к основной плясовой песне (в рукописи обе песни записаны в один столбец «чересполосно», нами для удобства тексты разведены в две колонки):

Итак, ребята, — сказал другой мужик, — лишь бы нам с начала выпить винца и взять дубинки, нам будут солдатский и ружьи не поцом — я один пожалуй солдат пять-шесть уберу.

— Есть ли еще солдаты к нам будут, мы их перекоцам, да и еще будут, мы их уберем, и тогда забудут к нам ходить в Ладу, тогда-то мы братцы будем вольны, тогда попьем винцо и погуляем.

— *Эй, ну-ка брат Тимошка, скорей пей вино, и я выпью, да скажи-тка песенку, — и запели кто каку знает:*

<p>— Звала, звала девушка Мальцуженьку погулять. Мальцуженька не обманул, Гулять с нею не пошел. Видно он полюбил другую, Девку (имя) молодую. Постой же я ему отомщу: К девки (имя) молодой Ему дорогу перегорожу. Он не станет, Он не будет к ней ходить. Он опять станет, Опять будет меня любить! <i>(продолжает с припляскою и хривляясь собою).</i></p>	<p>— Мы нонче бравы, Ребята правы! Сильны удалья молотцы, Мы ноньца многих победили! У солдат штыки перломали! Кивера с них долой! Мы пьем винцо Да повеселимся ишо! Ай, ребята бравы! Ай, ребята бравы! Люли, люли! Люли, люли! Ай, ай — ходи право в огород!</p>
---	--

И так окончили песни и опростали бокалы, пошли на отдых по домам, и тем катовасические маневры свои кончали (С. 37—40).

Подобная же «чересполосная» структура характеризует запись причитания невесты и свадебной лирической песни подружек:

¹¹ Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX в. / сост., вступ. статья и коммент. Н. В. Новикова. М.; Л., 1961. С. 240—244.

Не гром грянул,	Сокол ясный (имя)!
Не дожди сильные пролили,	Куда ты летал, вечером летовал?
Ударил мой батюшка по белым рукам.	Я литал, литал по девьим вечерам.
Понадеялась моя матушка на поклоны niskия,	Искал себе лебедушку (имя),
Положилась моя матушка на слава ласкивыя.	Лебедушку снега белова,
Почему эти люди показались?	Снегу белова, сыру-молодехоньку.
Почему эти люди пригленулися?	И нашел он привел к своему батюшке
Этих людей люди обегали, Этих людей все люди цуралися!	Привел к своей родимой матушки:
Родимой мой батюшка, Моя участь горькая подвернулася!	— Люба ль вам невестушка?
Родимая моя матушка,	— Тебе ль любя, наш сынулюшка?
И конец судьбе моей совершилася!	А нам любя и подавно!

Очевидное «фольклористическое» чутье Ф. И. Кудрешова заставляет по-особому взглянуть на материал заключительной части рукописи (С. 81—133), озаглавленной «Жизнь Ткачова»:

В сим третьем и последнем отделении решилси я поместить Историю преждебывшего Ладского крестьянина Ткачова, которой по воли господина продан на звозь Г:/госпоже/ Вавиловой, Псковской губернии, Великолуцкого уезда, в деревню Свинкину, а проживает за старостию в Ладе.

Муж сей Степан Ткачов родился в селе Ладе, от роду ему топерь около ста лет, и еще жив сый, родители его были Ефим и Авдотья дети Ткачовы.

Однѣжды он проходя мимо моего дому, и я увидил, позвал его к себе, || (82) посадил в стул, поднес рюмку водки, спросил его из любопытства как землепроходца, где он был, и что видел. Ткачев почел мое предложение за удовольствие, где бы не преправодить скучное время; начел мне рассказывать так:

Вот Л: /любезный/ Федор Иванович, послучай мою историю, где я был и что видел. С 25 лет начал я ходить для продовольствия своего сырлачить, с началу в Самару, а потом в Уральск и Астрахань, напоследок был под снеговыми Костецкой и Живийской го-

рами, которые собою так велики, что невидны от густоты облоков, дымящихся вверху гор, конца высоты их, где между гор и протекает великая речка Маность, там и живут черкесы и разнаго || (83) роду островитяны.

Живучи я в Астрахани у хозяина из татар Аббай Пашанъ, которой нередко производил мину товаров с перситами купцами в портовом городе Дербенте. Однажды вздумалось ему отправиться прямо из Астрахани по Каспийскому морю в Персию в грузных судах с разными мелочными товарами и отправились.

Буря выбрасывает путешественников на неизвестный остров: *Хозяин мой вздумал выдти из судна на берег, взял с собою из татар Алтай Тимкина, а || (85) из русских Марамошку и Терешку да меня Ткачова, а прочии остались в судах с приказанием от хозяина Лосману с Кашеваром, чтобы покудова он прогулеваться будет, был бы изготовлен для него обед».*

Более или менее однородный стиль автобиографического мемуарата перебивается очевидными штампами романной эстетики. Это и описания видов: «посреди долины увидели мы привеличайший и неописанной красоты сделанный из беловиднаго мрамора на монер перситакаго архитектурства дом», и таинственные голоса-предзнаменования: «Удались, удались, о смертный — не приближайся сюда».

Источник целого ряда фрагментов (типа «в верху ж самага дому видин был превеличайший статуи бог Родигаст, в правой руке держат огненную секиру» или «в шествии на место погребения несен был во первых домашний кумир Чернобогов двумя жрецами в черном одеянии») обнаруживается в пятой части «Пересмешника» М. Д. Чулкова¹².

Пересказ максимально приближается к прототексту (впрочем, никогда не совпадая с ним дословно) во вставной истории, воспроизводящей чулковскую новеллу «Горькая участь»:

Вот друзья мои, я с вами едино земец, Костромской губернии, Города Ветлуги, села Выпутскаго, деревни Вашкирь, казенный крестьянин, зовут меня Сысой Полуэхтович Дураносов, пахарь, земледелец, воспитан хлебом и водою; был повит прежде пелинами, тонкостию и мяжкостию не утупали ценовки... (С. 103).

По исчерпанию детективной коллизии «Горькой участи» роман возвращается в стилевое русло автобиографии. Герой встроенной сюжетной линии скитается по Волге, Уралу и Эмбе, попадает в плен к киргизцам, обретает в плену спутницу жизни, которую вмес-

¹² Чулков М. Д. Пересмешник, или Славенские сказки: 3-е изд. М., 1789. Ч. 5.

те с детьми представляет слушателям (среди них и наш основной рассказчик — Степан Ткачов):

— В Персию ж или в Россию я вам покажу путь, куда и дам провожатого. Я же сам и семейство останемся здесь препровождать жизнь свою. Мне уже теперь от роду около 110, а супруге моей 90 лет, и я имею детей, внуков и правнуков, всего в количестве обоего пола 25 душ.

В таких разговорах препровождали || (132) мы веселое время тут целых 7м дней, наконец довольно надели нас съестнымъ припасом и каждого из рухляди подарками, дав провожатого до Перситской области, оплавав свою родину, препровождая нас со всем семейством и некоторыми приближенными до самага входу грузовых судов наших. Распростились и пустились по водам Следъбецкого залива, а потом прибыли в Персию, где сделав мину товаров. Побыв же колько времени и видив, — там довольно разных редкостей; возвратились обратно в свое отечество || (133) совершенно благополучными. Возблагодаривъ Господа, получив с хозяина каждый в двойне плату, разошлись всякой в свою родину.

Однозначно определить, кому принадлежит «романная» доля текстовой структуры (только ли Ф. И. Кудрешову или изначально и самому С. Е. Ткачову), сейчас не представляется возможным. Существенно, однако, что нарративная организация «Жизни Ткачова» характерным образом напоминает построение *народного романа* Домны Жунтовой-Черняевой:

*Детство мое прошло в деревне пана Новосильского... С 10 лет меня нарядили на детские работы по моему желанию. Мне очень хотелось побольше узнать о прежней крепостной жизни. А у нашего помещика оставалась старуха тех времен — бабушка Марина. Ей было больше 100 лет. Она нам много рассказывала. У меня зародилась дума — быть такой же рассказчицей... Корили да ругали меня за мои занятия, а я все писала сказы да былины бабушки Марины. Так родилась **Барщина**¹³.*

Подводя итоги, выразим уверенность, что комплексное изучение подобных рукописных текстов неоднородного содержания, пестрой стилистики и разножанровой природы позволит отчетливее увидеть механизмы фольклорной адаптации литературных источников *vice versa* факторы и формы интегрирования традиционного материала в структуру наивной словесности, чем это удастся сделать сегодня на более стереотипном («автоматически» опознаваемом в качестве фольклорного) материале рукописных источников.

¹³ Жунтова-Черняева Д. Барщина. Народный роман / подгот. текста, статьи и коммент. О. Е. Щербининой. Екатеринбург, 1999. С. 8.

А. Б. ИПОЛИТОВА
(Москва)

РУССКИЕ РУКОПИСНЫЕ КОНСКИЕ ЛЕЧЕБНИКИ XVII—XVIII вв. VS НАРОДНАЯ ВЕТЕРИНАРИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В своих работах по истории врачебного дела в России я неоднократно указывал на заброшенность врачебной старины, на слабый интерес к ней ученых, на скудость самостоятельных исследований в этой области. <...> Младшая сестра медицины — ветеринария до сих пор еще не привлекла к своим судьбам ни одного исследователя. В этой области еще тяжелая целина, которая ждет своего искусного пахаря.

Н. Я. Новомбергский

В последние десятилетия XX в. отечественные ученые после долгого перерыва вновь обратились к памятникам низовой рукописной традиции XVII—XIX вв. и, в частности, к сборникам заговоров, лечебникам, травникам. В начале XXI в. в этой области происходит качественный рывок, что наблюдается в переходе от статей к монографиям, диссертациям и фундаментальным публикациям рукописных материалов¹.

¹ *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700—1740 гг. М., 2000; Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002; *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 32—47; *Михайлова Т. В.* Колдовские процессы в России: официальная идеология и практики народной религиозности (1740—1801 гг.). Автореф. дис. ... канд. историч. наук. СПб., 2003; *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв. М., 2005; *Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII—XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008; Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост. А. Л. Топорков. М., 2010.

Рукописные лечебники на сегодняшний день изучены значительно хуже, нежели, например, заговоры или травники². Из современных работ есть лишь две небольшие статьи А. А. Турилова и А. Л. Топоркова, рассматривающие связь содержания рукописных лечебников с суевериями и фольклорной традицией³. В целом же мы очень мало знаем о русских лечебниках XVII—XVIII вв.: до сих пор не изучены их редакции, не установлены источники списков и отдельных статей, существует очень мало серьезных публикаций. Вероятно, именно такое положение дел стало причиной того, что одна из разновидностей лечебников до сих пор не только не введена в научный оборот, но и не получила почти никакого освещения в литературе и остается абсолютно не востребованной исследователями. Речь идет о так называемых «конских» и «скотских» лечебниках. Не считая отдельных упоминаний в обзорах рукописных собраний⁴, им посвящены лишь две небольшие статьи 1950-х гг. специалиста по сельскому хозяйству И. И. Назаренко⁵, имеющие обзорный характер и методологически устаревшие. Публикаций полных текстов ветеринарных рукописных лечебников до сих пор не существует. (Единственное исключение — дефектный список конца XVII в., опубликованный

² Историографические обзоры по русским лечебникам см.: *Груздев В. Ф.* Русские рукописные лечебники. Л., 1946.; *Ипполитова А. Б.* Указ. соч. С. 23—49.

³ *Турилов А. А.* Народные поверья в русских лечебниках // *Живая старина*. 1998. № 3. С. 33—36; Отреченное чтение в России XVII—XVIII ввков. М., 2002. С. 367—375; *Топорков А. Л.* Повседневная мифология в России XVII века (по материалам рукописных лечебников) // *Мифология и повседневность*. СПб., 1999. Вып. 2. С. 51—59.

⁴ См. например: *Змеев Л. Ф.* Русские врачевники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности. М., 1895. Ркп. № 90, 98—100, 105, 107, 109; *Уткин Л. А., Гаммерман А. Ф., Невский В. А.* Библиография по лекарственным растениям. Указатель отечественной литературы: рукописи XVII—XIX вв., печатные издания 1732—1954 гг. М.; Л., 1957. С. 43, 45; *Лукьянов В. В.* Рукописные собрания Ярославского областного архива и ярославского педагогического института им. К. Д. Ушинского: (краткий обзор) // *ТОДРЛ*. Т. 11. М.; Л., 1955. С. 467; Сибирское собрание М. Н. Тихомирова и проблемы археографии. Новосибирск, 1981. С. 84.

⁵ *Назаренко И. И.* Конский лечебник Верещагина 1723 г. // *Ветеринария*. 1953. № 5. С. 62—64; *Он же.* Некоторые рукописные источники по зоотехнии XVII—XVIII вв. // *Вопросы истории естествознания и техники*. М., 1956. Вып. 1. С. 235—241.

М. Ю. Лахтиным в составе рукописи Синод. 481⁶). Не удивительно, что один из главных дореволюционных исследователей народной ветеринарии И. Попов в 1901 г. осторожно предположил, что, «насколько ... известно, в ветеринарной литературе не существует самостоятельных народных травников и лечебников для животных»⁷. Эта ситуация сохраняется до настоящего времени: в современных работах материалы о методах и способах лечения домашних животных в народной культуре, народных названиях болезней животных, представлениях о причинах этих болезней и т. д. анализируются почти исключительно по поздним записям (XIX — начала XXI в.)⁸.

Подробных обзоров содержания конских лечебников, не говоря уже о выделении разновидностей или выявлении источников содержащихся в них сведений, пока не существует. Нет и достоверных сведений о числе подобных рукописей. Насколько мы можем судить, их количество в сравнении с обычными лечебниками и травниками было не так велико. По крайней мере, в рукописных собраниях они встречаются значительно реже. Причиной этого может быть не только их меньшая популярность и большая специализация, но и тот факт, что, как правило, конские, а также и «скотские» лечебники включались как раздел (часто совсем небольшой) в тот или иной сборник (как правило, медицинского содержания), и поэтому, чтобы обнаружить их, необходим сплошной просмотр различных рукописей. Добавим, что отдельные статьи о лечении

⁶ В рукописи присутствует лишь оглавление конского лечебника (53 статьи), текст первой статьи и заголовок второй (*Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911. С. XVIII (вторая пагинация), 101).

⁷ *Попов И.* Русская народная ветеринария. Опыт исследования суеверий, колдовства, знахарства, коновальства и прочих условий в народном скотоврачевании. Казань, 1901. С. 23.

⁸ *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилго населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // *Живая старина.* 1915. Вып. 4. С. 325—482; *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994; *Он же.* Болезни животных // *Славянские древности.* Т. 1. М., 1994; *Он же.* Ветеринария народная // *Там же.* С. 361—363; *Алексеевский М. Д.* Болезни животных и методы их лечения в народной культуре // *Живая старина.* 2007. № 3. С. 37—40. См. также указатель литературы 1827—1930 гг. по народной ветеринарии: *Борисович Ф. К.* Библиографический указатель русской литературы по народной ветеринарии с 1827 г. по 1/X 1930 г. (Опыт) // *Этнография.* 1930. № 4. С. 87—95.

домашних животных могли включаться и в обычные («человеческие») лечебники, и в травники⁹.

По всей вероятности, рукописные конские лечебники можно разделить (по аналогии с лечебниками и травниками) на две разновидности — «ученые» и «простые». Нас интересуют, прежде всего, последние, но сначала несколько слов о конских лечебниках «ученой» традиции.

Начиная с XVII в. в Россию начинают активно проникать переводные сочинения, посвященные различным аспектам хозяйственной деятельности, естественнонаучной проблематике. Не было исключением и коневодство. Так, например, с польского языка в 1685 и 1752 гг. дважды была переведена книга Кшиштофа Дорогостайского «Гиппика»¹⁰, посвященная искусству разведения лошадей, в том числе «разных немощей и тяжких припадков лечение подающая»¹¹, затем — книга «О строении конского дому» (Краков, 1687) с разделом о «аптеке конской»¹², а в XVIII в. — печатный труд «Lekarstwa domowe zebrane z rozmaitych autoryw» (Lubicz, 1622), содержащий раздел «О конских лекарствах»¹³. Нельзя исключать и возможности проникновения в русскую рукописную традицию византийского ветеринарного наследия (хотя А. И. Соболевский не указывает подобных работ), во многом восходящего к античности¹⁴.

⁹ Суевория в лечебниках XVII—XVIII вв. (Публикация А. Л. Топоркова) // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 387; *Ипполитова А. Б.* Указ. соч. С. 300—304.

¹⁰ *Dorohostajski, Krzysztof.* Hippika abo nauka o koniach... Krakow, 1647. (Первое издание — 1603 г.)

¹¹ *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI—XVIII вв. Библиографические материалы. СПб., 2008. С. 60—61; *Назаренко И. И.* Некоторые рукописные источники по зоотехнии... С. 235; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903. (Сб. Отдела русского языка и словесности Имп. АН. Т. 74. Вып. 1). С. 112—113.

¹² *Соболевский А. И.* Указ. соч. С. 115; *Назаренко И. И.* Некоторые рукописные источники по зоотехнии... С. 236.

¹³ *Николаев С. И.* Указ. соч. С. 118; *Змеев Л. Ф.* Указ. соч. № 98. С. 160; *Груздев В. Ф.* Рукописные лечебники в собрании Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Т. 29. Л., 1974. С. 345. № 5—6.

¹⁴ *Doyen-Higuet A.-M.* The «Hippiatrica» and Byzantine Veterinary Medicine // *Dumbarton Oaks Papers.* Vol. 38. Symposium on Byzantine Medicine. 1984. P. 111—120; *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmission of the Hippiatrica (Oxford Studies in Byzantium).* Oxford University Press, 2007; *Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X века.* Рязань, 2006. Кн. 16. С. 3—20.

В XVIII в. появляются конские лечебники, написанные на русском языке. В 1708 г. аптекарь Даниил Гурчин, приехавший в Россию в числе лекарей-иностранцев, создал компилятивное сочинение «Аптечка обозовая или служилого чина людей и их коней...»¹⁵. Позже появился конский лечебник крепостного коновала князя Г. Ф. Долгорукова: «Сия книга лечебник конский сочинен дому князя Григория Федоровича Долгорукова человека ево Володимира Иванова сына Верещагина и написан своею рукою в 1723 году». В рукописи рассматриваются вопросы содержания, ухода, кормления и разведения лошадей, часть глав посвящена ветеринарии: «О болезнях естественных конских или прирожденных», «О запале», о желудочно-кишечных, хирургических и других заболеваниях¹⁶.

Во второй половине XVIII столетия в России начинают выходить и печатные издания, посвященные коневодству и ветеринарии. Например, «Книга конская лекарственная от разных болезней» (1779) и «Городской и деревенской коновал, или Собрание необходимо нужных наставлений, каким образом заводить, содержать и лечить лошадей, коров и овец» (1783)¹⁷.

Таким образом, можно предполагать, если текст рукописных «ученых» лечебников оставался достаточно стабилен во времени, то «простые» конские лечебники, будучи сборниками непостоянного состава, могли включать в себя сведения самого разнообразного характера, взятые из самых различных источников: переводных рукописных лечебников, печатной литературы (со второй половины XVIII в.), личного опыта коновалов; и т. п. Соответственно при обращении к «простым» конским лечебникам (как и к травникам и лечебникам в целом) и поиске в них предполагаемых сведений по народной ветеринарии необходим тщательный анализ их содержания.

В настоящей статье мы предлагаем читателю ознакомиться с самым ранним из известных нам списком конского лечебника, входящим в состав рукописи ГИМ. Шук. 293 (текст списка пуб-

¹⁵ Змеев Л. Ф. Указ. соч. С. 139—143; Сазонова Л. И. Гурчин Даниил Алексеевич // Словарь русских писателей XVIII века. Т. 1. Л., 1988. С. 235—236.

¹⁶ Назаренко И. И. Конский лечебник Верещагина 1723 г.

¹⁷ Книга конская лекарственная от разных болезней. СПб., 1779; Городской и деревенской коновал, или Собрание необходимо нужных наставлений, каким образом заводить, содержать и лечить лошадей, коров и овец. С показанием всех под[р]обностей, нужных к содержанию конских, коровьих и овечьих заводов / Собранный из наилучших французских и немецких писателей и на российской язык переведенный А. П. М., 1783. Обзор издания см. в: Коропов В. М. История ветеринарии в России. М., 1954. С. 51—64.

ликуется в Приложении 1). Рукопись датируется по филиграням второй четвертью XVII в.¹⁸, имеет формат в 8-ю долю листа, содержит 128 л. (I+120 л. +7 л.¹⁹), переплетена в доски с кожаным корешком, текст написан скорописью одного почерка. В рукопись входят два лечебника (л. 1-36: «Указ лечебник розным статьям афинские мудрости», 57-106 об.: без загл.), травник (л. 37-41: «Указ травам афинские мудрости розным имяны с отказом»), роспись сошному письму (л. 42-43, 44об.-56об.), конский лечебник (л. 106об.-118об.), астрологический календарь с марта по август (без окончания, л. 119-120об.: «Месяц март рекомыи рыба ...»). Имеются записи: «Кто сию книгу украдет, тому суди Бог» (л. I), «По милости Божии великих московских чудотвор Петра, Алексия, Ионы (?) и Филипа» (внутренняя сторона задней крышки), «Сея книга глаголима» (внутренняя сторона задней крышки); «Святы Николае, святыи Стефан, святыи Илья Пророк. Милость Божья Царство Небесное» (л. 42).

Конский лечебник Шук. 293 имеет заглавие: «Лечебник коньской афинской мудростию Юрьева лекарства Немчинова» (л. 108). Не исключено, что оно дано по аналогии с другими памятниками в рукописи. Как видно из заглавия, авторство лечебника приписывается некоему Юрию Немчину, — очевидно, иностранцу по происхождению. Кем был Юрий Немчин и действительно ли он автор этого лечебника, установить пока не удалось.

Конский лечебник начинается с оглавления (л. 106об.-108), затем следует сам текст памятника (л. 108-118об.). В нем 25 нумерованных статей (№ 1-21, 23-26²⁰). Структура статьи в конском лечебнике аналогична таковой в лечебниках, предназначенных для лечения людей, и имеет трехчастную структуру: сначала обозначается некая проблема («Аще у коня по брюху ворьчит...», «Коли конь не наестьца...»), затем дается руководство к действию («возьми с вербы цвету да столки мелко...», «возьми конопляново млека густо»), наконец, ситуация благополучно разрешается («будет здрав», «вельми добро»). Иногда на одно заболевание дается подряд не-

¹⁸ Филигрань «одноручный кувшин без крышки», без литер, подобна: Дианова Т. В. Филигрань «Кувшин» XVII в. М., 1989. № 6 (1624 г.).

¹⁹ Чистые листы: л. I-Юб., 36об.-36об., 41об., 43об.-44, 4 нумерованных лл. между л. 36 и 37, 3 нумерованных лл. между л. 41 и 42.

²⁰ Номер 22 (но не соответствующая статья) в ркп. пропущен, поэтому нумерация статей 22-24 в оглавлении соответствует статьям 23-24 в лечебнике; статья 24 в лечебнике в оглавлении проходит под номерами 23-24, так как в оглавлении она разбита на две статьи. Нумерация статей 25-26 в лечебнике и оглавлении совпадает.

сколько рецептов. Второй и последующий рецепты обычно имеют подзаголовок «Ино о том же». Среди статей списка можно выделить краткие (№№ 1—5, 7—10, 12—14, 16—17, 24, а также, возможно, № 26) и достаточно пространные, содержащие более подробные рекомендации лечения с учетом пропорций составов, количества приемов лекарства и т. п. (№ 6, 11, 15, 18—23, 25). Возможно, такое различие связано с тем, что краткие и пространные статьи восходят к разным протографам²¹.

22 статьи лечебника посвящены различным заболеваниям и проблемам с лошадьми. Тематика еще трех глав выходит за рамки ветеринарии: здесь даются советы, как выиграть на запусках (№ 3), как пометить лошадь (№ 23) и как вести себя при покупке лошади (№ 25).

Заболевания и симптомы, описанные в лечебнике, можно систематизировать следующим образом:

1) поверхностные повреждения разного рода: язвы, раны, болячки, коросты, ссадины, укусы, расчесы — 9 (*мыто, садно, норича, коростав, овод ест, змия уяст, болячки, а в неи черви, телчак, чешетца*);

2) симптомы заболеваний внутренних органов — 7 (*не мочитца, мочитца с кровью, печень портитца, по брюху ворьчит, заднии проход заиметца, вода заиметца, пухнет пуздро*);

3) заболевания ног и копыт — 3 (*выпадок, в ноги сало вступит, копыта свалитца*);

4) глазные заболевания — 2 (*на оке туск, белмо*);

5) прочие — 5 (*запален, сохнет, кашляет, разболитца, не наестца, полошаецца*).

Указанные термины характерны и для русской народной ветеринарной терминологии и хорошо известны в русских диалектах (см. лексический комментарий в *Приложении*). Все группы описываемых в лечебнике проблем находят соответствия в перечне болезней лошадей, приведенном в работе Г. С. Виноградова: ссадины и раны, расчесы, змеиные укусы, внутренние заболевания (задержание мочи, моча с кровью), болезни ног и копыт, глаз, запал и др.²² Хотя, конечно, соотнесение конкретных болезней в лечебнике и в перечне Г. С. Виноградова друг с другом не всегда возможно.

²¹ В пользу этого предположения говорит и то, что некоторые средства (в частности, все пряности, большинство травянистых растений, часть культурных растений (редька, ячмень), а также слюда, ртуть, купорос, олений рог, сало, желчь, пиво, вино и др.) встречаются только в пространных статьях.

²² *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение ... С. 379—383, 386—388.

Перечень средств, рекомендуемых в лечебнике, довольно обширен, их можно разделить на несколько групп:

I. Растительного происхождения.

1) Дикорастущие растения, их части и продукты: *деветисилово* корень, *земленичное корень*, *мята*, *попутниково листье*, *сорокозуб*, *каменица*, сок травы *вуксельворот*, сок *лютлика*, сок *колворота*, *полынь*, сок травы *колворотъпесик*, цвет *вербы*, *свороборины ягоды*, *ягоды можжеловы*, сосновая смола.

2) Культурные растения и продукты из них: чеснок, редька, конопляное молоко, овес, ячмень.

3) Привозные растения, пряности: имбирь, *гольган*, перец.

II. Животного происхождения.

1) Виды животных: крот, рак, ящерица, муравьи.

2) Части тела и субстанции животных и человека: волчий зуб, кость (коня, лисы), олений рог, кровь (козья, лисья, заячья), желчь (зайца, ворона, петуха), сало (козье, медвежье, ветчинное), кал (человека, младенца, коровий, куриный, свиной), навоз.

III. Продукты питания: хлеб, мука, соль, молоко (козье), коровье масло, яйца, мед (пресный, сладкий, кислый), уксус, пиво, вино.

IV. Вещества и минералы: вода, слюда, сера горячая, ртуть, купорос, деготь, масло деревянное, воск.

V. Предметы: нож, *липинка* (?), бумага.

Список средств в лечебнике отчасти пересекается с народно-ветеринарными, но имеет свои особенности. Как отмечает в своей работе И. Попов, народные ветеринарные средства представляли собой преимущественно продукты домашнего обихода (рассолы, квас, тесто, соль, масло, мыло, сало и др.), кроме того, использовались мышьяк, купорос, сулема, известь, моча, кал, пережженные волосы и подошвы, раскаленные кирпичи и др. Сведений о применении трав исследователю обнаружить не удалось²³. Из приблизительно 25 средств, употреблявшихся в Сибири для лечения болезней лошадей и перечисленных в работе Г. С. Виноградова, с лечебником Шук. 293 совпадают 10 позиций: средства растительного происхождения (смола, конопляное молоко), животного (сало, олений рог, куриный помет), продукты питания (соль, коровье масло), вещества и минералы (вода, деготь, горячая сера). В лечебнике значительно шире, чем в сибирской народной ветеринарии, представлены средства растительного происхождения и пряности, виды животных и их субстанции (кровь, желчь, кости), продукты питания, вещества и минералы.

²³ Попов И. Указ. соч. С. 23—24.

В лечебнике предлагаются различные **методы решения проблем**:

I. Приготовление и применение (лечебного) состава.

1) Намазывают, моют, присыпают больное место, прикладывают к нему, обертывают (№ 2, 5, 7, 10, 11, 19—21, 24).

2) Делают питье или подмешивают состав в пищу (№ 1, 6, 9, 11, 15—17, 26).

3) Пускают в глаза, уши (№ 18, №25).

4) Мажут шерсть (№ 23).

II. Кровопускание (№ 19), предположительно, выпускание гноя (№ 24).

III. Магические способы.

1) Амулет: привязывают «в чело» лошади волчий зуб (№ 3).

2) Вербальная магия: бумагу с магическими словами привязывают на шею лошади (№ 4, 8) либо прикладывают к ране (№ 14).

3) Дают лошади съесть хлеб с «необмытого» ножа (№ 13).

4) Делают прижигание под глазами лошади в трех местах (№ 12).

Хотя мы выделили магические способы в специальную рубрику, магические приемы применялись и при приготовлении лечебных составов. Вероятно, для лечебника характерны представления о магическом значении различных животных. Так, по-видимому, не случайно использование в рецепте «от туска» желчи сразу трех видов животных: зайца, ворона и петуха (№ 18). То же относится и к использованию в составах оленьего рога (№ 15), крота с белым горлом (№ 23), истолченного живого рака (№ 26), пепла сожженной заживо ящерицы (№ 2). Показательно, что в последних двух случаях в рецептах дается предостережение: составом из рака не следует касаться зубов, иначе они почернеют, а до пепла ящерицы нельзя дотрагиваться пальцами, чтобы на них не выросли волосы. Имеются в лечебнике и приемы числовой магии. Так, для состава в рецепте от кашля рекомендуется сжечь столько яиц, сколько лет коню (№ 9).

Текстологические связи конского лечебника Шук. 293 с другими списками. Удалось установить, что несколько конских лечебников содержат сходные тексты. Практически идентичен по содержанию списку Шук. 293 конский лечебник в рукописи Барс. 2219 (кон. XVII в.), причем здесь также упоминается Юрий Немчин.

Оглавление конского лечебника в рукописи второй половины XVII в. Синод. 481 позволяет предполагать, что одним из его протографов был список, близкий к Шук. 293 и Барс. 2219: статьи № 32, 34—42 в Синод. 481 соответствуют № 15—21, 23 списка Шук. 293. Но отсутствие самого текста не позволяет уточнить это сопоставление.

Во второй половине XVIII в. значительная часть статей из списка Шук. 293 входит в состав конского лечебника в рукописи Пол. 15

(в Пол. 15 содержится 55 рецептов, из них около 20-ти аналогичны Шук. 293 и Барс. 2219). Таким образом, список Пол. 15 является составным, в нем есть статьи, встречающиеся в списках Шук. 293 и Барс. 2219, в оглавлении Синод. 481, часть же статей списка Пол. 15 совершенно определенно восходит к устной традиции, например статья о заболевании *спинной наготь* (см. Приложение 2). Воздействие устной традиции испытал и конский лечебник Забел. 250, составленный в 1778 г. коновалом Феодором Дегилевым²⁴, служителем подполковника артиллерии Льва Александровича Пушкина: среди вполне прагматических советов имеются два явно фольклорных — о магическом использовании «сорочки» новорожденного жеребенка и о лечении жеребца от *невстанихи* (см. Приложение 2).

Таким образом, конские лечебники имеют поле пересечения с практиками народной ветеринарии (номенклатура заболеваний, перечень лечебных средств, методы лечения). Для изучения взаимовлияния традиции рукописных лечебников и народной ветеринарии необходимы дальнейшие текстологические исследования.

* * *

При публикации рукописных текстов в Приложении вышедшие из употребления буквы и буквосочетания заменяются современными; Ъ сохраняется в середине слова, на конце — опускается. Титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку. После выносных букв, приходящихся на середину и конец слова, там, где необходимо по современным нормам, ставится Ь (например «путь», «носить», «вельми»). Буквенное обозначение чисел заменяется цифрами. Знаки препинания расставляются по нормам современной пунктуации.

Список сокращений

СлРЯ XI—XVII — Словарь русского языка XI—XVII вв. / гл. ред. Г. А. Богатова, Д. Н. Шмелев. М., 1975. Вып. 1.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сорокалетов. М.; Л., 1965. Вып. 1.

Рукописные источники

Барс. 2219. — ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 2219. Сборник-лечебник посл. четв. XVII в. 54 л. 8.

Забел. 250. — ГИМ. Собр. И. Е. Забелина. № 250. Конский лечебник и травник. 1778 г. 38 л. 4.

²⁴ Забел. 250. Л. 37об.

Пол. 15. — РГБ. Собр. С. Л. Полякова. № 15. Сборник-лечебник середины — третьей четверти XVIII в. 185 л. 2.

Синод. 481. — ГИМ. Синодальное собр. № 481. Лечебник конца XVII в. 403 л. 4.

Шук. 293. — ГИМ. Собр. П. И. Шукина. № 293. Сборник-лечебник второй четверти XVII в. 128 л. 8.

Приложение 1

ГИМ. Собр. П. И. Шукина. № 293 Конский лечебник второй четверти XVII в.

(л. 106об.) **Указ главам коньского лечебника**

1. Аще конь не наедаетца.
2. Аще у коня садно и иное о том же.
3. Аще похощеш на запуски на своем коне итти.
4. Аще конь розболитца. / (л. 107)
5. Аще коня овад ест.
6. Аще конь запален. Иное о том же. Иное о том же. Иное от сухости.
7. Аще конь змию уяст²⁵.
- 8²⁶. Аще коню норица. Иное о том же. Или о текле (?).
9. Аще кону кашель.
10. Аще конь коростов.
11. Аще конь чешетца.
12. Аще конь полошаетца. / (л. 107об.)
13. Аще конь не мочитца.
14. Аще у коня болячки, а в ней черъви.
15. У которого коня по брюху ворчит.
16. Аще коню задний проход заиметца²⁷.
17. Коли коню пуздо²⁸ пухнет.
18. Которого коня на оке туск.
19. Аще лошади в ноги сало вступит.
20. Коли у коня копыта сваяцо инные навесь.
21. Аще у коня мыто в голове или в щеках. / (л. 108)

²⁵ Так в ркп.

²⁶ Здесь и далее до конца листа нумерация на полях «сдвинулась» на одну позицию вниз (т. е. вместо № 9 стоит № 8 и т. д.). Напротив же № 12 текст отсутствует. Мы восстановили первоначальную нумерацию, соответствующую нумерации статей в тексте лечебника.

²⁷ Испр., в ркп. *зиметца*.

²⁸ Испр., в ркп. *пуздо*.

22. Аще захошь на коне знамя dospети.
23. Коли у коня выпадок.
24. Иное о том же.
25. Аще коня купишь.
26. Аще у коня вода займетца.

Лечебник коньской афинскою мудростию Юрьева лекарства Немчинова

1. Коли конь не наестъца, возьми с вербы цвету / (л. 108 об.) да столки мелко, исушив, да смешаи в укьсусе, будет сыт вельми.

2. Аще на коне садно, возьми²⁹ коневью кость или лисью да истолки мелко и смешаи с кильм³⁰ молоком и мажь садно. Ино о том же. Возьми ящерицу живую и сожги на пепел. Да тем пепелом коню садно присыпываи, а перстом не хватаи, чтобы на персте волосы не выросли. А то есть не ложно лекарство, вельми добро. / (л. 109.)

3. Аще похощеш на запуски на своем коне утитить, ввяжи коню своему в чело волчеи зуб, и она ззати удет.

4. Коли разболитьца конь, во един дух напиши сия слова, не отдыхая: «л̄ ģ в̄ ѱ ѱ ѳ ѳ ѳ ѳ». Да поцепи коню на шею на 3 дни.

5. Аще коня овод ест, возми свороборины ягоды да розотри в воде. И тем коня мои, ино овод не ест.

6. Аще конь запален, возьми чесноку / (л. 109 об.) да ретьки да яиц свежих скорлупами да истолки в укьсусе да леи в горло. Ино о том же. Возми из горы слуды да соли-крупки да сожги в горшке в белоглинчетом да истолки мелко да разведи укьсусом³¹ да лити коню в горло. Ино о том же³². Запален и сохнет, ино у него печень портитца. А кали печень портитца, тогда мочитца с кровью. Возми деветисилова коренья да траву сорокозуб³³ да попутникова листья. / (л. 110) Да иссушить травы да истолки мелко да смешаи с козьим молоком да леи коню в горло по два выносника. А твори то по 4 дни по одному на день. И тот конь будет здрав в 9 день. А станешь лечити коня, и ты

²⁹ Испр., в ркп. *воз*.

³⁰ Так в ркп. Ср. в Барс. 2219. Л. 46об.: *кобылим*.

³¹ Испр., в ркп. *укьсусом*.

³² На левом поле помета: *Зри*.

³³ Испр., в ркп. *сорокобуз*.

ему овса не давай ясти за два дни, да и сена понемногу давай же. Ино о том же. Возми полгривенки иньбирю да 2 золотника гольгану да две ретьки и 3 головки чесноку. И все то смеси / (л. 110 об.) вместо да козловы крови или лисьи да смешаи с уксусом³⁴ да³⁵ те зелье толченые тут же всыпли. Да согрей на огне, только бы тепло. Повали конь тои да леи ему то зелье по 3 дни, а 1 на день, а в те 3 дни. А после того зелья привязати голову высоко, кабы могла стояти. А стоял бы, докуды пот ево прошибет. Да сварити овса или ячмени да вкроштити в него инберю не вельми мелко да даи ему ясти. / (л. 111) Доле³⁶ ево лечишь и 2 дни ему не давай ни пить, ни ясть ничего. А в те 3 дни коли ему льешь зелье в рот, и ты даи ему ясти овес вареной с ынбирем. А пить ему не давай в те 3 дни ничего. И хотя будет 10 лет запален, 5 день будет здрав, только так учинишь, как написано.

7. Аще коня змия уяст³⁷, возми человекья калу или коровья тепलोво и приложи, ино жало выдет из язвы. / (л. 111 об.)

8. Аще кону норица, пиши сия слова на свитце со кресты³⁸: «+сарабанту+ иевь». И повеси лошади на шею. Иное о том же. Земленичьнова коренья да истолки мелко и давай коню в овсе ясти, будет здрав³⁹. Иное о том же. Возми травы каменицы да приложи коню на то место, где телчак. А коренья то преги в деревянном масле и затыкай раны тою травую. / (л. 112)

9. Аще конь кашляет, возми конопляново⁴⁰ млека густо. Да сколько коню будет лет, и ты столько возми яиц свежих да сожьги и зделаи золу. И смешаи с тем млеком и леи коню в рот, здрав будет.

10. Аще конь коростав, возми серы горячие и дегтя и чесноку и тем его мажь.

11. Аще конь чешетца, возми меду пресного да ртуть да купоросу / (л. 112об.) да уксусу да столько же смолы сосновые да серы горячие

³⁴ Испр., в ркп. *уксом*.

³⁵ Испр., в ркп. *д*.

³⁶ Вероятно, описка вместо *доколе*.

³⁷ Испр., в ркп. *ууяст*.

³⁸ Испр., в ркп. *скресты*.

³⁹ Испр., в ркп. *зрав*.

⁴⁰ В ркп. первоначально было написано *коневово* и затем переправлено на *конопляново*.

да сала ветчиньново да масла коровья. Истопи то все вместо да⁴¹ тем мазати да полстью одети, обвить крепко. Да поставити в тепле и поить путром, и подмешивать в путро иньберного коренья да перцу, утерши мелко, будет здрав.

12. Аще конь полошаетца⁴², розжги огня⁴³ и подожди в 3х местех под очима, не будет полошатца. / (л. 113)

13. Аще конь не мочитца, возми нож, не объмывши, и даи коню с ножа ясти хлеб, здрав будет.

14. Аще у коня болячки, а в неи черви, и ты пиши те же слова на свитце со кресты деревяным маслом или коровьим да⁴⁴ приложи на садно, ино черви помрут, добро есть.

15. Аще у коня по брюху ворьчит, возьми оленеи рог да изотри его мелко да возми ретьку одну да 3 головицы чесноку / (л. 113об.) да возьми из⁴⁵ травы соку, а зовут траву вуксельворот⁴⁶, а растет по дорогам. Да столки то все вместо да смешаи в меду сладком да леи коню в горло по 3 дни, а на день 1. Ино в нем глисты поморут⁴⁷ и ворчание престанет.

16. Аще коню задний проход заиметца, нагреби муравьев в мешек да вари в меду кислом да процеди вскрозе плат да влеи коню в горло с четверть ведра или больше, али одиновя, будет здрав вельми. / (л. 114)

17. Аще коню пухнет пуздо, вари воду с солью гораздо солоню да ту воду процеди да пои коня по 6 днеи по дважды на день. А давай ему по ведру, а боле не давай, будет здрав⁴⁸.

18. Аще коню на оке туск, добудь заечью желчь да петухову желчь да воронову желчь да купоросу с орех да теплои воды з двою того, сколько желчи, да соли белые з двою того, сколько купоросу.

⁴¹ Испр., в ркп. *де*.

⁴² *Аще конь полошаетца* — написано на левом поле.

⁴³ *Огня* — слово в ркп. отсутствует, восстановлено по аналогии с Барс. 2219. Л. 49.

⁴⁴ Испр. по аналогии с Барс. 2219, в ркп. *на*.

⁴⁵ Испр., в ркп. *изс*.

⁴⁶ Возможно чтение *вуксельворот*.

⁴⁷ Так в ркп.

⁴⁸ Испр., в ркп. *зрав*.

Да все то смешаи вместо в медном⁴⁹ судне да даи стояти 3 дни. / (л. 114 об.) Да положи лошадь, пушай в глаз перстом. От белма пушати по 6 дней, а от туска по четыре дни. Ино о том же. Куречье говно белое да сожги на сковороде да купоросу да⁵⁰ из лютика соку да соку из колворота да тот сок изъсуши да соли женой. А всего того возми поровну да истолки мелко и просеи сквозе⁵¹ плат частой. А станешь то зелье пушати в глаз, и ты коня повали, а веко вываротить. / (л. 115) А пушай по 5 дней, а на день по 1.

19. Аще лошади в ноги сало вступит, постави ея в назем по колена 2 дни. А после тех дней на неї поездь с половину дни, чтобы пропотела горазде. Да после того поставити ея на ровне месте да пустить у нея крови изо всех 4 ног возле щетки, а не из жил. Даи ей⁵² волю, кабы гораздо руда шла. Да полыну истолки мелко да вина горячево / (л. 115об.) столки ж, сколько полыню, да масла коровья, сколь обеих тех, да пива возми, сколько масла. И вари все то вместе, а кипело⁵³ бы полчаса. И ты тем зельем намажи ноги по 6 дней по 2 ж на день, а коли мажеш, и ты три ноги противу шерсти. Или которая⁵⁴ лошадь обезножит, и ты тем же мажь, вельми будет конь здрав.

20. Аще у кого у коня копыта свалитьца инъные, навести муки пшеничные / (л. 116) мелко да воску ярово полгривенки да меду пресного с лошку да сала козлова да сала медвежья. Да все то смешаи вместо, истопи на огне да примешай к тому извести с лошку. Да нареди то, как тесто, а чтобы не вельми простыло⁵⁵. Да тем обертывай коню ногу по щетку, а верхь обвивай кожей. А поставь не на теплое нозьме, а назем бы был мокр. А обертывай⁵⁶ коню по 1 на дню⁵⁷ да прикладывай / (л. 116 об.) свеже зелье. А так делаи 10 недель, ино копыто наростет.

21. Аще коню мыто в голове или в щеках, нагребѣ муравьев в мешек немало да вари их в вине или в меду, а вари их⁵⁸ час. Да тои

⁴⁹ Испр. по аналогии с Барс. 2219. Л. 50, в ркп. *медом*.

⁵⁰ Испр., в ркп. *дада*.

⁵¹ Испр., в ркп. *вскозе*.

⁵² Испр., в ркп. *е*.

⁵³ Испр., в ркп. *кибело*.

⁵⁴ Испр., в ркп. *которая*.

⁵⁵ Испр., в ркп. *простоло*.

⁵⁶ Испр., в ркп. *отвертывай*.

⁵⁷ Испр., в ркп. на *длю*.

⁵⁸ Испр., в ркп. *х*.

мешек с муравьями вздени коню на голову да за ушимах завяжи⁵⁹, заживет. Да как прастынет, и ты опять вари да клади по 3 дни на голову⁶⁰ коню, и то провалитьца да заживет.

23. Аще похоще на коне знамя доспити, добудь / (л. 117) крота, которой землю роет поверх земли, а под горлом живет у него бело, да сожги его на пепел. Да серы горячие з двое того, сколько пепелу, да возми ис травы соку ис колворотъпесик. С обояме да все то смешаи вместо да сожги да ис тово водку, в горшечик вложив. А варить, как варят вино горячее. Да тою водкою помочити черны волосы у коня, и оне будут⁶¹ белы, как снег.

24. Аще коню выпадок и усмотришь вскоре, / (л. 117 об.) возьми нож невелик да уткни ножом в рану да выдержи. Да вырежи липинку, и выгнет гораздо липинкою. Ино о том же. Чесноку да меду преснаго да свиной кал теплои да соли и тем прикладываи. Иное о том же. Возьми дитяти молодого проходу, которой хлеба не ест, да прикладываи к ране. А держи коня на сухе месте, чтоб вода копыта не захватила. И поить ево дома, пакаместа нога заживет. / (л. 118)

25. Аще коня купишь, и ты сам его не емли своима руками у продавца, а вели взять напервое у продавца да вели осмотрити. Возми чесноку 9 зубов да перъцу 9 зерн да соли ровно с тем всем⁶² и масла древянаго да ягод можжеловых 3 да мяты немного. И все то столки мелко да воды полковшика смешаи и процедить скъвозе плат тонкой. Да первую ночь пущать коню во ухо правое, на две ночи / (л. 118 об.) пущай коню во ухо левое, вельми добро.

26. Аще у коня вода заиметца, рака живаго да истольки живаго его сырово и смешаи с медом пресным да выжыми сквозе⁶³ плат и леи коню в горло. А к зубом не притыкаи отнюдь. А как приткнешь к зубом, и зубы почерънеют. А коли рака не добудешь, и ты заечью кровь без меду влеи в горло коню. А ино пуститца вкинуть в браге (?) вошь (?) коню добро⁶⁴.

⁵⁹ *Завяжи* — написано на левом поле.

⁶⁰ Испр., в ркп. *гову*.

⁶¹ Испр., в ркп. *бут*.

⁶² Испр., в ркп. *все*.

⁶³ Испр., в ркп. *вскозе*.

⁶⁴ Текст последнего предложения, вероятно, испорчен. В ркп. Барс. 2219 в аналогичном месте такое предложение отсутствует.

Лексический комментарий

Во един дух — без остановки, сразу, в один прием (СлРЯ XI—XVII. Т. 4. М., 1977. С. 379).

Вускельворот — немецкое название растения (северные диалекты), возможно, *Wuchselwort*.

Выносник — сосуд, в котором разносят питье (СлРЯ XI—XVII. Т. 3. М., 1976. С. 230).

Выпадок — болезнь у лошадей от намина копыта (СлРЯ XI—XVII. Т. 3. М., 1976. С. 231).

Деветисилова коренья — *деветисил* — в русских говорах название различных растений, например, девясила высокого *Inula helenium* L. или пижмы обыкновенной *Tanacetum vulgare* L. (СРНГ. Т. 7. Л., 1972. С. 325).

Дитяти молодого проходу, которой хлеба не ест — т. е. кал грудного ребенка (СлРЯ XI—XVII. Т. 20. М., 1995. С. 278).

Доспети — сделать, устроить, изготовить (СлРЯ XI—XVII. Т. 4. М., 1977. С. 332).

Запален — *запал* — род болезни, воспаление, возникающее у разгоряченной, загнаной лошади (СлРЯ XI—XVII. Т. 5. М., 1978. С. 256).

Запуск — один из способов бега лошади (СлРЯ XI—XVII. Т. 5. М., 1978. С. 281).

Знамя — владельческий знак, клеймо, тамга (СлРЯ XI—XVII. Т. 6. М., 1979. С. 47).

Каменица — в русских говорах название различных растений: костяника, морошка, княженика, донник (СРНГ. Т. 13. Л., 1977. С. 18).

Колворот, колворотъпесик — немецкое название растения (северные диалекты), возможно, *Kohlwort*.

Коростав — покрытый коростой (СлРЯ XI—XVII. Т. 7. М., 1980. С. 342).

Мыто — вспухание подчелюстных желез и истечение из носа у лошадей; нарыв на спине у молодых лошадей от упряжи (СРНГ. Т. 19. Л., 1983. С. 65, 66).

Назем — помет, смесь помета животных с подстилкой, употребляемая как удобрение, навоз (СлРЯ XI—XVII. Т. 10. М., 1983. С. 92).

Норица — название различных болезней скота, в частности у лошадей: язва на груди, глубокая рана на загривке, болезнь лошадей, сопровождаемая нарывами и ранами (СРНГ. Т. 21. Л., 1986. С. 280).

Полошатися — пугаться (СлРЯ XI—XVII. Т. 16. М., 1990. С. 248).

Попутникова листья — листья растения попутник ‘подорожник’ (СлРЯ XI—XVII. Т. 17. М., 1991. С. 104).

Прегу — повелительное накл. глагола пряхить ‘жарить’ (СлРЯ XI—XVII. Т. 21. М., 1995. С. 25).

Провалитъца — прорваться (о нарыве) (СлРЯ XI—XVII. Т. 20. М., 1995. С. 100).

Пуздо — отвисающие складки ткани в области полового члена у животного (СлРЯ XI—XVII. Т. 21. М., 1995. С. 43). Мошонка у животного (СРНГ. Т. 33. СПб., 1999. С. 113—114).

Путро — пойло с мукой или отрубями для скота, корм для лошадей из смоченного и посыпанного мукой сена (СРНГ. Т. 33. СПб., 1999. С. 156).

Садно — рана; ссадина, царапина, потертость (СлРЯ XI—XVII. Т. 23. М., 1996. С. 15), натертая рана (хомутом, седлом) у лошади; болезненное состояние лошади, вызванное опухолью в потертом месте (СРНГ. Т. 36. СПб., 2002. С. 30).

Свороборины ягоды — ягоды шиповника (СлРЯ XI—XVII. Т. 23. М., 1996. С. 195).

Соль-крупка — вид помола поваренной соли (СлРЯ XI—XVII. Т. 26. М., 2002. С. 138).

Сорокозуб — название растения; синонимы в травнике Любчанина — бетоника, буквица (СлРЯ XI—XVII. Т. 26. М., 2002. С. 181). Растение *Betonica L.*, сем. губоцветных; буквица (СРНГ. Т. 40. СПб., 2006. С. 27).

Приложение 2

Избранные статьи конских лечебников, восходящие к устной традиции

1. Аще лошадь возьмет спинной наготь, взяти соли в пот да шило⁶⁵ сапожное в одну руку. И конь каков шерстью, таково ему и провище. И выдернуть шерсти из головы, мажь глаза да по соль против сердца шерсти же да из хвоста шерсти же да с прагаго боку против сердца шерсти класти в соль да терти, обходя в посоль трижды. Да та шерсть смешата с солью и класти в ноздри и зажити гораздо, чтоб приснула. И остатки соли положи в овес и дать лошади и от кресцов падию малою отмеряти, уколоти шилом (Пол. 15. Л. 172—172об.).

2. Ежели жеребцу невестаниха.

Должно итти в лес и не с кем нечево не говорить и наломать березовых прутьев и связать венечек. Когда жеребец станет мочитца, тогда должно онай венечек взять вершинками кверху, чтоб онай жеребец мочился на самы верьшинки венечка, тогда онай жеребец будет исправен (Забел. 250. Л. 14об. № 22).

3. Как можна зделать, чтоб лошеть была бодра и к науки склонна.

Первое. Когда кобыла ожеребитца и принесет жеребенка, тогда надобно взять с онаго жеребенка сорочку, изсушить ее суха, истолочь и давать верховой лошади поутру на овес по одной столовой ложки. Тогда оная лошеть будет бегать весела и бодра (Забел. 250. Л. 20об. № 31).

⁶⁵ Испр., в ркп. *душило*.

Э. Ф. ШАФРАНСКАЯ
(Москва)

ВЛАСТЬ И ФОЛЬКЛОР: ИСТОРИЯ ОДНОГО НАВЕТА

- Это было до нас и это будет всегда.
- Это будет всегда, если кто-то не положит этому конец...
М. Вайль, Д. Тихомиров. Пьеса «Радение с гранатом»

Материал статьи связан со временем рубежа XIX—XX вв. и начала XX в., когда случилось вмешательство русских властей (а впоследствии и советских) в фольклор Туркестана, новой тогда российской колонии. Несовпадение аксиологических парадигм — русской и туземной — привело в итоге к кровавой трагедии. Навет на туземный род одного из фольклорных действий тех лет жив по сию пору. Я же попытаюсь реабилитировать традиционный вид (ныне ушедший) восточной культуры, вывести его из-под тех коннотаций, которые приписала ему власть (как дореволюционная, так и советская).

В XIX в., в пору освоения среднеазиатского Востока русскими колонизаторами, пришельцев удивило одно зрелище, действие, развлечение — танцы и песни *бачи*.

Бачи — так называли мальчиков-подростков, выступавших на базарах, праздничных гуляниях, в чайхане, своеобразном туземном клубе для времяпрепровождения мужских компаний. У бачи был учитель — часто хозяин чайханы. Мальчики должны были быть красивыми, гибкими. Бачи исполняли на сцене роль травести: под тюбетейку, повязанную косынку им прикрепляли длинные косички — тем самым мальчики приобретали вид гурий. Юный танцор, ежедневно видя восхищение своей персоной, искренне верил в свою неотразимость и соответственно вел себя — как принц, принимая за должное многочисленные подарки и знаки внимания.

Возникновение института бачи, предположу, можно объяснить отсутствием *открытой* жизни женщин на Востоке: женских лиц

в повседневности просто не существовало, они были скрыты паранджой. Эстетическая сторона этого действия напрямую связана с суфизмом, популярным в Средней Азии, — почти вся средневековая поэзия Востока пронизана суфийской философией. В основе эстетических практик суфизма был, прежде всего, танец, полный сакрального смысла. Именно этот танец в виде секуляризованного действия стал главным в репертуаре бачи.

Молва, толки, исходящие от носителей русской культуры, спровоцировали ложные институциональные ориентиры вокруг фольклорного действия — симбиоза песен и танцев.

Красивые танцы красивых юношей, их экстатические движения возмутили и испугали пришедших на восток русских. Наиболее распространенной реакцией человека европейской ориентации была такая: «свальный грех». Бачи и бачабозы (хозяева бачи) обвиняются в разврате, в итоге — бывшие артисты становятся выброшенными из привычного социума маргиналами¹, а сам институт бачи называют разновидностью гомосексуализма.

