



XIV Международный съезд славистов
Македония, Охрид, 2008 г.





ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР
РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В КОНТЕКСТЕ НАУК О ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Вопросы теории и методологии

*Сборник материалов тематического блока
XIV Международного съезда славистов
Македония, Охрид, 2008 г.*



МОСКВА
2008

ББК 82.3Р
Ф 75

Составители
А.С. КАРГИН, А.В. КОСТИНА

Ф 75 Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре. Вопросы теории и методологии. Сборник материалов тематического блока XIV Международного съезда славистов (Македония, Охрид, 2008 г.). — М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. — 112 с.

Сборник включает материалы тематического блока, организуемого по инициативе Государственного республиканского центра русского фольклора (Россия) в рамках проведения XIV Международного съезда славистов. В сборнике рассматриваются проблемы, связанные с вопросами комплексного изучения фольклора; понимания фольклористики как интегративной науки, ее соотношения с иными науками, изучающими тексты фольклора, а также перспективами исследования славянского фольклора в Казахстане и Белоруссии.

Издание адресовано специалистам в области традиционной культуры и фольклора — филологам, культурологам, этнографам, а также всем, интересующимся данной проблематикой.

Ф 470201015—061
ЛР 700132—2008 без объявления

ББК 82.3Р

ISBN 5—86132—061—8

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008



От составителей

Сборник подготовлен к XIV Международному съезду славистов, который проводится в Охриде 10—16 сентября 2008 г. Охрид — место, где великое духовное и культурное наследие органично соединяется с реалиями современности. Отсюда распространялась славянская письменность, начиная с ее создания в IX веке. Славянские языки выступают в качестве существенной составляющей нематериального культурного наследия не только в славянских странах, но и в рамках мировой цивилизации, а проблемы, связанные с развитием славянской письменности и культуры, являются предметом осмысления ученых всего мира.

Материалы данного сборника подготовлены в соответствии с условиями проведения тематического блока, организуемого по инициативе Государственного республиканского центра русского фольклора (Россия) в рамках проведения XIV съезда славистов. По решению оргкомитета, принятому на заседании в Белграде (23—25 июня 2005 г.), участниками тематического блока могут являться представители не менее трех стран. В сборник включены доклады А.С. Каргина (Россия), Л. Раденковича (Сербия), А.Д. Цветковой (Казахстан), материалы к выступлениям участников дискуссии — Е.М. Боганевой (Беларусь), Т.В. Хлыбовой (Россия), а также статьи известных российских специалистов-фольклористов — С.Ю. Неклюдова и В.Л. Кляуса, посвященные проблематике блока.

В сборнике обсуждаются наиболее острые теоретические и методологические проблемы современной фольклористики: комплексного (полидисциплинарного, междисциплинарного) подхода к изучению фольклора; понимания предметного поля фольклористики как интегративной науки о традиционной культуре; соотношения фольклористики с иными науками, изучающими тексты фольклора; возможности сопоставления основных направлений в исследовании фольклора — филологического, искусствоведческого, исторического, где текст как результат творчества, обладающий поэтической, художественной, языковой сущностью, можно рассматривать в качестве предмета филологической фольклористики, а текст как явление менталитета, определяющее социальное и культурное бытие этноса, — в качестве объекта интереса этнографических наук.

В работах ставится вопрос о методологии самой фольклористики, оперирующей массовым, статистически проверяемым материалом, в отличие от литературоведения, которое, как правило, занимается текстами феноменальными, единственными в своем роде, что позволяет науке о фольклоре выявлять некие универсальные структуры, актуальные и вне пределов данной дисциплины. Авторы также рассматривают вопросы, связанные со славянским фольклором и фольклористикой на рубеже XX—XXI веков в аспекте соотношения текста и контекста, анализируют теоретические проблемы систематизации заговорно-заклинательного фольклора. В сборнике поставлены чрезвычайно важные вопросы, связанные с проблемами бытования текстов, контекста, сюжетных параллелей, а также перспективами исследования славянского фольклора в Казахстане и Белоруссии.





ДОКЛАДЧИКИ





Анатолий Каргин (*Россия*)
МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД
К ИЗУЧЕНИЮ ФОЛЬКЛОРА

9

Любинко Раденкович (*Сербия*)
СЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ФОЛЬКЛОРИСТИКА
НА РУБЕЖЕ XX—XXI ВЕКОВ: ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

25

Алевтина Цветкова (*Казахстан*)
СЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР В КАЗАХСТАНЕ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

32





Анатолий КАРГИН
(Россия)

Мультидисциплинарный подход к изучению фольклора

В последнее десятилетие идея комплексного подхода к изучению фольклора стала общепринятой. Комплексный подход объявлен одним из основополагающих условий изучения фольклора, проведения экспедиционных исследований. И с этим нельзя не согласиться.

Предмет фольклористики — фольклор — принадлежит к тем многоплановым и полифункциональным явлениям, сама природа которых диктует необходимость обеспечения комплексного подхода к его анализу. Чтобы понять «сложнейший пучок взаимосвязей текста с другими текстами, со своей микросистемой и ее составляющими, с общефольклорной макросистемой и, наконец, с невербальными текстами и системами» [1], чтобы проанализировать фольклор как синкретическое воспроизведение содержания средствами разных языков (кодов) — словесного, музыкального, языка жестов и танца, языка одежды и ритуальных блюд [2], без комплексного подхода к его изучению не обойтись.

Комплексный подход, с одной стороны, трактуется как некий особый метод или методологический принцип («метод методов»). С другой стороны, он ассоциируется с сочетанием таких сложившихся и широко используемых научных фольклористических методов, как типологический, текстологический, культурно-географический, историко-стадиальный, историко-сравнительный и др., о которых далее будем говорить особо. При этом в обоих случаях суть комплексного подхода (или метода), судя по известным работам, как будто бы ясна и не несет в себе проблемности, чем, видимо, объясняется широкое использование понятия «комплексный» в названиях сборников трудов, научных статей, конференций [3]. Однако стоит лишь более внимательно отнестись к тому, какой смысл вкладывается в понятие «комплексный подход», как картина резко меняется, ибо понимают его весьма по-разному.

Одна группа ученых комплексный метод рассматривает как разнодисциплинарное параллельное и (или) одновременное изучение (сбор, систематизацию) представителями разных наук одного и того же фольклорного явления (текста, жанра). Скажем, сказку, страшилку, песню анализируют филолог, историк, педагог, и каждый

делает свои выводы, вероятно, научно обоснованные и доказательные. Подход к фольклору как к синкретическому явлению был обоснован А. Веселовским, а его практическая реализация была предложена Ю.М. Соколовым в середине 1920-х годов, когда он призвал к «совместному изучению фольклора» силами «словесников, этнографов, искусствоведов, музыкантов, артистов художественного рассказа и вокального искусства» [4]. К сожалению, объяснений, как затем осуществить комплексный анализ материалов, собранных силами этих специалистов, ученый не дал. Однако очевидно, что подобные суждения связывают идею комплексности с полидисциплинарностью, что в свою очередь требует ответа на ряд принципиальных вопросов.

Можно ли полидисциплинарный подход рассматривать как комплексный, обеспечивающий целостное представление о фольклоре? Можно ли идею полидисциплинарности идентифицировать с пониманием комплексности? Ведь результатом подобного подхода является мозаика разноплановых, разновекторных данных и выводов.

Как показывает опыт, каждый специалист-предметник анализирует фольклор с позиции своих научных интересов, с использованием своих (филологических, социологических, музыковедческих и пр.) научных методов, как правило, не выходя за их пределы.