Так на рубеже XIX—XX вв. случилась трагедия — это был именно тот случай, о котором М. Е. Салтыков-Щедрин с иронией и сарказмом писал, что придет «ташкентец» и цивилизует страну неверных. Безусловен гомоэротизм таких танцев: *мужчины* красиво танцуют для *мужчин* — иного расклада («сцена» и «зрительный зал») в восточном мусульманском социуме просто быть не могло. А собственно педерастия, которая непременно увязывается с подобными танцами, — это механизм мифологии повседневности, срабатывающий и логично умозаключающий гомоэротизм искусства бачи. Не всякий гомоэротизм есть педерастия. Суфизм включает любовь как таковую ко всему и ко всем, и далеко не важна здесь ни гетерогенность, ни гомогенность возлюбленной пары. Так, *молва и толки*, запущенные в жизнь не без механизма фольклорной действительности, практически уничтожили это фольклорное действие.

Вдохновителями по низвержению этого действия были военные, новая пришедшая российская власть, среди них художник В. В. Верещагин, который описал это народное развлечение: выступления «даются почти каждый день в том или в другом доме города, а иногда и во многих разом, перед постом главного праздника байрама, когда бывает наиболее всего свадеб, сопровождающихся обыкновенно подобными представлениями. Тогда во всех концах города

¹ С приходом советской власти уничтожен не только институт этих танцоров — преследовались их почитатели. Так, художник А. В. Николаев (Усто Мумин) за пристрастие к рисованию бачей был арестован и обвинен в контрреволюционном заговоре, сослан в Сиблаг.

слышны стук бубен и барабанов, крики и мерные удары в ладоши, под такт пения и пляски бачи. ...Раз, поздним вечером... мы компанией в несколько человек отправились... [на выступление]. <...> В одной из комнат... несколько избранных... почтительно окружали бачу, прехорошенького мальчика, одевавшегося для представления; его преображали в девочку: подвязали длинные волосы в несколько мелкозаплетенных кос, голову покрыли большим светлым шелковым платком и потом, выше лба, перевязали еще другим узко сложенным, ярко-красным. Перед бачой держали зеркало, в которое он все время кокетливо смотрелся. <...> В заключение туалета мальчику подчернили брови и ресницы, налепили на лицо несколько смушек... и он, действительно преобразовавшийся в девочку, вышел к зрителям, приветствовавшим его громким, дружным одобрительным криком.

Бача тихо, плавно начал ходить по кругу; он мирно, в такт тихо вторивших бубен и ударов в ладоши зрителей выступал, грациозно изгибаясь телом, играя руками и поводя головою. Глаза его, большие, красивые, черные, и хорошенький рот имели какое-то вызывающее выражение, временами слишком нескромное. Счастливицы из зрителей, к которым обращался бача с такими многозначительными взглядами и улыбками, таяли от удовольствия и, в отплату за лестное внимание, принимали возможно униженные позы, придавали своему лицу подобострастные, умильные выражения. “Радость моя, сердце мое, — раздавалось со всех сторон, — возьми жизнь мою, — кричали ему, — она ничто перед одною твоею улыбкою”, и т. п. Вот музыка заиграла чаще и громче; следуя ей, танец сделался оживленнее; ноги — бача танцует босиком — стали выделывать ловкие, быстрые движения; руки змеями завертелись около заходившего корпуса; бубны застучали еще чаще, еще громче; еще быстрее завертелся бача, так что сотни глаз едва успевали следить за его движениями; наконец, при отчаянном треске музыки и неистовом возгласе зрителей, воспоследовала заключительная фигура, после которой танцор или танцовщица, как угодно, освежившись немного поданным ему чаем, снова тихо заходил по сцене, плавно размахивая руками, раздавая улыбки и бросая направо и налево свои нежные, томные, лукавые взгляды. <...> Пляска переменяется пением оригинальным, но и монотонным, однообразным, большею частью грустным. Тоска и грусть по милом, неудовлетворенная, подавленная, но восторженная любовь и очень редко любовь счастливая служат обыкновенными темами этих песен, слушая которые, туземец пригорюнится, а подчас и всплакнет. <...> ...Бача часто содержится несколькими лицами: десятью, пятнадцатью, двадцатью; все они наперерыв друг

перед другом стараются угодить мальчику: на подарки ему тратят последние деньги, забывая часто свои семьи, своих жен, детей, нуждающихся в необходимом, живущих впроголодь»².

Культура бачи и сопряженные с ней философия и эстетика — плоть от плоти родная, вышедшая из *той* земли, возвращенная на ней. У европейца, который оперирует категориями своей культуры, она вызывает оторопь. «Чувственные и натуралистические описания Джанны [рая. — Э. III.] в Коране, видимо, порождены экстатическими образами, характерными для жителей пустыни. Богословы часто толкуют их как символы духовных и интеллектуальных наслаждений»³ — то есть любая культура органична тому народу, который ее породил, а потому она не может быть ни дикой, ни неверной.

Востоковед, современник тех событий, генерал Н. С. Лыкошин, прослуживший полвека в Туркестане, обрисовал аксиологическую картину мира Востока и, исходя из нее, сформулировал предписания для русских, приезжающих туда. В одном из них Лыкошин недвусмысленно называет выступления бачи пороком: «Есть, особенно между сартами и таджиками, много любителей... фальсифицированной любви, а так как спрос вызывает и предложение, то среди оседлого туземного населения довольно часто можно наблюдать хорошеньких мальчиков 10—15-летнего возраста, в полном смысле проституирующих своей красотой и женственностью. <...> Удачно выращенный, очень красивый бача — это уже редкость, и если он к тому же обладает хорошим голосом для пения, играет на струнном инструменте (дутар, ситар), грациозно танцует и хорошо декламирует стихи, то такому баче и цены нет; он становится своего рода знаменитостью, как какая-нибудь известная балерина. Плата за выход такого бачи растет до крупных сумм, эксплуататоры наживаются, а поклонники, при умелом старании бачи, нередко дотла разоряются, тратя все, что имеют, чтобы заслужить улыбку и добиться любви своего кумира. <...> В глуши, в кишлаках скучно бывает особенно зимой, когда покончены полевые работы, и люди не знают, как убить время. Здесь бача является спасением от скуки, и в селении образуется “джура” — компания по преимуществу молодых людей, лишенных женского общества. В складчину компания приобретает бачу, сообща же готовится и угощение, а затем ежедневно или только по праздникам все члены “джуры” собираются в наиболее просторном помещении и проводят целые ночи, любуясь на бачу и ревнуя его друг к другу. Бача

² Верещагин В. В. Из путешествия по Средней Азии // В. В. Верещагин. Очерки, наброски, воспоминания. СПб., 1883. С. 53—56.

³ Пиотровский М. Б. Джанна // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 185.

поет и танцует, жестоко кокетничая с наиболее зажиточными сельчанками и возбуждая ревность в своих поклонниках. Долго за полночь слышны рукоплескания в такт танца, песни и одобрительные возгласы “бачабазов”, а к утру вся компания засыпает тут же, вблизи от своего обожаемого, манящего красавца. Бача — уродливое явление, присущее только оседлому быту. У таджиков «бачабазство» развито сильнее, чем у сартов и узбеков — видимо, тут сказалось персидское влияние»⁴.

Но не так сразу местная культура подчинилась пришельцам — она сопротивлялась. Запреты на бачи стали вводиться, с апелляцией к местным авторитетам, именно русскими колонизаторами (без труда можно реконструировать тот прессинг, который оказывала фактическая власть на местных казиев, т. е. судей). «Как бы там ни было, следует непременно совсем извести бачей, добиться того, чтобы они не появлялись, чтобы родители не торговали красивыми мальчиками и не обрекали детей сначала на позорную роль проститута, а потом на амплуа вора и тунеядца. <...> Надо вывести из употребления красивых мальчиков и не повторять в защиту их банальных фраз о том, что бачи — это только объекты эстетики, что и у европейцев есть балерины и т. п. Все это надо бросить и по-прежнему считать порок Содомы и Гоморры гнусным пороком»⁵. Тем не менее, бачи продолжали свои выступления во время народных гуляний, на специальных сценах для «дорогих гостей». В частности, есть запись, опубликованная в «Кауфманском сборнике»⁶ 1910 г.,

⁴ *Лыкошин Н. С.* Хороший тон на Востоке. М., 2005. С. 40—46.

⁵ *Он же.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Петроград, 1916. С. 359.

⁶ «Посетители Туркестанской сельскохозяйственной промышленной и научной выставки 1909 г., устроенной в ознаменование 25-летия Туркестанского Общества сельского хозяйства, вероятно, наблюдали мимоходом и танцы под музыку, и пение мальчиков-туземцев на открытой площадке, где устраивались всевозможные увеселения. Пение мальчиков, вызывавшее несмолкавший смех туземцев, заинтересовало меня своим содержанием, и я условился с Бахти-Гани-Мухаммед-Алиевичем Илькиным записать их и потом перевести на русский язык. В течение нескольких дней 12—15 октября 1909 г. Б. М. Илькин записал наиболее интересные песни. Под звуки бубна их пели мальчишки-бачи, родом из Ферганской области, Маргеланского уезда, Шариханской волости, кишлака Шари-хан, Мирза-Хамдам-Хаджи-бача — 16 лет и Сеид-бача — 10 лет. Антрепренером бачей был Аскар-Хаджи-Хайдар Алиев — оттуда же. В былые времена туземцы не ограничивались одним только созерцанием бойких и не всегда пристойных танцев бачей, не довольствовались только пением их, а домогались удовлетворения своего извращенного полового чувства» (*Комаров П.* Песни бачей / пер. Б.-Г. М.-А. Илькина, А. Б. Диваева // Кауфманский сборник. М., 1910. С. 203).

по следам событий предшествующего, девятого года, где также автором, русским репортером, увиденное фиксируется как туземная традиция, с одной стороны, с другой — дается оценка увиденному как «половому извращению», хотя нигде и ни разу не приводится собственно фактов, а лишь транслируется, ставший клишированным, вписанный пришлыми русскими смысл.

Встречаются, однако, беспристрастные и безоценочные упоминания этого действия, например, в очерковом тексте Василия Яна: «Вернувшись после осмотра Хивы, мы увидели, что в красивом домике, где остановились, приготовлено обильное восточное угощение. Приближенный хана с радостной улыбкой сообщил, что по приказанию его светлости хана устраивается праздничный вечер, придут музыканты и бачи (танцоры), чтобы “увеселять мою душу”. <...> ...Шах-Назар сказал мне, что, согласно обычаю, каждому баче и музыканту придется положить в рот “золотой”...»⁷.

О том, что именно сакральный танец суфиев — в виде секуляризованного действия — становится главным в репертуаре бачи, о том, что случилась именно такая трансформация, говорит суждение одного из суфийских теоретиков: «Все шло должным образом, пока простой народ не начал подражать⁸ им [суфиям], и тогда доброе перемешалось с гниlostным, и нарушилась вся система»⁹.

Под «гниlostным», вероятнее всего, и имеются в виду танцы юношей, развлекающих публику в восточных клубах — чайханах.

Не только с приходом русских на Восток, но и в недрах исламской культуры суфизм и дервишество вызывали неоднозначное отношение со стороны власть имущих идеологов. А уж в конце XIX в. начался необратимый процесс уничтожения — суфиев, дервишей, бачи. Чуждая и чужая культура стала объектом исправления нравов: «Вот еще одно из зол Средней Азии, — указывает... [на дервишей. — Э. Ш.]. — Никто за этими дервишами не следит, никто не знает, что проповедуется и распевается ими на базарах, а между тем они имеют огромное значение в жизни населения. И если вспомнить, что всякому восстанию среди мусульманских народов предшествовало всегда появление большого числа дервишей...»¹⁰.

⁷ Ян В. Г. Голубые дали Азии: Записки всадника // Собр. соч.: в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 526—527.

⁸ Это умозаключение лишний раз подтверждает фольклорную природу танцев бачи.

⁹ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М., 2002. С. 232.

¹⁰ Логофет Д. Н. В горах и на равнинах Бухары (Очерки Средней Азии). СПб., 1913. С. 549.

Записанные тексты бачей (фольклорные песни, сопровождавшие их танцы), а затем опубликованный в 1910 г. перевод — это, на мой взгляд, некий навет: не перевод собственно текстов, а перевод одной культурной матрицы в другую. Все песни (21) сопровождаются припевом, который переведен на русский язык так: «И нежность иная, / И поза другая»¹¹. Оригинальный текст¹², предложенный переводчиком нынешним, которые «вне темы», т. е. объективным, трансформировался в такой: «У меня каприз своеобразный, / И выгляжу по-другому!», или «Кокетство иное, / Возвышенное и особое!», или «Кокетство (нежность) другое / Мученье (волнение) иное».

Не вписанная в привычную матрицу культура со временем обрастает домыслами, доходящими до порочных интенций. Обыденное сознание с его «арифметикой», и даже «алгеброй», не способно поверить / постичь суфийскую гармонию.

Любовь в суфийской философии — это наивысшее состояние человека, приводящее «к единению между любящим и Возлюбленным»¹³; и совсем не важна здесь ни гетерогенность, ни гомогенность возлюбленной пары. Историй, связанных с несовпадением идеологических, аксиологических, культурных и проч. матриц, в мировом дискурсе множество, среди них и всевозможные наветы на секты, на радения. Искусство бачи — из этого ряда.

Материалы, приведенные в статье, в основном написаны в период атаки на бачи, один так и был озаглавлен — «Долой бачей». Однако здесь они скомпонованы и прокомментированы таким образом, что их вполне можно озаглавить «В защиту бачи».

¹¹ Комаров П. Песни бачей / пер. Б.-Г. М.-А. Илькина, А. Б. Диваева // Кауфманский сборник. М., 1910. С. 204—218.

¹² «Наз узгача, / Устам булякча!» (староузб.)

¹³ Руми Д. Дорога превращений: Суфийские притчи / сост., пер. с фарси, коммент. Д. Щедровицкого, М. Хаткевича. М., 2009. С. 11.

Раздел 4

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В РЕГИОНАХ

В. В. ВИНОГРАДОВ
(Санкт-Петербург)

НАРОДНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ НАРРАТИВ: ВЗГЛЯД из 2000-х в 1990-е гг.

Замысел настоящей работы возник в поле и был вызван причинами сугубо эмпирическими. Вечером рабочего дня собранные материалы просматривались и невольно сопоставлялись с предыдущими записями и наблюдениями. Таким образом, со временем возникло ощущение некой динамики получаемой информации. Изменения касались того, *о чем и как* говорили наши собеседники. Заявленная тема конференции — «Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период» — дала возможность обобщить данные наблюдения.

Первый мой выезд в поле состоялся летом 1994 г. С этого времени каждый новый сезон был отмечен одной или несколькими поездками на Северо-Запад России¹. Неизменный интерес вызывали вопрос о народной религиозности и проблема функционирования почитаемых мест. Именно они и определили ракурс рассмотрения в настоящей работе. Ниже будут представлены отдельные заметки по заявленной теме, которые требуют более детальной проработки в дальнейшем.

* * *

За последние двадцать лет произошли коренные изменения в отношении власти и общества к вере, религии, церкви. Их результаты давно вплелись в самую ткань повседневности. Отметим лишь

¹ За эти годы наибольшее внимание было уделено территории бывшего Тихвинского уезда Новгородской губ. (в современном административном делении РФ — это территория принадлежит ряду районов Новгородской и Ленинградской обл.). В связи с этим большинство примеров, приведенных в настоящей статье, связано с этими местами.

некоторые из них: открытие старых храмов и возведение новых, массовое строительство часовен, обустройство почитаемых объектов, например родников, и мн. др. Все это вывело религиозность из своеобразного «подполья»². Какие темы были актуальны в разное время в означенный период? Что порождало дискуссии? Еще в середине 1990-х гг. приходилось сталкиваться со своеобразным «цензурованием» тем для бесед с чужими людьми. Давало о себе знать и противостояние официального и неофициального планов знаний о мире³. Собеседники после разговора на «скользкие» темы, куда относилось и все, касающееся религиозных проблем, спрашивали: «Не посадят ли их после этого?» Но такое положение дел вскоре сменилось желанием информантов общаться на подобные темы.

Внимание исследователей традиционной культуры к проблемам нарратива — характерная черта современной науки⁴. «Это закономерно объясняется не только общеизвестным “нарративным поворотом” и интересом к личности в гуманитарных субдисциплинах, но и их усложнившимся взаимодействием. <...> В то же время было бы несправедливо отрицать и внутреннюю причину этого: тенденция к расширению исследовательского поля фольклористики во многом вызвана изменением структуры полевого материала...»⁵. На первый план выступает интерес к информации как таковой и способам ее воплощения в слове⁶. К этому ряду вопросов относится и изучение религиозного нарратива, в котором отражается комплекс актуальных знаний о Боге и способах контакта между двумя мирами.

² Отечественная наука активно реагировала на данные изменения. См., например: Антропология религиозности. СПб., 1998; Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков. М., 2001; Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001; Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках. М., 2002; Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002, № 1; Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006; Религиозные практики в современной России. М., 2006; и др.

³ Ср. с наблюдением Е. Л. Березович о том, что топоним может иметь вид «неофициальный» и «официальный»: Березович Е. Л. Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 53.

⁴ См., например: Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001. Из последних публикаций: Дианова Т. Б. Автобиографический дискурс и устная история: К методологии исследования // Традиционная культура. 2009. № 4. С. 4—10.

⁵ Дианова Т. Б. Указ. соч. С. 4.

⁶ Тут необходимо отметить и необычайную популярность этнолингвистического направления в исследовании традиционной культуры с установкой на исследование так называемой картины мира.

Одна из его специфических черт заключается в пограничности данного явления как принципа его функционирования. Например, в рассказах совмещаются два плана видения проблемы — реальный и идеальный: «как есть» и «как должно быть». Временами граница между ними нарушается в пользу последнего. Другой аспект — правда, актуальная для исследователей, — перетекание текста из «фольклора» в «не-фольклор» и обратно. Грань эта крайне зыбкая: одна и та же информация может быть изложена в виде целостного текста, а может раствориться в диалоге. Информационное «ядро» текста приобретает разную форму воплощения, которая будет дифференцироваться в диапазоне «аморфное – структурное». Каждый такой вариант будет зависеть от разных факторов, временных и постоянных (например от времени и места записи; личности рассказчика, его взглядов на мир и интересов). В итоге можно говорить о творимом тексте и творимой структуре повествования вообще. В качестве примера приведем рассказы о явлении иконы на Спасских болотах⁷.

— Да. Тут тупик — больша дорога кончилась. Тут начинаются дялянки, лес непроходимый. От этой дялянки идёт тропинка туда — развилка на Шарьё. Отсели идёт дорога вот так ко Спасителю. Идёшь ко Спасителю, когда выходишь... <...> Теперь... <...> Теперь идёшь... Вот идёшь. Вот тупик, вот тупик — вот так идёшь. С этой стороны канава. Ты понял? С этой стороны канава и с этой канава, а тут... Ну как тебе сказать, вот така тропинка. А это всё канавы. Оказываца, чего эти канавы выкопаны. Когда шла икона, Спаситель. Понимаешь? Шла и шла, и шла. И шла она по болотам. А народ шёл за ей. Это скоко лет было, столетия — я тебе не скажу.

[Соб.:] Но очень давно, наверное?

— Да. Да. Я не знаю или в тринадцатом веке или в четырнадцатом — я тебе точно не скажу... <...> В общем в том веке: или тринадцатом или четырнадцатом — как-то вот так⁸.

Рассказчица, которая за свою жизнь совершила много паломничеств, выделяет ряд существенных моментов в своем изложении о *Спасе* (почитаемое место, находящееся в болотах севернее пос. Малая Вишера Новгородской обл.). Тема чудесного явления иконы возникает в связи с описанием старой дороги к бывшему по-

⁷ Последующие записи сделаны от одного человека два раза, разница между фиксациями — один день.

⁸ Архив автора (далее — АА). Анна Ивановна Самойлова (1936 г. р., урож. д. Большое Пехово). Зап. Е. В. Платоновым 24 апреля 2001 г. в д. Добрая Вода (Маловишерский р-н Новгородской обл.).

госту. Как видим, вполне реальный объект напомнил о легенде. Придорожные канавы наделяются сакральным смыслом и становятся символами явления здесь образа Спасителя. Кульминация рассказа — «*Когда шла икона, Спаситель.... И шла она по болотам. А народ шёл за ей*». Главное тут — само чудо. Вторая запись текста о явлении Спасской иконы представляется в виде диалога той же рассказчицы и собирателя:

— *Ты понял?*

[Соб.:] *Икона на дерево села?*

— *Да, на дерево села.*

[Соб.:] *А как это может быть?*

— *А так: вот она прицепиласи к дереву, ты понял?*

[Соб.:] *То есть ее везли...*

— *А?*

[Соб.:] *Ее везли, а она прицепилась к дереву?*

— *Нет. Она летела... по воздуху, понял?*

[Соб.:] *Это у Спаса, да?*

— *У Спаса, да. И она там прицепилась к ёлки. И вот она прицепилась-то именно в болоте, ты понимаешь?*

[Соб.:] *А, когда она летела, за ней народ шёл?*

— *Народ шёл. Вот и главно! Народ шёл.*

[Соб.:] *А откуда она явилась?*

— *Дак, вить Бог знает, откуда. Я всех подробностей-то не могу знать. Вот. Это рассказывал народ. И вот народ шёл. И вот она... вот именно-то что вот она... Это озеро... и по эту сторону озера... и вот тута. Туды маленькая и тропинка-то, к болоту. И вот пришлось церковь-то ставить. Церковь поставили в болотах⁹.*

В приведенном тексте интересен своеобразный «диалог» разных взглядов на мир, на то, что главное в рассказах о почитаемых местах. Для рассказчицы в первую очередь важен сам факт чуда. Именно это стоит за эмоциональными репликами: «*Она летела... по воздуху, понял?*», «*И вот она прицепилась-то именно в болоте, ты понимаешь?*», «*И вот народ шёл*». Собиратель же своими вопросами пытается как бы «реконструировать» текст в более привычном ему виде¹⁰. Образ мыслей, интересы человека значительно влияют на характер как «рассказываемого», так и «слышимого» текста.

Как видим, перед нами крайне динамичная система. В ней находят свое место и локальная специфика, и просто влияние ситуации,

⁹ АА. Анна Ивановна Самойлова. Зап. Е. В. Платоновым 25 апреля 2001 г.

¹⁰ Именно тот, который более знаком ему по сборникам фольклорных материалов.

в которой состоялся разговор. Под воздействием этого отдельные мотивы могут быть лишь маркированы ключевым словом. В других условиях они разворачиваются в самостоятельное повествование. Кроме того, материалы полевых интервью демонстрируют две тенденции религиозного нарратива: а) вербализацию повседневных религиозных практик: то, что люди сами рассказывают собирателю (он для них — «просто» собеседник); б) актуализацию некоторых сторон религиозной жизни, которая спровоцирована вопросами собирателя. Большое значение имеет процесс вхождения собирателя в систему ценностей местного населения. Проходя разные стадии «знакомства» с ней, исследователь по-разному оценивает это знание¹¹.

За последнее десятилетие жизненное пространство активно наполнялось объектами, символизирующими православную веру¹². Важнейшие из них — возрождаемые храмы, новые часовни (которых очень много появилось в деревнях на Северо-Западе России¹³), поклонные и памятные кресты¹⁴. Все это формирует определенную систему внешнего выражения религиозных взглядов местного населения. Кроме того, в самих постройках, в их архитектурных особенностях отразились представления заказчиков о вере и православии вообще. Например, в окрестностях д. Пашозеро (Тихвинский р-н Ленинградской обл.) в 2000-е гг. возведены две часовни. Одна из них — Тихвинская — построена с ориентацией на традиционные образцы (во время проектирования использовались старые фотографии из собрания РЭМ). Это небольшой сруб, который окружает гульбище, одно небольшое окно с восточной стороны, лемеховое покрытие крыши и луковки. Другая — Троицкая, — напротив, сло-

¹¹ См. об этом подробнее: *Виноградов В. В.* Система почитаемых мест и исследователь: опыт полевых наблюдений // *Фольклор и мы: Традиционная культура в зеркале ее восприятий. Сборник научных статей, посвященный 70-летию И. И. Земцовского.* СПб., 2010 (в печати).

¹² За время полевых исследований автору приходилось иметь дело преимущественно с православным населением.

¹³ Строительство ведется на месте уничтоженных в советское время часовен или на новых местах. В каждом случае выбор связан с местной спецификой. Например, в д. Корбеничи (Тихвинский р-н Ленинградской обл.) новая часовня в середине 1990-х гг. выстроена не на месте старого погоста, а на берегу Капшозера, где она видна издали.

¹⁴ Отметим, что данная тенденция характерна не только для сельской местности. Это же относится к так называемым спальным районам мегаполисов. За последнее десятилетие в них развернулось значительное храмовое и часовенное строительство. Оно само по себе является объектом специального исследования.

жена исключительно из современных материалов в современной технике (каркасная конструкция, большие окна, выполненные по технологии стеклопакетов, черепичная крыша). Каждая из часовен фиксирует определенный идеал — комплекс представлений, как, по мнению заказчика, должна выглядеть сакральная постройка¹⁵. Правда, для местного населения такие архитектурные различия не столь принципиальны. Это связано с большим вниманием к функции этих построек как особых мест для молитвы. Важна сама данность — наличие часовни как таковой, которая подразумевает необходимые («пристойные») действия богомольцев.

Для религиозного нарратива последних двух десятилетий оказывается особенно важной именно ритуальная сторона вопроса. Вокруг этой стороны «народной веры» происходят настоящие дискуссии. В центре их — обсуждение «правильного» поведения у святого места; рефлексия по поводу «нового» или того, что кажется человеку «чужим», неуместным. Отмечу некоторые характерные позиции:

Дилемма христианский/языческий. Осмысление некоторых ритуальных особенностей народной религиозности происходит при помощи оппозиции *языческий* — *христианский*. Во многом это характерно для людей, приехавших в деревню из города. Некоторые местные заветные действия, не совпадающие с личными представлениями о православной вере, объявляются «пережитками язычества»¹⁶. Например, в 2010 г. у «Крестика на Капше» (Тихвинский р-н Ленинградской обл.) я услышал следующие предположения по поводу заветов:

— *Так, говорят, что тряпочки вешают. А это наше или это язычество? Или это что вообще такое? Православное?*

— *Я так понимаю, чтоб просто вернуться к этому месту.*

Примечательна и ремарка по поводу камня-следовика у д. Колмыково (Маловишерский р-н Новгородской обл.):

[Соб.: К камушку ходят, служат?]

— *Нет, сейчас никто не ходит. Но это всё-таки языческое, так сказать. [смех] Церковь, по-моему, с этим делом... наоборот.*

¹⁵ Отмеченные признаки характерны для построек, возведенных приезжими людьми. Если часовня строится местным жителем (уроженцем), то, как правило, используются традиционные для данной местности образы.

¹⁶ Возможно, это как-то связано с тенденцией отечественной науки второй половины XX в исследовать «язычество древних славян» и его следы в современной этнографической реальности.

Характеристика святой воды и ее использование. В использовании воды от почитаемого места наблюдается противоречие между традиционными взглядами и современными новациями. Святая вода — это «святость»; она не может использоваться как «просто» питьевая. *«Я вот если что, я возьму разка два-три хлебу и мне что-то полегче... желудок... от этой водички».* Вместе с тем, наблюдается современная тенденция использования святого источника как места забора «экологически чистой воды. *«У кого возможность есть, тот, значит, питьевую воду... Берёт»;* *«А вот именно состав той воды исследован, что он самый-самый, самый... Как щас говорят: “экологически чистый”, да еще с серебром».* Такое утилитарное использование святой воды разрушает структуру завета как такового, что остро чувствуется носителями традиции: *«Воду-воду. Оны за водой ездят. Дак вот. Да. А раньше ходили Богу помолицы».*

В описаниях святой воды характерно внимание к некоторым ее отличительным свойствам. Она чистая: *«Чистая-чистая вадичка»; прозрачная — «Там вода была прямо... янтарная».* Часто люди подчеркивают, что вода «серебряная». Это можно понимать как метафору — вода чистая, прозрачная, серебрится. *«Помоютцы водичкой. Водичка как серебряна бежит».* Вместе с тем такая характеристика понимается буквально:

«Она, вот как папа мой говорил, она бежит через какой-то вот серебряный крест. Откуда она бежит? Вот, через серебряный крест. Она... в ей много сѣребра. Вон возьми в бутылке: так как... скоко звѣздочѣк этих – как сѣребро»; *«А раньше говорили так, что проходит, значит, так этот источник через слой бромистого серебра. Да. И, значит, все микроорганизмы уничтожающа, погибают, а чистойша вода значит»;* *«Там вода хорошая. Сказали девяноста шесть процентов серебра в этой воде»;* *«А вода: состав серебро – это точно установлено. Там... Дачники приезжают, в основном профессора, эти врачи... медики. И они возили на анализ. И приезжают, пьют эту воду... вот, всё время ездят за ней. Что там состав серебра... она, действительно, и на самом деле [особая]».*

Объяснение «серебряности» воды буквально, при этом оно может более или менее мифологично. Вода приобретает свойства либо от «серебряного креста», либо от «слоя бромистого серебра». «Профессора, врачи, медики» удостоверяют при помощи «анализа» особые свойства серебряной воды. В такой смене авторитетов просматриваются современные тенденции народной религиозности. Интересно, «серебряность» воды возникает в связи с теми источ-

никами, где явственно прослеживается конфликт между «традиционным» и «современным» использованием святой воды.

Способ паломничества. В «идеальном» плане паломничество к почитаемому месту должно совершаться пешком. Кроме такого («правильного») способа достижения святыни, отмечаются и «новые» средства передвижения. Например, в рассказах достаточно часто фигурирует автобус: «[В ноябре к камню] автобусник сельского совета нас провёз». «У нас народ здесь автобус... автобус нанимают, машины: кто у кого чего, и туда ездят». «Это, знаете, как надо ехать? От Любытино. Ну, в общем, на автобусе. Автобус ходит до Заборовья. А там километров, наверно, восемь».

Сложности начинают возникать, когда дело касается легковых машин: «А всегда ходили пешком за этой святой водой. <...> А как-то и в деревне, кто ещё старые люди... Вот у нас к святому ручью... И машин много, там приглашаешь, другой раз едешь... “Садитесь!” Они, пока могут, идут пешком. Нет, к свитому месту только своими ногами. Вот, идут не садятся. И обратно, тоже никакой». Или другой фрагмент: «Пешком ходили. Теперь не ходить. Теперь, больше, на машины. Теперь вот ноги-то болят, да. <...> Да, говорят, пешком надо ходить». Как видим, возникает столкновение между правилом и использованием привычного уже вида транспорта. Этот вопрос еще однозначно не решен. Для кого-то заехать на машине к святому источнику — нормально, а кого-то факт сравнительной доступности святой воды наталкивает на размышления. Такое «нововведение» становится темой для дискуссии:

«Мы на машины ездили отсюда. Да, зимой. В Крещенье туда. <...> Да и сейчас, приезжаешь, мало который день, что там нету машин. Машин! За водой приезжают из Кириш — отовсюду ездят. С Будогощи — отовсюду. Много машин. А, как... это в праздник-то какой, дак. О! Много! Вот в Крещенье особенно, и зимой, а всё равно много-много машин очень стоит. Так, с горы вот туда, так кругом машин»; «Дак вот, когда поедут, набирают воды. <...> Порáну поедут, набирают посуду и заезжают вот, берут»; «Народу, говоря, на машинах приезжают. Ну, это даже, сынок, мало... мало машин-то было, когда я ходила-то вот. Тогда мало. А сейчас на машинах: богато стало, кормилиц, богато... Всё говорят жизнь, жизнь така... богатенькие...»; «За водой-то ездят, ой, много! <...> — Да вот я скоко раз попаду... И приеду, на ключке стоит машина и они [берут], даже, с собой. <...> А воды наберут и... Много, много машин... в выходные дни особенно. Ой, а мы, говорит, ездим всё время, потому что в Киришах вода не нравца, а вот этой наберут, сколько там могут».

«За водой главное ездят, за водой»; «И они возили на анализ. И приезжают, пьют эту воду... вот, всё время ездят за ней»; «Всегда ни ездили, теперь уже ездят. Там огромное количество машин вот на этих дорожках. Кто куда может, встанет»; «И вот... ездят сейчас вот с баклажничками, как говарица. Вот мы: поехали, набрали и пьём. <...> В любое время мы едим».

Доступность воды из почитаемого источника приводит к некоторой ее де-сакрализации. В какой-то степени этому способствует то, что путь к святыне стал более доступен, преодолевается без необходимых для него нагрузок.

Еще одна важна проблема, которая постоянно возникает в текстах религиозного нарратива, — это молодежь¹⁷, ее религиозность или, наоборот, не-религиозность. Видимо, «по наследству» от советского времени осталась тема деструктивного воздействия молодых людей (преимущественно мужского пола) на святыню. В устных рассказах именно эта группа устойчиво демонстрирует образцы «анти-поведения», связанного с осмеянием священного или разрушением сложившегося уклада. *«И вот эти пацаны там этих... леспром[хозовских]... эти... ну, этих людей... суди парни... ну, можно сказать, хулиганы такие. И они взяли да подожгли иконостас-то! <...> И вот эти парни оставались начавывать и они и там и хулиганили».*

В наше время основной же конфликт разворачивается вокруг денег-приношений к почитаемому месту. Здесь сложилась определенная схема: в расхищении заветных денег виновата молодежь. Любопытно, что в бесчинствах обвиняется как «молодежь», так и «дети» (при этом подразумевается только мужской пол):

«Почему раньше-то не брали? Положат там за водичку... всё. И на молодежь!»; «Так там эти берут, вон ребята — деревенских тут теперь хватает таких, забирают да пропивают»; «На рыбалку с Вишеры едят молодежь-то и фулиганят. И всё разоряют. Ну да. А что теперь, знаете, молодежь-то такая. Хулиганы всё»; «Дак потом очухали вишерския молодежь, дак деньги не ляжат там было. Кто порядошный-то придё, дак деньги-то возмё, да в церкву в Бор снесё. <...> Да там куда уж батюшко денет их. А молодежь патом стала ходить»; «Денёг там много брасали. А патом ребяташики узнали, стали хадить, эти деньги убирать»; «И потом запретил, говорит, не бросайте. Было, молодежь пойдёт да соберёт эти денежки,

¹⁷ См. об этом специальное исследование: Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

дак...»; *«Там стоко народу собираица, а ребятишки малинькии... <...> А ребятишки... Деньги-то бросают там... кто по пяточку, кто... кто почём. Вот. А когда уходят и всё...»*

В свою очередь «молодежь» не менее агрессивно реагирует на обвинения «стариков»: *«Придут бабки, будут ругаться».*

В рассказах о современности появляется новая черта. Указание на религиозность молодых людей является надеждой на восстановление утраченного порядка. *«Ведь нам нечего не подсказывали. Вот сейчас: вон ребятишки. Вот такие девчонки пришли в церков, молятца дак эта, как взрослые».*

Особое влияние на религиозный нарратив в последнее десятилетие оказали новые каналы информации — например трансляции богослужений телевизионными каналами. На Пасху они стали главным источником информации о наступлении праздника.

Определенное воздействие оказывает и так называемый паломнический туризм. Тут значимой является та информация, которая озвучивается экскурсоводом. Именно он предстает тем «знающим», который сообщает, что и каким образом надо сделать. Характерным примером служит почитание камня, вложенного в южную паперть Успенского собора Большого Тихвинского монастыря. Он почитался «особым» с середины XIX в. (о чем сообщает надпись, выбитая на валуне). Массовое прикладывание к нему (преимущественно больным местом) началось с посещения обители больших групп паломников или экскурсантов. Здесь же оставляются монеты. Примечательно, что денежные подношения начинают появляться и на камне, лежащем под северной стороной паперти собора, который никогда не привлекал внимания паломников раньше.

Часть почитаемых мест вообще уходит из сферы «традиционного» крестьянского (сельского) паломничества. Их посещение становится прерогативой странников или организованных групп. В связи с этим меняется сам характер рассказов о таких местах. Примером тому служат повествования о Реконском монастыре (Любытинский р-н Новгородской обл.). Информация об обители представлена в сети Интернет: от впечатлений, оставленных паломниками, до туристических дневников.

Вообще, изменение тем в религиозном нарративе происходит довольно активно, что зависит от времени и места действия. Некоторые трансформации заметны при сопоставлении отдельных временных периодов.

О. И. ЧАРИНА
(Якутск)

ОСОБЕННОСТИ ФИКСАЦИИ РУССКОГО СТАРОЖИЛЬЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ЯКУТИИ: ОПЫТ ЭКСПЕДИЦИЙ РАЗНЫХ ЛЕТ

Фольклорные экспедиции Института гуманитарных исследований, которые осуществлялись с начала 90-х гг. XX в. по 2005 г. его сотрудниками, показывают, что устное народное творчество русских старожилов своеобразно, во многом обусловлено характером связей русских с аборигенным населением. В Приленье можно отметить взаимовлияние разных этносов, отраженное в фольклоре и языке, а на Индигирке и Колыме, где в силу различных причин русские «досельные» длительное время не вступали в контакт с юкагирами, эвенами и чукчами, оно не будет столь очевидным.

Русские начали селиться в Якутии с XVII в. На Индигирку они пришли с европейского Севера, в Приленье появились в связи с образованием постоянной почтовой связи между Якутском и Иркутском и выращиванием хлеба в современных Ленском и Олекминском улусах. Колыму с XVIII в. заселяли русские мещане. Фольклор русских старожилов этих регионов представляет особую часть русского фольклорного наследия.

В экспедициях, которые проводил институт, можно выделить разные направления. Первое связано со сбором фольклора всех народов, населяющих ту или иную территорию. Второе — со сбором только русского фольклора. Третье — со сбором только якутского материала.

Сбор и изучение русского фольклора в Якутии были начаты силами сотрудников Института в конце 80-х гг. XX в. Так, в 1989 г. Л. Н. Скрыбыкиной и В. Б. Окороковой была проведена экспедиция по маршруту: г. Якутск — г. Покровск — п. Мохсоголлох — п. Верхний Бестях — с. Лэглэгэр — с. Булгунняхтах — с. Синск —

с. Едей — г. Олекминск — с. Солянка — с. Нерюктяй 2 — с. Нерюктяй 1 — с. Бирюк — г. Олекминск — г. Якутск. Были собраны материалы от потомков Ф. Е. Седых.

В октябре того же года была проведена экспедиция в с. Амгу, с. Покровку, с. Болугур. Фольклор, который удалось записать на средней Лене и на Амге, оказался схожим в жанровом отношении (календарные и хороводные песни, частушки, переделки песен поэтов XIX в., городской романс), репертуаре, характере исполнения.

В июле следующего 1990 г. состоялась совместная экспедиция сотрудников института и московских фольклористов-музыковедов Э. Е. Алексеева, З. З. Алексеевой по маршруту: г. Якутск — с. Синск — с. Едей — г. Якутск. Работа велась с уже известными носителями фольклора, участниками аутентичных групп — едейской «Вечеркой» и синской «Реченькой». Запись производилась от таких певцов, как Н. М. Макаров, Е. Е. Филиппова, А. И. Калыткина (Едей), М. А. Соловьева, Д. К. Тараненко, Г. Н. Киселева (Синск) и др.

В 1991 г. международная экспедиция в составе Э. Е. Алексеева, З. З. Алексеевой (Москва), Сюзи Крейт (США), С. Е. Никитиной, Н. И. Жулановой, Л. Н. Скрыбыкиной работала по маршруту: г. Якутск — г. Олекминск — с. Юнкюр — с. Нерюктяй 1 — с. Каландарашвили — с. Бирюк — с. Мача — с. Синск — с. Едей — г. Якутск. Участники экспедиции встретились с известными исполнителями и провели разведку новых мест бытования фольклора.

В 1993 г. в связи с 250-летием открытия почтового тракта между Якутском и Иркутском проводилась экспедиция в Покровск, Едей, Олекминск. Были записаны материалы, которые представили уже известные певцы, ряд текстов в Юнкюре, Маче исполнили новые информанты.

Долгое время экспедиций не было. В 2000 г. после перерыва состоялась экспедиция Р. И. Васильевой, И. В. Аммосовой в Ленский и Олекминский улусы по маршруту: г. Якутск — г. Ленск — п. Пеледуй — п. Витим — г. Олекминск — с. Нерюктяй 1 — с. Бирюк — г. Якутск. Материалы в Ленском улусе были собраны за год до сильного наводнения. В Ленске собиратели работали с самодеятельным коллективом «Русская песня», (рук. Надежда Юрьевна Моторина), а в Олекминске — с коллективом «Потеха» (рук. Ольга Геннадиевна Максимова).

Таким образом, по Приленью обстановка следующая: проводились и поисковые экспедиции, и повторные, участники которых могли делать повторные записи и через год, и спустя несколько лет. Работа велась с известными носителями фольклора.

Освоение второго маршрута, связанного со старожильческим фольклором, стало возможным в начале XX в. В декабре 2001 г. мы побывали в поселке Чокурдах — административном центре района — и в селе Русское Устье.

Село Русское Устье, расположенное при впадении реки Индигирки в Северный Ледовитый океан, является местом паломничества исследователей традиционной русской духовной культуры, поскольку обособленная жизнь русскоустыинцев долгое время оставалась нетронутым самобытным явлением, находящимся в окружении других этносов.

В 2001 г. было изменено постоянное место дислокации экспедиции, и совместно с Е. А. Строговой, Л. Е. Винокуровой мы отправились по маршруту: г. Якутск — п. Чокурдах — с. Русское Устье — г. Якутск. Были собраны материалы в местах, богатых самобытным фольклором. С нами общались представители аутентичного коллектива «Русскоустыинцы» (рук. Анна Гавриловна Кунакова; исполнители — Ю. Г. Кузьмичева, А. И. Солдатова, А. И. Чикачева и др.). Помимо сбора известных всем фольклорных произведений (песен, частушек, загадок), мы обратили внимание на специфику календарно-обрядового цикла, изучали красноречие русскоустыинцев, отражение в их сознании особенностей языческих представлений о мире. Следует с сожалением отметить, что к этому времени эпические произведения уже не бытовали. В Чокурдах группа «Русскоустыинцы» исполнила очень грустную андальщину «Будугинский сир-от камень», а также протяжные песни и частушки. В Походске и Черском, где имеется свой песенный коллектив «Походчане», работающий под руководством И. К. Васильевой, певичи И. П. Борисова и В. П. Соковиков исполнили «Рассоху».

Летом 2005 г. мы побывали в Нижнеколымском улусе (в с. Походск, с. Колымское), а также в Черском.

Далее проводившиеся экспедиции по характеру сбора фольклора можно назвать экспедициями смешанного типа. В силу различных причин мы не можем сосредоточиться только на фиксации фольклорного материала русских, а осуществляем и иные задачи: сбор фольклора якутов, эвенков, других народностей. С 19 по 25 декабря 2003 г. сотрудники нашего института отправились в Вилюйский улус, где в связи с промышленной добычей газа основан поселок Кысыл-Сыр. В 1993 г. там был образован ансамбль народной песни «Былина» под руководством Надежды Фроловны Ханановой.

В 2007 г. мы посетили Абыйский улус, где запись велась в основном на якутском языке, а в п. Белая Гора, с. Абый, с. Кэбэргене записывали на эвенском и русском языках.

В связи с полным отсутствием технических средств фиксации собирать материалы было очень сложно: до 2005 г. мы не имели возможности видеофиксации, не было у нас и современных диктофонов. В настоящее время есть возможности для записи, но совсем нет возможности выезжать в места бытования фольклора.

Большой проблемой для нас, живущих в Якутии, является связь между пунктами маршрутов, переезд из одного в другой: огромные расстояния, отсутствие дорог и транспортных средств делает нашу работу особенно трудной. Если намечена экспедиция в два района и совершена дислокация в один из них, то добраться до соседнего улуса подчас крайне сложно. В некоторых случаях приходится возвращаться в г. Якутск и опять самолетом отправляться в другой улус, что уже невозможно из-за малой сметы. В 2001 г. из Ленского района мы с трудом спустились в Олекминский на пароход, который ходит раз в несколько дней. Внутрيراионные связи не менее сложны, так как расстояния между деревнями, селами, другими населенными пунктами порой очень велики: например, расстояние между п. Чокурдах и с. Русское Устье — 120 километров, попасть из одного в другой в некоторые сезоны просто невозможно.

Находясь в экспедициях, мы не только общались с исполнителями, но и изучали местные музеи. Наиболее широко и разнообразно показана материальная культура в музеях городов Покровска, Олекминска, поселков Черский Нижнеколымского района и Чокурдах Аллаиховского района. Здесь показаны орудия труда, сопровождавшие нелегкую жизнь человека в суровых условиях тундры.

Научно-методический центр «Этнос» (п. Черский Нижнеколымского улуса), который мы посетили в августе 2005 г., представил экспозиции жилых помещений русских, чукчей, эвенков, юкагиров, якутов. Школьный музей с. Амга Амгинского улуса демонстрирует атрибуты земледелия — хлебопашества и огородничества, которыми пользовались местные крестьяне.

Во многих музеях и музейных комнатах ярко представлены предметы быта, кухонная утварь, посуда; частично — жилища и надворные постройки. Обычная экспозиция: на фоне слюдяного окошка и красного угла, составленного из нескольких икон, — буфет, сундуки, кровать, убранство постели. Вызывают некоторые нарекания представленные образцы одежды русских старожилков. Особенно грустно смотреть на выставку костюмов в музее г. Ленска, организованную там в 2001 г.: в нее вошли лишь вновь пошитые или привезенные из центральной России сарафаны и рубашки. А между тем местные костюмы были довольно колоритны. В с. Походск, как и в Русском Устье, когда-то носили «длинные рубахи с рукава-

ми, сарафаны двух видов, холодайки (широкие платья на кокетке), фартук — глухой напередник, иногда с “петухами” — воланом по плечу»¹. Уже к концу XIX в. и в Приленье, и в низовьях Колымы и Индигирки носили блузки с басками, юбки с каймой. Большое влияние на русский костюм оказала казачья одежда.

С любовью составлена экспозиция в с. Походск (2005 г.). Обращает на себя внимание материальная часть, представляющая повседневную жизнь русских в конце XIX — начале XX вв., в том числе костюм. Несмотря на то, что всю одежду шили именно женщины, у них не было времени ни на вышивку, ни на другие занятия, которые показывали бы их близость к кругу занятий женщин европейской части России.

Уголок русской культуры имеется и в селе Колымском Нижнеколымского улуса (расположенного ближе к Среднеколымскому району): запомнился выставленный там набор из сундуков, чемоданов и саквояжа. В с. Синск Хангаласского улуса (2003 г.), как и в других местах, показывающих быт ямщиков, обязательно представлена кошечка, различные приспособления для гоньбы, некоторые реалии, указывающие на специфику профессии ямщика: бляхи, дуги, колокольца и проч.

При видимой малости представленных предметов одежды становится ясно, что характер одежды в первую очередь определялся суровым климатом. Так, одна из опрошенных рассказала, что вынуждены были шить «бронни» («бродни») и «дундук»². Первое — непромокаемые сапоги из нерпичьей ровдуги, второе — зимняя дорожная и промысловая рубаха до колен мехом наружу.

Остановимся на особенностях жанрового состава произведений устного народного творчества в Якутии. Даже поверхностный взгляд на фольклор, бытующий в Хангаласском, Олекминском улусах, позволяет убедиться, что здесь нет календарных песен, мало песен семейного цикла, почти утратились даже свадебные. Остаются лишь хороводные песни и частушки. Как показывает экспедиционная работа, в Приленье популярны, как и во всей Сибири, песни литературного происхождения, романсы, песни известных композиторов советского времени.

Выше по течению г. Олекминска, ближе к Ленскому району, находится с. Мача. Жанры, известные в этих местах, иные: поскольку здесь преобладает якутское население, живы якутский язык и фольклор. Хотя жители этого села уже не прибегали к тем дей-

¹ Фольклор Русского Устья / сост. С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. Л., 1986. С. 350.

² Там же. С. 349—350.

ствиям, которые были обязательны в местах совместного проживания якутов и русских (кормление местности, обращение к местным духам), однако русское население не было отделено от якутского, поэтому фольклор здесь особый.

Известно, что фольклор Русского Устья имеет корни в Поморском крае на Белом море: население тяготеет к эпической поэзии, имеет устойчивый свадебный обряд. Примечательно, что на протяжении веков существования небольшого села обряд свадьбы проводился под сопровождение одних и тех же песен обрядового характера. При сравнении их с песнями, бытующими в Приленье, видно, что местный репертуар не расширялся. Здесь сохранились традиционные песни: свадебные, календарные, семейные, хороводные, любовные, шуточные, солдатские; эпические жанры постепенно утратились.

В связи с повышением интереса к религии увеличивается количество быличек, легенд, духовных стихов. Выясняется, что жители Хангаласского и Олекминского улусов довольно веротерпимы. Сосланные сюда русские зачастую не были истинными христианами: поставленные в условия адаптации к местной религии, они были вынуждены обращаться за помощью к местному сонму богов. В этой связи они вспоминали русские языческие представления о мире, которые способствовали их пониманию местных «иччи». Духи местности «иччи» именовались ими по-разному: или «иччи» реки, поля, леса и т. д., или «водяной», «полевой», «лесовой». Домового русские могут называть «эбэкээн», так зафиксировано в селе Юнкюр Олекминского улуса от Т. Т. Ощепковой. Сосланные в эти места староверы и сектанты (скопцы и др.) демонстрировали иные религиозные пристрастия. Они меньше подвергались ассимиляции, однако и их фольклор не избежал влияния устного народного творчества якутов.

Смешение в названии разнообразных явлений наблюдается и в Ленском улусе, где мы были в 2000 г., в местах совместного проживания русских и якутов. Здесь русские пытаются обращаться к духам леса так, как это принято у якутов. В местах, где русские живут обособленно (Витим), такая тенденция не обнаружена.

Многие явления из жизни и быта русских и коренного населения взаимно усваиваются, особенно в тех случаях, когда речь идет о календарно-обрядовых терминах, названиях блюд и костюмов. Так, все якуты с удовольствием вспоминают «машкераты»³, которые проводились в период святочных дней. И русские, и якуты также обязательно рассказывают о святочных гаданиях и выходе «сюлю-

³ Чарина О. И. Русские песни Приленья. Новосибирск, 2009. С. 16.

кюнов». Хорошо известны и названия блюд, наиболее употребительных в данном регионе: на свадьбу готовятся «икки кэтэрдэр», «хаан» (сообщила А. Е. Сучковская из Куранды Олекминского улуса).

Исследования показывают, что исполнители старшего возраста (старше 60 лет) предпочитают говорить на якутском языке (речь идет о русских и якутах Хангаласского и Олекминского улусов). В Ленском, Олекминском улусах картина меняется.

В Хангаласском улусе популярны предания, в которых действуют местные духи, шаманы, люди, когда-то жившие в этих местах. Таково, например, предание о заселении местности «Хара Ромашка» (Черный Ромашка — человек-основатель поселения)⁴.

Остановимся на хороводных песнях русских старожилов Якутии. В 1989 г. в с. Синск Хангаласского улуса была записана песня «У окошечка сижу»:

*У окошечка сижу
Да и в окошечко гляжу.
Три деревни да два села.
Вот и все-таки дела.
Три деревни да два села
Да вот, ребятушки, дела.
Из деревни от отца
Ожидая письмеца.
Из деревни от отца
Да ожидаю письмеца.
Как письмо я получу
Сундучок заколочу.
Как письмо я получу
Да сундучок заколочу.
По дорожке по прямой
Едет молодец домой.
По дорожке по прямой
Да едет молодец домой.
Поклонился всей родне
И со всей его вороне.
Поклонился всей родне
Да и со всей его вороне.
Пока всей его родне,
Всей родимой стороне.*

⁴ Чарина О. И. Экспедиционная работа по русскому фольклору Якутии в 90-е гг. XX в. // Полевая этнография. Материалы международной научной конференции, С.-Петербург, 3—4 декабря 2004 г. СПб., 2004. С. 20.

Пока всей его родне,
 Да всей родимой стороне.
 Окружите, вся родня,
 Будут спрашивать меня.
 Окружите, вся родня,
 Да будут спрашивать меня.
 Поведу я красну речь,
 Как здоровье уберечь.
 Поведу я как-то речь,
 Как здоровье уберечь.
 Черна редка, черна да,
 Черна редка удержатъ,
 Да и все поцеловать⁵.

Песня исполняется хором, при этом ведется хоровод петлями, участники которого не размыкают рук. Концовка песни не совсем понятна. Стихи «Черна редка, черна да <...> Да и все поцеловать» тонут в разноголосице. Одна из исполнительниц пытается продолжить, но после слова «поцеловать» хоровод распадается.

Пример особенного нижеколымского говора представляет видеозапись, запечатлевшая Третьякову Екатерину Дормидонтовну в 2005 г.:

Жили три брата: Григорий, Николай, Феофан. Надо по-старорусски рассказать. Поехали они на охоту весной на медведя. Пошли в яхт, купили продукты, чистый спиртик. И поехали. У Ниски сена Агаска. Она собрала все, потому что бабы в нарты впрягают, всё закладывают, отправляют на охоту. Поехали. Взяли с собой палатку. Едут. Хеоханка говорит: «Там бейлога, остановимся». — «Правда. Ну, давайте, остановимся». Остановились, поставили полатачку, огончик развели. Поели, попили. Хеоханка говорит: «Ниска, ты поди, посмотри в бейлоге, мозет, медведь есть, нет». — «Как добро, пойду». Ниска посел смотреть. Ну, да стали ложиться спать. «Ниски чо-то нету». — «Ну да, он придет». Легли в кукули <вид спального мешка>. Утром просыпаются. «Хеоханка, а где Ниска?» — «А где Ниска?» — «Ниски нет. Да он не был, постеля так лежит». — «Правда, правда. Да я огончик разведу, едушку сварю». — «Поди да посмотри его». Гриска посел. «Хеоханка, Ниска на улице лезит» — «Почем?» — «Я его за ноги вытащил. У него гоёвы нет». — «Как гоёвы нет?» — «А она у него была?» — «Да, не помню, была или не была». — «Я не помню». — «Чо станем деять?» — «Поедим да поедем. Может, Агаска знает?» Все

⁵ Записи экспедиционных материалов 1990 г. // Личный архив О. И. Чапиной.

собрали, спирт допили, едут. Агаска выбегает: «Ребята, чо это вы скоро приехали и Ниску принесли? Чо это он доспелся?» — «А была у него голова?». — «А чо Ниска лежит?» «Сстой, стой, стой. Наменни мы в крепость ездили, в яхту ходили. Так, видно буй»⁶.

Исполнительница нарочито произносила текст на старорусском наречии, которое походчане используют между собой, им владеют и нижеколычане, в том числе и сорокалетние.

Основной особенностью русского фольклора в Якутии является двуязычие, которое полнее всего проявилось на р. Лене. Использование второго языка в речи якутов или русских обусловлено условиями тесного проживания этих разных этносов.