Права С.Е. Никитина в том, что для описания традиционной культуры «специалисты разных областей знания, естественно, предлагают различные параметры, выраженные с разной степенью эксплицитности», что можно рассматривать как один из путей «комплексного описания» этой культуры, заключающийся «в создании суммарного списка таких параметров — пусть вначале бессистемного» [5]. Другими словами, полидисциплинарный подход при всей его важности для получения разносторонних знаний о фольклоре бессистемен, не структурирован, строится на основе разных научных параметров и критериев. Графически полидисциплинарное изучение фольклора можно представить следующим образом:

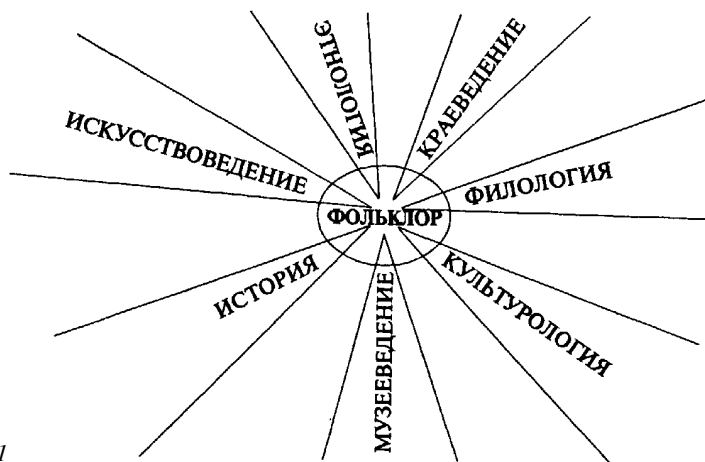


Рис. 1

При этом нужно учесть, что для одних наук фольклор является более привычным предметом изучения, для других — менее привычным; одни науки уже сформировали обстоятельные разделы, связанные с изучением фольклора, другие еще только заняты решением подобной задачи. Полидисциплинарный подход не предполагает в качестве обязательного условия взаимодействия наук, в той или иной степени изучающих фольклор, в том числе и их взаимодействия с фольклористикой. Каждая из них обычно ограничивается изучением его определенного сегмента (музыкального, инструментального, танцевального, песенного, игрового, поэтического).

Таким образом, полидисциплинарное изучение фольклора можно рассматривать как первую ступень (или как условие) формирования комплексного метода.

Другая группа авторов считает, что комплексный метод — это не полидисциплинарное, а междисциплинарное изучение фольклора.

В.Е. Гусев, видимо, не случайно уточняет эту мысль в названии одной из своих статей [6], в которой, в частности, приводит многочисленные примеры, демонстрирующие проведение разными научными центрами (Институт русской литературы, Институт истории искусств, Институт этнологии и др.) фольклористических исследований, носящих, по его мнению, монодисциплинарный характер. Важно оценить некоторые положения статьи В.Е. Гусева, касающиеся вопросов организации междисциплинарных исследований и их проведения (требуемой научной методологии, подготовки специалистов-комплексников и т.д.), а также мысль о том, что данный подход должен проявляться прежде всего при фиксации фольклорных текстов. Это касается полевой практики, когда в состав экспедиций включаются представители разных наук (от филолога до этнографа), которые фиксируют разные стороны фольклорного текста, пытаясь одновременно сделать срез материальной и духовной его составляющей, или разных аспектов его бытования (этнографических, музыкальных, поэтических, мировоззренческих и т.д.), или разных жанров.

В обеспечении комплексного собирания фольклора особая роль в последнее время отводится техническим средствам. Ф.С. Капица называет это переходом от текстовой к гипертекстовой фиксации, имея в виду одновременное размещение на одном электронном носителе текстовых, графических, нотных, звуковых материалов; при добавлении к ним фото- или видеоряда автор уже говорит о фиксации гипермедиатекста [7]. Обратим внимание: речь опять-таки идет о комплексной фиксации фольклорного текста. Правомочность подобной постановки решения вопроса очевидна, и нет необходимости ее обосновывать дополнительно. Как показал семинар, проведенный в апреле 2004 года в Государственном республиканском центре русского фольклора, только такая фиксация максимально приближает нас и к комплексному изучению фольклора. Однако

полидисциплинарное исследование фольклора возможно и на основе традиционной, то есть разнообъектной и разновременной фиксации, что и делается в течение долгого времени полевыми фольклористами.

Анализируя слабые стороны рассмотренного подхода, А.А. Иванова считает, что при его осуществлении «комплексность в худшем случае сводится к разнообразным техническим формам фиксации материала (рукописным, аудио, видео, картографическим)», а в лучшем — понимается как «автономное соположение наук при описании конкретной культурной традиции», при котором происходит «неизбежное расщепление целостного объекта на составляющие», что «искажает его исконную феноменологию» [8].

Нужно обратить внимание и на то, что способ фиксации фольклора никак не может рассматриваться и как способ его научного анализа. Зафиксировать фольклорный текст во всей его полноте и взаимосвязях с помощью, скажем, видеокамеры, — это не то же самое, что изучить его целостную природу. Подобную фиксацию можно только приветствовать, ибо лишь она способна в последующем обеспечить подлинно комплексное исследование и создает для этого реальные предпосылки. Но для такого изучения нужна иная исходная научная методология, нужен общий арсенал аналитических приемов. Другими словами, для дальнейшей реализации идеи комплексного исследования требуется следующий шаг, обеспечивающий системную модель взаимодействия методов разных наук, изучающих фольклор, взаимную корреляцию этих методов, а также формирование общего понятийного аппарата, что позволит разным дисциплинам вести эффективный межпредметный фольклористический диалог.

* * *

Междисциплинарные (интердисциплинарные) методы имеют свои научные трактовки, также весьма различные.

Существо междисциплинарного подхода, очевидно, заключается в объединении методов разных наук, изучающих фольклор, на основе сформировавшихся пограничных интересов. При этом принцип методологического синтеза закладывается уже на стадии разработки специальных программ сбора материала, то есть междисциплинарное изучение с самого начала становится осознанной проблемой, для решения которой предпринимаются определенные научно-организационные действия, под нее подводится соответствующая научная методология. Все это легко «читается» в исследовательских программах Н.И. Толстого (при изучении фольклора Полесья), РАМ им. Гнесиных (при изучении фольклора Смоленщины), Государственного республиканского центра русского фольклора при изучении фольклора Владимирской области и др. Реализация подобных программ позволяет проводить междисциплинарную интерпретацию полученных результатов. При этом

разные авторы намечают разные пути объединения научных методов и разный состав самих наук, обеспечивающих, по их мнению, комплексность этой интерпретации.

Иногда методы какой-либо дисциплины «объявляются» базовыми и на них накладываются методы других наук. В каждом конкретном случае базовой (объединяющей) выступает одна из сложившихся областей, в которой есть раздел или подраздел, связанный с изучением фольклора: филология, музыковедение, краеведение и т.д. В последние годы распространенным является мнение об исчерпывающей интеграции на основе лингвистики. А.Л. Топорков — один из сторонников подобного толкования комплексности, считает, что в этом случае объектом изучения становится не фольклор сам по себе, или диалект сам по себе, или обряды сами по себе, или материальная культура сама по себе, но локальная культурная традиция как целостное образование, включающее в себя и фольклор, и диалект, и обряды, и материальную культуру [9]. Но готова ли лингвистика, как, впрочем, и другие науки, изучающие фольклор, к анализу своего предмета в подобном аспекте?

Наибольшее распространение получила идея комплексного изучения фольклора в рамках этнографии. За «этнографическую» фольклористику ратовали в свое время Д.К. Зеленин, П.Г. Богатырев, В.Я. Пропп, Ю.М. Соколов, М.К. Азадовский и др. Еще в конце XIX века один из первых теоретиков фольклора В. Лесевич увидел полноценность его изучения в лоне этнографии, которая «выдвигает изучение фольклора в одну из тех обширных частей научного познания», где «наука о фольклоре ... проникается истинно философским характером» [10].

Историки, искусствоведы всех направлений, а позднее структуралисты, культурологи и др. нередко также пытались и пытаются доказать самодостаточность «своих» дисциплин для реализации идеи комплексного подхода в изучении невербальных форм традиционной культуры. В концепции Центра по изучению невербальных текстов (РГГУ) утверждается, в частности, что наиболее высокая степень синтеза междисциплинарных подходов к различному материалу (искусство, литература, фольклор, народная культура, религия и т.д.) была достигнута в структурно-семиотических работах) [11].