Обязательная на свадьбе песня о переносе сундука звучит с явными признаками прежнего исполнения этой песни якутами: «Сундучка-то..., наволочка ситцевой, ситцевой, перинка-то пуховой» (Е. Е. Филиппова, Едей Хангаласского р-на)⁷. Варианты этой песни зафиксированы в Булгунняхтахе, где потомки ямщиков исполняют ее примерно так: «Перинка пуховая, наволочка ситцевая» (Н. Н. Васильева).

Жители Хангаласского и части Олекминского улусов — билингвы, но бытовая речь у якутов и русских — якутская. Поэтому певец должен учитывать языковые особенности аудитории и исполнять то или иное произведение в расчете на определенного слушателя.

Вот пример песни, которую нам исполнила Е. Е. Филиппова из с. Едей Хангаласского улуса в 1990 г.:

*Как наши в огород
Стоит озеро воды,
Вот люли, вот люли,
Молодец коня поил,
Кы ворота привязал,
Кы ворота привязал,
Красной девке приказал,
Красной девке приказал,
Вот люли, вот люли,
Красна девка приказал:
«Красна девушка-душой,
Красна девушка-душой,*

⁶ Записи экспедиционных материалов 2005 г. // Личный архив О. И. Чариной.

⁷ Фольклор русского населения Якутии (Русские песни Ленского тракта) / сост. О. И. Чарина. Якутск, 1995. № 4.

*Береги мово коня,
Береги мово коня,
Вот люли, вот люди,
Береги мово коня,
Береги мово коня,
Коня тысячная»⁸.*

Как видим, песня поется с некоторыми грамматическими девиациями, указывающими на то, что ее исполнители — якуты. В быту Е. Е. Филиппова говорит на якутском языке, как и многие другие ее сверстницы. Многие песни хороводного цикла имеют не только грамматические, но и лексические изменения.

Довольно архаичный русский фольклор Нижнеколымского и Аллаиховского районов, находящийся в условиях билингвизма его носителей, подвергся значительным изменениям, которые в некоторых случаях носят функциональный характер.

⁸ Фольклор русского населения Якутии... № 40.

В. А. МОСКВИНА
(Омск)

ЗНАХАРЬ И СОБИРАТЕЛЬ ФОЛЬКЛОРА В ИХ ДИАЛОГЕ

Проблема диалога в полевых исследованиях приобрела особую актуальность в связи с развитием новых подходов к пониманию и изучению фольклора. К. В. Чистов отмечал, что фольклорный текст «не записывается и не читается, а произносится и воспринимается на слух. В каждый момент восприятия существует только то, что сейчас произносится, а не весь текст целиком. В процессе восприятия последовательного ряда единиц речи происходит мысленная их синхронизация»¹. Также исследователь указывал, что текст всегда ориентирован на слушателя, что исполнитель приспосабливается к реакции слушателя². Проанализировав записи причитаний, сделанные от И. А. Федосовой Е. В. Барсовым и О. Х. Агреновой-Славянской, К. В. Чистов пришел к выводу, что отношение исполнителя к собирателю, а также тактичность, внимательность последнего не могли не отразиться на записанных текстах³. Таким образом, полнота воспроизводимого исполнителем текста, точность его фиксации и осмысления напрямую зависят от особенностей диалога между собирателем и исполнителем.

Изучение заговоров я начала с исследования материалов фольклорного архива кафедры литературы Омского государственного педагогического университета (далее — ФА ОмГПУ). Основу коллекции заговоров составили записи текстов, сделанные от руки под диктовку исполнителя, часто без описания ритуала или атрибутов. Позже, познакомившись с заговорной традицией в живом ее бытовании, убедилась, что архивные записи оставляют за рамками мно-

¹ Чистов К. В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 158.

² Чистов К. В. Исполнитель фольклора и его текст // Там же. С. 134.

³ Там же. С. 138.

гие вопросы бытования, поэтики заговоров, трансмиссии традиции. Современные технические возможности позволяют зафиксировать целый ряд нюансов, упускаемых при ручной записи. Однако полнота картины бытования заговорно-заклинательной традиции для собирателя вырисовывается лишь в правильно организованном диалоге с ее носителем.

Статья построена на экспедиционном материале последних двух десятилетий и посвящена анализу процесса записи сведений по заговорно-заклинательной традиции Омской области. В качестве объекта исследования используются личные записи автора статьи, сделанные в различных ситуациях: интервью, включенного наблюдения, эксперимента.

Записывать заговоры в настоящее время и просто, и сложно. Просто, потому что это один из востребованных жанров в современной народной традиции. Множество популярных изданий пополняет репертуар исполнителей, тем более что в этих изданиях заговоры позиционируются как рецепты, доступные для использования, т. е. каждый может, прочитав текст, избавиться от нежелательного или получить желаемое. Тексты заговоров в экспедициях записываются в достаточном количестве, в отличие, например, от других обрядовых жанров или необрядовой крестьянской лирики. Однако пополнение коллекции заговорных вариантов на сегодняшний день помогает решить лишь небольшую часть задач, стоящих перед фольклористикой. Здесь и начинаются сложности.

Заговор, как ритуальный текст, необходимо фиксировать в единстве его составляющих. Здесь, конечно, велико значение аудио- и видеофиксации, о чем неоднократно говорил В. Л. Кляус. Однако даже если заговорно-заклинательный обряд фиксируется разными техническими приспособлениями, за кадром все равно остается многое. Такая фиксация не снимает вопросов передачи традиции, восприятия и усвоения заговоров, варьирования ритуала и причин, его порождающих, проблемы личности знахаря, особенностей взаимоотношения его с пациентом — иными словами, соотношения традиции и импровизации. Накопление повторных записей, конечно, в какой-то степени решает эти вопросы. Но более важным в их решении считаю личный контакт между фольклористом и знахарем.

Диалог исполнителя и собирателя выстраивается в зависимости от того, какую роль играют его участники (информант — интервьюер, знахарь — пациент, учитель — ученик, равноправные собеседники).

Как отмечает М. Г. Матлин, эксперимент и экспериментальные методы «начинают обретать принципиально новое значение в полевой работе», а «полевая фольклористика все чаще определяется как экспериментальная наука»⁴. Однако эксперимент, на наш взгляд, не может считаться основным методом. И интервью, и включенное наблюдение играют важную роль в современных полевых исследованиях не только как способы накопления фактического материала, но и нередко как единственно возможные пути фиксации заговорной традиции.

Как правило, в собирательской работе обычным способом вхождения в контакт с исполнителями является интервью. Почти во всех программах по собиранию заговоров содержатся вопросы о наименовании носителей заговорно-заклинательной традиции, об отличии колдунов и знахарей, о передаче традиции, о манере исполнения, обстановке и времени заговаривания, о функциях заговоров, об их связи с календарной и семейной обрядностью, об отношении респондентов к заговорам. Полученные во время интервью ответы часто предельно обобщены. Например, на вопрос «Кому можно передать заговоры?» знахарка ответила: «Человеку с понятием». Получить пояснения от респондента, что означает человек с понятием, мы не смогли (ЛАА. Зап. В. А. Москвина и Т. Г. Леонова в 1995 г. в с. Артын Муромцевского р-на от М. А. Макаровой-Алеевой, 1914 г. р.). Или на вопрос о передаче заговорной традиции можно услышать такие ответы: «Ходил, слушал, записывал, так и научился» (ЛАА. Зап. В. А. Москвина в 1999 г. в с. Кейзес Седельниковского р-на от И. А. Морозова, 1931 г. р.); «Носила ребенка лечить к одной старушке и выучила» (Там же. Зап. от М. И. Шукиной, 1924 г. р.). Такие обобщенные ответы не проясняют вопросов усвоения и восприятия заговоров, технику их запоминания, а главное, того, как и почему человек начал сам лечить. Как правило, во время интервью исполнитель или не может прояснить некоторые вопросы, или считает свой ответ вполне достаточным, само собой разумеющимся. То же можно сказать и про вопросы, касающиеся способов лечения: знахарь часто показывает самые простые движения или называет их (*води кругом чирья, а потом закрести*).

Наблюдение за процессом заговаривания помогает выяснить некоторые детали заговорного ритуала. Однако включенное наблюдение только тогда может дать действительно ценный материал, когда собиратель сам хорошо знает традицию либо является ее носителем.

⁴ Матлин М. Г. Экспериментальные методы и эксперимент в современной полевой фольклористике // Актуальные проблемы полевой фольклористики: сб. научных трудов. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 6.

Например, только такой собиратель поймет, что надевание фартука и платка знахарем перед исполнением заговора — неотъемлемая часть ритуала.

Включенное наблюдение за исполнением заговоров может быть двух видов: во-первых, сам собиратель становится пациентом знахаря, во-вторых, фольклорист наблюдает за процессом заговаривания кого-либо или чего-либо. В своей практике я побывала и в той, и в другой ситуациях. Каждый из видов наблюдения имеет свои достоинства и недостатки. Так, будучи пациентом знахаря, я по разным причинам многого из того, что он делает, просто не видела. Один раз во время лечения я потеряла сознание. В другой раз (знахарка всегда находилась за моей спиной) я лишь смогла хорошо запомнить ее интонацию при произнесении заговора от зубной боли, совершенно не уловив характера ее действий (после ритуала пришлось спросить, какие действия производились — ответ, как всегда, был обобщенным: «*Рыбьей костью крест-накрест води по щеке*» (ЛАА. Зап. Т. Г. Леонова и В. А. Москвина в 1995 г. в с. Артын Муромцевского р-на от А. М. Епанчинцевой, 1905 г. р.)).

Несколько раз приходилось наблюдать за тем, как знахарка проводит над пациентом заговорный ритуал. В этой ситуации, если знахарь позволит присутствовать, собиратель, как правило, оказывается лишенным возможности передвижения: он должен не мешать и лучше, если будет сидеть на одном месте. Большинство знахарей, за которыми мне удалось наблюдать во время заговорно-заклинательного акта, произносили заговоры очень тихо или вообще шепотом, поэтому вербальный компонент ритуала оказывался недоступен. Кроме того «мизансцена», которую выстраивает знахарь для проведения обряда, подчинена задачам заговора: пациент садится в переднем углу лицом к иконе, знахарь встает за ним, поворачиваясь спиной к собирателю, — таким образом, большая часть ритуала остается скрытой от его глаз. Конечно, детали можно затем выяснить в ходе интервью, но целостная картина действия пропадает.

Итак, в условиях включенного наблюдения собиратель может выступать лишь пассивным участником. Пассивная роль в заговорно-заклинательном акте уготована, как правило, пациенту, т. е. объекту заговорного воздействия. Поэтому диалог собирателя (и в качестве пациента, и в качестве наблюдателя) со знахарем в такой ситуации просто исключается. Любое изменение ситуации ведет к изменению роли собирателя. Так, если фольклористу во время интервью не удастся зафиксировать заговор и он пытается выдать себя за пациента, знахарь может прервать общение, уличая интер-

вьюера в спекуляции болезнью. Навязывание собирателем как пациентом диалога знахарю приводит к нарушению традиционных ролей. Другими словами, активность собирателя в процессе включенного наблюдения выводит его на другой уровень — уровень эксперимента.

Эксперимент как целенаправленное регулирование собирателем фольклорной ситуации в изучении заговорной традиции представляет определенную сложность, потому что во время заговаривания главным действующим лицом является знахарь и все подчинено его воле. Моделирование ситуации собирателем тоже относительно. Встать на место знахаря, попробовать себя в его роли можно лишь в качестве его ученика либо в качестве знахаря со своим репертуаром и способами лечения, которые могут существенно отличаться.

Чаще всего в своих полевых исследованиях заговорной традиции я выступала в роли «ученика». Эта роль предпочтительней при первой встрече со знахарем. Диалог, который завязывается в такой ситуации, больше похож на монолог знахаря, изредка перебиваемый вопросами «ученика». Следует отметить, что исполнитель выстраивает свой «монолог» определенным образом, произносит заговоры в установленном им порядке.

Так, моим первым «учителем» в 2003 г. стала Вера Семеновна Ступникова (1936 г. р.) из д. Красный Яр Большереченского р-на. Веру Семеновну работник местного клуба порекомендовал как хорошую песенницу. Однако в результате предварительного опроса выяснилось, что она знает заговоры и успешно ими лечит. Сначала знахарка показала две тетрадки, в которые она записывает известные ей тексты заговоров (многие записаны не по одному разу), акцентировав наше внимание на заговорах от пьянства, видимо новых для нее, еще недостаточно хорошо усвоенных. Я же начала расспрашивать о том, как она лечит обращающихся к ней людей, и просила исполнить заговоры, объясняя свою заинтересованность тем, что в моей семье тоже были знахари. Увидев во мне преемницу (Вере Семеновне некому было передать свое искусство), она отдала тетрадки бывшей со мной студентке Т. В. Новак для переписывания, а мне начала наговаривать заговоры. Всего было произнесено 18 текстов.

Первым исполнительница произнесла заговор от горла (ангины), затем три текста от грыжи, по одному от болезни спины, сорванного живота, заговор «голову править», от удара, вывиха, семь текстов от сглаза и порчи. После этого мы говорили о свадебных и похоронных обрядах, и Вера Семеновна вспомнила еще два заговора над

покойником, «*чтобы не портился*». Такой порядок произнесения заговоров, с одной стороны, объясняется смоделированной мною ситуацией и контекстом беседы, а с другой — подчинен определенной системе. Научить заговору от ангины попросила знахарку я. А далее были произнесены тексты (от грыжи и спины), в которых избавление от болезни происходит похожим образом: ее уговаривают *не жги, не ходи, не грызи, не ломи*, просят уйти из тела и ссылают *в чисто поле, под пень, под колоду, в лес*. Следующие четыре заговора были исполнены как ответ на мой вопрос: «*А голову править умеете?*» Начав учить править голову, исполнительница сбилась: вместо *темечко*, произнесла *золотничок*. Оказалось, что эти две болезни она лечит похожими словами, изменяя только название болезни. Последовавшие за ними заговоры от удара и вывиха объединены с предыдущими внешними причинами недуга. Семь заговоров от сглаза и порчи направлены на излечение не конкретных органов, а человеческого тела в целом.

Чтение всех заговоров знахарка сопровождала пояснениями разного рода, которые, по ее мнению, обязана знать преемница. Во-первых, сначала я должна была усвоить общее вступление ко всем заговорам: «*Ну, это начинается сразу, надо это вот и говорить это “первым разом”*»:

Первым разом —

Господним часом» (ФА ОмГПУ: ЭК — 1/2003, № 36⁵).

Позже про это вступление Вера Семеновна несколько раз напоминала, но не произносила перед всеми текстами: «*Так же самое читается “первым разом”*»; «*Ну, так же само начинается она, молитва, с “первым разом”, заговор-то, а потом*»; «*Так что “первым разом” всегда знаете*» (Там же, № 40, 41, 45).

Во-вторых, знахарка обратила мое внимание на то, кто может заговаривать:

— *А вот еще есть вот. Если вот вы первая: первому или последнему хорошо вот эта молитва.*

— [Я единственная.]

— *Ну вот, значит, та и другая хорошо* (Там же, № 38).

В-третьих, пояснила, что у одной болезни могут быть разные проявления и, соответственно, применяются разные заговоры:

— *А еще есть ходовая грыжа.*

— [А это, что такое?]

— *Тожже грыжа, ходовая.*

— [То есть она не на одном месте?]

⁵ Шифр единицы хранения: код блокнота, после косой черты — год записи, затем номер текста.

— Она ходит, в животе везде ходит, ну, и в пах может вылезти, хоть куда <...>. И зачерчивает. Так вот пальцем безымянным: «грыжа, грызь, не ходи», так вот чертите.

— [По грыже?]

— По грыже прям, по пупку, по животу, везде, ну... по животу.

— [Где она ходит...]

— Да, да, да. Это ходовая грыжа, так вот она лечится. И еще потом после этих всех тогда надо говорить или на молодой месяц, или как на исход месяца. На прибывающую луну (Там же, № 39).

В-четвертых, указала на этикетность названия объекта заговора:

— До года младенцем называется.

— [То есть нельзя говорить «раб Божий», а просто «младенец»?]

— Младенец до года. А после года, там, раб или раба (Там же).

В-пятых, заострила мое внимание на наиболее, по ее мнению, востребованных заговорах:

— И вот это самое от спины хорошо. Спину лечат и хондроз, склероз. Ну, там надо, чтоб веник был, вот это березовый, засохший. И топор берешь в руку и вместе ножик так вот. Ну и секете по пояснице, например, повдоль поясницы, секете топором (Там же, № 40).

И, наконец, не только показала в подробностях необходимые при заговаривании движения руками, проговаривая все, что она делает, но и заставила меня повторить их.

Другая ситуация, возникшая при фиксации заговоров, когда я делилась со знахарем своими знаниями в области заговорной практики. Наш диалог проходил на равных. Александра Алексеевна Щукина (1955 г. р.) из с. Кейзес Седельниковского р-на сама смоделировала ситуацию эксперимента, когда она в процессе непосредственного общения обнаружила у меня способность лечить:

— Всё у тебя светло, только слева чернота какая-то.

— [Болезнь какая?]

— Нет, чё-то другое. Может, чё в роду у тебя.

— [У меня бабушка лечила.]

— И ты можешь.

— [Могу, только последнее время что-то «сломалось».]

— Давай проверим. Садись напротив, руку сюда [на ее голову].

— [Какую? Мне сказали, у меня левая сильная.]

— Ну, левую... Ух, ты, у меня аж голова зачесалась. Есть сила, можешь [ЛИАА].

Второй контакт «на равных» произошел с Екатериной Григорьевной Барнюк (1928 г. р.) из д. Короленка Седельниковского р-на. Узнав, что я знаю заговоры, она начала меня экзаменовать, сопровождая мои ответы то одобрительными, то удивленными возгласами:

- *А детей лечу от грыжи, от глазу, ну и больших, я знаю заговоры. И ко мне люди приезжают.*
- [А себе руку не пробовали заговорить?]
- *Сабе? А так сабе заговариваю, а... А так заговариваю.*
- [От удара заговорить.]
- *Заговариваю. Тожe заговариваю.*
- [А как на себя заговариваете: на ножик встаете или как?]
- *Просто...*
- [Просто так? Вот меня учили либо на ножик встать, либо расческу под мышку положить <...> Вот это меня научили. В Тарском районе так говорили и в Большереченском я была.]
- *Заговоры знаешь...*
- [Ну, да.]
- *Ну, ты какие заговоры знаешь? Потом я тебе расскажу.*
- [Я от горла заговариваю <...> встану <...> на восток лицом.]
- *На солнце.*
- [На солнце, да.]
- *Правильно.*
- [<...> И так и кругами, вот этим пальцем, кругами вожу].
- *Во, во, во, во.*
- [Потом крещу.]
- *Вот этим?*
- [Вот этим, вот этим, безмянным.]
- *Да, да, да, да, да, да (ЛАА).*

Проэкзаменовав меня и получив новые для себя сведения о способах лечения, Екатерина Григорьевна поделилась своими знаниями. При произнесении заговорных текстов ее речь приобрела особую четкость и выразительность, видимо потому, что начался процесс целенаправленной передачи. Ситуация опять, независимо от воли собирателя, перешла в диалог типа «учитель — ученик».

Таким образом, в диалоге знахаря и собирателя очень часто доминирует именно знахарь. Это, на мой взгляд, можно объяснить ритуальной функцией заговаривающего, который во время заговорно-заклинательного акта оказывается единственным субъектом обряда.

Е. П. МАЛАХОВА, В. А. МОСКВИНА
(Омск)

ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ВЛАСТИ КАК НОСИТЕЛЬ ТРАДИЦИИ

Проблемы, связанные с организацией фольклорных экспедиций, знакомы всем ученым, занимающимся полевыми исследованиями. Во многом результаты выездов зависят от поддержки собирателей местными органами власти. Поэтому ее представители чаще всего воспринимаются в их «официальном» виде. Обычно они не интересуют собирателя в качестве носителей традиционной культуры.

В совместной статье¹ мы уже обращались к изучению особенностей личности руководителя как носителя фольклорной традиции. В частности, рассматривали роль фольклорной традиции в формировании образа современного руководителя на примере главы администрации Седельниковского р-на Омской обл. Николая Тимофеевича Хрищенко.

В течение 11 лет мы ведем полевою работу в названном районе и, конечно же, общаемся с главами поселковых администраций и их заместителями, предпринимателями и руководителями предприятий. За это время накоплен большой фактический материал, который по-своему характеризует каждого из наших респондентов: М. Н. Барановского, В. Л. Гаркавенко, П. П. Дерюгу, Л. Н. Жаринова, Ф. Н. Калька, Н. Т. Хрищенко.

К этим лицам мы обращаемся не только по вопросам организации работы и размещения участников экспедиции, но и как к знатокам истории района, которые могут нас направить к талантливым исполнителям. Во время знакомства с чиновниками мы

¹ *Малахова Е. П., Москвина В. А.* Роль фольклорной традиции в формировании образа современного руководителя // Народная культура Сибири: Материалы XVI научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2007. С. 288—293.

обычно интересуемся состоянием народной культуры как в районе, так и в отдельно взятой деревне. Отвечая нам, представители власти невольно начинают вспоминать о своих корнях, о своих родных местах и, в результате, раскрываются перед нами как носители традиционных знаний. Например, Виктор Леонидович Гаркавенко (в прошлом — секретарь парткома колхоза им. XX Партсъезда, ныне — индивидуальный предприниматель, руководитель Седельниковского филиала Ассоциации предпринимателей Омской области, депутат Совета Седельниковского муниципального района, 1958 г. р.) явился своеобразным куратором и спонсором фольклорной экспедиции 2010 г. Узнав, что мы интересуемся традициями эстонских и белорусских переселенцев, он познакомил нас с их потомками, организовав экскурсии в двух эстонских и одной белорусской деревнях. Следует отметить, что В. Л. Гаркавенко не является коренным жителем Седельниковского р-на (переехал сюда в 1980 г.), но сумел хорошо усвоить чужую для него традицию. Во время экскурсии Виктор Леонидович рассказывал нам о талантливых носителях фольклора и при этом акцентировал наше внимание на особенностях их репертуара с учетом национальной специфики. И сам он оказался незаурядным исполнителем, от которого мы записали охотничьи рассказы, топонимические предания, былички, застольные песни, описание празднования Иванова дня у местных эстонцев.

Также мы узнали, что Виктор Леонидович интересуется историей заселения района, составил карту ныне не существующих хуторов эстонских переселенцев, постоянно принимает участие в организации праздников села. Жизнь района представлена в богатой коллекции фотоснимков, сделанных В. Л. Гаркавенко, тематика которых тесно связана с природой и современным социально-культурным состоянием края.

Остальные наши респонденты — выходцы из разных деревень Седельниковского р-на, о чем они часто говорят не без гордости. Одни, как Михаил Николаевич Барановский (глава поселковой администрации с. Рагозина, 1962 г. р.) и Леонид Николаевич Жаринов (глава поселковой администрации д. Саратовка, 1967 г. р.), продолжают жить и работать на своей малой родине. Другие, хотя и уехали из родных мест, но не прерывают связей с ними. Например, Федор Николаевич Кальк (первый заместитель главы администрации Седельниковского р-на, начальник отдела экономики, муниципального имущества и тарифного регулирования, 1958 г. р.) родился в д. Короленка, проживает ныне в с. Седельниково, но в своей родной деревне содержит родительский дом, куда по боль-

шим праздникам съезжаются его родственники и где сохраняется прежний уклад деревенского быта: «Сегодня даже сено с помощью бастига увязать не умеют. Другие технологии. А ведь это отработано веками, удобно же. Веревкой за крючок зацепил — это в два раза легче, чем просто так затягивать» (Личный архив Е. П. Малаховой. Далее — ЛАА).

Петр Петрович Дерюга (директор Седельниковского маслодельного завода, 1967 г. р.) также живет на два дома. В свою родную Соловьёвку приезжает очень часто, охотится там. Соловьёвка входит в куст деревень, центральной усадьбой которого принято считать д. Саратовка. Петр Петрович возмущается, когда его называют саратовским, и поправляет: «Саратовка и Соловьёвка — это разные деревни. Это у вас ни родины, ни флага! А я — соловьёвский!» (ЛАА). Родовые поместья удалось сохранить не всем, но многие вышеназванные представители власти остались верными хранителями традиций своей малой родины.

Записи автобиографических рассказов, сделанные от Николая Тимофеевича Хрищенко (глава Седельниковского р-на, 1959 г. р.), позволяют проследить становление его личности, его карьерный путь к должности руководителя района. От Николая Тимофеевича мы также зафиксировали охотничий фольклор, сведения о заговорной традиции и свадебных обрядах. Эти материалы характеризуют Н. Т. Хрищенко, в первую очередь, как человека, обладающего внутренней силой. Среди его подчиненных бытует мнение о силе слова и взгляда их руководителя, которые укрепляют его авторитет. Сам Николай Тимофеевич знает об этом и комментирует подобные представления следующим образом:

— Ты постоянно всех ругаешь, материшь, никого нигде не похвалишь.

— Если кого-то похвалил — всё, сглазил! Я лучше никого не хвалю. Если я ничё не сказал, промолчал, значит, всё нормально (ФА ОмГПУ: ЭК-2/2007, № 11)².

Силой взгляда, считает Николай Тимофеевич, надо пользоваться с осторожностью. «Если только стоит от души порадоваться, человек спекётся» (Там же).

Данные качества проявляются у Н. Т. Хрищенко в его знахарской практике: «Между прочим, я сам от сглаза своих детишек лечил. <...> Прихожу, воды наливаю кипячёной, кружку так, посмотрел

² ФА ОмГПУ — Фольклорный архив кафедры литературы Омского государственного педагогического университета. Далее указан шифр единицы хранения: ЭК-2 — номер папки, 2007 — год записи, № 11 — номер текста в папке.

доли секунды, посмотрел, отвернулся, посмотрел... И всё, и умой. <...>. Я буквально на ребёнка сделаю — десять-пятнадцать минут, потихоньку, потихоньку, ребёнок утихает и утихает. Жена чётко подметила, на сто процентов. Внучка была, ей два года вот исполнилось, порадовались, туда-сюда, побесился вечер там с ней. Всё, в два часа ночи — уа-уа-уа! Встаю, щас вылечу» (Там же).

Магические представления характерны для Николая Тимофеевича и как для охотника. Он знает заговор на порчу ружья («*Ружьё крюком — утка жуком*»), умеет начинающему охотнику «*глаз поправить*», верит в охотничьи приметы³.

Носителем локальной охотничьей традиции также является П. П. Дерюга. В его репертуаре много топонимических преданий, охотничьих баек, анекдотов. Перед собирателями он раскрылся именно с этой стороны. Нам представляется, что превалирование в его репертуаре подобных текстов объясняет его привязанность к малой родине, о чем было сказано выше. Петр Петрович не выходит за рамки фольклорного сознания, сформированного в детстве под влиянием отца-охотника. Противоборство на охоте с сильным зверем, а П. П. Дерюга говорит, что у него на счету более тридцати добытых медведей, выработало у него умение держать под контролем ситуацию, ни на миг не расслабляться в любом деле, в том числе и в управлении предприятием. От Петра Петровича мы записали устный рассказ о взгляде раненного им медведя⁴. Этот взгляд, по словам охотника, не давал ему ни сна, ни покоя, пока он не выследил зверя.

М. Н. Барановский помогал с организацией экспедиции 2007 г. Одной из ее задач была запись охотничьего фольклора. Михаил Николаевич стал примером руководителя, который проникает не только бытовыми заботами собирателей, но и их исследовательской проблематикой. Не будучи заядлым охотником, он, тем не менее, оказался хранителем охотничьих баек, которые с удовольствием поведал нам. Участники экспедиции зафиксировали от него два варианта устного рассказа об освобождении медведя из петли в окрестностях с. Рагозино. Первый вариант отличается от второго

³ Москвина В. А. Охотничий фольклор в материалах экспедиции 2007 г. в Седельниковский район Омской области // Народная культура Сибири: Материалы XVI научного семинара-симпозиума Сибирского регионально-вузовского центра по фольклору. Омск, 2007. С. 228.

⁴ Москвина В. А., Малахова Е. П. Особенности сюжетостроения устных рассказов о медведях // Литература Урала: история и современность: сб. статей. Вып. 4: Локальные тексты и типы региональных нарративов. Екатеринбург, 2008. С. 304.

своей краткостью, сухим изложением фактов. Повествуя, Михаил Николаевич не вышел из ставшей уже привычной роли чиновника. По мере дальнейшего общения с нами он раскрылся как носитель локальной нарративной традиции, бытующей в Рагозино. Черты этой традиции нами были отмечены во втором варианте рассказа М. Н. Барановского: ряды глаголов действия («собачка пошёл, дошёл, полая», «медведь вырвался..., дерево так обнимает, раскрутился, как махнул»), уменьшительно-ласкательное название собаки, выстраивание сюжета по сказочному образцу⁵.

Но не все руководители так внимательны к своей традиции и к исследователям, которые стремятся эту традицию зафиксировать и изучить. Л. Н. Жаринов, хотя и продолжает жить и работать на своей малой родине в Саратовском сельском поселении, но ставит чиновничьи интересы выше даже собственных традиционных знаний. Мы испытали некоторые сложности с размещением, а, кроме того, зафиксировали мемораты о волонтеристском подходе Леонида Николаевича к традициям деревни. Например, на наш вопрос: «А ночью на Ивана Купала молодёжь-то будет творить? [т. е. гулять, жечь костры, перетаскивать плохо лежащие у хозяев вещи]», — местные жители ответили: «Нет, такого не будет, Леонид Николаич нам запрещает это делать»⁶. А в 2006 г. Л. Н. Жаринов вообще объявил о переносе данного праздника на другой день в связи со смертью односельчанина. Такой тип руководителя сформировался в 1980-е гг., когда в деревне активно шла борьба с традиционными обрядами и т. п.

Однако не все чиновники советской эпохи подчинили свое фольклорное мировосприятие идеологии этого времени. Так, бывший первый секретарь райкома комсомола, секретарь парткома Ф. Н. Кальк с любовью и уважением относится к традициям своей семьи и деревни, что помогает ему и сегодня оставаться в ладу со временем и с самим собой. Нас удивила разносторонность его интересов, не выходящих, однако, за рамки традиции и непосредственно не связанных с занимаемым им постом. Во-первых, он изучает историю родной деревни, под его редакцией издана посвященная ей брошюра: «Жемчужина земли сибирской (к 100-летию деревни Короленки)» (Седельниково, 2009). Во-вторых, собирает лечебные травы, знает их свойства, изготавливает настои. В-третьих,

⁵ Москвина В. А. Охотничий фольклор... С. 231—232.

⁶ Москвина В. А., Малахова Е. П. Итоги фольклорной экспедиции 2006 года в Седельниковский район Омской области // Народная культура Сибири: Материалы XV научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2006. С. 127.

активно вникает в подготовку праздников с реконструкцией обрядов, проводимых работниками культуры. Здесь проявляется его включенность в фольклорную традицию, благодаря которой он замечает натяжки в сценариях и режиссуре календарных праздников, праздников села, всегда настоятельно рекомендует организаторам этих действий устранять ошибки и неточности. В-четвертых, Федор Николаевич занимается фотографией. Объектом внимания его как фотографа является родная природа. Его фотографии выставлялись в районном музее истории и легли в основу дизайна обложки названной выше брошюры. В-пятых, пишет стихи, основу выразительности которых составляют фольклорные образы и приемы.

Фольклор в семье Ф. Н. Калька продолжает активно бытовать. Он поет внукам колыбельные, рассказывает сказки («Колобок», «Семеро козлят», «Гуси-лебеди», «Репка»). Сюжетная канва этих сказок соответствует белорусским вариантам. Также от Федора Николаевича мы записали рассказы о праздниках народного календаря, Рождестве, Крещении, Пасхе, Троице, которые до сих пор сохраняются в живом бытовании д. Короленка. Примечательно, что в семье Ф. Н. Калька проводится обряд белорусских «дзядов»: *«В субботу ходили в баню. После бани молились. Дверь открывали: “Заходите!” И только после этого ритуала вроде как дяды символически зашли, тогда садились все за стол. Говорили за столом на более широкую публику, понимая, что они не ответят, но, во всяком случае, услышат, что они присутствуют здесь»* (ЛАА).

Представляются любопытными наблюдения и рассуждения Федора Николаевича о взаимодействии разных этнических традиций: *«А сейчас интересно наблюдать, как трансформировалась традиция. Ведь раньше это была монодеревня [Короленка], раз с одного места переехали, вместе жили компактно. А потом стали испытывать влияние соседей — татар, эстонцев, что-то переняли, и симбиоз образовался от разных традиций»* (Там же).

Работа с Ф. Н. Кальком как с исполнителем фольклора белорусских переселенцев будет нами продолжена, так как в этом руководителе мы увидели не только чиновника, но и образованного, эрудированного в различных вопросах, ищущего человека, незаурядного исполнителя, творящего в рамках традиции, мудрого воспитателя детей и своих подчиненных.

Таким образом, представители власти, с которыми нам довелось общаться в Седельниковском р-не, — личности неординарные. Причина этого в том, на наш взгляд, что они являются носителями традиций, которые оказали существенное влияние на форми-

рование их личностных качеств. В результате, эти руководители моделирует реальный мир во многом по законам фольклорного сознания: кто-то из них свои карьерные достижения обосновывает предсказанием знахарки и своими мистическими способностями, кто-то представляет свои отношения с миром как охотник в окружении дикой природы, а кто-то живет по законам сказочного пространства, в котором трансформация героя происходит в результате преодоления себя и окружающей действительности.

И. М. КОВАЛЬ-ФУЧИЛО
(Киев)

АРХАИКА И СОВРЕМЕННЫЙ БЫТ ЖИТЕЛЕЙ УКРАИНСКОГО СЕЛА

(на материале экспедиции 2008 г. в Закарпатье)

Предметом анализа предлагаемого исследования является современное состояние фольклорной традиции в украинском селе, в частности, на территории Закарпатской области, которая наряду с территорией Полесья сберегла многие жанры фольклора и архаические элементы народной культуры лучше, чем другие регионы Украины. Материалом исследования являются полевые записи автора, сделанные в ходе этнографической экспедиции Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины в Воловецкий и Межгорский районы Закарпатской области в конце 2008 г.

Задача данного исследования, — во-первых, показать, какие архаические элементы народной культуры, фольклора распространены и хорошо известны в селах в условиях, когда развитие науки, техники, медицины, а также процессы глобализации все более ощутимо влияют на состояние фольклорного наследия; во-вторых, узнать, что сохранилось только в воспоминаниях. Следовательно, статья носит несколько мозаичный характер и не предполагает обстоятельного анализа приведенного материала¹. Предлагаемая под-

¹ Некоторые обряды, фольклорные жанры, записанные в этой экспедиции, уже были предметом нашего анализа. Так, причитаниям этого региона был посвящен мой доклад на Втором Всероссийском конгрессе фольклористов в Москве (2010 г.); бегло рассмотрено празднование Рождества (Коваль-Фучило І. Різдво на Закарпатті // Селянська правда. 23 січня 2009); бытованию свадебного обряда была также посвящена специальная статья (Коваль-Фучило І. Сучасний стан побутування весільного обряду на Закарпатті // Весільна обрядовість у часі і просторі: зб. статей. Одеса, 2010. С. 143—152).

борка информации оценивается несколько субъективно, поскольку точных показателей для определения «архаичности» нет, — здесь мы полагаемся на нашу исследовательскую интуицию.

Представление материала начнем с заговорно-магической традиции. В Закарпатье известны два основных вида заговоров: это народные молитвы (которые иногда — например во Львовской обл. — называются старыми молитвами) и собственно заговоры. Первые — это рифмованные тексты, которые произносят как молитву вместе с церковными молитвами «Отче наш», «Богородице Дево» и другими. Известны, например, утренние и вечерние молитвы. В их текстах присутствуют библейские персонажи, церковнославянизмы, часто чувствуется литературное влияние:

*Боже-Отче всемогущий,
Всевідущий, всезнаючий,
Поможси мені сей день прожити,
Щоб тебе не прогнівити
Ни словом, ни ділом,
Ни помишленієм,
Ні лукавством і не лживством,
І не п'янством, ни обжирством (Г. И. Бляшин).*

Им приписывается особая сила, о чем часто говорится в последних строчках молитвы. Для таких текстов характерны многие черты заговоров: например, описание иерархической конструкции мира, акцент на отношениях *дара — отдачи* между просителем и Богом, так называемые *заговорные замки* в конце молитвы:

*Амін. Амін.
На морю камень,
На тім камені церковця,
В тій церкові три престоли.
На йнім престолі божі ризи,
На другім престоли божі книги,
На третім престоли сам Сус Христос.
Склонив головицю.
Прийшов к ньому Петро і Павел,
Стали плакати.
«Не плач, Павле,
Не плач, Петре,
Візьми собі в праву ручку золоту свічку,
В ліву руку — паличку.
Йди по світові проказуючи*

*Як малому, так великому».
 Хто сею молитву виговорит
 В п'ятницю до пісника,
 В суботу до схід сонця,
 А в неділю до Хвали Божої,
 Тому Царство отворено,
 А пекло затверто на віки вічні.
 Амінь (Г. И. Бляшин).*

Часто такие тексты можно записать от женщин, связанных с прицерковной деятельностью, которые знают также много церковных песен — жанр относительно новый в фольклорной практике, но очень популярный. Известный украинский собиратель Иван Хланта издал их отдельной книгой².

До сих пор на Закарпатье очень распространены и пользуются популярностью разные магические практики, связанные с нейтрализацией нежелательного пагубного воздействия (сглаза), профилактикой нежелательного состояния вещей, защитой от плохого влияния. Эти действия сегодня сосредоточены на таких главных объектах: маленький ребенок, защита скота, защита от сглаза взрослых. Чаще всего различные апотропейные магические действия связаны с защитой и лечением детей: к таким действиям прибегают родные детей до года, когда понять, почему ребенок не спокоен, особенно трудно. Очень многие женщины разного возраста знают и спокойно рассказывают, как снять ребенку сглаз, как излечить от перепуга, как не допустить или «вылечить» разную сыпь:

— *А не раз є уроки. — [А уроки як в вас знімають?] — Уроки я вже сама знаю знімати. — [А як в вас знімають?] — Мене баба наша навчила так скромно. Каже, добре знати, не раз під дитинов уроки, піти когось іще шукати, чи що. Треба взяти угля, як є, а не, то сірники. 9 сірників брати. Помолитися «Отче наш», Пресвяту Діву призивати, 12 апостолів. Я тебе прошу, Ісусе Христе, помози мені сі уроки відвернути. Кожен сірчак кажє: не один, не два, не три, до 9. І рахуєся, і на кожен сірчак називаєся. Якщо кажеш: «не один — від поганих очей жіночих, не два — від поганих очей чоловічих, не три — від босоркань, від поганих вітрів, від всякої зависті, від усякої хвороби,*

² «Співайте Богові нашому, співайте»: Духовні пісні Закарпаття / запис текстів і мелодій, упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., приміт. та слов. І. В. Хланти; розшифрування мелодій Ф. І. Копинця. Ужгород, 2008.

від повітруль (знайте, тако колесом того, тай вбродите в тому повітрулю, буде погано). Від босоркань, від босоркунів, від злого духа, від усякого того. Там пишеться, від усякої зависті. Є така людина, чи я, чи ви, що не є все в вас погані очі, то лиш така є мінута. То треба, коли йдете до церкви, та коли виходить піп із чашев, то треба глову опускаати.

І тогди змиваєте вікна, двері фургіти (ручки з дверей) і того... я ще сиплю воду свячену і часник. Даю три рази напитися і ізмиватся... як є, то сіркачі ідут на дно. І тогди виливаш на дерево, на стріху, якщо десь така стрімка. Казати: «Як на сій стрісі вода не держить-ся, так би тебе ся біль не держала». Або на зелене дерево: «Такий бис був здоровий, як се дерево». І тоді биркат ся перевертат, кружка. Має постояти. І тоди проходить (Г. М. Фулытка).

О том, что можно и чего нельзя делать в связи с присутствием в доме маленького ребенка, знают многие. Например, существуют такие указания и запреты:

Не треба купіль виливати десь на сонце. Не вішати на двір пеленки нехрещеної дитини. Котра жона, а дитина нехрещена, не мож йти, коли на ній менструація. Якщо зайшла, треба припалювати пельонку свічков. Мало припалити. І не має така йти до церкви хрестити дитину.<...> Бо на дитину може бути... обшім, плями якісь, висипка (Г. М. Фулытка).

Очень известная болячка у детей — перепуг. Чаще всего его лечат выливанием воска. Потом использованную воду надо вылить, а когда идешь, не оборачиваться. Одна из магических фраз, которую произносят, выливая эту воду: *Яка мати родила, така бис ходила, як нич не знаю, так би ми нич не вадило* (А. А. Бурдун). Василина Лолын называет действие по лечению детей «огонь погасить». Такая процедура помогает в разных случаях:

То жона сусідська вчила, бо в мене діти хоріли, а лікарі шо? В банку води ллю і перехрещу три рази. І молюся «Отче наш» і «Богородицю». І потому там слова вона мене навчила:

*Гшла Божя Мати
Долами, полями,
Широкими вулицями.
Стрітила живі землі,
Мертві землі,
Всякі болести, немости,
Колючки, горючки,
Зелена корело (?) і злавіди.*

І так ножом три рази перехрещу.
 Я тебе рубая,
 Ци с чужа, ци с своя,
 Ци с близька, ци с далека,
 По імню і по йомню.
 Ци с хлопчиська, ци с дівоцька,
 Ци звірова і птахова.
 Було таке, що жона ішла... Ци з звір'я, ци з птаха тото прийшло,
 і суть погані очі...
 Ци с звірова, ци с птахова,
 Ци погані очі,
 Іди від цієї дитини
 Хрещеної, породженої - на ім'я кажеться.
 І на то вуглики береш, горячі. І пак несучи на воду і виливаю.
 За водами, за вітрами, за димами йди!
 — [Скільки мало бути вуглинок?] — Мечу: «Не їден, не два, не три,
 не чотири, не п'ять» — до 9, а тоди вертатися: «Не дев'ять, не вісім,
 не сім, не шість...» Тоди беру і то висиплю на воду, на двір несучи,
 но так не обзираюся, йду так.
 За водами всякі болести, немости
 Колючки, немости,
 Погані очі...
 То давно, я тепер тоє не творю. То помагало. Перейшло дитині, бо
 прийшло, може, так... <...> Приносили до мене дітей. Були такі, що
 копійки вергли. Я тото на свічку до церкви понесла (В. А. Лолын).

Особенный статус ребенка, а тем паче некрещеного, связан с множеством запретов и особенных обрядов. О многих из них мы узнали из рассказов старших людей, а вот до наших дней сохранился, в частности, обычай бросать сахар в ручейки, которыми усеяны дороги и даже дворы в этой местности, когда их переходят кумовья с ребенком, когда идут на крещение: *Якщо дитину нести до хреста, а йдеш через воду, то треба в воду цукор метати. Вода є ї нечиста... Аби було солодке в нього життя. А ще колись дитину давали через вікно, і класти на стіл. То май давно так було* (Г. М. Фулытка).

В обследованной местности пожилые жители хорошо помнят, как поступать с детьми, которые умерли без крещения (и даже умеют спасти душу абортированного ребенка). Так, если возникла опасность, что ребенок может умереть в утробе матери, то крестили внутриутробного ребенка:

Але коли тяжкі роди, видіт, же дитинка ся вдусит, берут на жінку ллют води свяченої. — На голову, чи на живит? — На всю. Якщо дитинка помре внутрі матері — хрещється. — То вона вже буде похрещена? — Похрещена. «Хрещється раб Божий, як хто хлопець, йому імня дают, яке хочеш, якщо дівчина — сяке імня». І тоту дитинку пуп (батюшка) похороняє в цвинтарі (М. И. Кривляк).

Верят, что в конце веков Иоанн Креститель на Страшном суде в Черном море будет всех некрещеных детей крестить, которые умерли при тяжелых родах (М. И. Кривляк). Некрещеные души детей летают по миру и просят их окрестить. Совежливые матери, которые по той или иной причине сами похоронили такого ребенка, могли прекратить скитания родной души. Для этого надо было семь лет подряд на Маккавей носить священную воду и поливать ею могилку:

— Кидь нехрещеноє померло — то за забор. Не ховали у кладбище. Тогди тя жінка, котра вірила в Бога, кидь воно вмерло так, що вона невинная, носила му сім раз воду свяченую. — [А коли треба було починати?] — На Маковія. Там тій дитині носили. Ляли на гріб. Хрестили гріб. Им'я — коли вже в послідній раз принесли. Сьомий раз принесла такий клаптичек полотна білого і тогди повла: «Се твоя крижма, ту твій хрест» (М. Ю. Ивашко).

Похожие указания мы слышали неоднократно.

Среди местных жителей очень популярны магические действия, заговоры для охраны скота. Они оказываются особенно актуальными, если умер хозяин, который ухаживал за любимой коровой, а после его смерти беспомощная хозяйка объясняет уменьшение молока пагубными действиями злой колдуньи (бусуркани) соседки. Хозяйка раскалывала подкову и погужала ее в молоко, приговаривая при этом:

Я не молоко печу, я тебе печу, босорканьо, чародільнице, ворожільнице. Печу вас, бо ви мою корову марнуєте, відбираєте молоко. Вас печу в очи, в язык, в рот, у серце, колю. — Та ножом, вон де в ня ніж тот. Я то вергла, підкову. Так іспалилася била, шо як серпок. — [То ви часто так робили?] — Каждый день, кільки она ся верже на корову, тільки я помагаю, бо не мож дойти (Г. И. Бобоньч).

Не менее распространенными оказались заговоры от колдунов — босорканов. Самой популярной в таких магических практиках остается вода: ее используют в действиях, к ней обращаются в заговорах:

Нич не кажу такое, лиш мечу 9 углів. За кождим разом кажу: «Во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь». Когди угля у спор вержу, тогди силлю води свяченої:

*Та Водице-Ярданице,
Велика помічнице,
Ти сходиш од Господа із небес,
Обмиваш каменічко, коренічко,
Обмий мене, Гафку, кщену, порождену,
Од всього злого:
Од босоркані, від чародільниць, від ворожільниць,
Господи, будь ми на помочи,
Як удень, так уночи.*

Та тогди тої води так нап'юся, з того горня. Встану, та тоту воду в скло та на ріку, та і хрякну, би ся розсипала. Та тогди ми мало благо. А далі горнятко перевернути. Так ся спасаю од босоркань (Г. И. Бобонич).

В Закарпатъе соблюдают некоторые запреты, связанные с народным календарем. Так, известно, что нельзя женщинам ходить в чужие дома накануне больших праздников. Если случится противное, то о такой женщине будут плохо думать, ее могут заподозрить в колдовстве, а все беды в доме за год будут связывать с ее несвоевременным приходом.

Среди календарных праздников самый популярный — Рождество. Различия в его празднования в былые времена и сегодня респонденты видят в отсутствии радости в современном праздновании: изменилось ощущение, восприятие праздника — это уже не то событие, которого ждали с нетерпением, с которым связывали изменения к лучшему: *Різдво. Яка то була радість! Не така, як тепер. Тепер ся не радують. Тогди ще од Николи. Ще Николай мав йти, то жони прали і ткали, аби новий який був. Бо то вшитко саморуч. Я тоже пряла...* (Г. И. Бляшин). Несмотря на это в Закарпатъе и сейчас активно бытуют колядки и щедровки. Респонденты так описывают различия между ними: *То коляда била — такі церковні, а щедрівки — такі сільські* (Г. И. Бляшин). Мы записали несколько щедровок: девушке, парню, жене. Но главной находкой считаем колядку о безручке, которая очень популярна в этой местности. Мы зафиксировали несколько ее вариантов, предлагаем вариант, который исполнительница спела по нашей просьбе:

Коли Божжа Діва по землі ходила,
 Тогди вона свого сина в утробі носила.
 Як начала Діва болі ізносити,
 Пішла она до коваля на ніч ся просити,
 Она пішла до коваля на ніч ся просити.
 «Ковалю, ковалю, прийми мене на ніч». —
 «Ой не прийму тя, небого, в мене діток много».
 Пішла Божжа Діва до вівчарника,
 На ясла ся ісклонила, дитя породила.
 А туди ходило ковале дівчатко.
 «Ой дівчатко-небожатко, подай ми дитятко». —
 «Як подам не знаю:
 Ні ручок, ні ніжок, світа не видаю».
 Як зачало дівча дитя подавати,
 І ручки му ся воз'явили, яло провидати.
 А оно зраділо, побігло до своєї хати.
 «Ой мамочко, ой таточко, дав ми Пан Бог ручки!
 Тота Божжа Діва, што в нас вночі біла,
 Она в нашім вівчарнику дитя породила».
 А він тоди казав:
 «Коби я то знав, шо то Божжа Мати,
 Я би був ї щиро прийняв до своєї хати».
 «Дам я свою голову д'аменеві дяти,
 За великі тяжкі гріхи, за Божую Матір» (Е. Ф. Ференц).

Самый полный вариант колядки, который насчитывает 26 строк, мне прислала М. И. Кривляк. Она записала его от внука, который, по ее словам, вместе с другими мальчиками каждый год исполняет ее во время колядования на Рождество.

Семейно-бытовые обряды Закарпатья демонстрируют хорошую сохранность. Особенно много можно записать свадебных обрядовых песен, которые здесь называют *ладканками*. Этим термином определяют именно обрядовые песни, в отличие от лирических песен, которые исполняют во время застолья. Главный этап закарпатской свадьбы, согласно нашим записям, — нарезание барвинка и венкоплетение. Как раз этим действиям посвящено наибольшее количество песен. До наших дней хорошо сохранился обычай брать выкуп за невесту в момент, когда свадебная процессия жениха подходит ко двору невесты:

Торгуються. Кажут: «Там куниця, прийшов охотник за куницьов. У вашому лісі файна куниця». Договорюються, хто як. А тоді виводят то їдну, то другу молоду прибрану. «А в нас олень з лісу йшов». Так називають. А тоді берут молоді хлопчики ведут молоду за викуп до молодого,

родчі. Молодий мусит дати викуп. Тих всіх беруть за ворота до себе: «Ся буде на городі робити, ся буде діти бавити, ви нам давайте ще тому, котра має в постели спати!» — прибавутки всякі (М. А. Сыта).

Похоронный обряд Закарпатья известен играми при мертвом, которые неоднократно были предметом исследования этнографов, фольклористов³. Современные ученые делают попытки, не всегда удачные⁴, объяснить причину функционирования этого обряда. Важно отметить, что и в наше время можно записать описания этих игр. Их функционирование прекратилось, по словам информантов, где-то в 1960-е гг. прошлого века, но и сейчас есть попытки рассместить людей на похоронах пожилого человека (Г. И. Бобонич).

Среди информантов разного возраста популярны истории о том, как мертвый ходил к живым, но люди разного возраста знают способы, как прекратить такие визиты. Кто помоложе, советуют обратиться к священнику, а пожилые помнят способы, более интересные для исследователя. Так, женщине, к которой приходил покойный муж, советовали:

Зроби — замки поміняй: де були завіси, там поклади замок, а де завіс... би в другий бік ся закривали двері. Заклич майстра, би в другий бік двері. Помийся і чешися. Він не доткне к тебе. І не зайде. Ти кажи: «Міняю замки на свою руку (якось там кажеся), ти до мене діла не маєш» (Г. Н. Фулытка) или: Помиешся та чешися. А він буде казати: та що ся чешиш? А ти маєш казати: бо віддаюся, що вона ся типа заміж збирає. «Но а за кого...» Се-м забула, видите, би була файно вам передала... Типа казати, шо за мертвого якогось, котрий вмер, за того і за того. А він буде казати: Як то за того ся віддаєш, та він умер! А вона буде казати: А ти як до мене ходиш? Ти вмер! (Г. Н. Фулытка).

Локальным обрядом Закарпатья является обряд звать на девятины (девять дней после смерти) и на роковую (год после смерти), иногда и на 40 дней девять вдов (вариант — непарное количество

³ Кузеля З. Посижіне і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi // Записки наукового товариства іменi Шевченка. Львів, 1914—1915. Т. 121. С. 173—224; Т. 122. С. 103—160. и др.

⁴ Лашенко М. И. Ритуальный смех погребального обряда: опыт смысловой реконструкции (на примере украинской культурной традиции) // Человек смеющийся: сб. науч. статей. М., 2008. С. 123—144. Исследователь не учел разнообразие функций этих игр, в частности, их функцию сбора молодежи с целью проведения досуга, а также важный момент: игры не проводили, если умер молодой человек (А. И. Бобонич).

вдов) молиться за усопшего. Вдов и в наше время зовут молиться, если в селе случилась беда: *Вдовиці кличут на дев'ятину. — І ще на 40? — І на 40 днів, і в рік — рокова. — То їх 9, може бути більше? — Шоб непара біла. — А кликали таких жінок, коли біда в селі? — Так. І тепер кличуть* (Е. Ф. Ференц). Поминальный обед сохранил свое архаическое название «комашня».

О том, как Бог творил свет, мужчину, женщину, откуда взялась радуга знают, в основном, только пожилые люди, а молодые свидетели нашего разговора с Марией Юрьевной Ивашко с удивлением узнали такую историю:

Бог світ створював... коли уже зробив, они два на небі били. Били янгили. Там воювали, не хотіли ся слухати Бога. Та тот Михаїл-архистратиг, що є, тот воював із Богом. І Господь його зверг. Третя часть з ним, янголи. І то тепер вони всі дияволи. А тогди він уже старший, він фурт із Богом воював. Та каже Господь: «Ну, добре. Я тобі дам світ, я тобі дам народ. Хто буде тобі служити, а хто буде мені служити». Вони створили чоловіка. Изліпили з глини. Господь каже... Чоловік стоїть так тот, і він вдихнув в нього духа. І каже... І чоловік ожив. «Ну тепер, — каже, — йди у море та винеси піску із моря». — [То Господь каже?] — Так. Господь старший та заставляв його. «Винеси піску з моря та кажи “На імня Боже”». А він казав «На імня мое». Виходит із води — а в нього нич не є, в жмені. Аж за третім разом. І то він не повів «На імня Боже», а каже «На імня його». Тому ті віруючі признают Єгова. Вони кажут, що Бог Єгова. Тогди він виніс, та ще напрутав собі під язик. А ту начало йому корчів'я з рота рости. — [Куці.] — Ага, бо земля ся зробила в роті. Він ся вже напудив та начав хукати дуже. Та такі гори повилітали. — [То з того гори?] — Та. І тоди зачав казати йому Господь: «Не бійся». Той заснав з того всього. Встав, а то всьо зеленіє. «На послідное время твое буде ядро, а моя буде полова». Господь му сяк оповів.

Сегодня в Закарпатье среди разных возрастных категорий очень популярны верования о конце мира: *Казали: «Коли буде кінець світу?» — «Я не знаю, только мой Отець знає. Будут признаки: буде землетрус по містах, буде світ поснований (електричними дротами обв'язаний), убійство великое, брат на брата, мати на доньку або донька <на> матір». Ци било такое? Било, приходит такое* (Г. И. Бобоныч).

Исследованный полевой материал дает основания для вывода о том, что до наших дней живыми оказались те фольклорные жанры, которые, в силу различных обстоятельств, востребованы обществом, а в упадок пришли жанры неактуальные, замещенные другими. Это

произошло, как ни странно, с такими когда-то распространенными жанрами, как народная лирическая песня, волшебная сказка, раньше очень популярная в этой местности. Ради справедливости замечу, что две сказки мне все же удалось записать «О бедном и богатом брате», «Как мужик смерть обманул». Наш материал подтверждает вывод профессора Сергея Неклюдова: «Жанр уходит, когда исчезает потребность в нем (как это случилось с героическим эпосом) и когда он становится коммуникативно несостоятельным — обычно тоже под внешним давлением новой культурной формы (эстрада и телевидение, вытесняющие народные песни и сказки)»⁵. Эта же причина повлияла на возникновение и распространение новых жанров и текстовых модификаций старых (см.: духовные, погребальные песни, анекдоты, пословицы, поговорки, народная Библия, записанные охранительные молитвы и др.).

Список информантов

Бляшин Гафия Илична, 1922 г. р., с. Верхние Ворота Воловецкого р-на Закарпатской обл.

Бобоньч Гафия Ивановна, 1925 г. р., с. Верхний Быстрый Межгорского р-на Закарпатской обл., 8 народных классов.

Бурдун Анна Алексеевна, 1940 г. р., с. Верхний Быстрый Межгорского р-на Закарпатской обл., среднее образование.

Ивашко Мария Юрьевна, 1933 г. р., с. Голятин Межгорского р-на Закарпатской обл., неграмотная.

Кривляк Мария Ивановна, 1931 г. р., с. Колочава Межгорского р-на Закарпатской обл.

Лолын Василина Алексеевна. 1921 г. р., с. Лозянское Межгорского р-на Закарпатской обл., 8 народных классов.

Сыта Мария Андреевна, 1948 г. р., с. Верхний Быстрый Межгорского р-на Закарпатской обл., среднее образование, пекарь.

Ференц Ева Федоровна, 1933 г. р., с. Голятин Межгорского р-на Закарпатской обл.

Фулытка Гафия Михайловна, 1954 г. р., с. Прислип Межгорского р-на Закарпатской обл., среднее образование.

⁵ Неклюдов С. Ю. Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. сб. материалов. М., 2010. С. 41.

Е. Ф. ЮГАЙ
(Вологда)

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКОЙ АРХИВИСТИКИ

*(на материале фондов ГОУ ДОД «Вологодский областной
детско-юношеский центр традиционной народной культуры»)¹*

Вологодский фольклор собирается экспедициями Московских и Санкт-Петербургских вузов, Ленинградской консерватории, центрами изучения народной культуры. Материалы хранятся в соответствующих архивах, их копии частично представлены в архиве Вологодского государственного педагогического университета. В самой Вологде несколько крупных хранилищ фольклорно-этнографических материалов, собранных вологодскими экспедициями, в частности фонд фольклорно-этнографических материалов при Вологодском областном детско-юношеском центре традиционной народной культуры. Западные районы области обрабатываются в основном Череповецким центром народной культуры, основанным почти одновременно с Вологодским. В Великом Устюге и Верховьях с недавнего времени (2007 и 2008 гг. соответственно) также существуют свои центры собирания и хранения фольклорно-этнографических материалов.

Вологодский областной детско-юношеский центр традиционной народной культуры образовался в 1990 г. на базе Школы традиционной народной культуры. Деятельность Центра год от года становится все более разнообразной, а количество учащихся и сотрудников его растет.

¹ Автор выражает искреннюю благодарность Н. Е. Шохинной, заведующей фондом фольклорно-этнографических материалов, Е. Ю. Мельниковой, начальнику научно-методического отдела, и З. К. Бакулиной, директору Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры, за помощь в подготовке статьи.

Ежегодно проводятся экспедиции в разные районы Вологодской области: Вологодский, Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Кичменгско-Городецкий. В экспедициях происходит обучение: дети младшего школьного возраста становятся участниками небольших выездов и ко времени окончания обучения в состоянии сами ответственно и уверенно проводить беседы с носителями фольклора по опросникам, учитывая ситуацию, внимательно относиться к качеству записей и ведению полевых дневников. В задачи экспедиции входит не только сбор материала, но и выступления, после которых устраивается сводный сеанс и местные жители обучают участников экспедиции песням и пляскам. Учащиеся имеют костюмы, скопированные с оригинальных образцов. Произведения устного поэтического творчества, а также сколки, фотографии одежды, вышивок и ткачества включаются преподавателями в процесс дальнейшего обучения. Записи расшифровываются и заучиваются наизусть, с предметов одежды снимаются схемы, по которым воспроизводятся костюм в целом и его отдельные элементы. Таким образом, происходит знакомство школьников с хранителями (носителями) живой фольклорной традиции.

Основной деятельностью Центра является обучение: народным ремеслам (ткачество, кружевоплетение), музыкальному фольклору, основам этнографических знаний (народный календарь), культуре и истории того или иного района. Фольклорные экспедиции включены в образовательный процесс как одна из важнейших его составляющих. В Центре имеется фонд фольклорно-этнографических материалов, которые представляют собой научную ценность. Фонд насчитывает более двух тысяч единиц хранения² (фото-, аудио- и видеоматериалы на разных носителях), из них более полутора тысяч — оригинальные экспедиционные записи.

Внутри фонда существуют разные подразделения. Экспедиционный аудиофонд (ЭАФ) ведется с 1991 г. Всего ЭАФ насчитывает 1376 единиц хранения. В основном, это материалы Вологодского, Бабушкинского, Вытегорского, Кичменгско-Городецкого, Тотемского, Тарногского и Никольского районов. Записи, сделанные от уроженцев других районов, хранятся отдельно (8 аудиокассет). Несмотря на то, что условия хранения записей нормальные (специальная аудитория под архив, аккуратное распределение единиц хранения внутри помещения), хранение записей на магнитных носителях не надежно, поэтому сотрудники ЭАФ работают над вопросом о переводе архива на цифровые носители. К сожалению, этот вопрос решается очень медленно из-за отсутствия средств и загруженности методистов.

² Все данные приводятся на апрель 2010 г.

С 1995 г. в экспедициях производятся видеосъемки. Экспедиционный видеоархив (ЭВФ) насчитывает более 120 часов на 82 кассетах формата VHS.

Видеозаписи включают в себя съемки предметов быта (в том числе в живом использовании), одежды, архитектуры, интервью с носителями фольклора, «мастер-классы» (например обучение народным танцам (метка — «хореография»), правильному ношению народного костюма, приготовление традиционных блюд) и, конечно, записи устного народного творчества.

Экспедиционный дисковый видеофонд содержит 93 DVD-диска и включает в себя как записи последних лет, так и видеозаписи, переведенные в электронный вид с кассет. Экспедиционный дисковый фонд имеет 39 CD-дисков (аудиозаписей), включает в себя записи фольклора и интервью, сделанные в последние годы на цифровых носителях.

Кроме экспедиционных записей, фонд включает в себя основные аудио- и видеофонды (ОАФ и ОВФ, 112 и 157 видеокассет соответственно), которые содержат записи лекций и другие материалы.

Учебные фонды (УАФ и УВФ, 95 и 48 единиц хранения) содержат материалы, представляющие методическую ценность, в частности, подборки иллюстративных фрагментов из экспедиционных фондов, используемые на занятиях.

Архивный видеофонд (АВФ) хранит историю Школы традиционной народной культуры. В него входят записи вечор, праздников, встреч учеников и преподавателей Центра с другими творческими коллективами, телевизионные передачи, посвященные этому учебному заведению.

Основной дисковый фонд содержит готовые подборки материалов, презентации, учебные файлы (92 CD и DVD диски). Архивный дисковый видеофонд насчитывает 45 DVD, архивный дисковый фотофонд — 27 CD.

Фонды сопровождаются реестрами, которые открываются списком кассет (по времени записи), а также расшифровкой их содержания. Реестры существуют в электронном виде, что позволяет осуществлять разные виды поиска. Кроме расшифровки по кассетам, реестры включают в себя перечни по темам, в которых указано, на каких носителях можно найти материал по данной теме.

Перечни делаются по следующим темам: биография, быт, верования, вечоры, воспитание, диалект, драки, жатвы, игры, инструменты, история края, календарь, кухня, лечение, музыкальный фольклор, народная хореография, общий, одежда, окказиональные обряды, пастушеские обряды, пляски, поле, пост, похоронно-по-

минальные обряды, престольные праздники, приметы, прозвища, рекруты, религия и вера, ремесла, родильные обряды, свадьба, святочные гадания, святые места, святочные ряжения, семья, скот, строительные обряды, устный поэтический фольклор, частушки. Кроме того, выделяются отдельные записи, связанные с наиболее значимыми праздниками народного календаря — Масленицей, Пасхой, Троицей, Святками.

Первоначально расшифровка делалась в соответствии с правилами Вологодского государственного педагогического университета (который следовал стандартам Ленинградской консерватории). Расшифровывались первые четыре строки текста. Постепенно сотрудники Центра поняли, что это не очень удобно для их дальнейшей деятельности, и стали расшифровывать тексты целиком. С 2005 г. большинство записей представлены в реестрах полными текстами. Отдельные записи, представляющие собой наиболее полные образцы, нотируются сотрудниками Центра.

В связи с меняющимися правилами и стандартами ведется работа по уточнению и более подробному описанию расшифрованных прежде записей. Максимально подробно прописываются не только тексты, но и интервью, устные рассказы, комментарии исполнителя к памятникам фольклора.

Фотоархив содержит около 2 тыс. единиц хранения. Фотографии, сделанные на пленку, подлежат обязательной распечатке, пленки хранятся в конвертах по 4 кадра (одна единица хранения). На конвертах указана дата и расписано содержание снимков. Фонд имеет деление на центр, запад и восток Вологодской обл.

Цифровые фотографии хранятся в электронном виде — в экспедиционном дисковом фотофонде (ЭДФФ, 30 CD-дисков).

Основной проблемой Фонда остается перевод всех материалов в электронный вид. ЭАФ и ЭВФ нуждаются в скорейшей оцифровке. Перевод единиц ЭВФ в ЭДВФ постепенно ведется. Оцифровка аудиозаписей, сделанных на магнитные носители, остается наиболее актуальной задачей фондов. Пока нет техники для этой работы, хотя ее приобретение включено во все заявки и планы. Сотрудники надеются, что в скором времени эта проблема будет решена.

Ведется обработка и систематизация архивных материалов для удобства их дальнейшего использования. Расшифрованные тексты и интервью собираются в так называемые «домашние сборники» — подшивки материалов, объединенных по районам. «Домашние сборники» включают в себя образцы фольклора (с паспортами), доклады участников экспедиций о верованиях и быте, подборки фотографий, а также списки информантов и краткие сведения о них. «Домашние сборни-

ки» содержат проверенные тексты, собранные по районам, а внутри сборника — по темам. Сходную структуру имеют и печатные издания Центра, но, в отличие от последних, «домашние сборники» не ограничены в объеме и сроках, т. е. содержат большее количество текстов и пополняются после каждой новой экспедиции в данный район.

Результаты работы публикуются в сборниках «Древо жизни»³ (издательства «Легия» и «Книжное наследие»). Уже вышли выпуски по материалам Верховажского, Тарногского, Кичменгско-Городецкого, Вожегодского и Сямженского районов. Шестой выпуск «Древа жизни» сделан не по целому району, а по одному Березниковскому сельскому поселению Вологодского района (бывшей Березниковской волости). Кроме того, собрание Центра представлено в следующих изданиях: «Деревенские частушечки любила запевать...»: сборник частушек Вологодской области (Вологда, 2005), «Вологодская свободно-кистевая роспись: экспедиционные и учебно-методические материалы (1995—2005 гг.)» (Вологда, 2006), «Традиционный народный костюм Вологодской области (конец XIX — начало XX в.): этнографические очерки и экспедиционные материалы» (Вологда, 2006)⁴. Последние два представляют собой иллюстрированные книги с фотографиями из фондов и схемами-пояснениями, выполненными сотрудниками Центра.

Результаты экспедиций Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры бережно хранятся, обрабатываются и используются. Однако у «Фонда фольклорно-этнографических материалов» есть проблемы и задачи, главными из которых являются перевод ранних записей с магнитных на цифровые носители, совершенствование реестров и создание цифрового архива. Их решение необходимо осуществить как можно скорее, чтобы Фонд соответствовал современным требованиям.

³ Древо жизни: сборник материалов по традиционной культуре Верховажского района. Вологда, 2004. Вып. 1; Древо жизни: сборник материалов по традиционной культуре Тарногского района. Вологда, 2004. Вып. 2; Древо жизни: сборник материалов по традиционной культуре Кичменгско-Городецкого района. Вологда, 2005. Вып. 3; Древо жизни: сборник материалов по традиционной культуре Вожегодского района: в 2 ч. Вологда, 2006. Вып. 5; Древо жизни: традиционная культура Березниковской земли. Вологда, 2007. Вып. 6.

⁴ «Деревенские частушечки любила запевать...»: сборник частушек Вологодской области. Вологда, 2005; Традиционный народный костюм Вологодской области (конец XIX — начало XX в.): этнографические очерки и экспедиционные материалы. Вологда, 2006; Вологодская свободно-кистевая роспись: экспедиционные и учебно-методические материалы (1995—2005 гг.). Вологда, 2006.

Раздел 5

СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

М. В. СТРОГАНОВ
(Тверь)

«ПЕСНЯ ВЕРЕЩАГИНА» И СОВРЕМЕННАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ¹

Окуджаву, как хорошо известно, опирался в своем творчестве на городской фольклор. Очевидна связь многих песен поэта с городским романсом в разных его вариантах², но, к сожалению, авторы соответствующих работ упрощают проблему, сводя все связи между фольклором и авторским творчеством к традиционному понимаемому фольклоризму и не объясняя, почему именно жанр городского романса оказался столь привлекателен для Окуджавы. Нам же интересуют другой аспект отношений Окуджавы к народному творчеству: не то, что и как Окуджаву заимствует у фольклорной традиции, а какие из его собственных текстов и каким образом входят в фольклорную традицию. При этом мы возьмем для описания только одну песню Окуджавы — «Песню Верещагина» (музыка Исаака Шварца), которую исполняет один из героев художественного фильма В. Я. Мотыля «Белое солнце пустыни» (1970). Те наблюдения, которые мы сделаем, еще не могут быть признаны выводами; это только подходы к возможному, перспективному выводу.

В начале рассуждения следует сразу заметить, что тексты авторской бардовской³ песни в принципе не подвергаются фоль-

¹ Работа была выполнена под настойчивым нажимом А. В. Кулагина, который взял на себя труд ознакомиться с рукописью и дать ценные замечания. Благодарю его за помощь.

² Список существующей на эту тему литературы уже достаточно велик. Назову только некоторые работы: *Соколова И.* Авторская песня: от поэзии к фольклору. М., 2002; *Абельская Раиса.* Каждый пишет, как он слышит: Поэтика Булата Окуджавы. Екатеринбург, 2008. Обеим книгам предшествовала серия статей авторов.

³ Обычно термины *авторская песня* и *бардовская песня* употребляются как синонимы, но мы в данном случае различаем их, поскольку не всякая

клизации. Все исполнители авторской песни обычно стремятся узнать, чьи именно песни они поют, и бережно воспроизводить любимые тексты. Ясно, что в силу разных причин (мнемонические нарушения, «шумы» в канале связи — не расслышанное слово в магнитофонной записи) при устном воспроизведении песни встречаются отклонения от авторского текста. Но эти отклонения имеют локальный и частный характер. Это именно частные сбои текста, которым вовсе не следует придавать значения фольклорного варианта. Именно этим авторская бардовская песня отличается от массовой эстрадной песни, которая тоже является авторской, но отношение к которой совершенно иное. Указывая на это различие, я не могу согласиться с теми исследователями, которые полагают, что «общего поля у Булата Окуджавы и массовой культуры не существует»⁴. Этим «общим полем», несомненно, является сама массовость. Но если считать, что явление массовой культуры сформировалось исторически закономерно, то категорию массовости невозможно будет использовать в функции эстетической оценки. Массовость, таким образом, — это «общее поле» между такими разными (полярными) сторонами культуры, как эстрада, с одной стороны, и бардовская песня — с другой. Но в этом качестве она, к сожалению, до сих пор еще не описана. Тексты массовой песни не являются для их потребителей (если только это не фанаты того или иного исполнителя или группы) «сакральными», каковыми для почитателей и носителей являются тексты бардовской песни Ю. Визбора или Е. Клячкина. Знать плохо тексты любимых бардов — это, в сущности, дурной тон. А исказить их сознательно — просто кощунство. Это, конечно, не отменяет того, что даже люди, много лет поющие их со сцены, часто перевирают эти тексты.

Совершенно иное явление представляют собой песни, которые фольклористы называют песнями-переделками. Мы не будем сейчас обсуждать всю сложность и внутреннюю противоречивость этого термина, оставив это до другого раза. Сейчас укажем только, что текст песни-переделки является обязательно сниженным текстом по отношению к переделываемому, профанируемому тексту, кото-

авторская песня является бардовской: например, песня эстрадная, песня рок-группы являются авторскими, но не бардовскими.

⁴ Богомолов Н. Булат Окуджава и массовая культура // Вопросы литературы. 2002. № 3 (май/июнь). С. 3—14; *Он же*. Булат Окуджава и массовая культура; Так ли просты стихи Окуджавы? // Богомолов Н. От Пушкина до Кибирова: Статьи о русской литературе, преимущественно о поэзии. М., 2004. С. 399—455. Следует, впрочем, сказать, что эти работы на самом деле весьма содержательны.

рый в глазах самих составителей и исполнителей песен-переделок является также сакрализованным, освященным культом или традицией (хотя они могут и не разделять эти оценки). Совершенно естественно, что сами переделки не имеют устойчивого текста и постоянно варьируются, даже если циркулируют в достаточно узком кругу исполнителей. И такие песни на основе текстов бардов встречаются, однако все же достаточно редко. Помимо той песни Окуджавы, которая и является предметом нашего основного анализа, нам известно несколько переделок бардовских песен. Обычно фольклористы описывают детские песни-переделки; взрослые же переделки пока еще очень редко становятся предметом научного анализа⁵, поэтому не лишним будет хотя бы предварительно систематизировать наш материал. Во-первых, это солдатские переделки песен В. Высоцкого «Песня о друге» и «Вершина» из кинофильма «Вертикаль» (1967)⁶. Во-вторых, это студенческие переделки песен А. Городниченко «Снег» («Гной, гной, залил все палаты...»)⁷ и «Перекачать»⁸. Наконец, в-третьих, это студенческие же переделки песен «Давайте восклицать» (Окуджава, «Давайте расхищать...») и «Здесь птицы не поют...» (сл. А. Самсоненко и Д. Титова)⁹.

Естественно возникает вопрос, какие именно авторские песни и при каких условиях могут стать основой для песен-переделок.

⁵ Из немногих современных работ см.: *Башарин А. С.* Городская песня и фольклор // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 526—529. Следует заметить, что А. С. Башарин в этой статье почему-то не выделяет в особую группу солдатские песни-переделки. Между тем, как показывают публикации последних лет, в солдатском фольклоре это явление встречается постоянно.

⁶ Поэзия в казармах: Русский солдатский фольклор (из собрания «Боян» Андрея Бройдо, Джаны Кутьиной и Якова Бройдо) / сост. и ред. М. Л. Лурье. М., 2008. С. 163—164, 189—190.

⁷ Профессиональные, студенческие и солдатские песни (фольклор) URL: <http://www.a-pesni.golosa.info/dvor/Profes.htm>

⁸ Песня бытовала среди студентов филологического факультета Калининского государственного педагогического института им. М. И. Калинина (ныне Тверской государственной университет) на рубеже 1960—1970-х гг. Зап. М. В. Строганов от Н. А. Зайцевой, 1951 г. р. (студентки филологического факультета в 1968—1970 гг.), Тверь, октябрь 2008 г.; фольклорный архив Центра тверского краеведения и этнографии Тверского университета. Далее архивные тексты публикуются по этому фонду без специальных указаний.

⁹ Две последние песни см.: URL: <http://www.a-pesni.golosa.info/dvor/Profes.htm>; Физфак. Песня: сборник 4. Л., 1991. Издание представляет собой самодеятельную компьютерную распечатку. Благодарю А. А. Сенькину и М. Л. Лурье за помощь в ознакомлении с этим редким изданием.

Стоит учесть, что сам этот жанр восходит к архаическому явлению *parodia sacra* (священной пародии), как он описан М. М. Бахтиным¹⁰. Наш материал подсказывает два варианта ответа, и далее мы просто укажем на них, потому что для предпочтения одного из них следует собрать значительно больший материал.

Итак, первый вариант ответа таков. Основой песни-переделки должна быть песня, которая вошла в народный репертуар не благодаря авторскому исполнению, а в исполнении, максимально оторванном от авторского. Таким случаем может быть, например, исполнение песни в популярном фильме, когда исполнителем является актер. Зритель со всей очевидностью понимает, что актер не является сочинителем песни. Вместе с тем основная масса зрителей не ориентирована на запоминание имен авторов вставных песен. Кроме того, иногда имена авторов песни просто трудно зафиксировать, поскольку титры в начале фильма еще почти ничего не говорят зрителю. И более того, иногда это сделать просто невозможно, так как в ряде случаев имена авторов песни могут быть исключены из титров. В таком случае песня перестает восприниматься как авторская, включается в общий поток популярных песен, и фольклоризация ее в той или иной форме оказывается возможной. Именно таков характер и нашей песни, которая в настоящее время во всех песенниках и изданиях называется «Песня Верещагина». Между тем, судя по всему, это название не авторское. В сборнике «Арбат, мой Арбат» (1976) она названа «Белое солнце пустыни» — скорее всего, это редакторское, просто по самому фильму, зато узнаваемое название. В сборнике «Капли датского короля» (1991, сост. В. Босенко) песня имеет название, дублирующее первую строчку «Ваше благородие, госпожа разлука...», что в высшей степени несуразно. Наконец, в итоговом сборнике «Чаепитии на Арбате» (1996) песня напечатана вовсе без названия. Как можно предполагать, именно это и отражает авторскую волю. Между тем название «Песня Верещагина» воплощает весьма типичную модель; ср., например, «Песню девушек» из «Евгения Онегина» и «Песню Рощина» из кинофильма «Разные судьбы». Сам Окуджава, впрочем, иногда называл этот текст совершенно условно, и в одном из интервью говорил: «Например, с Владимиром Мотыльём я сотрудничал трижды: написал <...> песню “Госпожа Удача” для “Белого солнца пустыни”...»¹¹ Этим переименованием Окуджава отнимал у героя фильма Верещ

¹⁰ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 82—93.

¹¹ Дружинский В. Фильму нужна песня // Голос надежды: Новое о Булате / сост. А. Е. Крылов. М., 2007. Вып. 4. С. 115.

шагина свою песню и усиливал ее проблемное звучание. Этот путь основан на десакрализации сакральной песни.

Согласно второму варианту, представленному песнями из кинофильма «Вертикаль», мы получаем совершенно противоположный ответ. Кинофильм «Вертикаль» для второй половины 1960-х гг. был культовым, в нем простой советский человек мог впервые услышать и увидеть Высоцкого (это его первая большая работа в кино). Высоцкий играл в фильме фактически самого себя, и на данной идентификации строился во многом зрительский успех этого достаточно рядового фильма. Зрительский успех был поддержан почти одновременным выпуском гибкой грампластинки с песнями из «Вертикали» в исполнении автора, что сразу отнимало песни у героя и передавало их подлинному автору. То же самое, хотя и задним числом, делал Окуджава с «Песней Верещагина», называя ее «Госпожой Удачей». И хотя очевидно, что известные нам песни-переделки появились не сразу по выходу фильма, а позднее, но мы хорошо знаем, что популярность Высоцкого с годами нисколько не уменьшалась, а только росла, и это усиливало сакральность его текстов. Таким образом, второй путь появления песни-переделки связан с дополнительной сакрализацией текста.

Как видим, варианты ответа противоположны друг другу во всех отношениях, но мы, повторяем, не можем пока оказать предпочтение ни одному из них. О некоторых дополнительных условиях фольклоризации мы скажем ниже, а сейчас перейдем к главному предмету нашего разговора — к песне-переделке «Песни Верещагина» из кинофильма «Белое солнце пустыни»:

1а

*Ваше благородие, госпожа повестка, —
Для кого ты сапоги, а для меня тельняшка.
Друга взяли на два, а меня на три,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа присяга,
Принимали мы тебя у морского флага.
Это всё прекрасно, служба впереди,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господин эсминец,
Для меня ты мать родная и отец-кормилец.
Сколько же мы были вдали от земли,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господин годок,
Вы на мне изъездили вдоль и поперек.
Драил я все палубы с ночи до зари,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господин патруль,
Вы меня застучали в двадцать три ноль-ноль.
Не видать мне отпуска и родной земли,
Не везет мне в смерти, повезет в любви.*

*Ваше светлость ДМБ, их превосходительство,
Зачитали мне приказ партия, правительство.
Таёт дальше в дымке жизнь впереди,
Не везет мне в жизни, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа гражданка,
Для кого ты перец с солью, для меня же милка.
По жене и теще мы с тобой нашли.
Повезло мне в службе, повезло в любви¹².*

Эта песня-переделка входит в репертуар солдат срочной службы и является весьма распространенной среди разных войсковых подразделений, но, как можно понять по опубликованным вариантам (1б, 1в, 1г), в основном это стройбат:

1б
*Ваше благородие, госпожа дорога,
Ты даешь так мало, забираешь много.
Два бордюрных камня виднеются вдали.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа лопата,
Стала ты сестрою мне, ну а лом стал братом.
Два вагона щебня — попробуй разгрузи.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа столовая,
Каши в тебе много, но она перловая.
Черпаком не булькай и мяса не лови.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

¹² Зап. Н. Забиранко от А. В. Полувыянова, 27 лет, д. Шульгино Бежецкого р-на. Тетр. 1109. С. 36—37.

*Ваше благородие, командир стройбата¹³,
Отпусти домой меня — обниму как брата.
Надела служба, ты меня пойми,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

1в
*Ваше благородие, госпожа повестка,
У кого жена была, у кого невеста.
Друг мой на два года, ну а я на три.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господин дедок,
Ты на мне поездил столько, сколько смог.
Не давал мне отдыха с ночи до зари.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа картошка,
Сколько тебя в ящичке, погоди немножко.
В кровавых мозолях руки...¹⁴*

1г
*Ваше благородие, железная дорога,
Не даешь ты ни х..., а забираешь много.
Две стальные ниточки тянутся вдали.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, лом, кирка, лопата,
Стала ты сестрою мне, а домкрат стал братом.
На троих вагончик — попробуй разгрузи.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, солдатская столовая,
В тебе каши до х..., в основном перловая.
Черпаком не шаркай, мяса не ищи.
Не везет в столовой, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господа патруль,
Вы меня застучали в двадцать три ноль-ноль.
Отпуск мне зарезан, что же впереди?
Не везет мне в отпуске, повезет в любви.*

¹³ Вар.: *Ваше благородие, начальник желдорбата.*

¹⁴ На этом месте текст в блокноте обрывается.

*Ваше благородие, госпожа губа,
Для кого ты мамочка — для меня тюрьма.
Перекуров нету, работай — не сиди.
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, начальник из стройбата,
Отпусти домой меня, я прошу как брата.
Зае...ла служба, в рот ее е... .
Не везет мне в службе, повезет в любви¹⁵.*

1д
*Ваше благородие, госпожа повестка,
У него жена была, у меня — невеста.
Кто-то на три года, я ж — на две весны,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа тревога,
Из меня ты вытрясла столько-столько много.
Мыл полы в казарме с ночи до зари,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господин патруль,
Ты меня застукал в двадцать три ноль-ноль.
Мне не видать уж отпуска, что же, се ля ви,
Не везет мне в службе, повезет в любви¹⁶.*

1е
*Ваше благородие, госпожа столовая,
Кормишь ты нас кашею в основном перловой.
Десять граммов масла да масла не ищи,
Чай почти не сладкий да пустые щи.*

*Ваше благородие, господин комбат,
Покажи солдату хотя бы автомат,
Покажи солдату, как его держать,
Мы ж тебя не просим дать нам пострелять.*

¹⁵ Варианты 1б—1г см.: Поэзия в казармах: Русский солдатский фольклор... С. 77—78.

¹⁶ Зап. О. С. Боровиковой от Михаила Ивановича Федорова, 55 лет, образование высшее, работает участковым, д. Луги Андреапольского р-на, 15.07.2001—15.08.2001.

*Ваше благородие, господин патруль,
Ты меня застучал в двадцать три ноль-ноль.
На губе пять суток попробуй отсиди.
Не умеешь бегать — на волю не ходи¹⁷.*

1ж
*Ваше благородие
Ваше благородие, госпожа повестка,
Увела ты далеко от родного места.
За колючей проволокой от друзей вдали,
Не везет мне в смерти, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа столовая,
Каши разной много здесь, в основном перловой.
Черпаком не булькай, мясо не жуи,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, ох, бетонный плац,
Сапоги дымятся и круги из глаз.
Ноги поднимаются выше головы,
Не везет мне в службе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господин наряд.
Оттащил я сразу десять дней подряд.
Завтра мы проснемся, нам добавят три,
Не везет мне в службе, повезет в любви¹⁸.*

Как это очевидно из самих текстов, варианты 1б, 1в, и 1г бытовали у солдат стройбата, варианты 1д, 1е и 1ж у солдат сухопутных войск (два года службы, бетонный плац), а вариант 1а, со всей очевидностью, у морских пехотинцев. В варианте 1а мы находим самый развернутый и стройный сюжет и самое большое количество куплетов (7, в то время как в самом полном варианте 1г только 6 куплетов). Впрочем, бытование варианта 1а в интеллектуально более развитой среде не отменяет наличия в нем некоторых дефектов. Например, в варианте 1а поется: «Ваше благородие, господин годок». А в варианте 1в, внешне самом не-

¹⁷ Зап. К. А. Михайлова, Е. С. Абашкина от Дениса Валерьевича Бобина, 20 лет (недавно вернулся из армии, служил в Москве в военной разведке), Пролетарский р-н г. Твери (Морозовский городок), июль 2005 г.

¹⁸ Зап. В. Н. Алексеева от А. Киселева, д. Михайлова гора Лихославльского р-на, б/д.

совершенном, дан более внятный текст: «Ваше благородие, господин дедок».

Важным, хотя и дополнительным условием фольклоризации текста является куплетность построения песни, это песни-куплеты. Разумеется, в песне-переделке есть определенный сюжет, каждый эпизод которого разворачивается в очередном куплете. В варианте 1а этих эпизодов, в соответствии с числом куплетов, семь: повестка — присяга — место службы (эсминец) — дед — патруль — приказ — гражданка. Но количество куплетов может увеличиваться или уменьшаться в зависимости от индивидуальной памяти носителя либо по внешним обстоятельствам, а в какой-то мере куплеты могут и меняться местами. Вообще куплетность, сопровождаемая припевом, лишь пунктирно намечает сюжет и позволяет поэтому нанизывать разные ситуации и картины в любом (в принципе) порядке. Именно вследствие такого строения куплетные песни со сменой картин более часто оказываются предметом переделок.

Учет этого факта позволяет нам увидеть историческую перспективу современной песни-переделки. В частности, все агитационно-сатирические песни декабристов являются песнями-переделками либо собственно фольклорных (в частности, подблюдных) песен, либо песен авторских (возникших на основе авторских стихотворений, имитирующих фольклорные тексты). Все они куплетны, и их композиционным принципом является такое же нанизывание картин одна на другую. Всё отмеченное, однако, не ведет к обычному для фольклористов выводу о том, что песни декабристов пошли «в народ». Как показывают материалы, в качестве фольклорных они бытовали только в дворянской среде, народу же они были недоступны¹⁹.

Другая песня-переделка той же «Песни Верещагина» возникла в студенческой среде, в престижном Московском авиационном институте (МАИ). Вместе с тем, такое «благородное» происхождение песни вовсе не гарантирует ей больших художественных красот и содержательности в сравнении с другими:

2а.

*Ваше благородие, госпожа Наука,
Мы с тобой родня давно, вот такая штука.
Два завала в сессию и опять завал...
Ничего, что неуд, главное — сдавал.*

¹⁹ См. об этом, в частности: *Строганов М. В.* Лев Толстой и декабристы: монография. Тверь, 2006. С. 75—85.

*Ваше благородие, милый замдекана,
Не могу учиться я и скрывать не стану.
Три завала в сессию, и прощай МАИ,
Не везет в учебе, где уж там в любви.*

*Ваше благородие, сессия весенняя,
Значит, снова предстоят нам ночные бдения.
Семь стаканов кофе, и опять не спать.
Ничего, что сдохну, главное бы сдать.*

*Ваше благородие, госпожа стипуха,
Ты моя кормилица, ты моя стряпуха.
Пятьдесят целковых тратить не спеши,
Пятьдесят целковых — жалкие гроши²⁰.*

Как видим, студенческая песня не умеет воспроизвести самый строй куплетной композиции Окуджавы: повтор последнего стиха в каждом куплете и с соответствующей рифмой и сюжетным положением в предпоследнем стихе. Солдатская песня очень точно повторяет этот прием, хотя вариант морской пехоты выдерживает его только в четырех первых строфах: «Не везет мне в службе, повезет в любви»; в последних трех строфах текст последнего стиха варьируется: «Не везет мне в смерти, повезет в любви»; «Не везет мне в жизни, повезет в любви»; «Повезло мне в службе, повезло в любви».

Следующая переделка зафиксирована как песня выпускников электроэнергетического факультета Московского энергетического института 1981 г. и называется «Гимн гидриков» (как следует понимать, гидрики — студенты, изучающие гидроэлектростанции).

26.

*Ваше благородие, госпожа Наука!
Мы с тобой встречаемся, вот какая штука.
Три завала в сессию — и прощай МЭИ,
Не везет в учении, где уж там в любви.*

*Ваше благородие, господин Декан!
Я люблю учение — это не обман.
Вновь иду к профессору — и опять завал,
Не беда, что «неуд», главное — сдавал!*

²⁰ Расшифровка фонограммы из радиопередачи «В нашу гавань заходили корабли...». Последние два стиха каждого куплета повторяются два раза. Запись см.: URL: <http://ffke1975.narod.ru/au/dfp/dfp.htm>. Во втором куплете последний стих поется так: *Не везет в учебе, где же там в любви.*

*Ваше благородие, госпожа Степуха!
Ты — моя кормилица, ты — моя житуха.
Сорок рваных в месяц тратить не спеши,
Сорок рваных в месяц — жалкие гроши.*

*Ваше благородие, господа Студенты!
Вы уже не школьники, не абитуриенты!
Три завала в сессию — и труба зовет,
Не везет в учении — в службе повезет²¹.*

Песня эта является в буквальном смысле вариантом предыдущей. Принципиальные различия состоят в том, что в варианте 2б опущен третий куплет варианта 2а, но зато в варианте 2б добавлен новый четвертый куплет о предстоящей в случае отчисления военной службе.

В двух других вариантах одна из строк совпадает с первой строкой первого куплета в варианте 2а: первая строка первого куплета в варианте 2в и первая строка второго куплета в варианте 2г. Поэтому может показаться, что варианты 2в и 2г восходят к варианту 2а. На самом же деле это не так, и совпадение этих строк следует признать случайным и вполне естественным, провоцируемым самим предметом песни. Текст вариантов 2в и 2г опубликован исправно, но они, вместе с тем, не воспроизводят характерные «черты местности», что является, в принципе, обязательным для песен подобного рода. Ясно, что варианты 2в и 2г исполнялись только студентами, но ни учебное заведение, ни специальность (факультет) никаким образом определить не удастся. В конце концов, можно даже предположить, что носителями этих вариантов были учащиеся профессионально-технических училищ, которые так же сдавали экзамены, пользовались шпаргалками и получали стипендию, как и студенты высших учебных заведений. Даже упоминаемая в этих вариантах «задача» может относиться не только к студентам физико-математических специальностей, но и к студентам-химикам, экономистам и т. д.

2в.
*Ваше благородие, госпожа Наука,
Сроду не давалась мне, вот какая штука.
Ничего не помню, сколько ни учи,
Не везет с наукой — повезет в любви!*

*Ваше благородие, госпожа Задача,
Для кого ты легкая, а кому — иначе.*

²¹ URL: http://www.e-81.ru/Gimn_Gidrikov_.html

*Шпору на экзамене найдут, как ни крути,
Не везет в учебе — повезет в любви!*

*Ваши благородия, господа Финансы,
Даже если есть они, то поют романсы.
Не дают стипуху — постой, не грусти,
Не везет с рублями — повезет в любви!*

*Ваши благородия, господа студенты!
Мы желаем счастья вам в трудные моменты.
Будьте же уверены, будьте же мудры:
Не везет вам в жизни — повезет в любви!²²*

2г.
*Ваши благородия, господа студенты,
Пропоем мы вам сейчас старые куплеты.
Вы не придирайтесь, будьте так добры:
Не везет в поэзии, повезет в любви.*

*Ваше благородье, госпожа Наука,
Сроду не давалась мне, вот такая штука.
Ничего не помню, сколько не учи:
Не везет с наукой, повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа Задача,
Для кого ты легкая, а кому иначе.
Шпору на экзамене найдут, как ни крути...
Не везет в учебе, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господа Финансы,
Даже если есть они, то поют романсы.
Не везет с стипендией, постой и не грусти:
Не везет с рублями, повезет в любви.*

*Ваше благородие, господа студенты,
Мы желаем счастья вам в трудные моменты.
Будьте же уверены, будьте же мудры:
Не везет вам в жизни, повезет в любви!²³*

²² Антология студенческих, школьных и дворовых песен / сост. М. Баранова. М., 2007. С. 93—94.

²³ Душевные песни для хороших людей / авт.-сост. О. В. Ларина. Ростов н/Д., 2005. С. 279—280. (Серия «Без проблем».)

Как видим, варианты 2в и 2г различаются между собой только тем, что первая строфа в варианте 2г является более поздним наращением, о чем говорят и сами исполнители: «Пропоем мы вам сейчас старые куплеты». Мы уже говорили, что в этих вариантах видим редукцию жанровых признаков студенческой песни (утрата указания на учебное заведение, факультет, специальность). Но при этом очевидно, что в этих вариантах восстанавливается исходная конструкция, которая была заложена в песне Окуджавы. Если в варианте 2а, как мы помним, был утрачен рефрен, последняя строка каждого куплета исходного текста, то в вариантах 2в и 2г рефрен находится на своем месте.

Тут, впрочем, следует отметить, что сложная конструкция текста Окуджавы не воспроизводится в полной мере ни в одной переделке. Дело в том, что куплет у Окуджавы состоит из запевной части:

*Ваше благородие, госпожа Чужбина,
Жарко обнимала ты, да только не любила, —*

и рефрена, в котором мы видим (при сохранении того же метрического строения) ритмическое ускорение, переразложение в четверостишие и обнажение внутренней рифмы:

*В ласковые сети,
постой, не мани.
Не везет мне в смерти,
повезет в любви²⁴.*

Ясно, что ни солдаты, ни студенты не могли справиться с этой конструкцией и передавали ее в максимально простой форме. Поэтому когда мы говорим, что та или иная песня-переделка воспроизводит формы оригинала, это значит, что мы имеем в виду не полное воспроизведение, а только приближение к нему в той или иной степени.

Еще один вариант студенческой песни-переделки под названием «Ваше благородие» бытовал в Ленинградском университете им. А. А. Жданова на рубеже 1980—1990-х гг., о чем свидетельствует упоминание заместителя декана физического факультета тех лет Сергея Маниды. Я, впрочем, думаю, что для некоторых слушателей «милая Жаннета» окажется не менее яркой «чертой местности» и времени:

²⁴ Цитируем по фонограмме фильма «Белое солнце пустыни». В основных — как прижизненных, так и посмертных — изданиях стихотворений Окуджавы текст печатается в несколько измененном по сравнению с фонограммой виде, поэтому опираться на них мы в данном случае не можем: нам важно, в какой версии население *слышало* этот текст.

2д.
*Ваше благородие, госпожа Манида,
 Отчисляешь в сотый раз, это так обидно.
 Синюю зачетку погоди, не рви,
 Не везет с зачетом — повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа кофейня,
 Милая Жаннета, кофейку налей мне.
 Перестаньте, черти, лезть без очереди,
 Не везет — всё лезут — повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа военка,
 Галстук шею затянул, и дрожат колени.
 В ласковые сети постой, не зови,
 Не везет с Козушкой — повезет в любви.*

*Ваше благородие, госпожа общага,
 Хочешь внутрь ты пройти — покажи бумагу.
 Выпьем чая мы с тобой ведерка так по три,
 Там и лифт тебя везет — и везет к любви²⁵.*

К студенческим переделкам примыкает еще одна, которая непосредственно, конечно, студенческой не является, но она, несомненно, создана выходцами из студенческой среды, людьми, не нашедшими возможности применить свое специальное образование в России и уехавшими за границу:

2е.
*Ваше благородие, госпожа наука,
 За границей ты давно, вот какая штука.
 Нет в стране российской места для тебя,
 Бог ученых спился и заснул, храпя...*

*Ваше благородие, госпожа удача,
 Ты кому-то добрая, ну а нам — иначе...
 Почему нам в жизни сильно не везет?
 Помогать отчизне никто не идет...*

*Ваше благородие, госпожа заслуга,
 Потеряли мы с тобой уж давно друг друга.
 Продаем медали, ордена, кресты.
 Мы б не продавали, да кругом скоты...*

²⁵ Физфак. Песня: сборник 4... С. 9.

*Ваше благородие, госпожа непруха...
Ну зачем страну ты всю привела в разруху?
Перестаньте, черти, над страной кружить,
Не везет нам в смерти, значит, будем жить...²⁶*

Этот вариант более близок к оригиналу Окуджавы. Дело в том, что два последних стиха каждого куплета вследствие внутренней более или менее четко выраженной рифмы так же разбиваются на четверостишия. Это свидетельствует о профессионализме создателя переделки и о том, что песня ориентирована непосредственно на оригинал, а не на предшествующую ей переделку. Однако создатели переделки знали всё же и переделку, так как использовали классическую строчку ее зачина.

И последний пример.

3.
<На мотив песни «Ваше благородие»:>
*Ваше благородие, господин учитель,
Вызвать нас к доске сейчас, может, Вы хотите?
И не ставьте двойку вы в классный журнал:
Не успел ответить, я так много знал.*

*Господин учитель, мы вас уважаем,
То, чему вы учите, мы отлично знаем.
В жизни пригодиться каждый ваш урок,
Всё мы помним крепко, знаем назубок.*

*Госпожа любимая, школа дорогая,
За эти все годы стала нам родная.
И с маленьких деток — мы выпускники,
За былые шалости ты нас не кори.*

*Мы вам благодарны, наши педагоги,
Были с нами добрыми, иногда и строги.
Покидаем школу, жизнь вся впереди.
Наша нас фортуна правильно веди²⁷.*

Эта переделка едва ли сможет когда-нибудь войти в собственно народный обиход. Сочиненная специально для одного из выпусков

²⁶ URL: <http://www.spbgu.ru/text993>.

²⁷ Зап. К. А. Кулагина от Галины Ивановны Самуйловой, 44 лет, пос. Брусово Удомельского р-на, 8 ноября 2010 г.

одной конкретной школы, она и обслуживала только этот выпуск, а по максимуму — еще два или три, чтобы вскоре совершенно забыть. Именно поэтому она и существует в единственной записи и не воспроизводится в вариантах. Судя по всему, автором этой переделки была та самая учительница начальных классов Галина Ивановна Самуйлова, от которой была записана и эта песня, и еще ряд других, в которых так или иначе обыгрывалась школьная тематика: на мотив песен «Чунга-Чанга», «Без меня тебе, любимый мой...» (директору школы), «Всё хорошо, прекрасная маркиза», хотя она сама в этом не сознается. Другие песни сделаны более интересно и по сюжету, и по строению, модель же строфической организации песни Окуджавы сохраняется лишь в первом стихе первого четверостишия.

Итак, теперь мы можем подвести предварительные итоги. Предварительные — потому, что более тщательное исследование сети может дать еще целый ряд текстов. Кроме того, можно было бы собрать и огромную коллекцию применений текста песни к разным общественно-политическим и бытовым ситуациям, что естественно рассматривать как своеобразные переделки. Но нам достаточно уже и этого количества примеров, чтобы понять общую тенденцию функционирования бардовской песни в советской и постсоветской среде и конкретно этой песни Окуджавы в нашем обществе.

Как мы видим, все солдатские песни на самом деле являются вариантами одного исходного текста, вариативность которого обеспечивается двумя способами. Во-первых, в тексте снуются «черты местности». У стройбатовцев это стройбат, лопата, лом, кирка, карцер, два бордюрных камня, домкрат и обценная лексика. У морпехов это тельняшка, три <года службы>, морской флаг, эсминец вдали от земли, палуба. Во-вторых, текст варьируется просто потому, что так обычно и бывает при устной передаче.

Студенческие и постстуденческие песни дают нам иную картину. Мы видим фактически не шесть вариантов, а четыре редакции песни, между которыми нет почти ничего общего, однако одна из редакций объединяет тексты 2а и 2б, а другая редакция — тексты 2в и 2г. Ясно, что на таком ограниченном материале трудно делать более определенные выводы, но несомненно, что исследование песни-переделки в этом направлении может быть весьма плодотворным.

Однако даже на этом ограниченном материале уже видно, что «Песня Верещагина» была на самом деле очень популярной среди молодых людей эпохи застоя. Дело в том, что если все остальные бардовские песни известны нам только в одной записи песни-пере-

делки, то «Песня Верещагина» дала целых десять записей (а сколько еще, видимо, напето и не записано!). При этом мы видим очень сложное дерево отношений вариантов друг с другом. Отношения текстов можно интерпретировать как две редакции, в одной из которых четыре варианта, а в другой — шесть. Другая интерпретация дает нам пять редакций с таким распределением вариантов: 1 (а, б, в, г, д, е, ж), 2 (а, б = 2а, 2б), 3 (а, б = 2в, 2г), 4 (=2д), 5 (=2е). Окуджава пошел не только в тот народ, который ценил в нем элегантность старых манер, но и в тот народ, который не умел выразить свои чувства без матерного слова, употребляемого его совершенно как междометие. Надо только учитывать, что «Песня Верещагина» была на самом деле элегантной стилизацией песен тех Верещагиных, которые погибли в революцию и Гражданскую войну. Окуджава в одном интервью, которое мы уже цитировали в начале сообщения, отвечал на вопрос, какую песню к кинофильмам он сам считает наиболее удачной. Вот его ответ: «К кинофильму “Белое солнце пустыни”».

Выйдя из народа, «Песня Верещагина» вернулась в народ.

О. Е. ФРОЛОВА
(Москва)

АНЕКДОТ КАК СРЕДСТВО ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Ключевые слова в разных дефинициях жанра анекдота — *остроумный, шуточный, высмеивать, рассмешить*¹. Анекдот — «короткий устный рассказ с неожиданной **остроумной** концовкой...»². «Один из жанров фольклора: короткий юмористический рассказ, обычно **высмеивающий** кого-, что-л. ...»³.

Исследователи видят коммуникативную цель рассказчика анекдота именно в стремлении *рассмешить* адресата⁴. Шмелевы пишут: «Анекдот — это короткий связный текст..., произносимый говорящим намеренно, со специальной целью рассмешить слушающего...»⁵.

Естественно, что анекдот относят к комическим жанрам. В комическом литературоведы выделяют общее и специфичное. Первое связывают с игровым, празднично-веселым, коллективно самодетельным народным смехом, второе — с динамичностью смешного, обособлением его различных видов⁶. В комическом можно выде-

¹ Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. М., 1962—1978. Т. 1. Стлб. 233; Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб., 2002. С. 40; Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981. Т. 1. С. 37—38.

² Словарь русского языка: в 4 т. Т. 1. С. 37—38.

³ Большой толковый словарь русского языка. С. 40.

⁴ Шмелева Е. Я., Шмелев А. Д. Русский анекдот: Текст и речевой жанр. М., 2002; Седов К. Ф. Анекдот // Антология речевых жанров. Повседневная коммуникация. М., 2007. С. 137—148.

⁵ Шмелева Е. Я., Шмелев А. Д. Указ. соч. С. 26.

⁶ Пинский Л. Е. Комическое // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. М., 1987. С. 162.

лить два аспекта: отражаемую в тексте ситуацию и ее оценку. Определяя особенности комедии, Аристотель писал: «Комедия ... есть подражание худшим людям, однако не в смысле полной порочности, но поскольку смешное есть часть безобразного: смешное — это некоторая ошибка и безобразие, никому не причиняющее страдания и ни для кого не пагубное»⁷. В этой дефиниции присутствуют и изображаемая ситуация — *подражание худшим людям, ошибка и безобразие*, и ее оценка — *никому не причиняющее страдания и ни для кого не пагубное*.

В терминах семантических примитивов А. Вежбицка характеризует анекдот так:

«...говорю: я хочу, чтобы ты себе представил, что я говорю X, думаю, что ты понимаешь, что я этого не говорю, говорю это, потому что хочу, чтобы ты **смеялся**, думаю, что ты понимаешь, что люди говорят это друг другу, чтобы смеяться»⁸.

В рассказывании анекдота Вежбицка выделяет нескольких этапов. Первый, по-видимому, касается понимания адресатом ситуации, описываемой в тексте, второй — основной характеристики этой ситуации — ее фикциональной природы, третий — а) понимания коммуникативной цели рассказчика, б) принятия адресатом оценок в тексте, в) формирования отношения адресата к данному тексту как комическому, наконец, четвертый этап связан с тем, что адресат должен также принять систему конвенций, благодаря которым анекдот относится к комическим жанрам.

Следовательно, в попытке применить лингвистические инструменты к феномену комического вообще и анекдота в частности, можно выделить три позиции: а) изображаемую в тексте ситуацию, б) оценку, которой она подвергается, в) точку зрения носителя такой оценки.

При рассмотрении анекдота как комического жанра, по нашему мнению, не ставится очень важный вопрос: если анекдот является частью смеховой культуры, то оценка какого-либо объекта действительности как смешного должна быть связана с чьей-то точкой зрения (говорящего/рассказчика или персонажа). Более того, чтобы нечто было смешным, нужно не только занимать определенную позицию по отношению к такому объекту, но и необходимо, чтобы эту позицию разделял адресат текста, т. е. обязательно наличие определенного идеологического согласования взглядов адресанта и адресата, в противном случае коммуникативная цель не будет до-

⁷ Аристотель. Поэтика. СПб., 2008. С. 29.

⁸ Вежбицка А. Жанры речи // Жанры речи. Саратов, 1997. С. 108.

стигнута. Как нам кажется, об этом же писала Вежбицка, формулируя свою третью позицию, *говоря оговору это, потому что хочу, чтобы ты смеялся*.

Оценка и будет нас интересовать в данной статье.

Об оценке ситуации в анекдоте писал А. Дандес: «Одна из функций фольклора состоит в обеспечении социально санкционированной отдушины для выражения того, что не может быть проговорено более привычным, прямым образом. Тревоги и страхи находят выход именно в анекдотах... Если бы человек точно знал, что он делает, рассказывая анекдот своему начальнику либо жене..., анекдот, вероятно, перестал бы служить психологической отдушиной. А человек нуждается в таких отдушинах»⁹. Другими словами, в анекдоте А. Дандес видел способ вытеснения из сознания объекта отрицательной оценки. Сам же механизм вытеснения является неосознанным и опирается в фольклоре на систему стереотипов. При этом исследователь основывал свои интерпретации на теории З. Фрейда, описавшего психологические механизмы остроумия — сгущение, смещение, абсурд, изложение через противоположное и др.¹⁰

Чтобы прояснить особенности оценки в анекдоте, нужно сопоставить жанр анекдота с шуткой и каламбуром¹¹. Интуитивно носитель русского языка ощущает, что в этой триаде анекдот обладает самым большим весом и самой сложной текстовой структурой.

Цель каламбура сосредоточена на означаемом, а затем перемещается в сферу означаемого, т. е. каламбур стремится сыграть на сходстве и омонимии. Для его понимания адресант и адресат должны в одинаковой мере знать язык, фразеологию и набор прецедентных текстов. В широком смысле, каламбур строится на языковой игре¹².

Материя бесконечна, но ее все время не хватает кому-то на штаны (Г. Малкин);

Весна хоть кого с ума сведет. Лед — и тот тронулся (Э. Кроткий)¹³.

⁹ Дандес А. Проекция в фольклоре // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003. С. 75.

¹⁰ Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб., 2007.

¹¹ См: Федосюк М. Ю. Исследование средств речевого воздействия и теория жанров речи // Жанры речи. С. 66—88.; *Он же*. Нерешенный вопросы теории речевых жанров // Вопросы языкознания. 1997. № 5. С. 102—120.

¹² Санников В. З. Русский язык в зеркале языковой игры. М., 1999.

¹³ Цит. по: Онлайн Энциклопедия Кругосвет URL: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/KALAMBUR.html [Кругосвет]

Каламбур не связан с отрицательной оценкой объекта или ситуации, отраженных в высказывании. Данный жанр не стремится ни дискредитировать ситуацию, ни вытеснить ее из сознания рассказчика или адресата.

Шутка же направлена на означаемое, т. е. на выявление в ком-либо несоответствия норме. Толкование значения слова в словаре таково: «1. То, что говорят, делают с целью вызвать смех; забавная веселая проделка, выходка или острота... 2. То, что говорят, делают не всерьез, ради игры, забавы, развлечения <...> 3. Небольшая комическая пьеса»¹⁴.

В шутке подвергается осмеянию объект, не соответствующий понятию о должном, но при этом у говорящего нет намерения его дискредитировать. Для понимания этого жанра необходимо, чтобы адресант и адресат знали референтную ситуацию, статус которой может быть обобщенным или конкретным¹⁵.

Анекдот отличается от каламбура и шутки в нескольких отношениях: а) разнообразием отраженных или, точнее говоря, смоделированных ситуаций: обобщенных, конкретно-референтных, разыгрываемых как сценки, представленных в вопросно-ответных единствах; б) дискредитирующей оценкой изображаемой ситуации; в) необходимостью более тесного, чем в каламбуре и шутке, аксиологического согласования адресата и адресанта¹⁶. Анекдот отражает комическую ситуацию, предусматривает ее смеховое неприятие и в этом смысле может считаться инструментом ее дискредитации, неслучайно в его толковании возникает слово *высмеивающий* (см. выше). Точнее было бы определить коммуникативное намерение рассказчика анекдота не как желание *рассместить* адресата, а как попытку *осмеять* ситуацию и ее участников. Для понимания анекдота недостаточно знания языка, фразеологии, системы прецедентных текстов. Отношение рассказчика/адресанта и слушателя/адресата предполагают наличие некоего единства в позициях: а) знание конкретной референтной ситуации, отраженной в тексте; б) знание аксиологических позиций (системы оценок), которых придерживается адресат, что обеспечивает возможность взаимопонимания между коммуникантами; в) согласие адресата с системой оценок рассказчика.

Особенность оценки в анекдоте заключается, как справедливо указывал Дандес, в ее неосознанном характере (см. выше). В этом

¹⁴ Большой толковый словарь русского языка... С. 1508—1509.