Не ставя задачу более детально проанализировать трактовку этой проблемы, нужно отметить, что она уже, во-первых, подвергалась осмыслению, в частности, Б.Н. Путиловым [1], во-вторых, нужно подчеркнуть, что строгое следование этой концепции приводит, в частности, не только к включению фольклора в сферу интересов этнологии или иной науки, (что не противоречит логике наших рассуждений), но и к размыванию граней в понимании объекта самой фольклористики, с чем вряд ли можно согласиться. Это означало бы по существу утрату российской фольклористикой тех достижений, которые к рубежу XX—XXI вв. она имела как само-

стоятельная наука со своим специфическим и динамично изменяющимся объектом.

С одной стороны, фольклористика есть наука о художественных (эстетических) явлениях бытовой народной культуры. К таковым относятся образцы и само народное песенное, устно-поэтическое, музыкальное, хореографическое, драматическое, изобразительное творчество; с другой стороны, предметом фольклористики является художественная (эстетическая, духовная) составляющая всех явлений бытовой народной культуры (в частности орудий труда и быта, одежды, головных уборов, шкатулок, прялок, хозяйственных и жилищных построек и т.д.).

Художественные образцы бытовой традиционной культуры и художественная составляющая других образцов этой культуры составляет системообразующее единое ядро фольклористических исследований. Необходимость сочетания в поле исследовательских интересов перечисленного комплекса явлений диктуется их органическим единством бытования и единством художественной природы. Таким образом, часть явлений становится объектом, а часть — предметом фольклористики; объектом же они (шкатулки, орудия труда, быта, горшки, одежда, обувь и т.д.) являются для других наук, в том числе этнографии, истории, культурологии, материаловедения и т.д.

Существует и другой аспект понимания междисциплинарности, согласно которому для изучения каждого жанра или группы родственных жанров фольклора нужна «своя» комплексность и сотрудничество разных специалистов. Для изучения песенных жанров — филологов и музыковедов; для изучения народных танцев и плясок — музыковедов и хореографов; для изучения народных игр, драм, фольклорного театра — фольклористов и театроведов и т.д. И только для изучения народных карнавалов, фестивалей, праздников и гуляний В.Е. Гусев считает, например, необходимым сотрудничество фольклористов всех специальностей [6].

Не ставя под сомнение практическую целесообразность трактовки междисциплинарного подхода к изучению фольклора (по модели В.Е. Гусева), все же в данном случае подлинно комплексным этот подход следует считать лишь условно: ни песня, ни танец, ни народный театр не ограничиваются какими-либо двумя составляющими. Можно ли, например, понять народный танец вне костюма, вне жизненного (этнографического) контекста, вне музыки, вне игры; а песню — вне слов, вне мелодии, вне жизненной или исторической ситуации и т.д. [12]. Конечно, нет. Все элементы фольклорной традиции составляют единое целое, несут общую смысловую и эстетическую нагрузку, взаимно дополняя понимание, скажем, тех же сказок, былин, частушек, танцев как сегментов традиционной культуры. Только максимальное использование необходимого научного инструментария (а это значит — инструментария разных наук) позволяет выявить внутренние и внешние

связи фольклорного текста. Это ни в коем случае не предполагает «равнозначности» всех наук в изучении конкретного вида фольклорной культуры — музыкального, танцевального, поэтического, драматического в его жанровом разнообразии. Ведущую роль для каждого вида будут играть «профильные» научные методы при одновременном применении методов сопредельных дисциплин. В то же время наука «периферийная» для одного случая (скажем, филология для музыкальных жанров), в другом будет выступать как «профильная» (при изучении сказки, былички, анекдота и т.п.).

Обеспечивается ли в таком случае комплексность изучения фольклора? Безусловно, но в русле задач «базовой», «профильной» науки. Комплексность принимает филологическую, этнографическую, искусствоведческую и т.п. окраску, что определяется спецификой исследуемого объекта. Набор используемых методов также диктуется приоритетами исследователя. В одном случае рассматриваются как вторичные методы — семиотические, структурно-функциональные, в другом — искусствоведческие, культурологические. Тем не менее, подобное междисциплинарное объединение — это следующий шаг в развитии идеи комплексного подхода к изучению фольклора и он реализуется сегодня во многих работах.