¹⁵ Шурина Ю. В. Шутка как речевой жанр. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новгород, 1997.

¹⁶ Фролова О. Е. Мир, стоящий за текстом. М., 2007.

смысле анекдот подразумевает разделение на *своих* и *чужих*. Это деление происходит, прежде всего, на прагматическом уровне, когда рассказчик строит прогноз относительно образа своего адресата, что определяет выбор текста, который, как считает адресант, будет смешным для адресата и не оскорбит его чувства. Потерпит коммуникативную неудачу тот, кто будет рассказывать анекдоты про голубых гомосексуалисту, антикоммунистические анекдоты убежденному члену КПРФ, а антисемитские анекдоты тому, в ком он не распознал еврея. В этом случае мы говорим не только об аксиологическом, но и об идеологическом «согласовании» позиций адресанта и адресата. Рассказчик выбирает текст, который он считает остроумным, система оценок в котором соответствует его собственным ценностям, предполагая наличие той же системы оценок у адресата.

Какова же оценка в анекдоте? Во-первых, она может быть положительной и отрицательной, во-вторых, внешней и внутренней. Оценка связана с позицией субъекта и может принадлежать персонажу и рассказчику. В первом случае оценка — внутренняя, во втором — внешняя. Отрицательная оценка оказывается в анекдоте более важной, чем положительная.

Лингвистическое обоснование психоаналитического подхода к анекдоту, о котором писал А. Дандес, а также оценки в этом жанре позволяет дать понятие *эмпатии* («идентификация говорящего с участником или объектом сообщаемого события, изложение чего-л. с некоторой точки зрения»¹⁷). Эмпатия варьируется от объективного описания события, когда она равна нулю, до абсолютного совпадения точек зрения говорящего и участника ситуации. В высказывании может быть только один фокус эмпатии. Средства выражения эмпатии в языке и речи таковы: выбор номинации с релятивным именем (*муж, жена*), рефлексивизация — возвратное местоимение *себя*, пассивная конструкция, в которой говорящий отождествляет себя с пациентом, лицо — 1 л. ед. ч.

В анекдоте точка зрения, кому бы она ни принадлежала, неизбежно связана с оценкой. Для возникновения эмпатии важна система персонажей и сильная позиция данного жанра — его неожиданная концовка. Мы считаем, что анекдот предполагает положительную и отрицательную эмпатию: притяжение и отталкивание, второе сильнее первого. Под отрицательной эмпатией, связанной с отрицательной оценкой, мы понимаем неприятие чьей-либо позиции.

¹⁷ Николаева Т. М. Эмпатия // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 592.

Мы рассмотрели анекдоты, размещенные в Интернете. Поиск осуществлялся с помощью поисковой системы Google: были рассмотрены 10 сайтов политических анекдотов, 5 сайтов абстрактных анекдотов, 5 сайтов анекдотов про новых русских.

Мы могли бы выделить несколько типов анекдотов:

1) абстрактные анекдоты, не допускающие вхождения в ситуацию и эмпатии;

2) анекдоты, допускающие эмпатию:

2.1 положительную к одному персонажу и отрицательную к другому;

2.2 только отрицательную к персонажу.

Первый тип текстов представлен абстрактными анекдотами.

(1) *Лежит кирпич на солнышке, греется. По небу летят гуси.*

Гуси: «Кирпич, летим с нами на юг!»

А кирпич взял и закурил...¹⁸

(2) *Сидят два огурца в банке.*

— Ты что такой зеленый?

— *На себя посмотри!*¹⁹

В примерах (1), (2) ситуация показана как не имеющая смысла, текст лишен цельности и связности. Анекдоты напоминают знаменитую фразу Н. Хомского: *Бесцветные зеленые идеи яростно спят*²⁰. Ситуации дискредитируется и распадается на уровне референции (отражения ситуации). Адресату трудно судить о восприятии и оценке ситуации ее участником. Оба текста не допускают внутренней оценки, которая была связана с каким-либо персонажем. Особенность текстов первой группы в том, что ситуация в них представлена не дискретно. Абсурдность ситуации затрудняет и ее внешнюю оценку.

К группе 2.1 — с эмпатией и второстепенным персонажем — относятся часть анекдотов о новых русских. В системе персонажей таких текстов присутствуют «новый» и так называемый «старый» русский. Поскольку главным героем является нувориш, можно сказать, что идентификация рассказчика с персонажем смещается на периферию.

(3) *Классическая авария: запорожец и мерседес. Из мерсы выходит новый русский, из запорожца — неновый мужичок. Новый русский:*

— *Да я не понял, да ты ваще, да ты кто такой?*

— *Ну, я — типограф.*

— *А я чё? Типа быдло что ли?*²¹

¹⁸ URL: <http://anek-abstrakt.narod.ru/>

¹⁹ URL: <http://anek-abstrakt.narod.ru/>

²⁰ Хомский Н. Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. Вып. 2. М., 1962. С. 412—527.

²¹ URL: <http://smeshok.com/main/humor/anekdots/newruss/index-00039.shtml>

В примере (3) реплика в сильной позиции принадлежит персонажу, к которому у рассказчика отрицательная эмпатия; участник ситуации, с которым может идентифицировать себя рассказчик, является второстепенным.

Возникает вопрос: положительная или отрицательная идентификация сильнее в анекдоте? На наш взгляд, отрицательная идентификация рассказчика с персонажем является жанровообразующей, так как именно она способствует созданию эффекта вытеснения, о котором писал Дандес.

Сопоставим три варианта одного анекдота (примеры 4–6).

(4) *Едет бизнесмен на 600-м.*

Дорогу в неполюженном месте переходит старик.

Водила резко тормозит высовывается из машины и орет:

— Для вас, козлов, переходов понаделали.....!

Уезжает злой. Старик приходит домой и говорит старухе:

— Почему про бизнесменов говорят, что они все грубые, невоспитанные?

Сейчас с одним разговаривал — так он ко мне на «ВЫ» и по фамилии.²²

(5) *Переходит дорогу пенсионер в неполюженном месте. Визг тормозов, из джипа высовывается морда нового русского и говорит: для вас, козлов, подземные переходы понаделали! Приходит этот пенсионер домой и говорит жене: вот говорят, что новые русские хамы, а мне сегодня попался очень вежливый, обратился ко мне, во-первых, на ВЫ, во-вторых, ПО ФАМИЛИИ²³.*

(6) *Мужик прибегает к знакомым на пьянку и рассказывает произошедшую с ним историю:*

— Перехожу, блин, дорогу и тут из-за угла мерс 600 вылетает с воем, тормозит и чуть-чуть меня задевает.

Все:

— Ну и че?

Мужик:

— Ну че, вышел оттуда мужик и говорит, для вас козлов пешеходные переходы обозначены, а вы где попало перебегаете, @#.\$!!

Мужики:

— Ну, а ты че?

— А че я скажу? Он ко мне на Вы обратился и мою фамилию назвал²⁴.

При видоизменении текста и сменах маски второстепенного персонажа он сохраняется в тексте именно как носитель точки зрения, аль-

²² URL: <http://www.avto-rzn.ru/pages/hum04.htm>

²³ URL: <http://blog-football.ru/>

²⁴ URL: <http://www.anekdot.ru/an/an9805/u980505.html>

тернативной позиции *нового русского*. К нему — эмпатия рассказчика. Позиция же *нового русского* неприемлема для рассказчика и адресата.

Отличие примеров 4—6 от 3 заключается в том, что финальная реплика в примере 3 отдана персонажу, с которым связана отрицательная идентификация, в примерах 4—6 в сильной позиции реплика персонажа, с которым возможна идентификация рассказчика. В результате *новый русский* изображен в прямом и отраженном свете с помощью эффекта остранения по В. Шкловскому.

Пример 7 показателен в том отношении, что не допускает идентификации с персонажем.

(7) *Купил новый русский детский конструктор ЛЕГО и рассказывает своему товарищу:*

— *Вот на нем написано: от 2-х до 4-х лет. А я его за два месяца собрал*²⁵.

Оказывается, что тематические группы анекдотов о новых русских неоднородны по своему составу: часть их может быть отнесена к типу 2.1, другая — к типу 2.2.

Если мы посмотрим на традиционную тематическую рубрикацию анекдотов, станет ясно, что иногда целые группы анекдотов принадлежат типу 2.1. Например, анекдоты о теще построены на наличии положительной и отрицательной эмпатии: рассказчик сочувствует мужу и не принимает тещу.

(8) — *А ты чё лыбишься, ты же вчера машину тюкнул.*

— *Ага.*

— *Бампер помял.*

— *Ага.*

— *Стекло разбил.*

— *Ага.*

— *Тёща ещё головой ударилась.*

— *Во-о-от*²⁶.

Довольно велик список тематических групп анекдотов, не допускающих соотнесения рассказчика ни с кем из персонажей. К типу 2.2 относятся, например, анекдоты о блондинках, а также политические анекдоты.

Традиционно анекдоты о политиках строятся главным образом на отрицательной идентификации и рассматриваются как антиправительственные. Так, возможна только отрицательная эмпатия к Брежневу, рассказчик не может с ним солидаризироваться.

(9) *В ФРГ Брежнев встречается с местным политическим деятелем Хойзингером. Тот спрашивает Брежнева:*

²⁵ URL: <http://www.kulichki.com/~tiger/nr.htm>

²⁶ URL: <http://www.vysokovskiy.ru/c.php/16/>

— *Как вы относитесь к Брандту?*

Брежнев:

— *А кто такой Брандт?*

На следующий день его советник говорит:

— *Ловко вы вчера Хойзингеру ответили!*

— *А кто такой Хойзингер?*²⁷

Отличие анекдотов о Брежневе от анекдотов о новых русских, с нашей точки зрения, заключается в том, что автор второй реплики лишь подыгрывает главному персонажу, а не выступает как носитель иной позиции: между персонажами анекдотов о Брежневе нет конфликта.

Среди политических анекдотов есть тексты, где политик является субъектом иронической оценки ситуации, за ним же оставлена последняя реплика, однако это не дает возможности идентификации с ним рассказчика. Так построены, например, анекдоты о Сталине.

(10) *Сталин приглашает Жукова к себе в кабинет и говорит:*

— *Товарищ Жюков! Немцы рвутся к Ленинграду! Если захватят город Ленина, колыбель революции, — расстреляю!*

— *Можно идти?*

— *Падажды! Если сдашь Москву, расстреляю!*

— *Можно идти выполнять, товарищ Сталин?*

— *Если возьмут Сталинград, тоже расстреляю!*

Жуков срочно выехал в войска.

На банкете в Кремле в честь Дня Победы Сталин произнес речь, где сказал:

— *Я поднимаю тост за маршала Жюкова! Маршал Жюков обладает двумя хорошими качествами: во-первых, он большой палкаводец, во-вторых, маршал Жюков панимает и ценит шутку*²⁸.

Часть политических анекдотов построена на сопоставлении: одним из персонажей в них являет лидер зарубежной страны, другим — руководитель СССР или современной России. При этом моральная победа оказывается за отечественным лидером. Тем не менее, это обстоятельство не побуждает рассказчика солидаризироваться с персонажем — автором финальной реплики.

(11) *Путин и Буш в России на рыбалке.*

Закинули удочки, Путин сосредоточенно смотрит на поплавок. Буш шлепает себя то по щеке, то по лбу, то по шее, весь исчезался. Смотрит на Путина — тот спокойно следит за поплавком.

²⁷ URL: <http://smeshok.com/main/humor/anedkots/politics/brezhnev/index-00001.shtml>

²⁸ URL: <http://smeshok.com/main/humor/anedkots/politics/stalin/index-00001.shtml>

— Вольдемар, а почему фас нэ кусают?

— Меня нельзя²⁹.

В политических анекдотах Путин выступает как персонаж, способный на юмористическую оценку ситуации (ср.: примеры (11), (12)).

(12) Путин отвечает на вопросы из Интернета. Только что через Интернет пришел хороший вопрос:

— А не запахло тебе, Вова, отвечать на анонимные вопросы по Интернету?

— Отвечаю задавшему этот вопрос обладателю IP (такой-то), хост (такой-то), провайдер (такой-то) Иванову Сергею Васильевичу, проживающему на Ивановской, дом 13/2. НЕ ЗАПАДЛО!

Отсутствие идентификации рассказчика с автором последней реплики обнаруживается и в анекдотах, где один персонаж назван по имени, а другой анонимен.

(13) Вопрос на пресс-конференции:

— Господин Путин, известно, что корона на гербе — это отличительный признак монархических государств. А Россия республика. Типа. Как вы можете это прокомментировать?

— Никак. Геральдика — точная наука. Она никогда не ошибается³⁰.

Какие же тексты допускают внутреннюю и внешнюю оценку? Прежде всего, это анекдоты-сцены, построенные на диалоге персонажей, с некоторыми из которых рассказчик может солидаризоваться. Важно, чтобы это был именно персонифицированный диалог, так как вопросно-ответные единства, например анекдоты об армянском радио, не включают механизма идентификации рассказчика с одной из сторон. Подобные тексты, так же как и монологические анекдоты, включают лишь механизм внешней оценки.

(12) Из книги «Кто есть кто в политике» лет через двадцать:

Горбачев М. С. — Первый Президент СССР.

Ельцин Б. Н. — Первый Президент России.

Путин В. В. — Второй Президент России, Второй Президент СССР³¹.

В чем же заключается отличие анекдотов первой группы, не допускающих вхождения в ситуацию, от текстов второй группы, строящихся на положительной или отрицательной идентификации рассказчика с одним из персонажей? Во втором случае ситуация отражается в тексте как дискретная. В анекдотах, построенных на

²⁹ URL: http://humor.rin.ru/cgi-bin/show.pl?what=anekdot&razdel=18&on_page=5&start=1&page=1

³⁰ URL: <http://www.anekdoty.onru.ru/anekdoty/anekdoty/18/>

³¹ URL: http://www.33333.ru/pol_an1.php?st=2

диалогах, мы сталкиваемся с внутренней точкой зрения персонажей, которая каким-то образом соотносится с внешней точкой зрения рассказчика.

Остается нерешенным вопрос, какая же из точек зрения оказывается в анекдоте сильнее: та, что предполагает солидаризацию с персонажем или его неприятие? По нашему мнению, именно отрицательная идентификация является жанровообразующей. Положительная эмпатия к персонажу — второстепенна. Вытеснение и неприятие персонажа или ситуации в целом последовательно прослеживается во всех анекдотах, появление персонажей, служащих опорой рассказчику, скорее, явление факультативное.

Два момента: возможность/невозможность вхождения в ситуацию, недискретное/дискретное ее представление в значительной мере определяют характер оценки и идентификацию рассказчика с персонажем. Эмпатия в анекдоте всегда сопряжена с оценкой. Можно говорить о двух противоположно направленных векторах эмпатии, положительной или отрицательной, за которыми стоит точка зрения, предполагающая солидаризацию с персонажем или неприятие его. Отрицательная идентификация, по нашему мнению, оказывается жанровообразующим принципом, так как позволяет выделить объект осмеяния и вытеснить его из сознания. Возможность или невозможность солидаризации рассказчика с персонажем позволяет выделить композиционные типы внутри одной тематической группы анекдотов. Описание внутренней оценки и эмпатии приведет исследователя к выявлению композиционных схем текста. Переключение на внешнюю оценку позволит перевести анализ текста на социопсихологический уровень, так как характер вытесняемой из сознания рассказчика ситуации свидетельствует о типе личности.

М. М. КРАСИКОВ
(Харьков)

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ОБРАЗ СТУДЕНТА КАК ФЕНОМЕН СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ

(на материале украинских записей конца XX — начала XXI в.)

Изучение студенческого фольклора именно как феномена смеховой культуры имеет значение, по крайней мере, в двух аспектах:

1) для выяснения сущностной характеристики студенческой субкультуры (как в настоящем, так и в ретроспективе);

2) для более глубокого познания того, что со времен М. Бахтина называют «смеховой культурой» («народной смеховой культурой») и, что особенно важно, ее **современных модификаций**.

В последние 10—15 лет появился ряд ценных культурологических и философских работ, посвященных эстетике и философии смеха, уточняющих, а во многом переосмысляющих устоявшиеся концепции комического и смеховой культуры, — в частности, работы Л. В. Карасева, М. Т. Рюминой, В. И. Зазыкина, С. К. Лашенко и др. Вышли издания, в которых исследовался студенческий фольклор, публиковались тексты отдельных жанров, говорилось о современном бытовании определенных поверий, обрядов и ритуалов в студенческой среде, преимущественно российской. Украинский студенческий фольклор исследован и собран в гораздо меньшей степени; его изучению было посвящено несколько публикаций автора этих строк. Однако за пределами нашего анализа остались такие жанры, как песня и анекдот, а так называемые «стишки» (бытующие как в устной традиции, так и в письменной — настенной и «напартной» — форме, а теперь еще и в интернетно-SMS-очном виде) лишь попутно и мельком привлекались к рассмотрению.

Не претендуя в краткой статье на глобальное освещение вопроса, мы попытаемся представить собирательный образ современно-го студента — такой, каким он вырисовывается в произведениях,

достаточно широко распространенных в университетских городах Украины (в первую очередь, в Харькове, а также отчасти в Киеве, Ужгороде, Черкассах и Донецке, где преимущественно проводился нами сбор информации) и в Сети¹.

Следует отметить, что образ этот **глубоко традиционен** и имеет общеевропейские и общероссийские корни. Даже в советские годы в неофициальной (низовой) культуре образ студента не претерпел существенных трансформаций, в то время как в «дозволенном» фольклоре он предстал в романтизированном (идеализированном), а то и героизированном виде, что, впрочем, вполне отвечало действительному настрою некоторых его прототипов — покорителей целины, строителей БАМа и т. п., да и просто молодых людей, чьим кредо было: «раньше думай о Родине, а потом о себе».

Пожалуй, главная особенность фольклорного образа Студента, его доминантная черта — *веселость*.

*От сессии до сессии живут студенты весело,
А сессия всего два раза в год!*

Эти слова из самой известной студенческой песни (только нами она зафиксирована в добром десятке вариантов) очень точно определяют характер студенческой юности. Что же включает в себя понятие *веселости*? Разумеется, **природную** (психофизиологическую) тинейджерскую раскрепощенность и расположенность замечать смешное **во всём** (даже там, где его нет, — по крайней мере, с точки зрения «нормального» взрослого человека). Это тот самый «смех без причины», который считается «признаком дурачины» лишь по той причине, что причина судящему неведома (кстати, данная идиома в студенческом игровом сознании трансформировалась так: «секс без дивчины — признак дурачины»). Поводом для смеха, например, может быть просто радость от того, что молодые люди собрались вместе. Ну а уж в законный День смеха народ, особенно в общежитиях, «отрывается по полной». Самые невинные забавы выглядят так: *В этом году 1 апреля мне тапочки прибили к полу и покрасили. Моей соседке тапок вообще на стену повесили. Подпирали партой двери комнаты, обливали маслом перила и ступеньки, на кухне в кастрюлю клали разную гадость (соль, перец), заходили в туалет, изнутри закрывали и перелазили (типа туалеты закрыты), обрезали некоторым провода с Интернета².*

¹ При цитировании сохраняются особенности грамматики, синтаксиса и строфики оригинала. Все тексты, кроме оговоренных случаев, записаны нами.

² Зап. 20.05.09 г. от Марины Викторовны Атаманенко, 1991 г. р., студентки 1 курса ф-та бизнеса и финансов Харьковского политехнического института.

Фольклорный образ Студента вполне коррелирует с фольклорным образом **доброто/веселого молодца** (как правило, это синонимы: добрый молодец почти всегда весел). Молодым парням народное мнение вменяет также «постоянную сексуальную озабоченность. С другой же стороны, молодежи присуща и *повышенная смешиливость*, то есть способность смеяться по малейшему поводу. Отсюда вытекает тождество: молодость=смешиливость=сексуальность»³.

Не случайно эта тема постоянно звучит не только в фольклорных расшифровках аббревиатур некоторых вузов, например: ХИРЭ (Харьковский институт радиоэлектроники) — «Харьковский институт разврата и эротики»⁴, но и в речевом творчестве⁵. Столь же не случайно в песенном репертуаре современных студентов так много произведений эротического характера. Например, нынешний харьковский студент Сергей Смутко вспоминает годы учебы в Штеровском энерготехникуме (г. Миусинск Луганской обл.): *У нас в общежитии самой популярной была песня про деда Максима, которую мы пели под гитару:*

*Вот и помер дед Максим,
Да и х... остался с ним.
Положили его в гроб —
Х... уперся в потолок.
Он здоровенный был мужик:
Он на х... вертел шашлык,
Х... грядки он копал,
Х... грядки поливал,
А соседку тетю Зину
Он е... через корзину,
А соседа дядю Гришу
Х... кинул через крышу,
А в Гражданскую войну
Он спас дивизию одну.
Немцы наших окружили,
Немцы наших перебили,*

³ Зазыкин В. И. О природе смеха: По материалам русского эротического фольклора. М., 2007. С. 54.

⁴ Зап. 12.12.07 И. В. Логвиненко от Вячеслава Александровича Моргуна, 1983 г. р., выпускника 2007 г. ф-та промышленного и гражданского строительства Харьковского государственного технического университета строительства и архитектуры (ХГТУСА).

⁵ Золотова Т. А., Ситнова А. А. Вербальное творчество студенческого сообщества: характер и типы связи с традиционной и массовой культурой // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 13: Традиционная культура современного города. М., 2010. С. 253—271.

*А дед ширинку расстегнул
И х... над речкой протянул.
Наши по х... пошли,
Наши наших пронесли,
А за ними немцы вспять
Стали на х... наступать.
Дед залупой кольхнул —
Немцев в реку окунул,
А тех, кто плавал по воде,
Он бил залупой по голове.
После боя генерал
Ему залупу целовал⁶.*

С легкой руки луганчан, целой колонией переселившихся в Харьков в связи с поступлением в Политех, этот «эпический» шедевр звучит сегодня и в харьковских общагах.

Немало общего в образе Студента с образом Солдата (Москаля) в народных сказках и в современной армейской субкультуре (та же постоянная веселость, смекалка, бесстрашие, «непотопляемость», грубоватая простота, доходящая порой до цинизма, гиперсексуальность, непомерная любовь к спиртному, вечное чувство голода и др.). Впрочем, «военка» — часть студенческой жизни (теперь — все меньшая), а перспектива стать солдатом, особенно у студентов, приближающихся к фольклорному образу, весьма реальна. Ср.: *Акция: пошли декана на х... и получи в подарок камуфляж и кирзовые сапоги*⁷.

Приведем характерные примеры студенческой веселости. Смех может быть вызван внешним видом студента (студентки):

*Не могу смотреть без смеха
На студента с Политеха.*

*Не могу держать без смеха
Грудь студентки Политеха.*

*Взгляд дебила, глупый смех —
Ты закончил Политех!*

⁶ Зап. 11.01.11 г. от Сергея Геннадиевича Смутко, 1989 г.р, выпускника 2009 г. Штеровского энерготехникума (г. Миусинск Луганской обл.), ныне студента 2 курса энергомашиностроительного (ЭМ) ф-та НТУ «ХПИ».

⁷ Зап. 10.12.07 г. от Василия Анатольевича Артемова, 1990 г. р., студента 1 курса ф-та радиоэлектроники и компьютерных систем (РЕКС) УИПА, г. Харьков.

Эти надписи на партах, зафиксированные нами в Харьковском политехническом институте (НТУ «ХПИ»), относятся к жанру *дразнилки* студентов разных институтов и различных специальностей. Подобные тексты чрезвычайно популярны и передаются по старинке изустно, щедро наносятся на парты и, естественно, попадают на различные сайты. Понятно, что в данных дразнилках как особо смешные фигурируют политеховцы лишь по причине напрашивающейся рифмы. Однако в записанный в ХПИ текст: *Кто учился в Политехе, / Тому в цирке не смешно*, — в других случаях с легкостью попадают названия любых вузов (например, УИПА — Украинской инженерно-педагогической академии, г. Харьков), а смешными в дразнилках выглядят, естественно, абсолютно все объекты внимания. Даже сами аббревиатуры могут вызвать смех в результате особой «расшифровки» или сочинения немудреного стишка: *ХИ-ХИ. ХА-ХА — ХИИГХ* (Харьковский институт инженеров городского хозяйства)⁸.

Подобно тому, как в традиционном фольклоре, где *жартувати* (в украинских шуточных песнях и свадебных припевках) означает любовную игру, коитус⁹, в студенческих стишках, вербальных и изобразительных граффити **веселость тесно связана с сексуальностью**. Как и в детско-подростковом фольклоре, в юношеском фольклоре студентов **все, связанное с эротикой и сексом, — смешно**, чаще всего изображается утрированно, гротесково, хотя не исключены и мягкий юмор, и тонкая ирония.

Вот типичные образцы юмористических «рекламных» надписей на партах, где указаны реальные телефоны (зап. в ХПИ):

Марина
Sex party in your house!!!
8-067-579-35-51
Звони круглосуточно.
Лежачим, висячим, больным —
Просьба не звонить.

Хочу познакомиться с очаровательным(ой) и привлекательным(ой) для серьезной связи, и даже создания семьи. 432066 (спросить Сашеньку). Р. С. Я люблю всех милашки.

⁸ Зап. 12.11.04 г. от Евгения Павловича Якименко, 1970 г. р., в 1991—1993 гг. учившегося на ф-те экономики и управления в строительстве Харьковского института инженеров городского хозяйства (ХИИГХ).

⁹ См.: Красиков М. М. Серце наше звеселяймо! // Українські жартівливі пісні / упоряд., передмова, примітки М. М. Красикова. Харків, 2004. С. 5.

Номера телефонов могут действительно принадлежать студенткам (студентам) — авторам граффити. Хотя это вовсе не означает, что объявление дано всерьез; скорее всего, мнимая sex-бомба просто *прикалывается*, и дальше словесной веселой игры со звонящими дело не пойдет. Возможны, естественно, и розыгрыши — может быть указан номер телефона подруги, друга, знакомого или преподавателя. Не исключен вариант мести бывшей возлюбленной (возлюбленному) или противному «преподу», как, например, в случае с граффити маркером на заборе возле СШ № 28 г. Харькова: *Проститутка с 30-летним педстажем дает уроки*. И номер телефона.

Примечателен текст, зафиксированный в ХПИ как «Дневник экономистки» (в виде граффити), хотя чаще он фигурирует без названия и без привязки к какому-либо институту или специальности:

*1 курс — не дам никому.
2 курс — дам только ему.
3 курс — дам ему и друзьям.
4 курс — дам всем!
5 курс — кому дать?*

Другие варианты более экспрессивны, там эмоция выражается тройным повтором: от *никому, никому, никому!* до *кому?! кому?! кому?!!*

Целомудрие в «игровом поле» студенческого фольклора, как видим, воспринимается как нонсенс. А бедным экономисткам особо достается, так как это, если можно так выразиться, «девичий» факультет:

*Если сиськи как у гнома,
Значит девка с эконома.
(надпись в УИПА)*

*Лучше х... трахать миску,
Чем е... экономистку.
(надпись в Харьковском национальном университете им. В. Каразина (ХНУ)).*

Впрочем, всегда сексуальное общение в студенческом фольклоре нарочито нелепо и смешно. Достойного партнера найти просто невозможно, поэтому:

*Лучше вые... клопа,
Чем студентку с УИПА¹⁰.*

¹⁰ См. прим. 7.

Нередки и псевдоэротические тексты-обманки (наследие школьного фольклора):

*К тебе я вечером пройду,
Разденусь как всегда,
И ночь с тобой я проведу
В блаженстве до утра.
О, как приятно быть с тобой,
Ты ласкова как мать,
И не забуду никогда
Тебя... студентскую кровать¹¹.*

Неудержимая веселость студента, каким он предстает в фольклоре, не в последнюю очередь вызвана непреодолимой тягой к спиртному, о чем красноречиво свидетельствует «хит», известный практически всем настоящим и бывшим студентам всего постсоветского пространства:

*И солнце ярче светит,
И веселей пейзаж,
Когда в желудке плещется
C₂H₅OH.*

Связь выпивки с веселостью давно закрепилась в отечественном обыденном сознании — еще со времен мудрой княжеской формулы о питии как веселии. О выпивших говорят: *они уже с утра невеселе, они веселенькие*.

Веселый студент «всегда готов принять на грудь», хотя не всегда имеет такую возможность — как финансовую, так и ситуативную. Пьянство студентов в их фольклоре предстает как **тотальное**, что отразилось, например, в известнейшей «Студенческой застольной»:

*Колумб Америку открыл,
Страну для нас совсем чужую,
Дурак, он лучше бы открыл
В электрокорпусе пивную!*
Припев:
*По рюмочке, по маленькой
Налей, налей, налей,
По рюмочке, по маленькой,*

¹¹ Зап. 6.05.05 г. А. Бондаренко от Ивана Ивановича Козлова, 1985 г. р., студента 3 курса ф-та автоматике и приборостроения (АП) НТУ «ХПИ».

Чем поят лошадей.
 — Так я ж не пью.
 — Врешь, пьешь!
 — Ей-богу, нет!
 — А Бога нет...
 Так наливай студент студентке,
 Студентки тоже пьют вино,
 Непьющие студентки редки,
 Они уж вы...
 Они уж вы...
 Они уж вымерли давно!
 Коперник целый год трудился,
 Чтоб доказать планет вращенье,
 Дурак, он лучше бы напился,
 Тогда бы не было сомненья.
 Припев.
 А Дарвин целый век трудился,
 Чтоб доказать детей рожденье,
 Дурак, он лучше бы женился,
 Тогда бы не было сомненья.
 Припев.
 А Менделеев век трудился,
 Чтоб атомы расставить в клетки,
 Дурак, он лучше б научился
 Гнать самогон из табуретки.
 Припев¹².

Если «непьющие студентки редки», то непьющих студентов фольклор просто не знает. Есть один бородатый анекдот, известный во множестве вариантов. Приведем один из них: *Устраивает мама дочку в вуз. Приходит в ХАИ (Харьковский авиационный институт — М. К.). Там все пьяные, и препода, и студенты. Мама: «Нет, сюда я тебя не пушу!» Приходят в ХПИ. Там все чистенькие, аккуратненькие. Мама: «Вот! Идеальный вуз!» Подходят они к лифту, чтобы в деканат подняться, открываются двери, а в лифте лежит вдрызг пьяный студент. Мама: «Нет! Сюда мы тоже не пойдём!» Пьяный студент: «Прáльно! Идите к нам в ХАИ»¹³.*

¹² Зап. 10.05.05 г. Р. А. Жорник от Натальи Ивановны Жорник, 1963 г. р., выпускницы 1986 г. ф-та машиностроения НТУ «ХПИ».

¹³ Зап. 11.11.04 г. от Евгения Косенцова, 1987 г. р., студента ф-та компьютерно-информационных технологий (КИТ) НТУ «ХПИ».

В других записях фигурируют в качестве «пьяного вуза» ХПИ, ХГУ (Харьковский государственный университет, теперь ХНУ им. В. Каразина) и другие.

Если в расписании будет предмет «Метрология», то его почти наверняка переделают в «литрологию»¹⁴. Нет числа переделкам типа:

*Идет студент, качается,
Вздыхает на ходу:
«Вот сессия кончается,
И я в запой уйду»*¹⁵.

Естественно, что в студенческом фольклоре пьянство подается как чрезмерное, утрированно изображенное. Предмет многих студенческих баек — *как мы пили и что потом было*.

Известно множество коротких стихов и афоризмов о любви студентов к водке, спирту, пиву, вроде переделки известной песни:

*Первым делом, первым делом —
Это пиво,
Ну, а сессия?
А сессия — потом!*¹⁶

Множество песен на алкогольную тему пелось российскими и украинскими студентами еще в XIX веке и поется сегодня под гитару. Приведем пример «гаммы», исполняемой исключительно хором (часто нестройным) и исключительно «под мухой» (что обусловлено самим содержанием текста):

*Перша нота — нота «до».
Ми горілки не п'ємо.
Ой, не-не-не-не!*

*Друга нота — нота «ре».
Нас горілка не бере.
Ой, не-не-не-не!*

¹⁴ Зап. 17.06.09 г. О. Третьяк от Оксаны Викторовны Третьяк, выпускницы 2008 г. ф-та менеджмента Харьковского национального технического университета сельского хозяйства (ХНТУСХ) им. П. Василенко.

¹⁵ Зап. 11.12.09 г. от Владимира Ивановича Федорова, 1991 г. р., студента ф-та интегрированных технологий (ИТ) НТУ «ХПИ».

¹⁶ Зап. 4.11.00 г. от Олега Игоревича Чемоданова, 1983 г. р., студента I курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

*Третья нота — нота «мі».
Наливаємо самі.
Ой, не-не-не-не!*

*Четверта нота — нота «фа».
Нам горілки не хвата.
Ой, не-не-не-не!*

*П'ята нота — нота «соль».
Розбирає алкоголь.
Ой, не-не-не-не!*

*Шоста нота — нота «ля».
Закрутилася земля.
Ой, не-не-не-не!*

*Сьома нота — нота «сі».
Розповзаємось усі.
Ой, не-не-не-не!*

*Восьма нота — нота «до».
Ми п'яниці от і до.
Ой, не-не-не-не!¹⁷*

Следующая песня исполняется под гитару преимущественно индивидуально, но, несомненно, выражает мирозерцание определенного коллектива:

*Опять весна и скоро лето,
За это надо накатить,
А мы гудим про то, про это —
За это тоже нужно пить.
Учебный год почти закончен,
Но мы об этом не грустим,
Бутылку водки мы прикончим
И на недельку загудим.
А солнце жарко в бошку греет,
И жажда мучает опять,*

¹⁷ Зап. 28.12.10 г. от Ольги Георгиевны Ушинской, 1972 г. р., и Ирины Валерьевны Гашуновой, 1971 г. р., выпускниц 1993 г. ф-та дошкольного воспитания Харьковского государственного педагогического института им. Г. С. Сковороды.

*Ну, а никто из нас не смеет
Поодиночке выпивать.
Пройдет и май, июнь начнется —
Пора экзаменов пройдет,
И тяга к выпивке вернется,
И жизнь под горочку пойдет.
Пройдут экзамены, однако,
И отработки все пройдут,
И всем отметить это надо,
Конечно, если доживут¹⁸.*

Веселье студента, о чем свидетельствует и вышеприведенный текст, проистекает из феноменального легкомыслия, нежелания «париться на парах» и вообще... учиться.

Невольно позавидуешь такому олимпийскому спокойствию:

*Люблю получить задание,
И в оговоренный срок
Тихо лежать на диване
И скромно плевать в потолок¹⁹.*

Глобальная студенческая **ЛЕНЬ** воспета во многих анекдотах, например:

Поселили в одну комнату первокурсника, второкурсника, студентов 3-го, 4-го и 5-го курсов. В первое утро вскакивает первокурсник, всех будит:

— *Быстрее, на пары пора!*

Второкурсник:

— *Давайте еще поспим...*

Третьекурсник:

— *А, может, пивка?*

Четвертый курс:

— *Лучше водочки.*

Будят пятикурсника:

— *Ладно, бросим монетку: если орел — пьем водку, если решка — идем за пивом, если на ребро станет — спим, ну а если в воздухе зависнет — идем на пары²⁰.*

¹⁸ См. прим. 16.

¹⁹ См. прим. 11.

²⁰ Зап. 4.11.00 г. от Олега Анатольевича Гриба, 1982 г. р., студента 1 курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

Не удивительно, что в некоторых общежитиях отмечается даже День Святого Лентяя²¹.

Едва ли не половина анекдотов и баек посвящена удивительной находчивости студентов на экзаменах. Экзамен как *инициационный акт* «настоящего студента» не пугает, несмотря на полное отсутствие знаний. Разумеется, позитивные конструкты, содержащиеся в данных текстах, выполняют определенную психопрофилактическую функцию, помогая «мученикам науки» справиться с предэкзаменационным «мандражом» и задавая оптимистическую доминанту восприятия «студенческого ада» — сессии. Приведем анекдот, интересный еще и тем, что, в зависимости от рассказчика, в нем фигурируют разные вузы (чаще всего — тот, студентом или выпускником которого является повествователь); текст представляет собой запись, отражающую особенности речи как информанта, так и собирателя-студента — так называемый «суржик» (смесь украинского и русского): *Решили ученые провести исследование: за сколько студент может выучить японский язык и сдать його. Приехали они в Америку, заходят в ведущий вуз, находят студента и спрашивают його:*

- *За сколько выучишь японский язык и сдашь?*
- *За 6 месяцев.*

Поехали в Германию тоже спрашивают тот же вопрос.

Ответ:

- *3 месяца.*

Поехали в Украину в Харьков зашли в УИПА, на входе возле курилки встретили студента курящего.

- *Сколько тебе нужно шоб выучить японский язык и сдать?*
- *Конспект есть?*
- *Да.*

Студент затягивается при выдохе говорит:

- *Щас докурю — пойдем здавать!!!²²*

Естественно, в студенческом фольклоре множество «оправдательных» анекдотов, санкционирующих «веселую жизнь».

Понятно, что и песенный фольклор не отстает в апологетике бездельников:

*Ночь мы прогуляли, день мы промотались,
Завтра нам экзамены сдавать.*

²¹ Зап. 6.05.08 г. О. Скрыпник от Александра Сушко, 1980 г. р., выпускника 2003 г. ф-та технического сервиса ХНТУСХ им. П. Василенко.

²² Зап. 15.12.07 г. С. Вашук от Александра Петровича Калюпанова, 1986 г. р., студента 4 курса ф-та РЕКС УИПА.

*Так вытъем за гуляющих, за ничего не знающих
И сессию сдающих наугад!
(«В первые минуты Бог создал институты...»)²³*

Самое замечательное в студенческом фольклоре — то, что студент великолепно умеет **смеяться над самим собой** — и над своим **вечным чувством голода**, и над своей **вечной глупостью**.

Если вспоминать анекдоты, то *бедный, голодный* можно считать постоянными эпитетами к слову *студент*. Вспомним не самый избитый: *Стоит студент на трамвайной остановке и плачет. Подходит бабка:*

— *Сынок, что плачешь?*

— *Да вот, талончик потерял...*

— *Ну, на, возьми мой...*

— *Да нафиг мне твой, в моем был завтрак завернут...²⁴*

Или такой анекдот:

Гуляют студент с девушкой по городу. Проходят мимо шикарного ресторана.

— *Ой... как вкусно пахнет... — говорит девушка студенту.*

— *Тебе понравилось? Хочешь еще раз пройдем?²⁵*

Но вот совершенно реальный факт: харьковские политеховцы начала 1950-х в гастрономе на ул. Пушкинской покупали пирожки, и авторитетный старшекурсник Володя Зубарь подводил девушек к витринам с колбасами и говорил «на полном серьезе»: «Ешьте вприглядку: сытнее будет»²⁶.

Образ «бедного студента» (на сей раз бедного не в материальном смысле) в студенческой песенной поэзии создается с искрометным юмором, трогательно и безжалостно одновременно. Приведем в качестве примера переделку советской классики, имеющую широкое хождение как в большом Интернете, так и в локальных сетях общезжитий харьковских студентов:

Темная ночь

Темная ночь

Только ветер в пустой голове

Даже пулю не пишет никто

²³ Зап. 7.05.05 г. Д. В. Сычов от Андрея Валерьевича Чистякова, 1984 г. р., студента 2 курса ф-та КИТ НТУ «ХПИ».

²⁴ См. прим. 20.

²⁵ Зап. 12.05.06 г. М. А. Гарбуз от Дениса Викторовича Киселя, 1970 г. р., выпускника 1992 г. ф-та АП НТУ «ХПИ».

²⁶ Зап. 20.12.10 г. от Светланы Ильиничны Ключниковой, 1929 г. р., выпускницы 1953 г. ф-та органической химии ХПИ.

*Завтра будет расплата
Наверняка,
Кто в семестре валял дурака,
Забананив²⁷ начнет получать
Не степен, а зарплату.*

*Лектор тиран
Но я завтра пойду на таран
Все спишу, пусть хоть вороном он кружится
О, как я зол
Но с мозгами в моей голове
ничего не случится.*

*Горестно мне
Только месяц в невытом окне
И сосед мой бормочет во сне,
Интеграл извлекая
Нужно признать:
«Повторенье — учения мать»,
Но скажите мне, что повторять
Не бельмеса не зная?*

*Хочется выть,
Может с горя посуду помыть?
Да вообще не мешало бы мне помыться.
Разум погас,
Ухожу головой в унитаз,
Пусть назло всем соседям моим
Унитаз засорится²⁸.*

Тема «студенческих мозгов» обыгрывается в анекдоте, фиксировавшемся нами неоднократно с меняющимися аббревиатурами вузов: *Студент приходит перед экзаменом в аптеку купить мозги. Стоит большая-большая банка и на ней написано: «Мозги студента университета», а стоит она — 5 рублей. Рядом стоит банка поменьше ценой 100 рублей. На ней подпись: «Мозги студента ХИРЭ». Рядом малюсенькая запаянная баночка стоимостью 1000 р. с надписью «Мозги студента ХПИ». Студент спрашивает: «Неужели такие ма-*

²⁷ Одно из значений слова «банан» на студенческом жаргоне — ‘неудовлетворительная оценка’, ‘двойка’ (Левикова С. И. Большой словарь молодежного сленга. М., 2003. С. 27).

²⁸ См. прим. 21.

ленькие мозги имеют такую ценность?» На что продащица отвечает: «Молодой человек, вы даже не представляете, сколько студентов пришлось перебрать, чтоб насобирать такую баночку!»²⁹

Приведем два варианта песни, широко известной в среде «технарей» уже более полувека. Песня эта исполняется на мотив «Раскинулось море широко...». Первый, укороченный, вариант так запомнился выпускнице ХПИ:

*Раскинулось поле по модулю пять,
Вдали интегралы стояли...
Товарищ не смог производную взять,
Ему в деканате сказали:
«Анализ” нельзя на халяву сдавать —
Профессор тобой недоволен.
Сумей теорему Коши доказать,
Иначе из вуза уволим!»
Он понял — «приплыли» — спасения нет,
В глазах у него помутилось.
Стипендии меркнул мерцающий свет,
И сердце к нулю устремилось.
Упал, сердце больше не билось.
Сбежалась к нему академиков рать,
Бородки над ним наклонились;
Декан обещал две стипендии дать,
Но поздно, уж сердце не билось.
Три дня в деканате покойник лежал,
В штаны Пифагора одетый,
В руках он зачетную книжку сжимал,
Как будто готовый к ответу...
Все время готовый к ответу.
Три дня в деканате покойник лежал,
Увитый в спиральные кольца.
Декан, как молитву, над ним прочитал
Трехтомник трудов Фихтенгольца.
Марксист свое веское слово сказал:
«Материя НЕ исчезает!
Загнется студент — на могиле его
Огромный лопух вырастает»³⁰.*

²⁹ Зап. 20.12.09 г. В. и Т. Качомановы от Константина Александровича Журавлева, 1956 г. р., выпускника 1979 г. биологического ф-та ХГУ.

³⁰ См. прим. 12.

Второй вариант, более полный, имеет конкретную привязку к вузу — ХАИ (Харьковскому авиационному институту), находящемуся в районе, именуемом *Померки*:

В далеких Померках

*В далеких Померках Хаевня стоит,
 Деревья ее окружают.
 С высокой мечтой поступают туда
 И с треском назад вылетают.
 Раскинулся вектор по модулю пять.
 Над ним интегралы стояли.
 Студент не сумел производную взять,
 Ему в деканате сказали:
 «Пойди докажи теорему Коши.
 Профессор тобой недоволен.
 А если не сможешь решение найти —
 Из вуза ты будешь уволен».
 Хотел доказать, да знаний уж нет,
 В глазах у него помутилось.
 Увидел стипендии меркнувший свет,
 Упал — сердце больше не билось.
 К нему побежали со шпорой в руке,
 Хотели привести его в чувство,
 Но злой замдекан хохотал у доски:
 «Напрасны все ваши искусства!»
 Три дня в деканате покойник лежал,
 В штаны Пифагора одетый.
 И в синей руке он зачетку держал,
 Как будто готовясь к ответу.
 К ногам привязали ему Сопромат
 И в матрицу труп завернули.
 И вместо надгробного слова над ним
 Прочли теорему Бернулли.
 Марксист свое веское слово сказал:
 «Материя не исчезает.
 Загнется студент — на могиле его
 Такой же лопух вырастает».
 Напрасно старушка ждет сына домой,
 Чтоб он инженером вернулся.
 А сын у нее в институте давно
 Тройным интегралом загнулся.
 Напрасно друзья ждут студента в пивной,*

*В науке чудес не бывает.
Лишь синуса график волна за волной
По оси абсцисс убегает³¹.*

Нам известно еще несколько десятков вариантов этой песни, но для сравнения приведем исходный текст (1946), автором которого был Виктор Павлович Скитович (1921—1995), в 1945—1950 гг. учившийся на математико-механическом факультете Ленинградского государственного университета, впоследствии профессор, заведующий кафедрой этого же университета, доктор физико-математических наук.

Раскинулось поле по модулю пять
(на мотив «Раскинулось море широко...»)
*Раскинулось поле по модулю пять,
Вдали полиномы стояли.
Товарищ не смог производную взять,
Ему очень строго сказали:
«Анализ» нельзя «на арапа» сдавать,
Гавурин тобой недоволен,
Изволь теорему Коши доказать,
Иль будешь с мат-меха уволен».
Он начал бубнить, но сознания уж нет,
В глазах у него помутилось.
И, бросивши на пол коварный билет,
Упал, сердце в ноль обратилось.
Напрасно билет предлагали другой,
Старались привести его в чувство.
А Явец сказал, покачав головой:
«Вот кара ему за беспутство!»
Всю ночь в деканате покойник лежал,
Кривою Пеано одетый,
В руках квадратичную форму держал
И синус на вектор надетый.
Наутро, лишь только раздался звонок,
Друзья с ним проститься решили.
Из векторов крест, из астроида венок
На тело его возложили.
К ногам привязали ему интеграл,
Гиперболой труп обернули.*

³¹ Зап. 20.12.05 г. Д. Е. Петров от Майи Викторовны Коряжновой, 1964 г. р., выпускницы 1987 г. ф-та летательных аппаратов ХАИ.

*Надгробную речь замдекана сказал,
И слезы у многих блеснули.
Напрасно мамаша ждет сына домой,
Ей скажут — она зарыдает,
А синуса график волна за волной
Вдоль оси абсцисс убегает³².*

Фольклорные варианты, как видим, сохраняя общую сюжетную линию и имея некоторое количество совпадающих строк, отличаются и детализировкой, и персонажами, и размерами; естественно, Гавурин и Явец в них не фигурируют, уступив место условным «профессору» и «декану».

«Гранит науки» оказался не по зубам герою этой знаменитой песни. Но такой печальный конец, как здесь, — скорее, исключение. Настоящий студент не унывает «нигде и никогда» (как поется в одной песне, студенты — «ни в чем не унывающий народ»), находит выход из безвыходных, казалось бы, ситуаций, а если сам не находит, ему помогают «студенческая богиня» Шара (Халява), Бог, черт или просто счастливый случай (о чем, естественно, тоже существует масса текстов, оправдывающих разгульную жизнь). Приведем анекдот, фиксировавшийся неоднократно (в том числе нами), но каждый раз с разными названиями институтов, факультетов или специальностей:

Решил Бог проверить, какое образование на Земле. Послал он ангела, чтобы тот узнал. Прилетает ангел и говорит:

— Мед, пед учится, а политех бухает.

Посылает Бог ангела среди семестра опять. Прилетает ангел:

— Мед, пед учится, а политех бухает.

Посылает Бог ангела перед сессией. Прилетает ангел и говорит:

— Мед, пед учится, а политех Богу молится.

— Вот им и поможем³³.

Названия институтов меняются в зависимости от студенческой «прописки» рассказчика, но Политех как самый разгульный институт фигурирует в фольклоре практически любого крупного города бывшего СССР.

Есть вариант, замечательный тем, что здесь в качестве собеседника Бога выступает не безымянный ангел, а покровительница студентов святая Татьяна, культ которой в последние 20 лет в студенческой среде России и Украины переживает ренессанс (в Харькове

³² URL: <http://www.apmath.spbu.ru/ru/info/skitovich/p1.html>

³³ См. прим. 20.

возле Народной украинской академии несколько лет назад даже построили часовню великомученицы св. Татьяны, а 25 января, в День св. Татьяны и День Студента, в вестибюле станции метро «Университет» был открыт барельеф покровительницы студенчества³⁴): *Сидить Господь зі святою Тетяною:*

- *Ну, давай на твоїх студентів дивитися, що вони роблять.*
- *Ну, що роблять?! Фізмат учать сидять, а філософи п'ють.*

Дивляться через шість місяців:

- *Ну, як там студенти?*
- *Ну як, фізмат — учать, а філософи — знову п'ють!*

Дивляться через тиждень до іспитів:

- *Ну, що студенти роблять?*
- *Та що: фізмат — учать, а філософи — знову п'ють!*

За день до іспиту:

- *Ну, що там студенти?*
- *Та що: фізмат — учать, а філософи — моляться.*
- *От молодці, їм і поможем!*³⁵.

Веселость студента воплощается и в его любви к игре (словесной в том числе), к розыгрышам, приколам. В порядке вещей — в большей или меньшей степени рискованные шутки над преподавателями. Вроде такой: *После 3-го курса я проходил практику на производстве. Конечно же, по ее окончании обязан был написать отчет. Говоря честно, прекрасно понимал, что читать его никто не будет и в середину работы вставил сказку “Колобок”. Всю сказку!*³⁶ И «прокатило»! Во время учебы автора в Харьковском госуниверситете студенты-филологи, узнав домашний адрес своей кураторши, не отличавшейся деликатностью, написали ей на почте журнал «Свиноводство» (было это году в 1979-м), а десятилетием раньше их предшественники так подшутили над туповатым «преподом» по имени Валентин, который тяготясь читал лекции: вызвали «скорую». Представьте: после очередного лекторского «Э-э-э...» раздается стук, входят «люди в белых халатах» и говорят: «Извините, нам сказали, что у вас тут Валя Кнейчер рождает...».

Подобных — самых невероятных — историй, передаваемых из поколения в поколение, в каждом вузе множество и, к сожалению, большинство из них не записаны и не собраны, хотя это такая же

³⁴ URL: <http://www.metro.kharkov.ua/ru/news/view/id/141>

³⁵ Зап. 1.12.08 г. от Татьяны Петровны Немченко, 1986 г. р., студентки 5 курса энергетического ф-та УИПА.

³⁶ Зап. 15.12.10 г. Е. А. Алехина от Евгения Георгиевича Кулика, 1988 г. р., выпускника 2010 г. природоохранного ф-та ХГТУСА.

история института, как и официальная, только гораздо более интересная, поскольку «очеловеченная».

Среди жанров студенческого фольклора, имеющих сугубо комическую направленность, нельзя не упомянуть **дразнилки** (часть из них приводилась выше) студентов различных специальностей и вузов. Иногда они напоминают кричалки футбольных фанатов, например: «*ХАДИ — на олади!*»³⁷ (ХАДИ — Харьковский автодорожный институт.)

Есть устойчивые «дразнительные» названия некоторых факультетов — например, факультет физкультуры во многих вузах Украины и России называют «дурфаком». В некоторых украинских консерваториях такой «честь» достаивается факультет (отделение) духовых инструментов (считается, что этим музыкантам думать не надо, а нужно только иметь хорошие легкие, да и вообще духовики, как и физкультурники, считаются людьми туповатыми и книжек сроду не читавшими).

Маркирование пространства (микротопонимы), ономастические изыски (прозвища студентов и «преподов»), деноминация предметов «мучений» (то есть изучаемых дисциплин), например *социология*³⁸ или ГМО³⁹ — ГО (гражданская оборона), она же ГРОБ (от сокращения «гр. об.»)⁴⁰, — совершенно естественная сфера приложения остроумия студентов. Скучное название предмета «Водоснабжение и канализация», сокращаемое в расписании «ВК», студенты для себя, шутки ради, расшифровывают как «Воздухоплавание и космонавтика»⁴¹ — это звучит куда интересней! Как интересней звучит и студенческая расшифровка дисциплины ТКМ (теория конструкционных материалов) — «Технология Курения Марихуаны»⁴² или «Точно Капец Мне»⁴³. Столовую, например, нередко (причем в раз-

³⁷ Зап. 11.11.09 г. А. Н. Ткаченко от Глеба Александровича Ухина, 1991 г. р., студента 4 курса ХНТУСХ им. П. Василенко.

³⁸ Зап. 20.12.10 г. от Сергея Александровича Голубенко, 1989 г. р., студента 5 курса ф-та культурологии ХГАК. Впрочем, данную «эротическую» версию названия дисциплины «подказала» сама преподаватель: именно так она произносила слово «социология» вследствие особенностей дикции.

³⁹ Зап. 20.12.10 г. от Алины Александровны Касьян, 1989 г. р., студентки 5 курса ф-та культурологии ХГАК.

⁴⁰ Зап. 14.05.06 г. от Николая Владимировича Белоцерковского, 1967 г. р., выпускника 1995 г. ф-та технологии неорганических веществ ХПИ.

⁴¹ См. прим. 36.

⁴² Зап. 11.01.11 г. от Ильи Александровича Васькина, 1991 г. р., студента 2 курса ф-та ЭМ НТУ «ХПИ».

⁴³ Зап. 11.02.11 г. от Дмитрия Николаевича Абеленцева, 1989 г. р., студента 5 курса ф-та ЭМ НТУ «ХПИ».

ных вузах разных городов) называют *Тошиловкой* или *Рыгаловкой*. Впрочем, порой буфет называется «Кафедра»⁴⁴, и солидная фраза по телефону во время лекции: «Я на кафедре» — отнюдь не означает прилежную учебу. Студенческие прозвища бывают весьма изысканны и остроумны; например, прозвище преподавателя черчения *Чертило*, необычайно выразительное фонетически, вызывает сразу две коннотации: «чертить» и «черт». Столь же игровым является и популярное сокращение «высшей математики» — *вышка*; иногда оно заменяется синонимом *виселица* — и в своей наглядной образности, граничащей с черным юмором (хотя значение «вышка» как «смертная казнь» для многих студентов является полустертым), этот смысл не исчезает из актуального семантического поля носителей данной субкультуры. **Тема смерти** вообще очень часто гротесково обыгрывается в студенческих дешифровках аббревиатур изучаемых дисциплин, например: ТММ (теория машин и механизмов) — «Тут Могила Моя»⁴⁵.

Итак, мир студенческого фольклора — это «**антимир**», где все ценности взрослого «серьезного» мира перевернуты, где бедным узникам («Сидит за решеткой // В общаге сырой // Вскормленный в неволе // Студент молодой»⁴⁶) приходится какое-то время суток «мимикрировать», изображать из себя то, что в них хотят увидеть, но истинная («антимирная») сущность студента то и дело прорывается (порой в самый неподходящий момент) — и вот тогда-то он становится самим собой.

Фольклор выполняет самоидентифицирующую функцию вкупе с интегративной: осознавая свою «особость», непохожесть на других, люди, до этого *формально* принадлежавшие к студенческой среде, становятся действительными членами (носителями) данной субкультуры. Студенческая смеховая культура является вызовом *серьезности, практичности, меркантильности, конформизму, пресловутому «здоровому смыслу*», наконец. Впрочем, в студенческом «антиповедении» всегда есть не только своя логика, но и *свой* здравый смысл, который порой, возможно, «здоровее» общепринятого. В совместном (групповом) смехе (а студенческая субкультура, как и любая, культивирует групповой релятивизм, взлелеивает групповые ценности и приоритеты, и смех тут всегда коллективен) обретается и «презумпция солидарности, и душевная широта, и чувство

⁴⁴ Зап. 15.01.10 г. от Евгения Сергеевича Чудного, 1990 г. р., студента 2 курса ф-та ЭМ НТУ «ХПИ».

⁴⁵ См. прим. 40.

⁴⁶ Зап. 5.05.06 г. А. Р. Бураков от Марины Адамовны Алексенко, 1963 г. р., выпускницы 1985 г. механико-математического ф-та ХГУ.

конечной неподвластности року, надежда на “авось”⁴⁷, свобода, наконец, пусть мнимая, иллюзорная, но переживаемая отчетливо, остро, радостно.

Настоящий студент за словом в карман не лезет, а там у него, понятно, лежит не словарь Ожегова. Конечно, не может не огорчать тот факт, что если 100 лет назад, пройдя по территории любого университета или института, нельзя было услышать ни одного матерного слова, то сегодня — нельзя НЕ услышать мат в коридорах любого украинского вуза. Матом наш народ, как известно, не ругается, а разговаривает. Однако можно ли безоговорочно согласиться с представлением, что в студенческих нарративах так называемые «вульгаризмы» (а на самом деле — жаргонизмы) и обсценные слова — свидетельство «бедности речевого запаса» представителей данной субкультуры, что кажется очевидным Т. А. Золотовой и А. А. Ситновой? Разве такие слова, как «офигел», «пропалили», «препод», приведенные фольклористками как образцы обсценизмов(?) и жаргонизмов, столь уж невыразительны и свидетельствуют о «снижении качества речевой коммуникации»?⁴⁸ Как раз в плане коммуникативности они вполне адекватны и стилю общения, и экстралингвистической ситуации высказываний.

Фольклорный *веселый студент* в чем-то сродни Ивану-дураку русских сказок, а дуракам, как известно, везет. Он не обременен интеллектом («Спи, студент, стране нужны здоровые инженеры!», «Экономьте на снотворном — ходите на лекции» — типичные оправдания сна в аудитории, написанные прямо на потенциальных «спальных местах» — задних партах), но в простодушии своем чертовски обаятелен, когда, например, верный своему обломовскому антиинтеллектуализму, произносит: «От знаний никто не умирал... Но рисковать не стоит!!!» Он, скорее, достоин жалости (не зря же он *бедный!*) и сострадания, поскольку вынужден заниматься не тем, к чему лежит душа (а к чему она лежит — мы уже примерно выяснили).

Естественно, что вопрос о соответствии данного образа некоему «среднестатистическому» (*пересічному*, как говорят на Украине) студенту ставить не приходится (потому что «среднестатистических» людей не бывает, как и средней температуры у больных в палате), хотя можно приводить статистические сведения о количестве неуспевающих в том или ином вузе, можно попытаться провести анонимные опросы об увлечении студентов алкоголем и наркоти-

⁴⁷ Малахов В. Феномен прикола // Малахов В. Уязвимость любви. Киев, 2005. С. 409.

⁴⁸ Золотова Т. А., Ситнова А. А. Вербальное творчество ... С. 268.

ками (где гарантия, что результаты будут адекватными?), однако художественный образ (как в фольклоре, так и в литературе) вовсе не обязан, как известно, «отражать реальность» и может весьма причудливо соотноситься с нею (чаще всего он ее как раз пересоздает!).

Если образ студента рассматривать в контексте *смеховой культуры*, имеющей многовековую традицию, совершенно понятна *закономерность* именно таких черт, которые были отмечены выше. Некогда предлагавшееся в качестве родового понятия для характеристики человека определение «человек — это смеющееся животное» касательно стереотипного образа Студента является стопроцентно справедливым.

Задача дальнейших исследований видится нам в более полном и «стереоскопическом» изучении данного образа, в целом инвариантного и поразительно устойчивого, но имеющего, конечно, некоторые исторические, локальные и профессиональные модификации.

Д. В. ГРОМОВ
(Москва)

«ПАЦАН» КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Повседневная уличная жизнь подростков и молодежи является неотъемлемым элементом традиционной культуры. Она включает в себя, помимо прочего, широкий спектр фольклорных проявлений, выраженных в ритуализированных действиях, игровом поведении, в текстах (как бытующих внутри данной среды, так и повествующих о ней извне). Набором ярких, самобытных черт характеризуется жизнь молодежи в крестьянской общине, известная по этнографическим описаниям XIX — начала XX вв.¹ Традиции молодежного времяпровождения существовали и в городской среде; они были во многом сходны с сельскими, что было обусловлено, помимо прочего, постоянным притоком сельского населения в города². В 50-х гг. XX в. (период, о котором уже можно судить благодаря этнографическим методам исследований) молодежь была склонна к формированию сообществ (группировок) преимущественно по территориальному принципу. Начиная с этого периода мы можем проследить традицию самоорганизации и деятельности мужских подростково-молодежных сообществ вплоть до настоящего времени. Конечно, эти группы исторически видоизменялись, но можно выявить определенный набор конс-

¹ См., напр.: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

² См., например: *Свифт Э.* Развлекательная культура городских рабочих // *Развлекательная культура России XVIII—XIX веков. Очерки истории и теории.* СПб., 2000. С. 300—315.

тант — например постоянные элементы ритуалистики, внешней самопрезентации и т. д. Несмотря на разобщенность группировок, при их сопоставлении выявляется много общих типичных черт. Не углубляясь в подробности описания данных сообществ³, отметим, что примерно с середины 1980-х гг. как самоназвание представителей данного социально-возрастного слоя повсеместно закрепилось слово «пацан».

История изучения подростково-молодежных уличных группировок — тема довольно узкая и интересная только ограниченному кругу исследователей. Существование этого направления в России укладывается в период перестроечного и постперестроечного развития, до этого времени уличные группировки фактически не рассматривались. Однако развитие данного направления является частным случаем общего процесса постсоветского развития наук об обществе. В исследовании уличных сообществ просматриваются общие для разных наук закономерности формирования научного дискурса конца 1980-х — начала 2010-х гг., общие проблемы методологии.

Исследовательская зашоренность советских наук об обществе привела к тому, что множество социальных феноменов тех лет оказались «не замеченными», не говоря уже о том, что они не были описаны и проанализированы. К числу таких явлений относятся подростково-молодежные территориальные объединения советских улиц — они существовали повсеместно, но не укладывались в концепцию «советской молодежи», а потому игнорировались или упоминались в уничижительном тоне, без какой-либо попытки детального описания и анализа. Эта тема была «неудобной», как и любая тема, предполагающая правдивое и полное рассмотрение советской действительности.

Показательна судьба замечательной книги В. Ф. Пирожкова, посвященной молодежным криминальным сообществам⁴. Она была написана в конце 1970-х на основе официально проведенного исследования (автор даже получил разрешение на то, чтобы несколько месяцев прожить в тюремной камере под прикрытием). Но результаты опубликованы не были, за исключением

³ См.: Громов Д. В. Подростково-молодежные уличные группировки как объект этнографического исследования // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / сост. Д. В. Громов. М., 2009. С. 8—72.

⁴ Пирожков В. Ф. Законы преступного мира молодежи (криминальная субкультура). Тверь, 1994.

небольших фрагментов в виде брошюр с грифом «для служебного пользования» в системе МВД. Книга увидела свет только в 1994 г.

Перестройка вызвала волну интереса к молодежи и молодежным сообществам. В центре внимания оказались, в частности, уличные группировки, деятельность которых имела большой общественный резонанс. Так, в Москве объектом исследования оказалось движение любителей⁵, в Казани — местные «моталки», получившие в СМИ название «казанского феномена»⁶.

Однако с начала 1990-х гг. интерес к молодежным сообществам заметно снизился; в первой половине десятилетия выходит совсем мало работ по теме, причем все они созданы исключительно на материале «казанской» и «люберской» волны исследований⁷. О падении интереса говорит тот факт, что полученные данные в большинстве своем не были опубликованы, а расшифровки интервью большей частью вообще не сохранились. Так, упомянутый выше довольно объемный отчет С. А. Белановского о люберах стал доступен только в конце 2000-х гг. благодаря Интернету.

Спад интереса к уличным группировкам в эти годы вызывает сожаление, поскольку до сих пор так и остались неописанными и непонятыми социальные явления 1990-х, генетически близкие подростково-молодежным группировкам, а именно криминальные «бригады», возникшие на постсоветском пространстве повсеместно. За исключением работ В. В. Волкова, имевших в основном

⁵ *Белановский С. А.* Субкультура любителей. [Отчет по научному исследованию] URL: <http://sbelan.ru/node/47796>; *Овчинский В. С.* «Мама, я любера люблю...» // По неписаным законам улицы... М., 1991.

⁶ *Тушков А. Р.* Деформации полового поведения в подростковой среде города Казани и способы их коррекции // Развитие социальной активности подростка: тезисы докладов Республиканского научно-практического семинара, декабрь 1988 г. Казань, 1988. С. 119—120; *Салагаев А. Л., Максудов Р. Р.* Подросток в городе: проблема социализации. Казань, 1988; *Криминологи о неформальных молодежных объединениях.* М., 1990; *Агеева Л. В.* Казанский феномен: миф и реальность. Казань, 1991; *Булатов Л. М., Шеслер А. В.* Криминогенные городские территориальные подростково-молодежные группировки (уголовно-правовые и криминологические аспекты). Казань, 1994; *Кашелкин А. Б.* Межрегиональный криминологический анализ подростково-молодежных группировок с антиобщественной направленностью // Социологические аспекты государственно-правовой работы в условиях перестройки. Казань, 1990. С. 19—20.

⁷ По неписаным законам улицы... М., 1991.

социально-экономический характер, исследования деятельности криминальных «бригад» нам не известны⁸.

Активизация данного направления произошла в конце 1990-х гг. В это время наблюдается постепенный отход от «правоохранительной» точки зрения на уличные группировки (эта точка зрения делает установку на воспитательную работу с объектом исследования⁹). Все чаще используется социально-антропологический подход, предполагающий комплексный объективный анализ явления; оценочные характеристики при этом подходе минимизированы. Развитие постсоветской науки учитывает западные тенденции, предполагающие разделение науки и служб, занятых социальной работой (в данном случае — с уличной молодежью). При этом объектом исследования часто становятся остроактуальные проблемы, например, проблемы насилия¹⁰, гендерных отношений¹¹. Во многих случаях выбор темы обусловлен

⁸ Волков В. В. Ценности и нормы нелегальных силовых структур // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 3; Волков В. В. Силовое предпринимательство. М., 2005.

⁹ Прокументов Л. М. Групповая преступность несовершеннолетних и ее предупреждение. Томск, 1993; Гильманов И. М. Криминологическая характеристика антиобщественных подростково-молодежных группировок Республики Татарстан (по материалам Казани, Елабуги и Набережных Челнов). Дис. ... канд. юрид. наук. Казань, 1995; Основы борьбы с организованной преступностью. М., 1996; Шестаков С. В. Криминологическая характеристика и предупреждение преступлений участников молодежных группировок по месту жительства. Дис. ... канд. юрид. наук. М., 1996.

¹⁰ Салагаев А. Л. Подростково-молодежное территориальное сообщество деликвентной направленности как объект теоретического исследования. Дис. ... докт. соц. наук. СПб., 2001; Salagaev A. Evolution of Delinquent Gangs in Russia // The Eurogang Paradox: Street Gangs and Youth Groups in the US and Europe. Dordrecht, 2001; Шашкин А. В. Регулирование властных отношений в подростковой уличной среде средствами насильственной виктимизации (на материале изучения молодежных сообществ деликвентной направленности). Дис. ... канд. соц. наук. Казань, 2002; Салагаев А. Л., Шашкин А. В. Насилие в молодежных группировках как способ конструирования маскулинности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. 5. № 1. С. 151—160.

¹¹ Omelchenko E. L. Young Women in Provincial Gang Culture. Case Study of Ul'anovsk // Gender, Generation and Identity in Contemporary Russia. London; N.-Y., 1996. P. 218—220; Костерина И. В. Скинхеды и гопники: разные лики агрессивной маскулинности // Конструирование маскулинности на Западе и в России. Межвузовский сборник научно-методических материалов. Иваново, 2006. С. 21—36 и др.

переходом на грантовое финансирование, которое отличается от системы финансирования, бытовавшей в науке в поздние советские времена.

Еще одна тема — рассмотрение локальных случаев существования уличных группировок. Как правило, в этом случае исследование сводится к рассмотрению положения в одном конкретно взятом городе. Наиболее показательным в этом смысле формирование целой исследовательской школы в Улан-Удэ, деятельность которой позволила представить научной общественности достаточно полную картину уличной жизни в городе¹². Кроме того, были рассмотрены подростково-молодежные сообщества в Москве¹³, Тихвине¹⁴, Киро-

¹² Халудорова Н. А. Молодежь Улан-Удэ: «султанки», «генералы», «чанкайшисты» и другие // Вестник Евразии. 1996. № 1. С. 167—172; Бадмаев А. А. Неформальные молодежные ассоциации в Улан-Удэ // Вестник Евразии. 2002. № 1 (16). С. 89—103; Митупов К. Б. Группировки семидесятых: воспоминание-комментарий к статье А. Бадмаева // Вестник Евразии. 2002. № 1 (16). С. 104—109; Карбаинов Н. И. Формирование городской субкультуры Улан-Удэ (неформальные молодежные объединения 50—90 гг. XX века) // Евразийское пространство глазами молодых или Новое поколение о... Альманах Школы молодого автора 2003. Вып. 2. М., 2004. С. 220—228; Карбаинов Н. И. «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города) // Вестник Евразии. 2004. № 2 (25). С. 170—183; Карбаинов Н. И. «Эй, хунгуз, куда идешь?! Здесь братва, и ты умрешь!»: «уличные войны» в Улан-Удэ // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику. М., 2009. С. 132—148; Бреславский А. Молодежь в «движении» — сообщество в пространстве субкультуры // Памяти Галины Старовойтовой: конкурс научных работ молодых ученых «Галатея». Лучшие конкурсные работы 2000—2009. СПб., 2010. С. 540—551.

¹³ Стивенсон С. А. Ребята с нашего двора. Уличные подростково-молодежные компании в Москве // Молодежные субкультуры Москвы. М., 2009. С. 195—223; Громов Д. В., Стивенсон С. А. Пацанские правила: нормирование поведения в уличных группировках // Молодые москвичи. Кросскультурные исследования. М., 2008. С. 427—457.

¹⁴ Кулешов Е. В. Презентация маскулинности в подростковой субкультуре // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научной конференции 19—21 февраля 2001 г. / сост. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 2001. С. 260—271; Кулешов Е. В. СобираТЕЛЬСкая работа в Тихвине: аксиология городского пространства // Живая старина. 2001. № 1. С. 13—15; Кулешов Е. В. «Рыцари» подворотни // На путях к новой школе. На стороне подростка. 2002. № 2.

ве¹⁵, Тбилиси¹⁶, Муроме¹⁷, городах северо-запада России¹⁸. Продолжились проводившиеся ранее исследования уличных группировок в подмосковных Люберцах¹⁹ и Казани²⁰.

Рассматривались и некоторые идеоцентрические субкультуры, по принципам построения близкие к рассматриваемому социально-возрастному слою, например, сообщества футбольных фанатов²¹ и скинхедов-наци²².

¹⁵ *Амосова С. Н.* «Свои» и «чужие» в представлении подростков провинциального города // Отечественные записки. 2006. № 3. С. 283—288; *Березин С. В.* Короны на стенах: некоторые аспекты графической символики неформальных молодежных группировок г. Кирова // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1—5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 270.

¹⁶ *Захарова Е. Ю.* Квартал и мужские соседские сообщества в Тбилиси // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб., 2009; *Захарова Е. Ю.* Тбилисская улица как фактор мужской социализации // Laboratorium. Журнал социальных исследований: Новые исследования Южного Кавказа. (В печати).

¹⁷ *Ахметова М. В.* Городское пространство в локальном тексте: город Муром. (В печати).

¹⁸ *Лурье М. Л., Головин В. В.* Идеологические и территориальные сообщества молодежи: мегаполис, провинциальный город, село // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 56—69.

¹⁹ *Громов Д. В.* Люберецкие уличные молодежные компании 1980-х годов: субкультура на перепутье истории // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 23—38; *Громов Д. В.* Пацанская одежда: 1980-е // Материалы интернет-конференции «Мужская повседневность: труд, досуг, духовная жизнь». 2007. URL: <http://mujskoe.lodya.ru/МК-2007.htm>; *Громов Д. В.* Любера: как становились пацанами // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. Вып. 10. М., 2009. С. 177—200.

²⁰ *Salagaev A., Shashkin A.* After-Effects of the Transition: Youth Criminal Careers in Russia // Youth — Similarities, Differences, Inequalities. Joensuu, 2005. P. 154—172; *Салагаев А. Л.* Исследования подростково-молодежных делинквентных сообществ (группировок) в России и в бывшем СССР // Девиантное поведение в современной России в фокусе социологии. М., 2005. С. 184—195; *Стивенсон С. А.* Казанский левиафан: молодежные территориальные группировки и проблема социального порядка // Отечественные записки. 2006. № 3. С. 97—110.

²¹ *Илле А.* Футбольный фанатизм в России: Фан-движение и субкультура футбольных фанатов // Молодежные движения и субкультуры Петербурга. СПб., 1999. С. 154—173.

²² *Тарасов А. Н.* Порождение реформ: бритоголовые, они же скинхеды. Новая фашистская молодежная субкультура в России // Свободная мысль — XXI. 2000. № 4—5; *Лихачев В. А.* Нацизм в России. М., 2002; *Беликов С. В.* Скинхеды в России. М., 2005; *Костерина И. В.* Конструкты маскулинности

Библиография русскоязычных научных публикаций по данной теме, а также публикаций на российском материале, изданных за рубежом, составляет около 70 пунктов²³. Это мало, если сравнить с библиографией англоязычных публикаций о *gangs* (криминальных группировках), которая включает более 1700 пунктов²⁴. Однако это значительная цифра, если учесть, что в странах ближнего зарубежья подобные исследования вовсе не проводятся; по крайней мере, нам не удалось найти публикаций ни в Украине, ни в Белоруссии.

Для синхронизации исследовательских усилий и придания им комплексного характера нами разработан и опубликован объемный опросник, посвященный молодежным уличным группировкам²⁵. Опросник предполагает рассмотрение общих сведений о каждом уличном сообществе, извлечение данных по его территориальной локализации, повседневности, структуре, связи с криминалом, взаимоотношениях с другими группами, межгрупповых конфликтах, закономерностях проведения драк, внешнем виде участников, моральном кодексе, гендерных установках и т. д.

Насколько позволяет судить накопившийся за последнюю четверть века полевой опыт исследования интересующего нас социально-возрастного слоя, основными **методами исследования** уличных группировок советских времен являются индивидуальные глубокие интервью с их участниками и с людьми, достаточно компетентными в данной теме; для исследования современных группировок к интервью добавляются еще встроенные наблюдения (наблюдения за деятельностью группировок и участие в этой деятельности). Кроме того, возможно привлечение ряда вспомогательных источников: архивных материалов, мемуаров, публикаций в СМИ и Интернете и т. д. Однако подчеркнем, что это именно *вспомогательные* инструменты, позволяющие уточнить информацию, полученную с помощью опроса и наблюдения.

в молодежных право-экстремистских сообществах // Материалы Интернет-конференции «Мужская повседневность: труд, досуг, духовная жизнь». 2007. URL: <http://www.mujskoe.lodya.ru>; *Беликов С. В.* Бритоголовые // Молодежные субкультуры Москвы. М., 2009. С. 224—252; *Pilkington H., Omel'chenko E., Garifzianova A.* Russia's Skinheads: exploring and rethinking subcultural lives. London; New York, 2010; и др.

²³ См.: Молодежные уличные группировки: введение в проблематику. М., 2009. С. 64—67.

²⁴ Youth Gang Bibliography / James C. Howell, Ph. D. National Youth Gang Center. 2008. July.

²⁵ Молодежные уличные группировки: введение в проблематику. С. 257—268.

При исследовании представляется наиболее оптимальным основываться на позициях социальной антропологии, что позволяет рассматривать явление в комплексе, привлекая материал и социологический (учет социального состава, структуры, ресурсов сообщества и т. д.), и фольклористический (тексты, порождаемые сообществами), и этнографический (одежда, организация жизненного пространства и т. д.), и психологический (личные характеристики участников, особенности их поведения и т. д.).

Неплодотворными представляются педагогический и правоохранительный подходы к рассмотрению уличных группировок. Данные подходы, направленные на исправление девиантностей и вынесение оценочных суждений, в недостаточно высокой степени способствуют объективному восприятию и анализу явлений. Напротив, плодотворна для исследования позиция непредвзятого и в достаточной степени отстраненного наблюдения и анализа, предполагающего, что «предубеждения и личные (субъективные) мнения угрожают истине (и объективности)»²⁶.

Укажем на некоторые **проблемы методологии** изучения подростково-молодежных уличных сообществ. Обе указанные далее проблемы актуальны не только для интересующей нас темы — они универсальны для рассмотрения практически любых социальных явлений.

1. Повышенное внимание исследователя уделяется остроактуальным элементам явления. Это часто приводит к тому, что за счет внимания к этим элементам теряются из виду другие составляющие.

В нашем случае остроактуальным элементом является насилие, выраженное в драках, грабежах, выстраивании иерархических отношений, виктимизации слабых, неопытных и девушек. Еще один подобный элемент — криминализация, интерес к сфере уголовной жизни. Несомненно, данные черты зачастую присутствуют в пацанской среде, но совершенно неправильно сводить уличную жизнь исключительно к насилию и криминалу. При фиксации на такой тематике из зоны внимания выпадают некриминальные, аморфные и миролюбивые сообщества. Вынести такие компании за рамки обсуждения, по нашему мнению, никак нельзя, а граница между «мирными» дворовыми компаниями и «агрессивными» группировками очень размыта. И в деятельности агрессивных группировок также можно выявить весьма значимые составляющие, не связанные с насилием и криминалом.

²⁶ Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В. Социальная антропология. Ростов-н/Д., 2004. С. 304.

Увлеченность остроактуальной тематикой заметна не только в российской, но и в западной науке — как мы уже говорили, на протяжении уже более ста лет на Западе идет изучение *gangs* — банд, криминальных группировок. Но при этом неизмеримо меньшее внимание уделяется неагрессивным территориальным объединениям молодежи: по нашему представлению, они являются явлениями того же ряда, что и *gangs*, хотя и находятся на противоположном конце вариативного ряда, если выстроить его по шкале уровня агрессивности.

Выделение не только остроактуального, но и экзотического и фиксация на нем внимания — черта, свойственная любым описаниям социальных групп. Особенности восприятия, желание заинтересовать читателя и издателя и, наконец, поиск финансирования — причины бессознательного или сознательного перекоса в описаниях реальности. Побочный эффект от такого подхода — возникновение «моральных паник», создание в обществе фобий, связанных с негативными чертами явления и, одновременно с этим, стимулирование данных черт.

2. Чрезмерное использование Интернета для сбора материала. С каждым годом все более и более увеличивается количество информации, хранимой во Всемирной сети. Это облегчает исследование: позволяет оперативно наводить справки, связываться с информантами и экспертами. В то же время возникает соблазн увлечься сбором информации через Интернет в ущерб собственно полевой работе.

Необходимо учитывать, что информация из Сети может быть неадекватна реальности. Это может происходить из-за некомпетентности высказываемых там суждений, сознательной дезинформации (в том числе путем целенаправленных вбросов), избирательного внимания к фактам и т. д. Одна из причин подобного искажения реальности — коллективные игры в Интернете, связанные с созданием виртуальных образов.

Так, во второй половине 2000-х гг. была популярна игра, связанная с мифологизацией гопников. Молодые пользователи Интернета (как правило, студенты, имеющие к уличным пацанам довольно отдаленное отношение) упражняются в остроумии, создавая виртуальные образы недалеких и агрессивных гопников. Наиболее активно обсуждение темы «гопника» происходит на специально созданных для этого интернет-ресурсах²⁷. Исследователю материалы такого типа надо воспринимать крайне осторожно; согласно нашей

²⁷ См., например: URL: <http://community.livejournal.com/gopota>; http://community.livejournal.com/gopota_ru; <http://gopores.ru>, <http://www.gopnic.ru>

оценке, не более 10% помещенных в Интернете материалов о «гопниках» можно воспринимать «всерьез».

Аналогичная виртуальная игра (получившая распространение позже, чем игра в «гопников» — в 2009—2010 гг.) — АУЕ (сокращение выражения «арестантский уклад един») — объединяет людей, увлеченных воровскими понятиями и уголовной тематикой. Сообщества такого типа представлены, например, в сети «В контакте»²⁸. Как и в случае с «гопниками», они объединяют студенческую молодежь, явно не имеющую крепких связей с миром криминала, но испытывающих интерес (видимо, чисто эстетический) к специфической блатной романтике, манере поведения, сленгу.

Подведем **итоги** сказанному.

1. Подростково-молодежные уличные сообщества сформировались и существуют как продолжение уличных традиций городской и еще ранее — деревенской молодежной среды. Определенная преемственность существует и в фольклорных явлениях.

2. Исследование данных сообществ началось в конце 1980-х гг.; основными стимулами для этого были общий интерес к молодежным сообществам, связанный с перестройкой и демократизацией, и возникновение в ряде регионов массовых агрессивных группировок. После спада, начавшегося в первой половине 1990-х гг., интерес к теме снова возрос и остается достаточно высоким до сих пор. Обращение к ней чаще всего происходит либо в контексте остроактуальной проблематики (насилие, гендер и др.), либо при изучении локальной традиции.

3. Основные методы изучения данных сообществ — интервьюирование и встроеное наблюдение.

4. В качестве распространенных ошибок в данном направлении можно назвать гипертрофированное внимание к отдельным элементам явления и чрезмерное использование Интернета для сбора материала.

²⁸ URL: <http://vkontakte.ru/club12400073>

Е. Е. БЫЧКОВА
(Кемерово)

ГОРОДСКОЙ ДВОР В СОВРЕМЕННОЙ ДЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Городской двор — особое пространство современной урбанистической культуры, наследовавшей «хрущевскую» модель «общежития». Его становлению предшествовали долгие века существования двора как частного владения, но «изменения социального контекста после революции привели к активизации дворовой жизни и постепенному переходу этого пространства из сферы взрослой хозяйственной деятельности в сферу детского досуга, ставшего определяющей для жизни городских дворов приблизительно с 1960-х гг.»¹. В архитектурной иерархии городской системы коммунальному двору принадлежит особая роль: он усиливает присущую дому функцию ограничения и изоляции человека, вызывая чувство защищенности у тех, кто причастен к этому топосу².

Данное исследование базируется на материале включенного наблюдения за жизнью конкретного городского двора г. Кемерово (Западная Сибирь), относящегося в довольно молодой урбанистической истории к категории «старых», имеющих сложившуюся традицию. В основном анализировались записи устных рассказов информантов в возрасте от 6 до 13 лет, но в то же время привлекались рассказы людей, выросших в данном пространстве, восстанавливавших образ своего детства. В рассказах взрослых информантов отчетливо прослеживаются мотивы идеализации прошлого, создания некой модели «общежития», основанного на абсолютном взаимодоверии, уважении, готовности живущих в одном дворе людей взять на себя ответственность за чужих детей: *Двери, ведущие в кварти-*

¹ Пиир А. М. Для чего нужен двор? (Возрастные сообщества ленинградских дворов) // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 345.

² Махлина С. Т. Семиотика культуры повседневности. СПб., 2009.

ры, мы не закрывали, всех соседей знали по имени-отчеству, свадьбы справляли всем миром, все вместе клумбы засаживали, дети были как общие: следили за ними, кормили не только своих, но и чужих. А дети пишу домой добывали с базара: то арбуз принесут, то целый ящик яиц приволокут. Дружно жили, что и говорить» (В. А. Яковлева, на время записи — 65 лет). Интересно, что образ детского дворика стал также фактом ментального переживания прошлого и закрепился в культурном коде «ностальгии по детству» в эстрадной традиции конца XX — начала XXI вв. Мотив идеализации «дворика» из детства закреплен в ряде популярных песен, в частности присутствует в репертуаре Михаила Боярского: «Любимый мой дворик», «Девчонка нашего двора», «В нашем дворе», — а также группы Любэ («Ребята с нашего двора»), Татьяны Овсиенко («Школьная пора») и мн. др. В этих текстах двор осмыслен как особая модель мира, обладающая своими ритмами, традициями, возрастом, особым хронопотом, позволяющим сохранить преемственность поколений, дать возможность пережить прошлое в воспоминаниях и подвести итог.

В предпринятом исследовании двор является той семиотической единицей, которая формирует ощущение общности детского коллектива, активно осваивающего данное пространство. При этом ритм детского освоения двора находится в зависимости от объективных факторов суточного, годового, календарного (в частности, празднично-каникулярного) циклов. В то же время двор как особого рода семиотическая единица требует оглашения ценностных или внеценностных устремлений тех, кто включен в него. Роль публичного оглашения часто выполняют надписи на асфальте, на стенах, дверях и т. д. Через эти надписи происходит публичное обнаружение личной тайны: кто с кем дружит, кто кого любит. Во взрослой среде в дворовых слухах формируется представление о частной, закрытой, заквартирной жизни «дворового социума», который состоит не только из бегающих и играющих детей. С позиции взрослого человека это топос «обозрения» или наблюдения за детьми. Между тем, по наблюдениям М. В. Осориной, именно во дворе ребенок вступает в сложную систему отношений с другими детьми и с окружающим миром³.

Освоение ребенком дворового пространства происходит постепенно. Базовыми можно назвать следующие модели игрового поведения ребенка: игровое исследование мира под наблюдением взрослого; одиночное игровое поведение; коллективная игра — мо-

³ Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2007.

делирование игровой реальности в детском сообществе. Каждая из данных моделей соотносима с семиотическим кодом в пространстве городского двора, которое четко делится на «безопасное» и «страшное»; «скучное» и «интересное», «свое» и «чужое». В частности, оппозиция «чужое» и «свое» актуализирует противопоставление улицы и пространства двора миру дома, как сферы «чужого», «неизведанного». Как отмечает Ю. М. Лотман, «всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»)»⁴, причем «если внутренний мир воспроизводит космос, то по ту сторону его границы располагается хаос, антимир, внеструктурное иконическое пространство, обитаемое чудовищами, inferнальными силами или людьми, которые с ними связаны... в антипространстве живет разбойник. <...> он говорит на антиязыке, осуществляет антиповедение (громко свистит, непристойно ругается)»⁵. Как правило, для детей «домашних» такими «разбойниками» становятся «дворовые» дети. Граница между «своим» и «чужим» пространствами у детей «дворовых» и «домашних» оказывается различной. Так, для домашних ребят она определяется как лестница, подъезд. Для дворовых же детей граница эта может переместиться дальше: свой двор начинает восприниматься как не единственный. В детском лексиконе появляется определение «чужой двор», пространство, неизменно требующее своего освоения. Причем подобное же восприятие мира сохраняется в молодежных группировках городов⁶. Оно реализуется именно в пространственном мировосприятии: «понятия «наш двор», «наша улица», «наши места» всегда важны для переживания самотождественности детских и подростковых групп»⁷.

В границах двора «свои» и «чужие» миры взаимодействуют, влияя на хронотоп и межличностные отношения. Так, дети начинают осознавать невозможность включения взрослого человека в игру. Игровая реальность проживается детьми как настоящая жизнь. Поэтому одной из особенностей детской дворовой культуры становится стремление взрослеющего ребенка отделиться от родительской опеки, отсюда складывается восприятие старших членов семьи

⁴ Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2000. С. 257.

⁵ Там же. С. 266.

⁶ Шашкин А. В. Улица: свои и чужие (на материале молодежных группировок городов Среднего Поволжья) // Молодежные уличные группировки: введение в проблематику. М., 2009. С. 149—185.

⁷ Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2007. С. 66.

как «чужих», способных разрушить игровой микрокосм. В то же время шкала «свое — чужое» становится основополагающей при формировании детского коллектива в ходе игровых практик, помогающих в освоении окружающего пространства.

Стремление отделиться от домашнего мира также проявляется в языковой модели поведения: как правило, языком группы становится дворовый сленг, формирующий особый характер общения. Одним из маркеров приобщения к дворовой культуре может стать прозвище (кликуха, кличка, погоняло), возникающее после ритуализированных действий, соотносимых с обрядами включения в дворовую общность. Наличие клички — яркий маркер «дворового номинологического кода», который на локальной территории позволяет определить специфику взаимоотношений внутри конкретного коллектива. Наблюдение за дворовым сообществом дает основание говорить о некоей его подвижности. В течение семи лет наблюдений актуализировались различные субъекты имянаречения. Так, несколько лет назад функцию имядателя выполнял Дворовый Совет, в который входили как мальчики, так и девочки старшего возраста, приобщавшие новичков, малышей к традициям двора. Однако в последние годы все чаще фиксируются случаи, когда «проводником» в дворовую группу становится один человек — самый старший и ловкий из дворовых мальчишек.

Остановимся подробнее на образе дворового лидера. Для информантов он является «воплощением настоящего пацана»⁸, в рассказах фиксируются указания на его физическую силу, активность, агрессивность и организаторские умения. Его образ в дворовом коллективе наделяется рядом мифологических представлений. Так, например, его кличку нельзя произносить вслух — существует поверье, что нарушившего этот запрет ждет наказание: *Клички нельзя говорить... Они плохие... Не скажем... А то нам потом будет... Ну, их старший пацан один придумывает. Иногда мы сами придумываем некоторым, но в основном — один человек. Он может в глаз дать... нам... у него самого кличка есть. Только мы её не скажем...* (Влад Васильев, 10 лет). Страх наказания за раскрытие тайны формирует табу на произнесение клички дворового лидера. Таким образом, она оказывается загадкой для младших в группе, формирующих споры вокруг этого явления: одни считают, что это всего лишь кличка, а другие говорят о некоем взаимопроникновении настоящего имени и клички: *Здесь не понятно как-то: это его кличка как бы или это*

⁸ Громов Д. В., Стивенсон С. А. Пацанские правила (на материалах московского региона, 1980—2000-е годы) // Молодёжные уличные группировки: введение в проблематику. М., 2009. С. 94—124.

его имя *взаправдишное* (Руслан Иваненко, 9 лет). Подобное взаимопроникновение настоящего имени и клички обусловлено, прежде всего, необычностью настоящего имени лидера (звучащего достаточно экзотично — Тигран), а также тем фактом, что его носитель является одним из ведущих наставников школы паркура в дворовом коллективе: *Да ты ваще видела, как он прыгает-то! Вот видишь на стенке написано. Ну да это по-английски «TRAIN». Это видишь, как высоко написано? Так там нога его была, когда он с разбегу прыгал. Как тигр ваще. И у него ещё майка рыжая такая. А перевод знаешь? Это значит «тренируйся». И тоже получится. Это он писал. Таким красным как бы. Не знаю чем»* (Руслан Иваненко, 12 лет). В приведенном рассказе отчетливо прослеживается желание информанта соотносить образ лидера со звериным образом, образом тигра. Этому способствует как само его имя, так и цвет майки, а главное — его ловкость и физическая сила. Слово-завет, которое он оставляет своим подопечным, написанное чем-то красным на «модном» английском языке, также является частью создаваемого дворовыми детьми образа.

В детском коллективе оппозиция «свой — чужой» становится маркером приобщенности/неприобщенности ребенка к игровой группе, организующей совместные игры, а также обследование «чужих» дворов. Важную роль в выявлении «своих» играет способность детей «держаться дружку», для закрепления которой также выработаны различные способы. Между друзьями существуют традиции тайного приветствия, обмена дарами, переписки, ношения одинаковой одежды или одинаковых украшений, празднования дня, когда дружба началась. В ритуальном закреплении детской дружбы актуализируется обрядовый архетип, знаменующий начало относительно новых принципов взаимоотношений, основанных на абсолютном взаимодоверии.

Члены дворовой группы, объединенные дружественными связями, воспринимают двор как свой мир, стремятся защищать его от вторжений чужих детей, причем «защита принадлежащей группе территории от чужаков становится одним из мощных средств сплочения»⁹. Чужаками в данном случае становятся дети из других дворов. Приведу фрагменты записей: *Чужих во Двор лучше не пускать: они или че-нибудь сломают или намусорят...* (Андрей Букасин, 13 лет); *А эти из Маруськиного двора* (Маруся — название карусели. — Примеч. авт.). *Они же нам прошлый раз нахаркали на качели, типа занята! Как будто это их качели-то!* (Артем Завьялов, 11 лет). Дети

⁹ Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2007. С. 66—67.

из других дворов воспринимаются как своеобразные антагонисты (термин В. Я. Проппа¹⁰), приходящие, чтобы нарушить гармонию и порядок мироустройства. Они представляют собой деструктивную силу, так как способны выкрасть, побить, намусорить, сломать, разрушить, испортить. Подобные «налеты» на «чужие» дворы являются частью дворовой традиции, они воспринимаются как героизм, особенно если с собой принесены «трофеи»: куски пенопласта, коробки, железяки, трубы, «сидушки» от качелей, цепи и т. п. Вещи, выкраденные у «чужих», приобретают особый статус, что созвучно практике ритуального воровства¹¹. Украденные из другого двора предметы приспособляются для организации собственного дворового пространства¹². Они служат своеобразным напоминанием о выполнении связанной с риском задачи.

Городской двор представляет собой семиотическую, то есть знаковую систему, в которой нашел отражение процесс игрового освоения¹³. Знаками данной семиотической модели может выступать семиотический рисунок: классики, круги, прочерченные во время игры в ножички, прочерченные линии для игры «Светофор», стрелки, нарисованные на земле и на стенах в игре «Казак-разбойники» и т. п. «Умение прочесть» игровые знаки является фактом «диалога» с детской культурой. Они знакомы для участников игры, но могут быть неочевидны для человека, не включенного в игровую модель данного двора.

Локальное исследование дает основание для семиотического анализа дифференциации пространственных локусов в системе дворового хронотопа. Все игры можно разделить на локальные, то есть связанные с определенным пространством двора, имеющим свою языковую маркированность в детском лексиконе, и общедворовые, в которых игровым топосом выступает более открытое, более масштабное пространство. Так, например, игра в «Классики» локально сконцентрирована, в то время как «Догоняшки», «Казак-разбойники» охватывают большую территорию дворового пространства.

¹⁰ Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки. М., 1998.

¹¹ Толстая С. М. Кража // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 232—233.

¹² Бычкова Е. Е. Детское миромоделирование в современном городском дворе // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 323. С. 106—110.

¹³ Бычкова Е. Е. Семиотическая организация современного городского двора // Семиотика художественной культуры: образ России в межкультурной коммуникации. Кемерово; Санкт-Петербург, 2009. С. 421—428.

Дворовые локусы получают в детской культуре свои наименования: небольшая площадка возле подъезда именуется «пяточком», старая трансформаторная будка — «трансформером», кирпичная балконная пристройка — «стенкой». Семиотическая модель игрового пространства выглядит следующим образом: на «пяточке» актуальными оказываются игры в «Уголки», «Догоны на пяточке» (разновидность догонялок/догоняшек. — *Примеч. авт.*), «Машина едет, едет — стоп!», «Царь, царь, сколько время». На площадке возле «Стенки» развиваются игры в «Море волнуется раз» (или более популярные ныне «Скелетоны»), в «Рыбака и рыбку», в «Козла», в «Школу», «Чай-чай выручай»; «Стенка» и «Трансформер» играют важную роль опорного пункта при игре в «Прятки» и «Прятки московские». Обследование дворницкой, чердаков и подвалов становятся частью практики посещения «страшных мест». Кульминацией в данном действе является визит дворовой группы в так называемый Белый дом, одинокое строение на окраине детской площадки. По детским представлениям, в нем обитает Дух Белого Дома. И как отмечают информанты: *Да кто там не был, тот не пацан ваще* (Артем Завьялов, 11 лет).

Ряд игр связан с освоением целостности дворового пространства: это игры коллективные, подразумевающие участие детей разных возрастов, привычек, объединяющие мальчиков и девочек: «Угадай мелодию», «Кто хочет стать миллионером/милиционером», «Музыкальный светофор», «Окна», «Дом-2», «Города», «Придумай историю». Другая разновидность детских игр связана с освоением всего дворового мира: это различного рода «догоняшки», требующие открытого пространства. Несмотря на то, что они не связаны с конкретным дворовым локусом, для них существует негласное правило: не покидать границы двора. Это, например, такие игры, как: «Бомж», «Войнушка», «Соловьи-разбойники», «Зомби», «Летучая мышь, проснись!».

Семантизация дворового пространства также включает в себя оппозицию «лесного» (засаженного деревьями. — *Примеч. авт.*) и «железного» (гимнастического комплекса. — *Примеч. авт.*) локусов. В детском мире существуют две версии возникновения «лесного» локуса. Так, в одной из версий он предстает как некое первопространство, существовавшее на этом месте изначально, другая же связывает его возникновение с трудом бабушек и дедушек двора: *Когда мама была дочей у бабушки, тогда моя бабушка и мой дедушка садили деревья. И бабушка мне показывала своё дерево, ну, которое она садила... А дедушкино срубили... Там много срубили теперь* (Алина Медведева, 5 лет). Процесс освоения данной территории в детской

среде носит сезонный характер и активизируется в весенне-летний период. Актуализируются различные «тайные» детские игры: «секретки», «клады», игры «в домик», гадательные практики, здесь же происходит детский обряд похорон животных, птиц, насекомых, строительство домика на любимом дереве.

За гимнастическим комплексом, напротив, закрепляется значение артефакта, более позднего образования, привнесенного во двор извне: *Железки какие-то люди поставили, чтобы детям было нескучно играть. Моя бабушка видела, как ставили* (Даша Зыбина, 6 лет). «Железное» пространство является средоточием, центром детской дворовой жизни. С ним связана обрядово-мифологическая семантика детской игры, в процессе которой возникают элементы посвятельной, инициальной обрядности. Семиотическая организация дворового «железного» комплекса формируется вокруг высокого столба, завершающегося фигурой петушка. Дворовый обряд посвятельного свойства фиксируется как минимум с 1990-х гг.: *Тогда это было как посвящение своеобразное: надо было забраться на петуха, задеть его за это плоское тельце, и потом не сорваться и вниз. Когда уже добираться до петуха, хочется вообще на него залезть и сесть... Но вот он плоский и на него не сядешь...* (Татьяна Любимова, 21 год (по воспоминаниям 8—9 лет)). Необходимо отметить, что железный столб с фигуркой петуха является самой высокой точкой площадки. Влезая на него, ребенок покидает границы освоенного мира, это связано с преодолением как физических сложностей, так и психологического барьера: *Лезу туда, а там палка эта железная тонкая делается... Неудобно! И коленки больно... А я вниз как посмотрел, чуть не спрыгнул. Он большой, когда наверху сидишь, а те, кто внизу — малюнькие такие...* (Андрей Букасин, 13 лет). В детском «обряде» актуализируется понятия боли, страха, преодолевая их, ребенок становится сильнее, он ощущает свое превосходство над «теми, кто внизу». Окончательное принятие новичков в дворовый коллектив происходит на «любимом» дереве или в другом укромном месте, где новичку придумывается дворовое имя.

Двор в детской культуре является социально-коммуникативным центром, наполненным жизнью, подверженной влиянию сезонно-погодных условий, суточному ритму. Его традиции и обычаи основаны на представлении о «правильном» и «неправильном» взаимоотношении между «миром взрослых» и «миром детей», «должном» и «недолжном» поведении члена дворовой группы. В контексте детского миромоделирования выработана своя система запретов, нарушение которых наказуемо, приводит порой к изгнанию ребенка из дворовой группы. С другой стороны, приобщение к дворовой

традиции открывает ребенку особенности детского мира, делает возможным приобретение фольклорного опыта, позволяет о-своить, сделать своим чужое пространство, ввести его в привычную систему координат. Пространство двора одновременно расширяет и регулирует границы игрового поведения, выстраивая бинарные модели освоения дворового мира. В детской дворовой культуре актуализируются мифологические оппозиции «своего» мира и мира «чужого», оппозиции «природного» и «рукотворного», «замкнутого» и «открытого». Детская площадка обретает свой «центр» и «периферию», свою «горизонталь» и «вертикаль», их освоение детьми в большинстве случаев несет в себе инициально-посвятительную семантику.

Н. А. ДЖАЛИЛОВА
(Москва)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ОБРЯДА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: СОХРАНЕНИЕ ИЛИ УНИЧТОЖЕНИЕ?

Традиционные обряды как один из ключевых элементов народной культуры представляют собой сложное и многогранное явление. В своем развитии они прошли длительный путь, обусловивший появление типов, характеризующих их динамику, в рамках которых существует множество форм художественной практики. По словам А. К. Байбурина: «Обряд — это часть культуры, в которой в символической (условной) форме воспроизводится то, что человек считает важным для себя, чтобы это важное закрепить и передать другим поколениям»¹.

Изменение образа жизни и сознания на протяжении веков привело к трансформации смысла многих обрядов. Сегодня забываются истоки многих обрядов, и они превращаются в игру, развлечение, «традиционную необходимость». И. М. Снегирев отмечал, что содержание многих обрядов в наши дни изменилось: теряя свой первоначальный и религиозный магический смысл, они принимают функции семейных и общественных праздников². В основе их трансформации — изменяющаяся картина мира субъекта, выражающая его мироощущение, мировосприятие, миропонимание, мироотношение, мировоззрение. Они в свою очередь определяют систему народных знаний, ценностей, норм, образцов жизнедеятельности, актуализируемых в процессе производства, хранения, распространения и потребления традиционных обрядов.

¹ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

² Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1990. (Библиотечка в помощь клубному работнику. Вып. 11—12). С. 12.

Проблема трансформации традиционной культуры затрагивает сегодня не только сферу гуманитарных наук, но и общество в целом³. Доминирующими факторами в культуре современного общества являются: массовость, тиражированность, информационная наполненность и мн. др. В этот контекст вынуждены вписываться трансформированные формы традиционных обрядов. Например, современные свадьбы сохранили некоторые традиционные формы «выкупа невесты», элементы предсвадебных «девичников» и «мальчишников» и в то же время переложили ведение основного свадебного торжества с родственников на приглашенного ведущего. «Свадебный поезд» (вереницу повозок) сегодня заменяет свадебный кортеж автомобилей, а к символическим местам свадебного поклонения добавились мосты с «замочками счастья», как ранее, в советские времена, прибавились памятники с вечным огнем. Обряды поминания ушедших, сохраняя традиции местности и семьи, вбирают в себя масштабность и темп времени, которые продиктовали появления ритуальных залов и поминальных столов, не отличающихся по обилию от столов свадебных.

Трансформированные формы традиционных обрядов являются особым феноменом современной социокультурной коммуникации, передающим и закрепляющим в новой символической условной форме ценности традиционной культуры. Они являются сегодня новыми «ментальными образованиями», «сгустками культурной среды», составляющими ядро культуры, на котором моделируются все формы духовного и социального функционирования и культура в целом⁴.

Трансформация означает превращение, преобразование, изменение вида, формы, существенных свойств чего-либо. Это своеобразный перевод с языка одной культуры на язык другой⁵. По нашему мнению, при рассмотрении трансформации элементов традиционной культуры, в частности обрядов, наиболее приемлемо понимание термина трансформации в контексте перевода текста культуры на языки коммуникаций современного общества.

Существуют правила трансформации, применимые при переводе литературного текста, их можно применить к современному переводу текстов традиционной культуры, в частности обрядов. Главная цель перевода — достижение адекватности, эквивалентности. Такой перевод осуществляется на уровне, необходимом и

³ Современные трансформации российской культуры. М., 2005. (Россия на перекрестке культур).

⁴ Жидков В. С., Соколов К. Б. Десять веков российской ментальности. СПб., 2001. С. 53.

⁵ Трансформация / ru.wikipedia.org/wiki

достаточном для передачи неизменного содержания смысла (в данном случае — смысла обряда) при соблюдении норм переводящего языка или норм современной культуры.

Трансформация — основа большинства приемов перевода — заключается в изменении формальных или семантических компонентов исходного текста при сохранении информации, предназначенной для передачи⁶. Основная задача переводчика для достижения адекватности — умело произвести различные переводческие трансформации для того, чтобы текст перевода как можно более точно передавал всю информацию, заключенную в тексте оригинала, при соблюдении соответствующих норм переводящего языка.

Наиболее распространены следующие классификации переводческих трансформаций: морфологические, синтаксические, стилистические, семантические, смешанные.

Если рассмотреть бытование многих форм традиционной культуры как своеобразный перевод на язык современной культуры, то все вышеперечисленные трансформации можно наблюдать и здесь. Так, например, еще В. Я. Пропп в книге «Русские аграрные праздники»⁷ впервые предложил опыт морфологического подхода к календарной обрядности. Он выделил в календарных обрядах некоторые формально и семантически устойчивые компоненты: разложимость обряда на отдельные составные части (элементы) и тождественность этих элементов в разных обрядах. Эти компоненты, по мнению ученого, повторяются в составе разных обрядовых комплексов. Следствием такого подхода является представление о современных обрядах как о различных комбинациях устойчивых компонентов, которые могут возникать в результате трансформации обряда.

Это видно на примере той же свадьбы: как указывалось выше, и сегодня сохранился такой устойчивый компонент, как выкуп невесты во время свадебного обряда. Однако он все больше приобретает символический, игровой характер и не закреплен за конкретной частью свадьбы. А, например, такие компоненты, как принятие женихом приданого невесты накануне свадьбы⁸ или ритуальная

⁶ Рецкер Я. И. Теория перевода и переводческая практика: очерки лингвистической теории перевода. М., 2007.

⁷ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.

⁸ Во время экспедиционной работы автора в Вязниковском, Юрьев-Польском, Камешковском р-нах Владимирской обл. многие информанты рассказывали, что раньше накануне свадьбы жених приезжал в дом невесты и забирал большой сундук с приданым, в котором обязательно было вышитое постельное белье, подушки и одеяла. Сундук провозили по селу, чтобы все видели, как готовилась девушка к замужеству и насколько она богата.

констатация жениной невинности на второй день свадьбы⁹, практически исчезли из свадебного обряда или приобрели формальный характер.

Различие между старыми и новыми обрядами даже в рамках единой культурной традиции не сводится лишь к различиям в наборе исходных элементов, но предполагает их разную функциональную нагрузку.

В результате изучения целых обрядовых комплексов (например свадеб) выявляются не только «правила сочетаемости» составных элементов, но и их иерархия, их соотносительная функциональная нагрузка в пределах обрядового комплекса.

Конечно, возможности чисто морфологического подхода к анализу трансформации обрядов ограничены требованием системного единства сравниваемых обрядов, их принадлежностью к типу культурной традиции или какому-либо варианту. Однако наблюдения над временными и пространственными изменениями, трансформациями и сдвигами как в формальном, так и в содержательном плане могут быть важным источником сведений об устойчивой части в структуре обрядов. Сопоставление вариантов целых обрядовых комплексов и их компонентов может выявить те черты обрядовой структуры, которые могут быть признаны существенными в процессе сохранения обряда, и те, которые являются случайными, временными, появившимися в результате трансформации.

В рамках данной статьи мы, конечно, не стремимся рассмотреть все проблемы, связанные с трансформацией традиционного обряда в современной культуре, но сразу очертим свою позицию. Она сводится к тому, что процессы трансформации в традиционной культуре не только закономерны, но и конструктивны, необходимы для сохранения обряда.

Свадьба остается одним из наиболее устойчивых обрядовых комплексов, дошедших до наших дней, самым богатым, многокомпонентным, наиболее развитым во всех отношениях и сложным. Свадьба — это таинство, обряд венчания на «царство вечной жизни», событие, которое восстанавливает духовную связь во времени и продолжает быть могущественным средством воспитания на основе народных традиций. В ней прослеживаются пережитки архаических форм обычаев, верований, семейно-брачных отношений,

⁹ В старину на второй день свадьбы обыгрывался момент представления родне целомудренности невесты через «показ, трясение брачной простыни», «разбивание женихом рюмки», «вырезание серединки свадебного пирога», «показ гостям цельной или проколотой яичницы-глазуны», «прикалывание красной ленточки на лацкан пиджака жениха» и т. д.

формировавшихся в различные исторические эпохи. В свадебных обрядах (ввиду их особой стойкости) отчетливо проявляется этническая специфика бытовой культуры различных групп населения. Свадьба, являясь единым, общеобязательным обрядом, всегда сплачивает живущих членов рода с предками.

Сегодня свадебный обряд во многом трансформировался, но он сохранил свои основы. Самое главное, что у многих россиян возрождается желание играть свадьбу так, как это делали наши деды и прадеды, при этом лаконично соединяя архаику, современность и христианскую традицию. Интересен факт, о котором рассказала Антонова Людмила Викторовна (1956 г. р.), директор Вязниковского музея песни (первого и единственного в России), а по совместительству ведущая свадеб. Она говорила о том, что когда ее приглашают вести свадьбу, особенно в сельскую местность, то часто зовут какую-нибудь бабушку (обычно родственницу), которая рассказывает о свадебных традициях семьи. Просят, чтобы эти традиции были соблюдены при ведении свадьбы¹⁰. Однако сегодня действительно важным фактором является участие в свадьбе ведущего (тамады), который часто играет роль организатора, распорядителя. Именно современный ведущий способен запомнить огромные свадебные тексты чествований, представлений и поздравлений, а также соединить всю обрядовую канву в единое целое. Это важно, потому что свадьба вчера и сегодня — это не только союз любящих сердец, это ответственность вступающих в брак друг перед другом, богом и всем родом.

Необходимо констатировать, что трансформация коснулась, прежде всего, общей формы проведения свадебных обрядов. Современные свадьбы, к сожалению, в целом стремятся к унификации, утрачивая свою территориальную самобытность. В частности, стали менее различаться свадьбы, которые проводятся в сельской местности и в городе. М. Г. Матлин указывает на тот факт, что при сохранении в современном русском свадебном обряде традиционной трехчастной структуры существенно изменилось содержание каждого из его этапов (предсвадебного, свадебного и послесвадебного). Другим стало распределение функций среди действующих лиц и закрепление их за этапами обряда, а также изменились свадебные тексты, как поэтические, так и музыкально-поэтические¹¹.

¹⁰ Из разговора автора с Л. В. Антоновой во время экспедиции в Вязниковский р-н Владимирской обл. в июне 2009 г.

¹¹ Матлин М. Г. Современные свадебные обычаи и обряды русского населения города Ульяновска // Традиционная культура. 2003. № 1. С. 41—50.

Изменения коснулись и времени проведения свадьбы. Например, раньше дата проведения свадьбы связывалась больше с периодом окончания работ по сбору урожая¹², когда в семье появлялся достаток, наступал перерыв в трудовой деятельности, а также с каким-нибудь народным поверьем. Так, в целом, в старину на Руси больше всего свадеб проводилось осенью, после Покрова. Покров называли свадебником, с него начинался период осенних свадеб. Это было связано с тем, что Богородица считалась покровительницей и защитницей женщин, помогающей выйти замуж и родить детей. О проведении свадеб после Покрова свидетельствует даже народная поговорка: «Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня — женишком». Приурочивались свадьбы также к зимним праздникам, они игрались, например, в мясоед после Рождества, когда закалывали скотину и было что поставить на свадебный стол¹³.

Сегодня дата проведения свадьбы больше определяется очередностью в ЗАГСе или связана с поверьями иного рода. Так, например, чтобы провести свадьбу в так называемые счастливые дни тысячелетия — а именно, седьмого июля 2007 года (07.07.2007) или десятого октября 2010 г (10.10.2010) и т. д., — брачующиеся прилагали усилия, чтобы регистрация пришлась на этот день¹⁴.

¹² Так, например, из экспедиционных материалов автора по Вязниковскому р-ну Владимирской обл. можно констатировать, что раньше в данном районе больше свадеб проводилось в конце августа и в сентябре. Это было связано с тем, что здесь крестьяне традиционно выращивали лен, овес, пшеницу, горох, ячмень, просо, а самое главное — «огурцы для всей Руси». А конец лета и начало осени знаменовались тем, что семьи получали прибыль от своего труда и могли себе позволить достаточно дорогой свадебный обряд, который издревле соединял традиции разных семей и закреплял особую вязниковскую семейственность.

¹³ «Свадьбы играли обычно в мясоед. Накануне свадьбы жених приезжает за приданым, а с ним дружка, перевязанный полотенцем, чтобы все видели, что здесь будет свадьба»; «Сватать приходят родители жениха или дружки. Родители невесты ставят самовар на стол, картошку и нечищенные яйца, мясо большими кусками, вина не было. После сватанья договариваются о приданом. Просили чем больше, тем лучше, потом назначали день венчания». См.: Свадебный обряд // Фольклор Камешковского района Владимирской области. Сборник материалов фольклорной экспедиции. Камешково, 2004.

¹⁴ Прим. авт.: В данном случае большую роль, по словам брачующихся, сыграли символические значения цифр. Цифра семь связывается в разных традициях со смысловыми значениями счастья. Цифра десять (10) вызывает ассоциацию с выражением «попасть в десятку», а значит — обрести уверенное счастье.

Место проведения свадьбы тоже изменилось. Зачастую это уже не родительский дом жениха, а торжественный зал ресторана, который, естественно, диктует трансформацию некоторых обрядовых действий по ходу свадебного застолья.

Однако дата и место проведение свадьбы не самые главные элементы трансформации свадебного обряда.

Сегодня значительно изменился предсвадебный этап, а именно, сватовство. Оно практически лишилось обрядовости, праздничности, стало элементом формальным и факультативным. Раньше родители жениха засылали сватов в дом невесты, часто обращались за помощью к профессиональным свахам, которые затем проводили и всю свадьбу. Сватовство называли «запой» или «сговор». Входили в дом невесты со словами: «Голубка продается?» или «У вас, говорят, телочка есть?» Родные невесты отвечали: «Есть, есть!». А если не хотели за кого-то отдавать девушку, то могли ответить: «Нет, у нас только бодливые козы!». Сватовство часто было наполнено элементами ритуальной проверки качеств невесты: аккуратности, хозяйственности и других. В свою очередь родня невесты проверяла жениха, его силу, ум, состоятельность. «Запой» или «сговор» играли роль помолвки и являлись символическим актом, закрепляющим решение сторон о заключении брака. Здесь происходило знакомство родственников жениха и невесты, оговаривались условия проведения свадьбы, решались материальные вопросы.

Сегодня сватовство может вовсе отсутствовать, молодые знакомятся сами и часто просто констатируют перед родными свое желание вступить в брак. Затем стороны договариваются о проведении свадебного торжества. Это связано еще и с тем, что «в современной русской городской свадьбе не распространен обычай ограничивать общение жениха и невесты и посещение ими традиционных мест гуляний молодежи»¹⁵. Но в некоторых случаях в момент сговора либо в доме невесты, либо в доме жениха накрывают стол, происходит взаимное одаривание будущих родственников подарками.

Обрядовые приготовления свадебной одежды и приданого, а именно свадебного платья, тоже трансформировались. Раньше невеста шила свадебное платье и приданое вместе с подругами на вечерах-девичниках, которые сопровождалась грустными лирическими песнями¹⁶. Затем появилась традиция, когда жених покупал

¹⁵ Матлин М. Г. Указ. соч. С. 44.

¹⁶ Например, невеста могла петь:

*Разлюбимые, подружки милые,
Спалась ли вам, темна ноченька,
А мне, подружки милые,*

невесте платье, а она ему рубашку. Сегодня более распространен обычай покупать свадебное платье самой невестой или брать его напрокат. А вот тот факт, что невеста не должна давать примерять платье кому-либо, а также запрет показываться в свадебном платье перед женихом до дня свадьбы остаются актуальными.

Наиболее устойчивым по своей структуре остается непосредственно свадебный этап. Ключевыми элементами в нем являются выкуп невесты в доме родителей, официальное заключение брака и, если предусмотрено, венчание, проезд свадебного кортежа (поезда) по достопримечательностям города или района и непосредственно свадебное застолье с играми, шутками, поздравлениями и наставлениями молодым.

Самым интересным, игровым, типологически родственным традиционной свадебной обрядности на этом этапе является обряд выкупа невесты. Сегодня используются более современные действия и предметы во время выкупа. Жениху и дружке предлагаются разнообразные испытания. Среди них: по отпечаткам губ на бума-

*Не спалась, темна ноченька.
Приснились мне три сна нерадостных.
Первый сон: крута гора,
Второй сон: быстра река,
Во быстре реке — я купалася,
За ковыль-траву — я держалася.
А ковыль-трава обрывалася,
А я девушка опускалася.*

(Зап. от А. В. Ардаровой, 1933 г. р., в пос. Никологоры Вязниковского р-на Владимирской обл. в июне 2007 г. Соб. Н. А. Джалилова. Архив Государственного республиканского центра русского фольклора (далее — АЦРФЭ и шифр хранения) — 2007 (33-13-A1)).

*Подружки ей отвечали:
Гуляй, гуляй, девушка,
Пока твоя воловушка,
Не крыта головушка.
Венцом голову накroют,
Вся минуется гульба.
Вся гульба, забавушка,
Девичья прохладушка.
Не родной-то батюшка,
Без вины будет винить.
Не родная-то матушка
По воду велит ходить.*

(Зап. от В. А. Курдановой, 1936 г. р., в д. Станки Вязниковского р-на Владимирской обл. в июне 2007 г. Соб. Н. А. Джалилова. АЦРФЭ — 2007 (33-13-A2)).

ге найти губы своей суженой; определить запах любимых духов и марку мобильного телефона; узнать невесту по детской фотографии и выбрать из кучи женских туфелек ту, которая ей принадлежит; пройти по узкому мостику и достать ключ от комнаты новобрачной, выпив воды из банки; подобрать ласковую рифму к имени невесты и назвать блюдо, которое она лучше всего готовит; показать (в виде пантомимы), как жена будет ухаживать за мужем, а он за ней; напеть любимую песню; и др. Как правило, в современной свадьбе к проведению выкупа также подключается ведущий, предварительно изучив пожелания стороны невесты и возможности жениха. Подготовив сценарий выкупа, ведущий привлекает к его реализации подруг и родных невесты, а жениху и дружке старается ненавязчиво помочь преодолеть символические препятствия.

Как указывает М. Г. Матлин, «большую роль в ретрансляции традиций современной городской свадьбы сейчас начинают играть также письменные документы (описания свадебных конкурсов, надписи на плакатах, «наказы», «дипломы», «аттестаты», поздравления и др.), видеозаписи». При этом исследователь очень точно подмечает, что те, кто используют эти документы, обращают внимание исключительно на их «сценическую» выразительность, игнорируя сельское или городское происхождение традиции¹⁷. Это касается фольклорных вставок в сценарий свадебного обряда, а именно частушек, приговоров, пословиц, поговорок и другого. Ведущие свадеб часто используют фольклорный материал, немного варьируя его текст, не изменяя при этом контекст его применения и не нарушая структуру свадебного обряда¹⁸.

¹⁷ Матлин М. Г. Указ. соч. С. 46; См. также: Матлин М. Г. Письменные «документы» как вербальный компонент современной русской свадьбы // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 180—196.

¹⁸ В практике подготовки свадебных сценариев часто используется возможность варьирования фольклорных текстов. В частности, при проведении обряда выкупа невесты может использоваться трансформированный текст для дружки, переложенный в уста ведущего. Например: «Вот дружка-говорок, свадебный министр. Ехал долго, ехал быстро. Еле ноги переволок, через ваш девичий порог! Его послал князь, жених молодой, его мать и отец. Созвать гостей, со всех волостей: дедушек, бабушек, тетушек, дядюшек, братьев, сестриц, красных девиц и честных вдовиц. Созвать в почетный пир всех тех, кто им люб и мил! Чтобы застолье столовать, чтобы свадьбу пировать, хлеба-соли покушать, веселых разговоров послушать! Вечеринку посидеть, девичьей красоты поглядеть, затем невесту с собою забрать. Просим Вашей милости не отказать!» (В основе приведенного текста, переработанного автором статьи, лежит аутентичная запись приговора дружки из издания ГРЦРФ: Русская свадьба: в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 273).

Важнейшей частью свадебного обряда давно является посещение традиционных мест, свадебного поклонения, куда, как указывалось выше, раньше обязательно приходил «свадебный поезд», а сегодня подъезжает свадебный кортеж автомобилей. К этим местам сегодня относятся и городские мосты с «замочками счастья», хотя традиция символично «проезжать по семи мостам» и переносить невесту через мост появилась ранее¹⁹.

Значительно трансформировалась и центральная часть свадебного обряда — свадебное застолье. «Свадебный пир, завершающий свадьбу, приобрел новый характер. Функционирование традиции на этом этапе определяется не только народной устной культурой, но культурой профессиональной, специализированной»²⁰.

В данной статье в качестве примера для небольшого анализа процессов трансформации, происходящих в традиционных обрядах, неслучайно была избрана свадьба. Это связано с тем, что свадьба вчера и сегодня — это традиция, регулирующая важнейшую сторону празднично-обрядовой жизни человека и общества, традиция, которая, несмотря на все процессы трансформации, все-таки сохранила свою основную морфологическую структуру.

Трансформированные формы традиционных обрядов не только транслируют фольклорное содержание в современную культуру, но утилизируют и адаптируют ключевые составляющие традиционного в рамках новой культуры, создавая новую культуру, которая усиливает взаимовлияние всех видов и жанров культурного творчества — народного (фольклорного), самодельного и профессионального.

Мощными факторами динамики традиционных обрядов являются социальные условия, оказывающие на них как непосредственное, так и опосредованное субъектом влияние. Они воздействуют на людей, изменяя их картину мира и трансформируя всю их культуру. Глубинный, наиболее устойчивый слой картины мира, заключенный в традиционных обрядах, составляют архетипы коллективного, которые прошли определенные ступени и трансформировались в соответствии с особенностями социальных процессов. Они связаны с мифологическим сознанием и представляют собой «осадок» опыта многих поколений. Они определяют устойчивые, повторяющиеся элементы обрядов, их каноны, модели, типы, фор-

¹⁹ Громов Д. В. Свадебные достопримечательности: ландшафт и современные молодежные обряды перехода // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 502—526.

²⁰ Матлин М. Г. Современные свадебные обычаи и обряды ... С. 47.

мы, находящие выражение в художественных образах, в их форме, структуре эмоционально-чувственной наполненности.

Однако социальные условия и факторы определяют не только изменяющиеся элементы традиционных обрядов, но и их неповторимость у разных народов.

Ключевым элементом традиционных обрядов является фольклор. Он представляет собой наиболее яркое выражение этнической картины мира. Дошедший до нас из глубины веков, существовавший на протяжении всей истории человечества, он не только сохранился в своих традиционных формах, но и постоянно изменялся, приобретая что-то новое, обогащаясь и в то же время теряя какие-то элементы. Его трансформация обусловлена воздействием совокупности факторов, находящихся в сложном процессе взаимозависимости, приводящих к изменениям этнической картины мира субъекта и его художественной практики.

Современная трансформация традиционных обрядов обусловлена также социально-психологическими механизмами художественной активности субъекта, включенного в контекст новых массовых коммуникаций. Эти механизмы определяют изменяющиеся элементы традиционных обрядов, их современные варианты, характерные для локальных общностей.

Наверное, сегодня необходимо комплексное исследование, которое объединило бы фольклористов и этнографов, культурологов и практиков обрядовых действ. Подобное исследование может включать следующие составляющие:

Во-первых, рассмотрение трансформации традиционных обрядов в современных условиях через 1) анализ типологических и системных признаков семейно-бытовых и праздничных обрядов и их роли в сохранении традиции в условиях трансформации; 2) анализ трансформации обрядового текста; 3) анализ трансформации субъекта обрядовой деятельности в современных условиях, его роли и функций.

Во-вторых, рассмотрение современных тенденций трансформации традиционных обрядов и роли реконструкции в их сохранении через: 1) рассмотрение реконструкции как метода изучения традиционной культуры и как практики восстановления и сохранения ее форм; 2) рассмотрение реконструкции семейно-бытовых и праздничных обрядов (появление «новой обрядности», «хорошо забытое старое», факторы, влияющие на динамику традиционных обрядов в современных условиях); 3) рассмотрение обрядового фольклора и художественные предпочтения современного человека.

Подобное исследование также должно включать раскрытие теоретико-методологических основ изучения трансформации традиционных обрядов в современных условиях, а именно: 1) анализ научных теорий, оказывающих существенное влияние на становление концепции трансформации традиционной культуры (и конкретно — обрядов) в современных условиях; 2) анализ основных понятий, связанных с пониманием трансформации традиционной культуры, и определение базовых и операционных понятий для исследования трансформации традиционных обрядов в современных условиях. Основным исследовательским приемом, возможно, должен стать сопоставительный анализ традиционных обрядов (вчера — сегодня) по своеобразию их атрибутивных черт, по технологическим признакам способов осуществления коллективного творчества. В результате применения этого метода в исследовательском плане можно:

- типологизировать традиционные обряды на основании единых критериев и систем признаков, равно применимых и к современным условиям;

- раскрыть происхождение и специфику, функциональность тех или иных значимых для современности компонентов традиционных обрядов;

- объяснить, что трансформация традиционных обрядов предполагает их реконструкцию, в зависимости от конкретной социально-исторической ситуации. (Здесь возможен упадок и уход в прошлое одних и появление новых элементов обрядов при сохранении содержательной и целевой направленности обрядового процесса.)

- показать, что реконструкция помогает перевести исследование бытования традиционных обрядов в современных условиях (собственно, как и любого феномена народной культуры) из русла гуманитарного описания в русло научного объяснения и современной обрядовой практики.

Конечно, трансформация как способ перевода традиционных обрядов на язык современных культур зачастую приводит к обеднению их содержания, предполагая использование современных средств, которые обеспечивают «техническую передачу», ограничивающую импровизацию и новую фольклорную интерпретацию по ходу обряда. Как ни парадоксально, этот процесс все-таки позволяет в нынешних условиях сохранять и развивать культуру традиционных обрядов, передавать ее следующим поколениям, не исключая возможности свободных современных вариаций на известные темы и импровизационного построения текстов. Ис-

следователи много спорят о том, что такое трансформированные формы традиционной культуры, какую роль они играют в жизни современного человека, являются ли они новыми самостоятельными элементами культуры или носят характер извращения народной традиции?

А. С. Каргин и А. В. Костина отмечают, что «масштаб трансформаций в сфере традиционной культуры напрямую связан с трансформациями самой общественной системы, а появление новых форм ее презентации обусловлено самой социокультурной реальностью. Именно поэтому, несмотря на интенсивное развитие средств массовой коммуникации, в современной культуре продолжает активно развиваться и тот фольклор, который функционирует по традиционному типу»²¹.

²¹ *Каргин А. С., Костина А. В.* Научное осмысление интернет-фольклора: актуальные проблемы и опыт исследования // Интернет и фольклор. М., 2009. С. 12.

И. А. БЕССОНОВ
(Москва)

**КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ
СОВРЕМЕННЫХ ЭКОПОСЕЛЕНИЙ**
(*на материале субкультуры «анастасиевцев»*)

Движение по созданию экопоселений возникло в Западной Европе и США в 1960-е гг. Его появление было связано с интенсивно развивавшейся тогда урбанизацией, осознанием серьезности экологических проблем, отрыва человека от естественной среды, роста консьюмеризма. В России первые попытки организации экологических поселений относятся к концу 1980-х — началу 1990-х гг.¹ Так, в 1989 г. в Краснодарском крае местные анархоэкологи попытались создать экологическое поселение на базе поселка Сахрай. Конфликты с местным населением и экономический кризис начала 1990-х помешали реализовать эту идею, однако уже в 1994 г. кубанскими анархоэкологами создается собственное экологическое поселение — коммуна «Атши», успешно функционирующая до настоящего времени². В 1993 г. в Калужской области было создано поселение «Китеж», представляющее собой объединение приемных семей, работающих по собственной педагогической системе³. В 1997 г. в Красноярском крае члены секты Виссариона создают «эконоосферное поселение» Тиберкуль — экополис, состоящий из нескольких населенных пунктов и до сих пор остающийся крупнейшим в России экопоселением⁴. В 2000-е гг. мейнстримом эко-

¹ Кулясов И. П. Экопоселения на Северо-Западном Кавказе и Горном Алтае: инициативы создания // Экопоселения в России и США. СПб., 2004. Вып. 10. С. 3—34.

² Болотова А. А. Экологическая коммуна: повседневный активизм // Там же. С. 35—52.

³ Налицо явная параллель со знаменитой колонией Макаренко.

⁴ Кулясова А. А. Эконоосферное поселение «Тиберкуль»: в поисках альтернативного образа жизни // Там же. С. 63—95.

поселенческого движения в странах СНГ становится движение по созданию родовых поместий.

Сама идея «родового поместья» была предложена бизнесменом и писателем В. Мегре в серии книг «Анастасия», рассказывающей о якобы произошедших с их автором чудесных событиях. В. Мегре повествует о том, что во время своей торговой экспедиции по Сибири он познакомился с чудесной девушкой Анастасией, живущей в лесной землянке на лоне природы. Анастасия описывается как «новый Адам» или, если угодно, «новая Ева», проживающая в первозданном Раю. Ее слушаются животные, она играет с волчицей и медведицей, белка приносит ей орехи, она не нуждается в готовой пище и одежде и т. д. Анастасия обладает чудесными способностями, может говорить на любых языках, видеть жизнь любых людей, благотворно воздействовать на окружающих и на весь мир. В продолжительных беседах Анастасия излагает В. Мегре свое учение, представляющее собой сочетание пантеистического обожествления природы, экологизма, идеализации «естественного человека» и отрицания современной технической цивилизации. В целом, выявить источники идей В. Мегре довольно просто (он и сам называет их в своей книге как авторитетные примеры). Это идеи Рерихов, Виссариона, Порфирия Иванова, фрагменты экологического и антиконсьюмеристского дискурсов, популярные в современной массовой культуре «теория заговора» и концепции «альтернативной истории».

Несмотря на фантастичность истории, рассказанной В. Мегре, явно испытавшей влияние традиционных и современных мифологических представлений, его идеи оказались чрезвычайно востребованными. Оторванность российского общества от земли, разрыв связей с историческими традициями, перенаселенность современных городов, многочисленные экологические проблемы, засилье массовой культуры и воинствующего консьюмеризма — все эти проблемы, актуальные для современного российского общества, были недвусмысленно заявлены в книге. Достоинством книги оказались и беллетризованный способ изложения этих идей, и отсутствие какой-либо четкой оккультно-религиозной системы, благодаря чему идеи В. Мегре стали приемлемыми для широкого круга читателей. Анастасиевцы, в отличие от виссарионовцев, не превратились в секту, организацию с жесткой иерархической структурой, а остались неструктурированным движением единомышленников. Профессор религиоведения И. Я. Кантеров характеризует движение анастасиевцев таким образом:

«Если рассматривать анастасиевцев в контексте типологизации религиозных движений современным религиоведением, то это обра-

зование следует отнести к разновидности “ню-эйдж”, разумеется, имея в виду синкретический характер концептуальных построений многих групп ню-эйджеров. Подобные движения скорее квалифицируются как “религии аудитории”, нежели устойчивые группы единоверцев. Многочисленные группы приверженцев “ню-эйдж” порой не связаны четко сформулированной вероучительной доктриной. Ню-эйджеры убеждены в способности человека творить свою собственную реальность. Большое значение придается экологии, вегетарианству, музыкальной терапии, проповеди возвращения “назад к земле”, которые служат основой для создания целостного мировоззрения⁵.

Одной из центральных идей В. Мегре стало создание РП — родовых поместий. Это участки земли, площадью не менее одного гектара, на которых каждый человек будет создавать свое собственное поместье, где он и его дети будут жить в гармонии с природой. Несмотря на довольно-таки утопическое описание РП, идея оказалась востребованной. Уже в начале 2000-х анастасиевское движение «Звенящие кедры России» становится основным направлением экологического поселенчества. Центральными идейными принципами создателей родовых поместий стали экологизм, идеализация деревенской жизни в противовес городской, ориентация на семью, природу, интерес к русским традициям и фольклору, широкое понимание религии и духовности.

В середине 2000-х гг. сторонники идей В. Мегре приступили к практической реализации своих идей. К началу 2009 г. в России существовало 54 поселения, в которых постоянно проживало 315 семей; в 2010 г. количество поселений возросло до 71 с 422 проживающими в них семьями; общее количество экопоселений в странах СНГ составило 90 единиц с 512 постоянно проживающими в них семьями⁶. Таким образом, общее число экопоселенцев в СНГ, вероятно, составляет несколько тысяч человек⁷. Учитывая значительное число сочувствующих, интересующихся идеями «Анастасии» и в той или иной мере втянутых в экопоселенческую культуру людей, можно говорить об образовании небольшой, но довольно разветвленной и устойчивой субкультуры.

⁵ URL: http://www.religare.ru/2_55803_1_21.html

⁶ URL: <http://www.eco-krug.ru/spisok-poseleniy?PHPSESSID=568d05b51c97fa4b7d08bb7f0d980350>

⁷ По всей видимости, приведенная статистика относится только к РП и не захватывает малочисленные поселения, не принадлежащие к движению анастасиевцев; также следует учесть значительное количество людей, проживающих в РП в летний сезон и не учтенных в приведенном списке.

Предметом нашего исследования станут календарные праздники, отмечающиеся в современных экопоселениях анастасиевцев. Материалом для статьи в основном послужила информация об организации календарных праздников в наиболее крупных экологических поселениях: как в силу лучшей информированности, так и в силу того, что полноценный праздник может быть организован только в достаточно крупном поселении. Это старейшее поселение «Ковчег» в Калужской области, вологодское поселение «Большой камень», «Долина Джерел» в Киевской области. С жителями подмосковного поселения «Миродолье» нам удалось пообщаться в самом поселении.

Существование общего календаря является одним из важнейших компонентов структурирования идентичности любой группы. Это утверждение справедливо и по отношению к субкультуре экопоселенцев. Создание собственного календаря, изобретение новых и возрождение старых обрядов имеет характер творчества, конструирования своей собственной культуры, подобной культуре других сообществ. Совершенно очевидна и установка экопоселенцев на следование народным традициям, возрождение традиционной русской, даже языческой культуры, важной частью которой являются календарные праздники.

Основными праздниками в большинстве экопоселений являются дни равноденствий и солнцестояний и День земли — праздник, придуманный В. Мегре и посвященный дачникам, садоводам и экопоселенцам («Большой камень», «Миродолье», «Ковчег», «Долина Джерел»).

Празднование дней равноденствия в поселениях зачастую выглядит довольно однообразно: на любой их этих праздников жгут костры и прыгают через них, собирают общий стол (обычно вегетарианский и безалкогольный, т. к. многие поселенцы принципиально воздерживаются от употребления мяса и алкоголя):

— [А стол у вас был вегетарианский или мясо тоже подавали?]

— *Нет, у нас не все мясо едят, так что решили общий стол сделать без мяса. Да и у нас тут электричества пока нет, так что хранить его негде. А так дома кто что хочет, то и ест, вот у нас тут одна таджикская семья они вообще шашлыки жарили...* (Светлана, ок. 40 лет, пос. Миродолье)⁸.

Обыкновенно во время праздников проводятся различные игры, семинары, конкурсы, поются песни из «общего репертуара» и т. д.

В поселениях, где какая-то часть жителей активно интересуется фольклором и этнографией, серьезно занимается реконструкцией

⁸ ЛАА

древнеславянской культуры, структура календаря может приобретать определенную упорядоченность. Так, поселение «Большой камень» обладает собственной системой праздников, возводимых поселенцами еще ко временам славянского язычества. В поселении празднуются даты равноденствий и солнцестояний, а также проводятся Весенний, Летний, Осенний и Зимний праздники, увязанные с праздниками св. Георгия, св. Ильи, Покрова и Сретения, отмечаемыми по новому стилю (эти христианские праздники возводятся поселенцами к древним праздникам в честь славянских божеств). Судя по интернет-источникам, жители поселения уже накопили солидный этнографический опыт. Так, в 2008 г. в поселении «Большой камень» проводился семинар по подготовке и проведению праздника Зимнего Солнцестояния. Приведем программу заявленных мероприятий:

Подготовка к празднику Зимнего Солнцестояния — разучивание зимних обрядовых песен, плясок, хороводов и игр; расчистка места от снега и сложение праздничного костра; строительство снежной крепости Зимы; изготовление чучела Карачуна и полена Бадняк, обрядовой куклы Солнца-младенца-Коляды и традиционных игрушек из соломы Солнечных коников и козликов; приготовление обрядовой еды в русской печи — овсяного киселя, сочива, овсяной каши и сбитня, выпечка козюль, пряников, баранок, пирогов и хлебов с соляной символикой; крашение и роспись яиц. — Всех участников ожидает русская баня с березовыми вениками и хмелевым квасом! Каждый день вы сможете окунуться в реке Кубене.

Праздник Зимнего Солнцестояния! 22 декабря мы будем одеваться в праздничную одежду, шествовать к месту праздничного костра. Проводить обряды оберег места, заклички Солнца, встреча и славление восходящего Солнца, кресение огня и зажигание праздничного костра, заклички огня, треба и славления, сжигание Карачуна, Солнце-колесо в гору, очищение огнём, взятие снежной крепости и освобождение Солнца-младенца-Коляды, шествие к проруби, треба воде, умывание и купание, народные гуляния — песни, хороводы, пляски, игры. Затем будут праздничная трапеза, обряды Полено Бадняк, целования и благие пожелания, передача зерну силы живого огня, костёр предкам, кормление мороза, игра в свайку и продолжение народных гуляний. Состоится ярмарка. И снова будет праздничная трапеза, вечера — колядки, обмен подарками, гадания, загадки, ряженые, пляски, игры⁹.

⁹ URL: <http://content.mail.ru/arch/9793/2389941.html>

Даже учитывая рекламный характер данного объявления, прочитав его, мы можем убедиться в большом количестве известных поселенцам этнографических и фольклорных фактов из разных этнических традиций. При этом традиционные обряды основательно переработаны в неоязыческом духе, обряды разных праздников, разных этнических и региональных традиций искусственно объединены и перенесены с одних дат на другие. Так, в обрядах дня Зимнего солнцестояния объединены новогодние козули, рождественские сочиво, пасхальные крашеные яйца; рождественские колядки, февральское кормление мороза и строительство масленичной крепости-зимы; украинский карачун и южнославянский бадняк. Очевидно, что ни в какой естественной фольклорной традиции подобное сочетание обрядов было бы невозможно. Все это еще раз подтверждает тезис о том, что компоненты календарной обрядности воспринимаются поселенцами просто как «народные обычаи», не привязанные к определенным праздникам и поэтому свободно переносимые с одних дат на другие.

Похожим образом подходят к организации собственного календаря жители украинского поселения «Долина джерел». Среди праздников поселения можно назвать дни солнцестояний и равноденствий, праздник весны. Они стремятся сочетать реконструированные языческие праздники с традиционными народными обычаями. Так, вместо Рождества празднуется День зимнего Солнцестояния, на который проводится колядование и поются традиционные колядки. Результаты переработки народных традиций иногда оказываются довольно своеобразными. Так, сайт «Долины джерел» сообщает, что поселенцы 21 марта «устраивают совместный праздник Масленицы и Пасхи», чтобы соединить когда-то разделенные весенние праздники. Интересно, что перед 21 марта было решено провести «чистый четверг» — субботник по уборке поселения. В целом, празднование весны (весеннего равноденствия) выдержано в духе традиционного восточнославянского фольклора: поселенцы пекут праздничный каравай, водят хороводы, сжигают чучело Марены, играют в традиционные народные игры, наряжаются в традиционные украинскую и русскую одежду. Очевидно, что проведение подобных праздников требует обстоятельной этнографической подготовки.

Специфичным для субкультуры экопоселенцев праздником является придуманный В. Мегре «День Земли». В «Анастасии» празднование Дня земли описывается в социально-утопических тонах. О нем говорится следующим образом: «Этот праздник начнется в России. И станет самым прекрасным праздником на всей Земле — празд-

ником души»¹⁰. В День Земли в «Миродолье» обычно проводится большой праздник — жгут костры, прыгают через костер, собирают общий стол, проводятся игры, различные семинары. Вокруг этих обычаев формируется определенная мифология:

*А когда прыгали через костры, то все прыгали парами, обычно муж с женой, если неженатые, то тоже кого-то выбирали. У нас муж с женой прыгали, держались за руки и было видно, что это для них так важно... И вскоре после этого у них появился ребенок (Светлана, пос. Миродолье)*¹¹.

Кроме собственных праздников, экопоселенцы нередко отмечают и общепринятые праздники. Тем не менее традиционные календарные праздники, связанные с христианским календарем, рассматриваются поселенцами как «неаутентичные», неправильные:

[— А Масленицу у вас праздновали?]

— *Да, праздновали, в лесу собрались, жгли чучело. Срезали верхушку сугроба, сделали как стол, там разложили блины, баранки развесили по веточкам, песни пели.*

[— А какие песни пели?]

— *Разные. Бардовские, народные, советские...*

[— То есть какой-то общий репертуар?]

— *Да. Мы вообще-то когда Масленицу праздновали, то говорили, что мы по идее должны были праздновать 21 марта... то есть как бы пошли на уступку общепринятым традициям.*

[— То есть именно в день весеннего равноденствия надо было праздновать?]

— *Да (Светлана, ок. 40 лет, пос. Миродолье)*¹².

Зачастую традиционные праздники в поселениях вообще не празднуются:

[— А Рождество у вас праздновали, колядовали?]

— *Нет, хотя можно было бы сделать... Ну вообще кто хотел, тот дома праздновал, а общего праздника не было (Дмитрий, ок. 30 лет, пос. Миродолье)*¹³.

В поселениях обычно отмечают и общепринятые светские праздники: Новый год, 23 февраля и 8 марта, хотя поселенцы не придают им большого значения.

¹⁰ *Мегре В.* Анастасия: существую для тех, для кого существую: в 2 кн. Ростов-н/Д., 1999. С. 246—247.

¹¹ ЛАА.

¹² ЛАА.

¹³ ЛАА.

[— А 23 февраля вы праздновали? На форуме что-то было написано?]

— Ну мы устроили лыжный забег. Но вообще это такой праздник непонятный, его же сначала хотели сделать и 8 марта, переносили. А я еще посмотрела — очень интересно — 23 февраля как раз напротив дня рождения Мегре. В этот день была первая ясная капля, солнце. А так до этого все дни пасмурные и после этого тоже (Светалана, пос. Миродолье)¹⁴.

А вот как описывает празднование Нового года сайт экопоселения «Ковчег»:

«30-го декабря в общем доме состоялся вечер бальных танцев. Дамы прибыли в полном параде — в вечерних платьях, а некоторые кавалеры надели бабочки и делали вид, что они в костюмах. 31-го числа с утра все пекли и готовили угощения к праздничному столу. В 16.00 возле ёлки, растущей около общего дома, собрались дети и их родители. Они пели колядки, танцевали и играли в игры. Тут подоспели Дед Мороз и Снегурочка, которые спели вместе с детьми “В лесу родилась ёлочка”. Празднику попыталась помешать Баба-яга, нарядившаяся Снегурочкой. Но её быстренько разоблачили, перевоспитали и она стала хорошей и доброй. Дед Мороз с детьми долго искали подарки. Как потом оказалось, они были надёжно спрятаны в снегу. После торжественной раздачи подарков все пошли в общий дом. Там были различные конкурсы и игры для детей. Детский праздник плавно перешел во взрослый. “Плавное перетекание” выразилось в том, что многие дети остались вместе со взрослыми. В этот момент в общем доме появилась новая достопримечательность — сказочный аквариум, подаренный Ковчегу Сашей-орнитологом. На взрослом празднике сначала немного попели, потом много танцевали, потом наш бессменный ведущий праздников, Олег Малахов, “зажигал”. Ближе к двенадцати часам, утомившись, народ наконец сел за стол. <...> После непродолжительного застолья веселье продолжалось до утра»¹⁵.

Здесь мы видим совершенно обычную новогоднюю программу, за исключением того, что в нее включены рождественские колядки.

Нередко светским праздникам придается новое значение, они осмысляются в соответствии со взглядами участников движения. Пользователь Вуарка1 так описывает свое восприятие праздников 23 февраля и 8 марта:

¹⁴ ЛАА.

¹⁵ URL: http://www.eco-kovcheg.ru/v_040106.html

23 февраля и 8 марта таки празднуем, но:

1. Как день Мастера и защитника Семьи. Мужчины показывают свою удаль, стать, выставляют своё Творчество. Это и сила да ловкость в играх разных, и поделки, и терема, и мебель, и искусства, и поэзия, и песни..., и счастливый блеск в глазах Богинь их. Есть чему поучиться молодёжи! А невесты смогут узнать своих холостых соседей с неожиданной стороны. Как знать? Может, и зародится надежда в груди у какой-нибудь прежде неприступной красавицы?...

2. Весенний праздник — аналогичный. Праздник женственности, Берегини семьи, материнства, девичества. Есть чем жёнам да матерям подивить народ поселенский! Это и стол хлебосольный, и сами да дети и Боги их разодетые в наряды рукотворные, и уют-красота в домах открытых в честь праздника. Есть на кого молодухам равняться, да показать чего за зиму намастерили¹⁶.

Для поселенцев очень важна рефлексия по поводу своих праздников. Так, пользователь Sventa пишет:

У нас молодое растущее поселение, но вот беда не знаем, как проводить праздники. Точнее разных игр очень много, но хочется выработать какую-то концепцию различных праздников. Некоторые привязываются к языческим праздникам, но в них, на мой взгляд, осталось мало первоначального смысла, да и сами праздники не очень знакомы. Я считаю надо создать праздники для новой цивилизации, ведь насколько важен микроклимат в поселении. <...> Перечислю на мой взгляд важнейшие праздники на данном этапе, может их будет больше, может меньше, не знаю. Надеюсь дорогие форумцы, вы меня поддержите¹⁷ (Далее Sventa перечисляет типичный для анastasиевцев набор праздников: Новый год, дни равноденствий, День земли, день поселения, 23 февраля и 8 марта).

Подведем итоги. В календаре современных экопоселений основными общественными праздниками являются праздники, воспринимаемые в качестве языческих — дни равноденствий, солнцестояний и День Земли. Кроме того, празднуются светские праздники: Новый год, 23 февраля и 8 марта. Таким образом, мы можем заключить, что в календаре анastasиевцев сочетаются неоязыческие праздники, общепринятые светские праздники и День Земли, характерный только для данной субкультуры. Традиционные православные праздники отмечаются, насколько можно судить по имеющимся данным, в поселениях нерегулярно (или не отмечаются

¹⁶ URL: http://forum.anastasia.ru/topic_28435_printall.html

¹⁷ URL: http://forum.anastasia.ru/post_613801.html

вовсе). Первоисточником подобной практики может быть, по нашему мнению, традиция неоязыческих, «родноверческих» общин, которые начали праздновать дни солнцестояний и равноденствий уже в 1990-е гг., реконструируя языческую культуру на основании фольклора традиционных календарных праздников и научной и псевдонаучной литературы. По тому же пути идут и последователи «Звенящих кедров». В праздниках современных экопоселений мы можем найти прямые параллели с родноверческими традициями: так, в традициях экопоселений «Большой камень» и «Долина Джерел» день зимнего солнцестояния называется рождеством мифического «бога Коляды», Масленица отождествляется с весенним равноденствием, что характерно и для современных язычников. Хотя анастасиевцы прямо не причисляют себя к неоязычникам, ориентация на «ведрусскую культуру», представление о предках русских как о носителях высшей мудрости естественным образом предполагает обращение к языческой культуре.

Праздники солнцестояний и равноденствий и День Земли имеют ряд общих черт: на них зажигаются костры, через которые прыгают участники праздника, водятся хороводы, проводятся семинары, посвященные народной культуре, поются песни из общего репертуара, накрывается общий стол. Отчасти подобный изоморфизм свойственен и традиционному календарю: одни и те же действия (общий стол, запрет на работу, зажжение костров) характерны для разных праздников в течение всего года. Однако следует отметить, что в современной традиции экопоселений он существенно усилен по сравнению с традиционной культурой.

Другая тенденция состоит в том, чтобы дифференцировать праздники, разграничить их и придать им особенный колорит. Подобное стремление характерно для наиболее развитых поселений, в которых многие из жителей интересуются фольклором, этнографией, славянскими традициями и т. д. В таких случаях объектом творческого преобразования становятся обряды и фольклор традиционных праздников. При этом поселенцы обращаются с ними довольно свободно: обряды произвольно переносятся с одних дат на другие, сочетаются обряды разных этнических традиций, создаются новые традиции по аналогии с существующими в народной культуре. Материалом для подобного творчества становится этнографическая литература (как научная, так и популярная), реконструирующая славянское язычество (от трудов академика Рыбакова до неоязыческих брошюр и книг), разработки фольклорно-этнографических коллективов, реконструкторов традиционной культуры, родноверческих общин.

Поселенцы празднуют и привычные светские праздники: Новый год, 8 марта и 23 февраля. Однако они стремятся придать этим праздникам свой собственный смысл, включить их в систему своего мировоззрения. Мероприятия, проводимые в эти дни, в целом не отличаются от обычных праздничных программ, сложившихся еще в советское время.

Наконец, следует отметить, что помимо общего для анастасиевцев списка праздников каждое поселение может иметь свои собственные праздничные календарные даты. Так, в «Большом камне» проводятся праздники в честь каждого сезона, возводимые поселенцами ко временам язычества, в других поселениях большее значение может придаваться традиционным крестьянским или светским праздникам и т. д.

Следует отметить, что праздники, традиции и обряды являются важными составляющими самоопределения экопоселенцев. Многие из них активно интересуются этой темой, изучают литературу, в экопоселениях организуются семинары по проведению праздников, существует активный обмен традициями между разными поселениями. Таким образом, экопоселенцы оказываются, употребляя термины американской фольклористики, «фольклорной группой» — субкультурой, имеющей собственный фольклор, который является одним из важных факторов формирования культуры и идентичности данного сообщества.

Следует отметить основные тенденции развития календаря экопоселений. Значительная часть экопоселений находится в стадии формирования, организации своей бытовой и духовной культуры. По всей видимости, вновь создающиеся поселения будут подтягиваться за традициями давно возникших развитых поселений — в том числе и в сфере организации праздников. Результатом этого процесса может стать усиление неоязыческого, родноверческого компонента в традициях экопоселений, так как такие авторитетные среди анастасиевцев поселения, как «Большой камень» и «Ковчег», активно развивают и пропагандируют именно эту традицию. Подобную тенденцию мы можем видеть и в поселении «Долина Джерел»: на их сайте активно размещается информация о неоязыческих праздниках, в том числе тех, которые пока что не празднуются в этом поселении. Специфичной для движения «Звенящих кедров» датой, безусловно, останется День Земли, празднование которого отличает анастасиевцев от родноверов и представителей других современных субкультур.

Е. Ф. ФУРЦОВА
(Новосибирск)

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ

Современным обществом осознано значение традиции как механизма преемственности культуры и истории этноса. Не будем останавливаться на анализе известных дефиниций традиционализма, принятых в философской и социологической литературе, они хорошо известны¹. Термин *традиционализм* в этнографической литературе не популярен, а определения *традиции* довольно сложны и многословны. Так, например, Э. Маркарян пишет: «Традиция — это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»². Близкое по содержанию определение сформулировано К. В. Чистовым: «Традиция — это опыт, накапливающийся в виде системы стереотипов человеческой деятельности (активности), стереотипов представлений о них и способов их обозначения или символизации»³. В настоящее время высказана точка зрения о тра-

¹ Определения могут быть сгруппированы таким образом: 1. Особенность мировоззрения дописьменных и официальная идеология традиционных обществ, состоящая в идеализации и абсолютизации традиции. 2. Социально-философская доктрина или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его отклонением от некоего реконструированного или специально сконструированного образа, который выдается за исторически изначальную, а потому идеальную социокультурную модель.

² Маркарян Э. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 80.

³ Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л., 1985. С. 109.

диции не как «групповом опыте», но как способе передачи этого опыта: «Традиция — это способ передачи этнического опыта от одного поколения к другому в виде обычаев, порядков, правил поведения»⁴.

Традиционализм — это следование традициям, обеспечивающим культурную преемственность поколений, в том числе посредством адаптационных форм. Традиционализм проявляется не только осознанно, но и неосознанно. Следует иметь в виду, что так называемые «традиционные общества» никогда не были абсолютно статичными, но развивались разными темпами, достаточно органично и последовательно, т. е. эволюционным путем.

Очевидно, что онтогенез, так или иначе, определяется филогенезом, таким образом, в своих поступках и мнениях представитель конкретного этноса следует за тем, что диктуют родные ему культура, ценностный мир, менталитет, а также конкретная эпоха. Разрыв между традиционностью и современностью четко осознается носителями этнокультур, прежде всего, старшим поколением — консервативной, более информированной частью населения. В начале XXI в., т. е. в эпоху глобализации, унификации, урбанизации, бюрократизации и пр., интерес представляет анализ феномена *этнического неотрадиционализма*, при котором этнические традиции в той или иной форме возвращаются современному обществу. Иными словами, неотрадиционализм — это мотивированное обращение во времени и пространстве к национальным и этническим традициям. Исследования феноменов традиционализма и неотрадиционализма особенно важны сейчас, когда в мире появилось осознание того, что нет и не может быть универсальных рецептов *модернизации*, а насильственные меры могут привести к конфликту с органичным развитием общества, лишить его самостоятельности выбора. Если процессы модернизации основываются на базовых этнических ценностях, то культура народа активно отзывается, общество переживает социально-экономический, демографический, духовно-нравственный подъем. Если же эти процессы идут врозь, модернизация не находит отклика в этнографической памяти народа, то появляются такие феномены, как «потерянное поколение», «отчужденное население» и пр.

Традиционализм не имеет авторства, он результат коллективного творчества, *неотрадиционализм* авторизирован, так как в процессе участвуют конкретные люди, отвечающие за социокультурную деятельность, фольклорно-этнографические коллективы и пр., обладающие суммой познаний в области традиционной культуры.

⁴ Садохин А. П. Этнология. М., 2001. С. 250.

Модернизация имеет авторов, разработчиков, идеологов, которые контролируют заданные образцы life stile, созданные на базе культурных ценностей, главным образом, евро-американского сообщества. Односторонность и теоретические недостатки ранних концепций модернизации стали очевидны еще в последней четверти XX в., поэтому подробно останавливаться на них нет надобности. Справедливой критике был подвергнут тезис о том, что традиция и современность — взаимоисключающие понятия. Как известно, «живая традиция» остается живой благодаря трансформациям, т. е. улавливаниям новых культурных импульсов, новациям.

Механизм взаимодействия традиций и новаций уже назван в этнографической литературе «культурной интерференцией»⁵. Исследования **этнографической памяти** восточнославянского населения Западной Сибири показали, что механизмы культурной интерференции действуют не только в горизонтальном направлении (при этнических контактах и взаимовлияниях), но и по вертикали — в хронологической перспективе взаимоотношений традиций и новаций.

Продемонстрируем явления традиционализма и неотрадиционализма на фоне модернизационных процессов 1920-х гг. и настоящего времени. Эти два периода характеризуются механическим перенесением на российскую почву норм и стандартов, которые сформировались в принципиально ином этнокультурном контексте. Отмеченные явления наиболее ярко проявили себя в Западной Сибири, как явствует из материалов праздничной культуры, календарных обычаев и обрядов. Именно эти элементы культуры обычно испытывают массивное воздействие при смене идеологических настроек и влияний извне.

В ЦХАФ АК в одной из рукописей 1923—1924 гг., содержащей разные хозяйственные записи, нами был обнаружен список праздников всего календарного года, который, видимо, имел целью служить подсказкой его хозяину (д. Чингисы Ордынского р-на Новосибирской обл.). В списке подсчитано общее число праздничных дней с прибавлением воскресных. Приведем эту рукопись полностью: «*Новый год 1, Крещение 1, Сретение 1, Масленица 2 дн., Благовещение 1, Пасха 6, Вознесение 1, Никола 9 мая 1, Троица 1, Духов день 1, Прокопьев день 1, Ильин день 1, 1 Спас, Успенье, Иванов день 24 июня 1, Воздвижение 1, Введение 1, Никола 6 декабря 1, Рождест-*

⁵ Бромлей Ю. С. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 49, 71; см. также: Фурсова Е. Ф. Процессы этнокультурного взаимодействия в среде восточных славян Западной Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 7. Новосибирск, 2002. С. 135.

во 3, Рождество Пр. Богор. 1. Итого 30. Воскресные дни 52. Всего 82 дня». Таким образом, крестьяне отдаленных от центра деревень руководствовались христианским календарем в период единоличного хозяйствования даже в 1920-е гг. При условии развития эволюционным путем эти праздники, возможно, сохранились бы, частично трансформировавшись, или даже забылись. После прессинга первых лет революционной эпохи народная память все же хранила народное наследие, которое нам так и не удалось полностью реконструировать в ходе полевых исследований (например, не ясно значение Прокопьева дня и связанных с ним обычаев).

В то же время, в 1920-е гг. для полномасштабного внедрения атеистического сознания в массы органы Советской власти «по делам религий» разработали «новый календарь» праздников, о чем имела информация даже в «Расчетных книжках» (в книжках расчета зарплаты) того времени. Так, в «Расчетной книжке» на имя старообрядца-федосеевца Алексея Ивановича Першина (Издательство «Вопросы труда», 1926) в характерных для тех времен жестких выражениях сообщалось, что «строго воспрещается» работать в следующие дни: *1 января — Новый год, 22 января — День 9 января 1905 года, 12 марта — День низвержения самодержавия, 18 марта — День Парижской Коммуны, 1 мая — День Интернационала, 6 июля — День образования Союза ССР, 7 ноября — День пролетарской революции.* В итоге получалось 7 праздничных дней в году, что было во много раз меньше как дореволюционных официальных праздников (45 дней), так и праздников по народному календарю (30 дней). Все перечисленные государственные праздники относились к категории «общечеловеческих», что вписывалось в доктрину «мировой революции», но никак не соответствовало мировоззрению, укладу жизни, взглядам на историческое будущее большинства народонаселения страны.

В Западной Сибири в 1925 г. приуроченность праздничных дней имела региональный характер. Так, рабкор — репортер тюменской газеты «Трудовой набат» В. В. Щастный — в рубрике «Наши ответы и советы читателям газеты», отвечая на вопрос читателя Шубина о смене народных праздников на советские, писал: *«Церковные праздники крещение, благовещение и другие заменены следующими революционными праздниками: 2 мая — день труда; 5 июля — день освобождения Урала от Колчака; 8 ноября — второй день Октябрьской революции (постановление Окрисполкома № 46 от 2/IX, № 79 от 7/IV — 1925 г.)»*⁶.

⁶ ГАТюО. Ф. 2140. О. 4. № 2. Л. 82.

Таблица 1

Традиционные праздники (по ЦХАФ АК)	Официальные государственные праздники 1920-х гг.	Соответствия
Новый год	Новый год	+
Крещение	День 9 января 1905 г.	-
Сретение		
Масленица	День низвержения самодержавия, 12 марта	-
Благовещение	День Парижской коммуны, 18 марта	-
Пасха		
Вознесение	День Интернационала, 1 мая	-
Никола	День труда, 2 мая	-
Троица		
Духов день		
Прокопьев день	День освобождения Урала от Колчака, 5 июля	-
Иванов день	День образования СССР, 6 июля	-
Ильин день		
Спас		
Успение		
Рождество Богородицы		
Воздвижение	День пролетарской революции, 7 ноября	-
Введение	Второй день Октябрьской революции, 8 ноября	-
Никола		
Рождество		

Табл. 1. Соотношение народных и официальных праздников в Западной Сибири в 1920-х гг. Совпадение 5%.

Модернизация 1920-х гг. сопровождалась отрицанием русской традиционной культуры, что выражалось в полной отмене народных праздников, глумлением над тысячелетними обычаями и обрядами православного народа. Терпимость проявлялась в отношении Нового года, может быть потому, что в сельской среде этот праздник не являлся «религиозным». Это было время полного подавления национального чувства, когда запрещались даже русские сказки, а Чайковского называли хлюпиком, Чехова — нытиком, Пушкина — камер-юнкером, Толстого — помещиком, юродствующим во Христе, Наполеона — освободителем⁷. Социокультурная модернизация была призвана смести духовные ценности, говорить о национальном было опасно, эту тему обходили.

В конце XX в. на Россию в очередной раз было оказано внешнее давление (геополитическое, духовное), опять выставлялось требование отречься от собственного мировоззрения и наследия.

Календарь современных праздников (на 2010 г.) сложился в начале 2000-х гг. Первое впечатление от просмотра календарей неофициальных праздников — ощущение «всеохватности» и «народности». Проанализируем электронные публикации календаря народных праздников, по каждому из которых в Интернете за отдельную плату можно заказать поздравление в стихотворной и изобразительной формах. Анализ народного календаря, опубликованного в Интернете (www.darena.ru), свидетельствует о целом ряде изменений в праздничной культуре: 1. Об уходящих символах одной эпохи и наступлении других символов новой эпохи (религиозные праздники Рождество, Пасха, ориентация на духовно-нравственную сферу жизни и пр.); 2. Стремление соответствовать мобилизационным идеям, объединяющим все российское сообщество (Пушкинский день России, Международный день защиты детей, День матери, День согласия и примирения и пр.); 3. Уход классово-социальной темы (вместо праздника солидарности трудящихся 1 Мая введен Праздник Весны и Труда и т. д.); 4. Праздники, отражающие реверансы в сторону прозападной прослойки интеллигенции (День юзабилити — занятости, День вегана — вегетарианства и т. п.).

Если обратиться к реальному содержанию современных календарных праздников, то картина представляется иной. Религиозно-православные праздники в большинстве своем хотя и отмечены в календаре, однако по сути таковыми не являются: это рабочие дни, в которые невозможно посещение служб и совершение таинств. Это же самое касается дней поминовения усопших, Радуницы, народного праздника Масленицы, который растерял всю свою «весе-

⁷ *Нарочницкая Н. А.* Русский мир. СПб., 2007. С. 65.

лость» в рабочую неделю и организуется исключительно усилиями работников культурного досуга. По этой причине масленичная неделя сократилась до одного дня — Прощеного воскресения, в качестве проявления неотрадиционализма здесь присутствуют принародные просьбы работников администраций, глав районов, депутатов и пр. о прощении. Работниками социокультурной сферы организуются и проводятся прочие «официальные» праздники, торжества и дни памяти национальных деятелей культуры, искусства и пр. Что касается категории «трудовых» народных праздников, отражающих идею солидарности и борьбы трудящихся за свои права (1 Мая и 7 Ноября), то они имеют свою аудиторию в среде партийной молодежи и пожилых людей. Отметим, что 1 Мая традиционно считался праздничным днем в сельской среде дореволюционной России как «праздник весны, начала лета». Привлекает внимание факт отсутствия региональных праздников, прежде всего Дня Сибири, отмечавшегося в дореволюционном Российском государстве 8 ноября (хотя дни праздников крупных и значимых городов страны включены в реестр праздников). Кроме прочего обращает на себя внимание включенность неродных и непонятных дат и праздников, тем более что они представляют собой кальку с английского (ср. Международный день вегана, Всемирный день юзабилити, Международный день бойскаутов и пр.), что придает такому «народному» календарю искусственный вид⁸. Нетрадиционные праздники с непонятными иностранными названиями не только не отмечаются, но и мало кому известны (иногда о них напоминают телеведущие).

Согласно принятому в конце 2004 г. закону, из календаря праздничных дат России устранены три существовавших ранее нерабочих праздничных дня: 2 мая — один из дней Праздника весны и труда; 7 ноября — годовщина Октябрьской революции и День согласия и примирения (освобождение Москвы от польско-литовских интервентов); 12 декабря — День Конституции РФ. Число государственных праздников России не совпадает с числом официальных праздничных нерабочих дней: так, Рождество Христово является выходным днем, не имея при этом статуса государственного праздника. В некоторых регионах самостоятельно приняты указы о выходных днях в пределах конкретного субъекта Российской Федерации: примером может служить Поволжье, где в г. Ульяновске объявлен местным праздником (буквально «праздным», т. е. свободным от дел) День зачатия (сообщил М. Г. Матлин на Конгрессе этнологов и антропологов России, Оренбург, 2009).

⁸ Сайт www.darena.ru (дата посещения 14.03.10).

В списке официальных праздников перечислены только те, которые являются государственными выходными: 1 января — Новый год; 7 января — Православное Рождество; 23 февраля — День Защитника Отечества; 8 марта — Международный Женский День; 9 мая — День Победы; 12 июня — День России (всего 6 дней). В итоге сравнение с календарем 1920-х гг. выявляет весьма незначительные изменения: доля народных, религиозных праздников и выходных дней (не государственных праздников!) составляет 10% от общего числа, а среди государственных сохраняются те же 5%.

Таблица 2

Традиционные праздники (по ЦХАФ АК)	Официальные праздники начала XXI в.
Новый год	+
Крещение	-
Сретение	-
Масленица	-
Благовещение	-
Пасха	-
Вознесение	-
Никола	-
Троица	
Духов день	
Прокопьев день	-
Иванов день	-
Ильин день	-
Спас	-
Успение	
Рождество Богородицы	-
Воздвижение	-
Введение	-
Никола	-
Рождество	+

Табл. 2. Соотношение народных и официальных праздников в Западной Сибири в начале XXI в.

Однако в отличие от 1920-х гг. народные, религиозные праздники не преследуются государственными органами и, в зависимости от вероисповедания и убеждений, отмечаются всеми желающими. Большую роль в пропаганде возврата к базовым культурным ценностям играет Русская православная церковь, возвысившая голос в защиту духовно-нравственных устоев россиян.

Как уже отмечалось, современная эпоха породила немало новых праздников, в их числе «этнических», организуемых культурными центрами, обществами по изучению культурного наследия. Этнические праздники являются новым явлением не только для Западной Сибири, но и для России в целом как по содержанию, так и по своей структуре. Они рассматриваются их организаторами как механизмы возрождения восточнославянских (русских, белорусских, украинских) традиций, а также возможность популяризации элементов народной культуры. Подобные мероприятия культурно-досуговой деятельности представляют собой проявление неотрадиционализма, поскольку традиции развивается не их носителями, а профессионалами или любителями, обладающими знаниями о традиционном культурном наследии.

Если в 1990-х гг. подобные мероприятия считались новациями, то к настоящему времени они воспринимаются населением уже как «неустоявшиеся традиции», которые исчезнут при отсутствии деятельности соответствующих организаций.

* * *

Носителями традиционной культуры сегодня являются горожане (в сельской местности остались немногочисленные хранители), что указывает на факт изменения условий бытования традиционной народной культуры (ТНК), а также ее форм и функций. Традиционный народный календарь с его праздниками, обычаями, обрядами основывался на многовековых культурных ценностях русского и других славянских народов (коллективизме, взаимопомощи и пр.), чего не удалось вытеснить из сознания даже после двадцатилетия рыночных реформ⁹. На протяжении практически всего XX в. ТНК вытеснялась на периферию жизни нигилистской, атеистической идеологией и откровенными репрессиями государства, массовой культурой, основу которой, как известно, составляют модные, новационные (или ставшие недавно традиционными) явления, сложившиеся в иной этно- и социокультурной среде.

⁹ Попков Ю. В. Базисные ценности народов Евразии как основа их цивилизационной общности // Этносоциальные процессы во внутренней Евразии. Вып. 9. Семей, 2008. С. 86, 87.

В этой связи особое значение приобретают современные порождения неотрадиционализма: реконструируемые этнические праздники, в которые вкладываются знания и представления о традиционности, этнические стереотипы, политические взгляды организаторов. Этнографы-профессионалы, как правило, в этой деятельности мало участвуют или совсем не принимают участия. Не секрет, что «шаблонный» подход к деятельности ряда центров традиционной культуры транслирует нехарактерные для данной местности обычаи и обряды, формы произведений прикладного искусства, фольклора. Все эти явления суть издержки неотрадиционализма, который, тем не менее, является в индустриальном (или постиндустриальном) обществе единственно возможным путем сохранения традиционного наследия России, родившей внутри христианского мира свою цивилизацию, свою культуру. Серьезное отношение к неотрадиционализму необходимо еще и потому, что нашим современникам нужно не просто сохранить доставшиеся от предков памятники и нематериальное наследие, но вдохнуть в них новую жизнь. Именно через народное творчество формируется сопричастность к этнической компоненте культуры, подобно тому как путь ко всемирному культурному наследие идет через нашу общую русскую культуру. В этом представляется значимость научного исследования феномена неотрадиционализма.

Сокращения

ГАТюО — Государственный архив Тюменской области, г. Тюмень
ЦХАФ АК — Центр хранения архивного фонда Алтайского края, г. Барнаул

Д. А. РАДЧЕНКО
(Москва)

СЕТЕВОЙ ФОЛЬКЛОР: ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Понятие сетевого фольклора, интернет-фольклора, нетлора за последние несколько лет не только вошло в научный оборот, но и расширилось¹. Сетевой фольклор не представляет собой некое изолированное явление и включает тексты, характерные как для традиционного, так и для городского фольклора, однако он имеет ряд особенностей. Под «сетевым фольклором» мы предлагаем понимать совокупность фольклорных текстов (как вербальных, так и визуальных), которые создаются и распространяются преимущественно в процессе коммуникации в компьютерных сетях (в том числе Интернет, fidonet и т. д.). Специфика сетевого фольклора во многом связана с технологическими возможностями и ограничениями среды его бытования. Так, устное распространение текстов сетевого фольклора нередко затруднено в силу их значительного объема, насыщенности специфической (профессиональной, субкультурной и проч.) лексикой, высокого значения визуальной составляющей (креолизованных текстовых форм², фото, коллажей, видео, анимации и т. п.). Далее — тексты сетевого фольклора нередко интерактивны. Это свойство может выражаться как в заложенных в текст программных средствах, позволяющих участнику активно взаимодействовать с ним (к таким смешанным формам относятся, например, тесты и флеш-игры), так в том, что текст

¹ *Алексеевский М. Д.* Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) // От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. материалов. М., 2010. С. 151—166.

² *Лутвинова О. В.* Лингвокультурологические характеристики визуального дискурса. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Волгоград, 2009.

самой своей структурой провоцирует участников коммуникации к его развитию, к игре с текстом, а также к дальнейшей его передаче. Не в последнюю очередь за счет массовости сетевого сообщества и технических возможностей для высокой скорости передачи информации сетевой фольклор нередко становится формой восприятия и адаптации актуальных событий, что, с одной стороны, вызывает массовый интерес к его текстам, с другой — ограничивает сроки их активного бытования в культуре.

В силу особенностей среды и бытующих в ней текстов, сетевой фольклор представляет собой уникальный материал, открывающий возможности для изучения ряда вопросов, которые остаются практически неисследованными в рамках традиционной фольклористики. Текст, попадающий в сеть, теоретически может храниться в ней в течение неограниченного времени. Благодаря этому можно с достаточной степенью уверенности как определить авторство текста, так и проследить историю его развития, включая фиксацию максимального количества вариантов. Имеется также ряд развитых инструментов на базе поисковых машин, которые позволяют получать достаточно достоверные данные о количестве воспроизведенных текста в определенный промежуток времени. Немаловажной представляется и возможность определить социокультурный профиль автора или «ре-публикатора» текста.

Благодаря тому, что большинство сервисов Интернета фиксирует время публикации высказывания, а также в результате установки участников коммуникации на указание если не автора, то, по крайней мере, предыдущего публикатора текста, возникает возможность проследить как миграцию текста, так и структуру сложившихся в сети социальных групп. При этом, разумеется, необходимо учитывать, что открытое интернет-пространство не является исключительной средой бытования сетевого фольклора. Последний активно функционирует также в закрытых сетевых сервисах, в том числе в закрытых сообществах, социальных сетях, программах мгновенного обмена сообщениями (таких как ICQ, MSN Messenger и т. п.), электронной почте, а также и вне сети в устной форме, в форме ксероксера, в корпоративных интранет-ресурсах и т. д., в которых проследить передачу текста затруднительно в силу причин как сугубо технологического, так и этического характера.

Методология изучения сетевого фольклора на данный момент находится в стадии активной разработки. Как отмечает Е. И. Горощко, целый ряд авторов настаивает на необходимости разработки «гибридных или мультимодальных методов его изучения, которые

сочетали бы несколько уровней анализа данных»³. Перспективным представляется использование статистических методов, предлагаемых, в частности, такими исследователями, как В. Эллис⁴, и методов контент-анализа (С. Херринг⁵, П. Бордиа и др.⁶), гибридных качественно-количественных методов (М. Бергман⁷, Л. Пауэлс⁸ и др.). В рамках этого направления интерес, на наш взгляд, представляет проблематика возникновения, жизненного цикла и распространения текстов сетевого фольклора.

Уяснить авторство традиционного устного фольклорного текста в большинстве случаев не только невозможно, но и бесперспективно. Как отмечает Б. Н. Путилов, «бессознательность и безличность характеризуют фольклорное творчество, они присущи ему по самой его природе, и никакая логика (вроде: должен же быть первый, кто сотворил или начал творить данный текст), равно как и никакие попытки представить процесс творения эмпирически, <...> не может опровергнуть или поколебать это положение»⁹. В городском фольклоре ситуация отличается довольно радикально: авторство текста нередко можно с известной достоверностью атрибутировать, более того, складываются легенды, приписывающие авторство того или иного текста определенным историческим лицам или современникам. Сетевой фольклор в этом отношении оказывается в довольно своеобразной ситуации: с одной стороны, практически у каждого текста (особенно это касается текстов исключительно сетевых по своим свойствам, которые практически невозможно передать уст-

³ *Горошко Е. И.* Интернет-жанр и функционирование языка в Интернете: попытка рефлексии. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.textology.ru/article.aspx?ald=206> (19.12.09).

⁴ *Ellis Bill.* Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster. *New Directions in Folklore*. 6 June 2002.

⁵ *Herring S.* Content analysis for new media: Rethinking the paradigm // *New Research for New Media: Innovative Research Methodologies Symposium Working Papers and Readings*, 2004. P. 47–66.

⁶ *Bordia P., Difonzo N.* Problem Solving in Social Interactions on the Internet: Rumor as Social Cognition // *Social Psychology Quarterly*. Vol. 67. № 1 (Mar., 2004). P. 33–49.

⁷ *Bergman M. M.* Multimethod Research and Mixed Methods Research: Old Wine in New Bottles? // *Journal of Mixed Methods Research*. 2007. Vol. 1, № 1, P. 101–104.

⁸ *Pauwels L.* Websites as Visual and Multimodal Expressions: Opportunities and Issues of Online Hybrid Media Research // *Media, Culture & Society*. 2005. Vol. 27. № 4. P. 604–613.

⁹ *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 64.

но) есть индивидуальный автор, легко обнаруживаемый с помощью поисковых систем. С другой — процесс утраты авторства начинается практически немедленно после ввода текста в сеть, текст приобретает фольклорный характер в течение одного — трех дней.

Так, текст «Гостевая книга России»¹⁰ без упоминания на какой бы то ни было источник цитируется в 73% случаев. Ссылки на сетевые источники, личную переписку, внесетевые публикации и локальные корпоративные сети присутствуют в количествах, не превышающих размер статистической погрешности, не в последнюю очередь за счет того, что пользователи, как правило, републикуют тексты в рамках той сетевой среды, в которой они их получили, а социальные сети, и тем более личная переписка, практически не индексируются поисковыми системами. Можно отметить, впрочем, что наибольшую републикаторскую активность с указанием источника (наибольшее внимание к авторству) проявляет блогосфера: *Древний, а потому долго не могла найти (случайно нашла в ЖЖ одной моей гостьи), был еще какой-то блог не блог, назывался как-то вроде «alternativ_history»*¹¹. Однако встречаются также указания на то, что текст заимствован из внесетевых источников: *Сегодня увидел в бумажном варианте и специально порыскал в Сети, чтобы выложить тут*¹²; *Вот баян нашел на винте у себя. Жалко, что авторство неизвестно. Может, кто-то знает автора?*¹³.

Итак, ссылка на источник текста присутствует в одной четверти републикаций. Однако верная отсылка к автору текста присутствует только в 10% случаев. Как правило, коммуниканты, осуществляющие републикацию текста, указывают только ближайшее звено в цепи, откуда был получен текст (около 16%). Другие участники коммуникации указывают им на ошибку и настаивают на восстановлении авторства в близком количестве случаев (15%), хотя корреляции между признаками «неверно выставленное авторство» и «стремление к восстановлению авторства» не прослеживается.

Интерес к поиску автора, вопреки ожиданиям, не связан с насыщенностью сетевого пространства данным текстом в текущий момент времени. Пик его приходится на первые месяцы бытования

¹⁰ URL: <http://www.rusdivx.ee/ibf/lofiversion/index.php/t11580-600.html> (дата обращения 7.02.2010).

¹¹ URL: <http://donna77.livejournal.com/411023.html> (дата обращения 27.03.2010).

¹² URL: <http://www.svetoforum.ru/viewtopic.php?f=8&t=809> (дата обращения 15.3.2010).

¹³ URL: <http://forum.posix.ru/viewtopic.php?id=30&p=4> (дата обращения 18.03.2010).

текста и постепенно сходит на нет. Склонность републикаторов к указанию источника также показывает четкую тенденцию к постепенному спаду. Если в первые двенадцать месяцев коллективный автор «Гостевой книги» упоминается в 22% случаев, то уже к третьему году бытования текста эта цифра составила 8% и остается на этом уровне до сегодняшнего дня. Утрата авторства, таким образом, представляет собой продолжительный процесс, занимающий несколько лет, при этом текст может передаваться как анонимный уже на следующий день после появления в сети. Характерно, что всплеск интереса к тексту отнюдь не влечет за собой всплеска интереса к его автору, и на этом этапе вторичного интереса текст уже функционирует по сугубо фольклорным принципам.

Одним из показателей фольклоризации текста является его способность к варьированию. Описанная выше тенденция к снижению интереса к фигуре автора в течение периода жизнедеятельности текста непосредственно связана с этой способностью: за первые годы своего бытования текст изменяется настолько, что говорить об индивидуальном авторстве уже не приходится. Так, «Гостевая книга России» показывает весьма высокий уровень вариативности. За время бытования этой фольклорной формы в сети возникло 89 элементов, из которых в процессе передачи складывается тот или иной последовательный текст (первоначальный текст состоит из тридцати элементов). Так, участники коммуникации отмечают использование различных источников в процессе взаимодействия с текстом: «Текст собран с трех сайтов и двух печатных изданий»¹⁴. При этом фиксируется та или иная степень варьирования на уровне каждого отдельно взятого элемента (число вариаций доходит до десяти). С учетом последнего фактора можно говорить о 209 элементах.

Механизмы варьирования внутри элементов достаточно разнообразны. Это может быть сокращение текста или, напротив, его расширение, введение в него новых деталей (Ср: 1890 год. Менделеев: «Только что изобрел водку. Пойду посплю» и 1890 г. Менделеев: «Только что изобрел водку! Водка, сука, научно обоснована. Пойду посплю, авось полегчает. Уж очень много обосновывал»), замена персоналий и дат, актуализация текста (так, во фрагменте «1869 г. — Лев Толстой: “Выложил на сайте «Войну и Мир»”. Системный администратор: “Еще раз столько выложишь — отключу Интернет навечно”» возможны варианты последней фразы, вводящие в текст наиболее актуальные на данный момент реалии взаимоотношения в чатах и

¹⁴ URL: <http://www.zhensovet.com/ut/index.php?s=aecf9dfadd6f162116116044e4e65cf5&showtopic=728&st=45> (дата обращения 2.04.2010).

в блогосфере соответственно: «*Лев Толстой вам + (предупреждение за (1869))*» и «*comment: пользуйтесь катом, пожалуйста*»). Фиксируются варианты, отражающие интересы различных локальных или субкультурных групп.

Встречаются также вариации, связанные с не-дословной передачей текста, в котором присутствуют орфографические и синтаксические ошибки, изменение расстановки знаков препинания, перестановка слов и т. п. Происхождение этих вариантов связано с бытованием в сети первичного текста в форме видеозаписи, благодаря чему ряд републикаций представляет собой вербальную запись «с голоса» и характеризуется неизбежными искажениями.

Текст, впервые попавший в оборот сетевой коммуникации в октябре 2003 г., стал варьироваться практически немедленно (16.10.2003). Максимальное количество вариантов возникло в 2005—2006 гг. Варианты различаются по «жизнестойкости»: отдельные вариации продолжают передаваться до настоящего времени (2010), тогда как ряд элементов не воспринимается и не подхватывается средой, остается «авторской вариацией». Таким образом, текст варьирует как на уровне отдельных элементов, так и на уровне комбинаций, складываемых этими элементами.

Первоначальный текст «Гостевой книги» был создан в 2003 г., и именно на этом *моменте* ее «хронология» обрывается. На протяжении 2004—2010 гг. возникает весьма ограниченный ряд элементов, посвященных событиям этого периода — таким темам, как второй срок президентства В. В. Путина, «дело ЮКОС», завершение кавказского конфликта, «оранжевая» революция, избрание на пост президента Д. А. Медведева. При этом к первоначальной хронологии добавляются самые разнообразные элементы. Таким образом, можно сказать, что данный текст направлен не столько на оценку текущей ситуации, сколько на осмысление исторического опыта.

*Dragon_lord : Хммм)))))))) Вобщем я это уже читал)) но только до 2003 ...видишь продолжение придумали уже Путина приплели)) Занесённая _Ветром: прогресс не стоит на месте...*¹⁵

Этот текст актуализировал две типичные формы сетевой активности. Прежде всего, отмечается сознательный интерес участников коммуникации к работе с текстом, его развитию, стимулируемый самой его структурой:

По моему скромному разумению данное произведение может вполне быть более объемным. И, поскольку, оно кажется, является

¹⁵ URL: <http://www.liveinternet.ru/users/640508/post3439528/> (дата обращения 27.03.2010).

созданием коллективного разума — надеюсь авторы не обидятся — предлагаю желающим дополнить данную гостевую «своими» записями. Пишите в гостевую или на асю, потом буду вносить сюда¹⁶.

Решил дописать: 2008 г. август. Реклама на сайте: Горячие путевки в Абхазию и Южную Осетию. Вашему вниманию предлагаются Черноморские курорты Абхазии, горные тропы Осетии и традиционное русское гостеприимство. Комментарий: Грузины: Хороший тур. Горячее гостеприимство. Жаль что недолго. Уезжали, забыли вещи. Дороги как подарок от западных друзей, верните авиапочтой. Комментарий: Саакашвили: Буш, твои коды в этой игре не работают. Застрел на первом уровне, Похоже поймал вирус. Уже сожрал все Кодорское ущелье. комментарий: Путин и Медведев — Саакашвили: Дурень! Читай гостевую книгу с начала¹⁷.

С другой стороны, заметно стремление к поиску некоторой «исторической правды», в данном случае выраженной не столько в поиске автора, сколько в установлении исторических «ляпов»:

*Ульяшка 17.01.2007 в 09:19:50: Знач так...в 988 году Ольги ужю не было... давно так не было... (кажись...) ее кажись уже похоронили к тому моменту...а потом, первую поучалку детям всяко не Грозный выложил;) а из остальных ляпов нинай, занимаюсь периодом до монгол ;) **Мамонт Клары 25.01.2007 в 19:51:45:** Ну да уж, кто ж тогда пол Руси в реку вознал?) Оленька, она самая)) Поучалку первую вроде Мономах выложил, но один другому не мешает))¹⁸.*

Март 2006 г. — В. Соловьёв для радиослушателей: «Кто не привяжет белую ленточку на антенну, — бодет забанен навечно, и вместо монитора всю жизнь будет смотреть на чиновничьи мигалки!!!»¹⁹

Оба вида активности практически незначимы статистически (по 4% от общего числа цитаций), но важны для развития процесса вариативности и, следовательно, активизации жизнедеятельности текста.

¹⁶ URL: <http://irein.narod.ru/hihi/ist007.html> (дата обращения 29.03.2010).

¹⁷ URL: <http://flash-citadel.livejournal.com/9258.html> (дата обращения 15.3.2010).

¹⁸ URL: http://www.nn.ru/community/user/muzhskoy/?do=read&thread=285425&topic_id=5244430&year=2007 (дата обращения 18.03.2010).

¹⁹ URL: http://www.tfo.su/modules.php?name=News&file=view&news_id=3409 (дата обращения 29.03.2010).

Для удобства анализа жизненных циклов феноменов сетевого фольклора тексты можно условно разделить на связанные с актуальными событиями общественной жизни (выражающие реакцию сообщества как на единомоментные явления, так и на продолжительные процессы), связанные с актуальными практиками сетевого сообщества, модой, значимыми персонажами сетевой жизни и т. п., и нейтральные по отношению к актуальной реальности.

Развитие жизненного цикла «событийного» текста отражает интерес сообщества к данному вопросу. На материале американского сетевого фольклора, посвященного событиям 11 сентября 2001 г., жизнедеятельность таких текстов была подробно проанализирована В. Эллисом²⁰, Г. Киперс²¹, В. Кравчик-Василевской²² и др. Рассмотрим в качестве примера развитие текста, посвященного проблеме так называемого «свиного гриппа», эпидемия которого продолжалась в течение нескольких месяцев 2009 г. Это, возможно, один из ключевых сетевых текстов этого периода, известный под названием «гусиная фигня» и описывающий предполагаемый механизм развития медиापаники вокруг эпидемии. Данный текст только в известной степени подпадает под определение фольклора — достаточно легко прослеживается его авторство, с высокой вероятностью приписываемое пользователю сервиса Livejournal.com segal (Сергей Галёнкин, Украина)²³. Однако немедленно после публикации текст разлетается по кириллическому сегменту Интернета, в первые два дня выходя за пределы собственно блогосферы, и утрачивает авторство. Словосочетание «гусиная фигня» становится основным мемом Интернета в период эпидемии (в это время фиксируется не менее 910 упоминаний, цитаций и републикаций в блогосфере и, по данным различных поисковых систем, от шести до восьми тысяч ссылок в кириллическом сегменте в целом). Употребление мема развивается параллельно динамике активности блогосферы, для которой отмечаются два пиковых периода (в мае и октябре — ноябре 2009 г.) и которая, следует отметить, не связана напрямую с «профессиональной» медийной активностью Рунета: последняя

²⁰ *Ellis Bill*. Ibid.

²¹ *Kuipers G*. Media culture and internet disaster jokes: Bin Laden and the attack on the world trade center // *European Journal of Cultural Studies* 5 (2002) 4. P. 451—471.

²² *Krawczyk-Wasilewska V*. Post September 11th: Oral and Visual Folklore in Poland as an Expression of the Global Fear // *Consciousness, Literature and Arts* (2003) 4, 3 (URL: <http://www.aber.ac.uk/cla/archive/krawczyk.html>).

²³ URL: <http://segal.livejournal.com/704669.html> (28.04.09) (дата обращения 10.5.2010).

включается в обсуждение проблемы «свиного гриппа» лишь спустя четыре месяца после того, как блогосфера обратила на нее внимание. После завершения активного обсуждения темы популярность текста резко падает, однако он не исчезает. Бытование текста продолжается, но в «архивированной» форме (или, пользуясь термином Т. Хейд, на стадии «стазиса»²⁴).

Интересно отметить, что данный текст бытует в двух вариантах, различающихся только присутствием обсценной лексики, и жизнедеятельность этих вариантов несколько отличается. Первоначальный текст был создан с использованием данной лексики, и именно на него приходится основная часть первой волны популярности. Параллельно появляется «цензурированный» текст (строго говоря, речь идет о самоцензуре участников коммуникации), распространенность которого на этапе «архива» уравнивается с оригинальным. Вторая волна начинается оригинальным текстом, но, хотя и с некоторым опозданием, поддерживается и развивается цензурированным вариантом, который ощущается участниками коммуникации как более приемлемый для массового распространения.

Тексты, связанные с актуальными сетевыми практиками, функционируют несколько иначе. Рассмотрим прежде всего тексты, созданные в процессе сетевой коммуникации, передающиеся исключительно в сети и не имеющие аналогов вне ее. Для них характерен резкий набор популярности (в течение 1–7 дней). После этого наблюдается спад количества републикаций в течение полутора — двух с половиной месяцев, с периодическими всплесками (два-три всплеска в течение жизненного цикла, переходящие затем в слабо пульсирующую активность).

Представляется, что длина жизненного цикла связана не только с содержательной стороной текста (тем, что текст остается актуальным в течение длительного периода), но и — косвенно — с уровнем его первоначальной популярности: чем выше интенсивность распространения текста в течение первого пика, тем выше вероятность, что текст будет реактуализироваться в течение нескольких лет. Так, текст «Планета Железяка»²⁵ был создан и выложен в сеть в конце дня 19.12.05. На третий день (22.12.05.) фиксируется уже 7,26% от общего числа высказываний за весь период его существования. После этого пика наступает постепенный спад интереса к тексту, который, однако, продолжает бытовать в течение четырех с половиной лет.

²⁴ *Heyd Th.* Email hoaxes: form, function, genre ecology. John Benjamins Publishing Company, 2008. P. 77–80.

²⁵ URL: <http://soboleva-t.livejournal.com/29507.html> (дата обращения 31.01.2006).

Особый интерес представляют тексты, возникающие вне сети, но приобретающие свойства нетлора именно в процессе сетевой коммуникации. Примером такого рода является уже упомянутый текст «Гостевая книга России», авторство которого приписывается группе КВН «Уральские пельмени»²⁶. Текст, созданный летом 2003 г., попадает в сетевую коммуникацию к октябрю 2003 г. и начинает медленно набирать популярность. Пик ее (189 цитаций) приходится на 2006 г., после чего начинается достаточно медленный спад с периодическими всплесками. Общая протяженность зафиксированного периода бытования составила 78 месяцев в течение 8 календарных лет, при этом, даже перейдя в «архивную» стадию, текст продолжает вялотекущую жизнедеятельность с периодическими всплесками каждые два-четыре месяца. За период его бытования было осуществлено не менее 640 републикаций.

Кроме обрисованных закономерностей, прослеживается связь распространения сетевого текста с недельным распределением активности среды. В русскоязычной блогосфере характерные всплески интерпретационной активности приходятся на конец рабочей недели; в начале недели идет, в основном, передача накопившейся информации²⁷. Это связано с устоявшейся практикой участников коммуникации пользоваться Интернетом в развлекательных целях на рабочем месте (данная практика еще слабо исследована антропологией Интернета, хотя представляет значительный интерес). Соответственно, наибольшую активность пользователей следует ожидать в рабочее время со среды по пятницу (снижение рабочей активности, нарастание утомления). Аналогично, при рассмотрении годового цикла активности текста, возможно предположить спад в летний (отпускной) период и в период новогодних праздников. На первый взгляд, гипотеза не выдерживает проверки реальностью — активность неупорядоченна. Однако при расчете коэффициентов сезонности для текста длительного развития (такого как «Гостевая книга России») утверждение аналитика независимого центра анализа рынков RUMетрика о том, что «в холодное время года активность интернет-пользователей, как правило, больше»²⁸ оказывается достаточно близким к реальности. Однако не следует

²⁶ URL: <http://www.youtube.com/watch?v=JGym-AvGs38> (дата обращения 8.02.2010).

²⁷ Подробнее об этом: *Радченко Д. А.* Сетевой фольклор как способ осмысления актуальной реальности // *Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности: сб. статей.* М., 2007. С. 63—75.

²⁸ URL: http://www.content-filtering.ru/allinet/research/research_451.html (дата обращения 11.3.2010).

упускать из внимания и другие факторы. Так, в уже упоминавшийся период «свиного гриппа» большинство ключевых текстов также появляется и публикуется в осенний период, традиционно характеризующийся ростом информационной и потребительской активности. Но в этом случае значимым фактором является и то, что в данный период фиксируется общий рост критичности по отношению к теме за счет усталости сообщества от состояния переживания угрозы и высокой медийной активности, связанной с эпидемией в Украине (о важности последней свидетельствует, в частности, распространенность «украинских» анекдотов, которые составляют не менее 16% от общего корпуса наиболее частотных анекдотов о свином гриппе). С другой стороны, динамика распространения текстов, не связанных напрямую с актуальными событиями (таких как «Гостевая книга»), не демонстрирует сколько-нибудь выраженной сезонности.

Таким образом, для текстов сетевого фольклора можно выделить следующие фазы жизненного цикла:

— Стадия инициации. Эта стадия, как правило, длится от двух до семи дней и характеризуется массовым интересом к тексту и волной републикаций.

— Стадия вторичного распространения. Повторяется несколько раз за период жизнедеятельности текста (наиболее характерно наличие двух-трех волн), характеризуется локальными всплесками интереса к тексту, как правило, связанными с формированием его вариантов или реактуализацией события, послужившего основой для создания текста.

— Архивная стадия (стазис). Участники коммуникации лишь изредка обращаются к тексту (не более десяти цитаций или републикаций в месяц), тем не менее, он не прекращает бытования в сетевой среде. На этом этапе также возможно появление новых вариантов.

Ю. В. ПАТЛАНЬ
(Киев)
С. М. ПРОХОРОВ
(Коломна)

КАК ВОПЛОТИЛИ МИФ. ИСТОРИЯ ПАМЯТНИКА В. Я. ЕРОШЕНКО В ФОЛЬКЛОРЕ, ПЕЧАТИ, ДОКУМЕНТАХ

Существует целый ряд эпизодов, когда памятник иллюстрирует какой-либо литературный или фольклорный текст. Среди них мы знаем не только знаменитые памятники литературным героям, которые появились уже давно и вряд ли воспринимаются как прямое мифовоплощение. В их числе мы можем рассматривать, например, памятник Дон-Кихоту в Мадриде, статую Русалочки в Копенгагене, композицию Григория и Аксиньи в ст. Вешенской, Голохвастова и Прони Прокоповны в Киеве и мн. др. Однако некоторые из них связаны с реальностью более сложными нитями и, следовательно, более прочно вписаны в историю того города, где установлены. Так, например, изрыгающий огонь на берегу Вислы в Кракове дракон напоминает о топонимической легенде. Ее герой, князь Крак, пришел на берег реки, победил дракона и сделал этот берег пригодным для обитания людей. Как видим, логичнее было бы представить иллюстративную композицию в честь первопоселенца и культурного героя. Однако логика создателей скульптуры не столь прямолинейна. Она приближает мифологическое время к нам. И каждый, оказавшийся рядом с огнедышащим змеем, может ощутить себя на месте культурного героя, прочувствовать на себе его подвиг.

Примерно такова же логика памятника, установленного на берегу реки Калитвы в г. Белая Калитва. На возвышающемся над городом кургане установлен гранитный памятник, напоминающий лиру или гусли. На нем надпись: *«Воинам Игоревой рати — храбрым*

русичам 1185 года». Естественно, что это не иллюстрация «Слова о полку Игореве». Это даже не точная фиксация места сражения — оно остается неизвестным. Это попытка примерить древнюю легенду к новейшему времени, вообразить, что это было (могло быть!) именно здесь. Другими словами, имеет место явление, которое логически должно перевоссоздать реальность, придать ей мифологическое значение, ранее неведомое или не связанное именно с этим местом.

К числу таких явлений вполне можно отнести проект, осуществленный коломенскими краеведами. На Пятницких (Спасских) воротах коломенского кремля появилась доска с надписью: «*Благослови Господи град сей и вход во врата сии*». Этот текст, как многим известно, Борис Пильняк поместил на воротах своего вымышленного города Ордынска из романа «Голый год». Прототипом города действительно была Коломна. Более того, в Коломне, хотя и на другом месте, действительно существовала подобная надпись. Под влиянием романа она была установлена на главных воротах Кремля и тем самым стала подтверждением краеведческого значения романа: коломенский текст получил материальное воплощение и уже сам стал влиять на сознание жителей города, стимулируя мифологическое восприятие реалий.

Мы полагаем, что такие памятники, которые не просто иллюстрируют, но сами становятся воплощенным мифологическим объектом, характерны для последнего времени. Не будем подробно рассматривать их историю, но полагаем, что она очень древняя. Речь может идти, вероятно, о храмах и хранившихся в них реликвиях, которые создавались как подтверждение связи города с героем или божеством, а впоследствии сами получили вторичное мифологическое значение. Вероятно, интерес к таким памятникам в новейшее время связан с желанием ввести наше линейное историческое время в связь с мифологическим временем — вечно длящимся, циклическим и одномоментным всем историческим событиям сразу.

В полдень 12 января 2010 г. у музея в селе Обуховка (Старооскольское городское административное объединение Белгородской обл.) к 120-летию со дня рождения был открыт памятник писателю-символисту В. Я. Ерошенко (1890—1952), здесь родившемуся и похороненному. На пьедестале воздвигнут бюст человека с закрытыми глазами, утонченными чертами лица, буйными кудрями. У подножия постамента надпись: «*Жил, путешествовал, писал*».

История памятника Ерошенко в Обуховке началась достаточно давно. Могила писателя сыграла заметную роль в сохранении памяти о нем и изучении его наследия. По имеющимся у нас сведениям,

в начале 1960-х гг. японские друзья писателя, посещавшие СССР по линии общества «Япония — СССР» (например г-н Мацудзиро Танака через Енэкава Тэцуо), узнав из статьи В. Н. Рогова о смерти Ерошенко, не раз обращались в советские госорганы, в частности в сельсовет Обуховки, с просьбой прислать фотоснимок могилы «покойного хорошего друга старых японских деятелей социалистического движения», чтобы почтить его память. Но в то время могила Ерошенко была утеряна, а поездки иностранцев в район Курской магнитной аномалии нежелательны. Поэтому особо настойчивым японским и китайским гостям запрещали приезд под предлогом эпидемии ящура в данном районе. Японскому исследователю Итиро Такасуги (1908—2008), автору книг о Ерошенко, изданных в 1956, 1959, 1983 гг., удалось побывать в Обуховке лишь в 1990 г., уже в глубокой старости.

В 1961 г. москвичка Е. Ауэрбах закончила свою газетную статью о Ерошенко пожеланием пройти «за пядью пядь его путь до сельского кладбища на родине, под старой березой. На могильном кресте выжжена надпись: “Синеглазый поэт, музыкант, учитель и врач Василий Ерошенко”»¹. Нас давно интересовало, как сумела писательница, не побывав в Обуховке, столь смело описать могилу Ерошенко и привести эту эпитафию. Отметим, что на самом деле никакой березы на могиле не существовало — это дань фольклорному представлению о том, что на могиле русского человека должна расти береза. Существуют публикации, описывающие встречу после долгой разлуки и обьятия «слепого поэта» с березой, очевидно, под влиянием знаменитых есенинских строк². Вероятно, традиционное сознание автора вызвало в воображении Е. Ауэрбах и крест с выжженной надписью. Сейчас в Обуховке не удалось обнаружить ни одного выполненного в такой технике креста. Многие земляки категорически отрицают сам факт появления на могиле писателя креста. Хотя в их представлении он был человеком глубоко верующим, которого запомнили с четками в руках³, но крестов, полагали они, уже не ставили, тем более в семье учительницы. С другой стороны, некоторые уверяли нас, что крест был поставлен

¹ Ауэрбах Е. Судьба поэта // Московская правда. 1961. 28 мая. Интересно, что никакие другие источники в дальнейшем эту эпитафию не воспроизвели.

² Сафонов Ю. Путешествие в мир солнца // Парламентская газета. 2003. 10 янв.

³ Это было необходимо для развития мелкой моторики и поддержания чувствительности пальцев незрячего, то есть и для чтения/письма. Поэтому данное воспоминание кажется нам убедительным.

сразу после похорон и затем сохранялся позади или сбоку позднее поставленного памятника⁴.

Документально зафиксирован на фотографии иной памятник, аналоги которого достаточно широко использовались на Обуховском кладбище начиная с 1950-х по 2000-е гг. Это небольшая деревянная (!) пирамидка со звездой или маленьким крестом на вершине⁵. На могиле Ерошенко она достаточно сложной формы. В центре ее сделана ниша, в которую была положена «книга писателя». На наши вопросы о том, что это за книга, нам говорили, что это одна из тех, которые он издал в Японии или Китае и что она была отпечатана брайлевским шрифтом. Это самая распространенная версия. По другой версии — это был сборник русских переводов произведений Ерошенко, но он, однако, увидел свет только в 1962 г., к 10-летию смерти писателя.

Вероятно, источником записанных нами в 2006—2009 гг. воспоминаний послужили и повести Э. Пашнева «Солнце — его поводьрь» (1971, Воронеж), Н. Андриановой «Запалив я у серці вогонь...» (1973, 1977, Киев; на укр. яз.), хотя в Обуховке к моменту их выхода уже стоял гранитный обелиск.

Оба талантливых автора бывали в Обуховке, готовя свои книги. Заметим, что, следуя сложившейся уже тогда традиции, Эдуард Пашнев начинает свою повесть о Ерошенко именно с поездки писателей к его могиле. Эта поездка — своеобразное обрамление жизнеописания Ерошенко. Пашнев говорит о деревянном обелиске с деревянной же оградой (в 1964 г.), где вместо привычного фото в нише лежала книжка Ерошенко «Сердце орла»: «Обложка была такая же ярко-желтая, как одуванчики... Как на могилу солдата кладут простреленную каску, так положил кто-то на могилу писателя книжку. В ограде есть лавочка. Каждый может зайти сюда, сесть и полистать книжку... Казалось, это само солнце пытается открыть обложку и заглянуть в книгу человеческой жизни». Общий вид кладбища тогда: «трава, покосившиеся кресты и деревянный обелиск».

Пашнев первым отметил и проанализировал этапы развития некрополя Ерошенко — от потерянной могилы до ряда памятников, сменявших друг друга, что привело к противоречивым воспомина-

⁴ В частности, сотрудники Литературно-мемориального музея В. Я. Ерошенко.

⁵ Сейчас можно заметить, что навершие заменено. Оно представляет собой крест. Вероятно, при советской власти навершие заканчивалось красной пятиконечной звездой. Памятники обнаружены нами в 2009 г. в связи с расчисткой кладбища.

ниям: «Сначала была только ограда. Потом, когда его имя... напечатали в журнале “Знамя”, появился на скорую руку сколоченный обелиск с нишей. В углубление положили два толстых тома, напечатанных точечно-рельефным шрифтом, из библиотеки Василия Ерошенко. Никто не знал, что написано в этих огромных книгах... Положили просто потому, что он никогда не расставался с книгами, и они лучше всего объясняли, кто здесь похоронен»⁶. Затем эти книги заменили изданным в Белгороде сборником, а пирамидку — обелиском и высокой ажурной оградой из металла. Еще позже эту ограду сменил низкий мраморный цоколь с металлической невысокой оградкой, просуществовавший до зимы 2009 г.

Одновременно Надежда Андрианова сообщала о том же в более фантастическом ключе: «Сначала на могиле возвышался скромный деревянный обелиск; в его нише, под стеклом, лежало два толстенных тома, взятых из библиотеки покойного. На развернутой странице одного из них рукой Ерошенко рельефным брайлевским шрифтом было записано его стихотворение “Любовь к людям”»⁷.

Поясним, что все книги Ерошенко, увидевшие свет в странах Востока на эсперанто, японском, китайском языках, были предназначены для зрячей аудитории. Следовательно, шрифтом Брайля не публиковались. На фотографии в самом деле видна ниша. Вероятно, это была действительно книга из личной библиотеки Ерошенко, но в таком случае — без стихотворения, поскольку в селе никто не мог прочесть брайлевские рукописи автора на эсперанто и открыть их на нужной странице. К тому же архив писателя был сожжен именно из-за большого количества непонятных (а потому «страшных») иностранных изданий и переписки (при Сталине, жестоко уничтожавшем эсперантистов, хранить такие вещи не на шутку опасно). Поэту Андриановой и было необходимо «легализовать» Ерошенко как советского литератора, и она пошла по пути переводчика К. Гусева, вынужденно изменившего авторское заглавие стихотворения.

Как видим, история бытования некрополя Ерошенко подчиняется простой логике, подчеркнутой и художественно воплощенной еще Пашневым: раз умер писатель, значит, на его памятнике должна быть книга. Поскольку он слепой писатель, то и книга должна быть для слепых. Иначе: земляки воплощают миф о писа-

⁶ Пашнев Э. Солнце — его поводыр // Собеседник. Воронеж, 1973. С. 74—77.

⁷ Гордієнко-Андріанова Н. Запалив я у серці вогонь.... Київ, 1977. С. 300. (Перевод с украинского наш. — Ю. П.) Оригинальное название упомянутого стихотворения — «Номарано».

теле-земляке, забытом на родине, но известном на Востоке. Этой же логике следует картина-икона В. Ерошенко, созданная в 1990 г. к 100-летию юбилею московским художником Анатолием Бирюковым, где слепец изображен как странствующий святой-просветитель с посохом и книгой в руках.

Эпитафия на этом памятнике отсутствует. Интересно, что про эпитафию говорят в это время иначе. Например, в статье Р. С. Белоусова: «На могильном камне он просил выбить слова: “Жил, путешествовал, писал”»⁸. В те же годы белгородский литературовед и краевед Б. И. Осыков ставит эпитафией для своей книги о писателе слова: «Когда умру, пусть на могиле напишут всего три слова — жил, путешествовал, писал. Василий Ерошенко»⁹. Позднее, в 2003 г., появляются уже образные журналистские интерпретации, явно заимствовавшие фрагменты более ранних и малодоступных тогда статей: «В идущих от людских сердец строках как бы оживает судьба этого удивительного человека, итогом которой стали его завещанные потомкам слова: “Жил, путешествовал, писал”. И видится нам златокудрый Василий Ерошенко как запечатленный на давней открытке, выпущенной Нюрнбергским конгрессом эсперантистов: шагает он по планете с гитарой и дорожным мешком. Незрячий, он видел и чувствовал мир и всей душой любил жизнь»¹⁰.

Нам известны очерки, где специально подчеркивается, что эта эпитафия так и не была сделана на памятнике вопреки воле покойного. Такая надпись и не могла быть выбита в советское время. Ведь данная фраза-эпитафия, по догадке Ю. В. Патлань, содержалась в переписке Ерошенко с ближайшими друзьями на эсперанто: *Vivis, vojaghis* (либо *veturis*), *verkis*, что является парафразом латинского изречения, приписываемого Юлию Цезарю, *Veni, vidi, vici*. Это вполне соответствует генезису жанра эпитафии в целом. Уверенность исследовательницы основана также на том факте, что родственники Ерошенко подарили Н. Н. Гордиенко-Андриановой оставшееся у них брайлевское английское издание Плутарха (1-й

⁸ Белоусов Р. С. Ерошенко: по городам и странам без поводыря. На суше и на море. М., 1985. С. 289; Гайчурский В. Слобожанский классик японской литературы // Европа-Центр (Киев). 2005. № 3(9). С. 125.

⁹ Осыков Б. И. Музыкант, путешественник, поэт, педагог. Белгород, 1989. См. также эпитаф к страничке, посвященной Ерошенко, на сайте Белгородской государственной библиотеки слепых им. В. Я. Ерошенко. [Электронный ресурс] // URL: <http://speclib.narod.ru/Files/biogr.html> (дата обращения: 24.07.2010).

¹⁰ Сафонов Ю. Путешествие в мир солнца // Парламентская газета. 2003. 10 янв. Текст восходит к неоднократно переизданной повести того же Э. Пашнева.

том)¹¹. Книга, ранее вскользь упоминаемая некоторыми исследователями (Р. Белоусовым, А. Харьковским), ныне находится в Государственном музее-архиве выдающихся деятелей литературы и искусства Украины (Киев). Тем самым Ерошенко с присущей ему самоиронией как будто подчеркивал значение путешествий и творчества в жизни незрячего, обычно практически вычеркнутого из активной жизни¹².

В 1960-е—70-е гг. напоминать лишний раз, что В. Я. Ерошенко — один из известнейших эсперантистов Серебряного века, никто и не пытался, чтобы не погубить саму идею создания памятника, а потом и музея¹³. Напротив, существует фото деревянного памятника-пирамидки с пионерами, стоящими в почетном карауле возле могилы. В те годы один из пионерских отрядов обуховской школы носил имя Ерошенко, а приказы по школе фиксируют традицию почетного возложения венков к его могиле на майские и октябрьские праздники. Второй венок возлагался к памятнику обуховцам, погибшим во время Великой Отечественной войны и братской могиле советских воинов в центре села у Дома культуры¹⁴. В ряде изданий 1970-х гг. также указывалось, что именем Ерошенко названа школа в Обуховке, что само по себе предполагало соответствие писателя идеологическим канонам¹⁵.

К 80-летию со дня рождения Ерошенко, в 1970 г., в Обуховке появился, наконец, добротный памятник из черного лабрадо-

¹¹ Extracts from Plutarch's lives / Plutarch; translated by Sir Thomas North. London, 1919. 6 v. of interpoint braille. Contents: vol. 1, ? — vol. 2, Lucullus — vol. 3, Pompey — vol. 4, Alexander the Great — vol. 5, Julius Caesar — vol. 6, Cicero & Hannibal. Ed. transcribed: London, 1898. В комплекте, принадлежащем ныне Национальной библиотеке Австралии, не хватает именно vol. 1 (Romulus and Corilanus). См. каталог библиотеки: [Электронный ресурс] // URL: <http://catalogue.nla.gov.au/Record/689550> (дата обращения: 24.07.2010). Книга размером 34x26,5x3 имеет полустертый штамп и номер UU2764w, позже использовалась как фотоальбом: л. 4 имеет косые надрезы для вставки 4-х фото.

¹² В настоящее время эта «автоэпитафия» активно живет собственной жизнью, в частности, на просторах Интернета, причем как яркий эпиграф не только к статьям о нем, но и к урокам внеклассного чтения в младшей и средней школе (краеведческий компонент).

¹³ О намерении односельчан (!) создать музей писателя писал Э. Пашнев еще в 1973 г. Постановление местных властей о его создании появилось спустя 12 лет.

¹⁴ Н. Андрианова также упоминает оборудованную в школе комнату памяти Ерошенко, где стоял подаренный одесским скульптором-эсперантистом Н. В. Блажковым бюст (ныне в музее).

¹⁵ См., например: Белгородская область. Воронеж, 1974. С. 259.

рита. Б. И. Осыков отмечает в своей статье «Могила писателя В. Я. Ерошенко (село Обуховка)», написанной для «Материалов свода памятников РФ» по Белгородской обл.: «На могиле писателя первоначально было сооружено скромное деревянное надгробие с застекленной нишей. В нише — одна из книг Ерошенко. Позже Всероссийское общество слепых поставило памятник из черного полированного гранита. На стеле с полуциркульным завершением, имеющей невысокий постамент, вырезана надпись: «ЕРОШЕНКО Василий Яковлевич 1889 — 1952». Могила обнесена легкой металлической оградой. Деревянный бревенчатый дом, в котором родился, жил и работал В. Я. Ерошенко, не сохранился. На месте дома в Обуховке остался лишь кирпичный фундамент»¹⁶.

У могилы было посажено дерево. Меандр орнамента напоминал как русский «серебряный век», так и восточные узоры. Над памятником не было ни креста, ни звезды. Эпитафия отсутствовала. В 1990 г., к 100-летию писателя, могила была усыпана ярко-оранжевой смальтой, вероятно, символизирующей огонь из его самого знаменитого стихотворения «*Номанаго*».

Могилы родных писателя, размещавшиеся рядом, были не просто не выделены, но даже и не подписаны. Поэтому справа на пирамидке сестры — Неонилы Ерошенко (ум. 1972 г.) — более 20 лет едва замечалась закрашенная серебрянкой надпись имени и отчества, о чем с возмущением, но безрезультатно писали местные газеты еще в начале 1990-х гг. Видели ее и мы в 2006—2009 гг. С левой стороны — два покосившихся деревянных креста, по мнению тогдашних (2006 г.) сотрудников музея, стояли на месте, где были захоронены «возможно, родители писателя». Однако по нашим сведениям,

¹⁶ Материалы свода памятников истории и культуры РФ, Белгородская область. М., 1980. С. 98—99. По Старооскольскому р-ну в целом во всесоюзный свод было включено еще две памятки. Несмотря на то, что в январе 2010 г. внешний вид некрополя полностью изменился, до сих пор на официальных страницах районной и областной администраций в Интернете указаны номера государственных охранных свидетельств: № 135 — «Дом, где родился и умер В. Я. Ерошенко, писатель, эсперантист, с. Обуховка»; № 368 — «Могила В. Я. Ерошенко, поэта, прозаика, драматурга и переводчика»; № 373 — братская могила 16 советских воинов, с. Обуховка. Причем и дом, и могила писателя обозначены в документах крайними датами его жизни (1889—1952), что исторически неверно. Дом же — воспроизведение в 1988—1989 гг. мемориального дома, перевезенного В. И. Сердюковой в г. Старый Оскол (ул. Восьмого Марта, 98). См.: Список памятников истории и воинской славы, расположенных на территории Старооскольского городского округа [Электронный ресурс] // URL: http://www.belkult.ru/info/stoskol_ist (дата обращения: 24.07.2010).

в 1950-х — 1960-х гг. для родительских могил (мать умерла в 1942, отец — в 1947 г.) родными были изготовлены памятники с фотомедальонами, принятыми в то время. Когда могилы пришли в запустение и практически исчезли, нам пока неизвестно.

Именно в связи с тем, что памятник над достаточно условной могилой Ерошенко был дорог для жителей Обуховки, являлся композиционным центром кладбища и местной достопримечательностью, а могила была усыпана смальтой (чего тогда не было на других захоронениях), появился миф о том, что памятник был привезен из Японии. Жители Обуховки говорили нам, что в то время свои власти не хотели ставить и более бедного памятника. А вот когда японцы приехали, то появился такой дорогой монумент — значит, его и привезли из Японии. В качестве доказательства выступает красная смальта. По мнению земляков, ее привезли тоже из Японии. Поэтому до сих пор по весне сотрудницы музея тщательно очищают эти маленькие осколки от листьев и песка и снова укладывают на могиле.

Под влиянием этой непонятной для обуховцев традиции они тоже стали выкладывать на могилах своих родственников несколько кусочков смальты, принесенных с могилы Ерошенко, или же красного кирпича, а то и рыжего бутылочного стекла.

Относительно вклада местного руководства в дело увековечения памяти Ерошенко рассказывают достаточно забавную историю. Якобы тогда, лет 30 назад, вдоль улиц никаких деревьев не росло. А тут японцы памятник везут. Срочно нарубили елок, да и потыкали их вдоль главной улицы, тем более что сугробы тогда были очень большие. А когда наступила весна, то многие елки дали корни. Вот поэтому сейчас вдоль обуховских улиц и растут елки. На самом деле, ели высаживались сельчанами возле домов, например в честь рождения детей, и росли затем вместе с ними. Абсолютной же реальностью является история о заказе на металлургическом комбинате у шефов ста одинаково безликих дубовых крестов и спешной их установке на кладбище курсантами перед юбилейными торжествами в 1990 г. Тогда же был утрачен и первоначальный облик обуховского сельского кладбища. Гора свежих крестов вошла в фильм А. Лазо и В. Шибанова «Зеленая звезда Василия Ерошенко» (Ростовская киностудия документальных фильмов, 1989 г.)

При подготовке к 120-летию Ерошенко летом 2009 г. памятник и окружающий его ландшафт были сильно изменены. Срублены почти все кусты. Сейчас осталось несколько старых деревьев. Один тополь стоит неподалеку от могилы Ерошенко. Вся остальная

площадь кладбища — ровная, светлая, открытая. При этом всеми жителями, даже стариками, эта акция местной администрации, во главе которой встала бывшая директор Музея Ерошенко, воспринята исключительно положительно. «Раньше по кустам ходить было неприятно, а сейчас все чистенькое», — поясняли нам.

Новый надгробный памятник писателю спешно установили на огромной облицованной коричневой и серой тротуарной плиткой платформе, соединяющей воедино 4 могилы. Он представляет собой большой серый камень с прорезанным посередине контуром православного креста и надписью, где заслуги писателя обозначены достаточно грамотно. С обеих сторон стилистически похожими, хотя и меньшими крестами, обозначены могилы отца, матери и сестры Ерошенко.

Таким образом, «увиденный» творческим сознанием писательницы Ауэрбах крест появился через полвека после ее публикации.

Иная судьба ждала эпитафию. Как мы уже говорили, скульптурный памятник писателю был воздвигнут в ограде Дома-музея писателя. Историческое сходство с писателем здесь настолько значительно, что первоначально возникает мысль о том, что памятник посвящен другому выдающемуся земляку-старооскольцу — профессору-скрипачу М. Г. Эрденко, также прославившемуся в Японии. Это подтверждается и тем, что правое плечо изображенного срезано, а на известной фотографии Эрденко как раз на нем находится скрипка.

Однако это не так. Памятник был выполнен еще в 1986 г., и автор изначально стремился изобразить Ерошенко¹⁷, хотя родственники писателя и были недовольны памятником, не находя сходства, особенно в форме носа¹⁸. Перед нами мелькает то образ Ерошенко, то Эрденко, то Мейерхольда или даже Пушкина — в зависимости от угла обзора. Это как бы артист вообще — писатель и музыкант. Вне зависимости от имени. Каждый увидит в нем того, кого захочет увидеть.

Решение спорное, но понятное. Мифический для местных жителей писатель (все знают, что он «слепой поэт», некоторые даже пишут, что приобрели в музее томики его стихов¹⁹) приобретает ми-

¹⁷ Шеховцов В. Д. Каким быть памятнику Ерошенко // Октябрьские зори (Старый Оскол). 1987. 23 июня.

¹⁸ Ерошенко Н. Наш добрый дядя Вася. Письмо-воспоминание племянницы В. Я. Ерошенко — Нины Ивановны // Октябрьские Зори. 1988. 1 июня. С. 6.

¹⁹ Заметим, что таких изданий не может существовать в принципе, ибо Ерошенко написал за всю свою долгую жизнь несколько стихотворений.

фический же образ. Поэтому вполне объяснимо, что на пьедестале выбиты его слова: «Жил, путешествовал, писал».

Обратим внимание на то, как интересно перекликаются эти строки с той давней фантастической эпитафией: «Синеглазый поэт, музыкант, учитель и врач». И та и другая подчеркивают деятельность писателя. Только та, давняя, обращает внимание на разнохарактерность творческой натуры Ерошенко. Вторая же, ему самому приписываемая, ставит творчество в ряд действий, без которых он не мог бы существовать. Творчество так же естественно, как жизнь и путешествия.

Мы видим, что родившийся среди земляков и краеведов миф воплотился. И уже отобразенный в камне, вероятно, станет доказательством и точности мифа, и породит новые легендарные события.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Вышли в свет:

От Конгресса к Конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. материалов. — М., 2010. — 256 с.
ISBN 5-86132-070-5

В сборник включены статьи известных отечественных ученых, подготовленные к II Всероссийскому конгрессу фольклористов и посвященные проблемам фольклористики в эпоху глобализации, а также касающиеся проблемного поля фольклористики на современном этапе.

От Конгресса к Конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: сб. докладов. Том 1. — М., 2010. — 440 с.
ISBN 5-86132-084-5

В сборник включены доклады известных отечественных и зарубежных ученых на Втором Всероссийском конгрессе фольклористов.

В первый том вошли материалы, посвященные функционированию современных форм фольклора, вопросам лингвофольклористики, истории науки о фольклоре, этномузыковедения.

Готовится к печати:

От Конгресса к Конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: сб. докладов. Том 2. — М., 2011.

Во второй том включены исследования участников Второго Всероссийского конгресса, посвященные вопросам комплексной текстологии и теории фольклора, мифологии, народным верованиям, демонологии, проблемам фольклора и этнографии, изучения музыкального фольклора народов России, традиционной культуры в современных условиях.

**Издания предназначены филологам, фольклористам,
этнографам, культурологам**

Приобрести книги можно по адресу:

119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6.

E-mail: crf@inbox.ru; тел.: (499) 245-22-05; (499) 245-20-79.

СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Выпуск 14

КОМПЛЕКСНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Сборник научных статей

Составители

Варвара Евгеньевна Добровольская
Александра Борисовна Ипполитова

Зав. редакционным сектором *И. Е. Посоха*

Редактор *Т. В. Хлыбова*

Корректор *Л. П. Платонова*

Дизайн и верстка *И. К. Дергунова, Т. В. Бурцева*

Зав. отделом подготовки и распространения
научных и периодических изданий *К. Н. Давыдов*

Подписано в печать 25.04.11. Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура
NewtonС. Объем 26,3 уч.-издл.; 24,0 а.л.; 27,5 печ.л. Тираж 500 экз. Заказ №

ФГУК «Государственный республиканский центр русского фольклора»
119034, Москва, Турчанинов пер., 6

Отпечатано в типографии ООО «РА-Принт»
125009, г. Москва, ул. Тверская, д. 10, стр. 1.