Ценность этих методов очевидна. Недостаток же состоит в том, что они не имеют универсального характера. В одном случае для изучения каждого жанра фольклора должен формироваться специфический набор методов, малоприспособленный для изучения другого жанра. В другом случае комплексность формируется на основе наук, не обладающих достаточной базой для всестороннего и целостного изучения фольклора как их объекта. Ни филология, ни музыковедение, ни этнография, например, не имеют всеобъемлющих научных ресурсов в изучении фольклорного текста; они не располагали и не располагают универсальными методами, позволяющими изучать фольклор как оригинальный объект со своей исторически сложившейся внутренней жанрово-видовой структурой.

В этих условиях вполне логичными и обоснованными выглядят попытки фольклористов дополнить, модернизировать, расширить методы своей науки путем привлечения методов смежных наук, позволяющих провести разносторонний анализ фольклора как целостного историко-культурного явления. Эти весьма перспективные попытки имеют длительную историю и серьезные наработки.

* * *

Как известно, в течение длительного времени до появления фольклористики как самостоятельной науки фольклор изучался в рамках разных дисциплин: историко-филологических, этнографических и др. Описывались язык, верования, обычаи, нравы, обряды, семейные отношения и т.д. Хотя для этих наук фольклор и оставался периферийным объектом, ими уже были апробированы вполне продуктивные приемы его анализа.

Формируясь как отдельная дисциплина, фольклористика в известной мере использовала эти наработки. Методы филологии, истории, этнографии заимствовались из этих раньше сложившихся наук. Правда, в полной мере фольклористика не сумела воспользоваться достижениями своих предшественниц. Вплоть до середины XX в. фольклор рассматривался лишь как устно-поэтическое творчество (искусство слова, устная литература и т.п.), а фольклористику на долгие годы — почти на столетие — с теми или иными оговорками отнесли к сугубо филологическим дисциплинам. В интересующем нас аспекте это имело весьма негативные последствия: методология фольклористики, то есть важнейший ее раздел, по существу оставался в эмбриональном состоянии вплоть до последней четверти XX столетия.

Отношения фольклористики с первых шагов ее становления и, скажем, филологии или этнографии, безусловно, нельзя назвать простыми, квалифицировать лишь как строгое следование их парадигмам. Векторы их взаимодействия отмечены разной направленностью, разной интенсивностью и глубиной взаимопроникновения, а нередко и конфликтностью. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить работы Ю.М. Соколова 1920—30-х годов [13].

В конце XX века отечественная фольклористика в связи с расширением понимания текста фольклора, с одной стороны, активно интегрирует знания не только из этнографии, истории, филологии, но и — позднее — из искусствоведения, психологии, педагогики, семиотики, этики, социологии и других наук, причем эти знания переосмысливались в соответствии с задачами фольклористики. С другой стороны, дисциплины, изучающие фольклор, постепенно сформировали смежные сферы интересов, вызвавших к жизни разноплановый симбиоз методов (культурологии, антропологии, лингвофольклористики, этномузыковедения и т.п.). Схему взаимодействия наук при изучении фольклора см. на рисунке 2.

Происходит взаимоналожение методов частных наук и формирование фольклористических дисциплин «второго» уровня: этнопедагогика, этнопсихология, этномузыковедение, этнолингвистика и т.д. Ареал «интерференции» методов разных наук, по существу, безграничен.

Таким образом, текст фольклора оказывается не только средоточием перекрещивающихся интересов разных наук в их «чистом виде», но и объектом изучения вновь формирующихся субдисциплин, обеспечивая все более глубокое и разнообъектное исследование фольклора: они взаимодействуют между собой, образуя широкий спектр синтетических научных комплексов (историко-филологических, лингво-культурологических, историко-искусствоведческих и т.д.).

Формирование все большего числа различных «подотраслей» фольклористического знания (психологических, лингвистических, социологических, педагогических, культурологических и т.п.) ста-

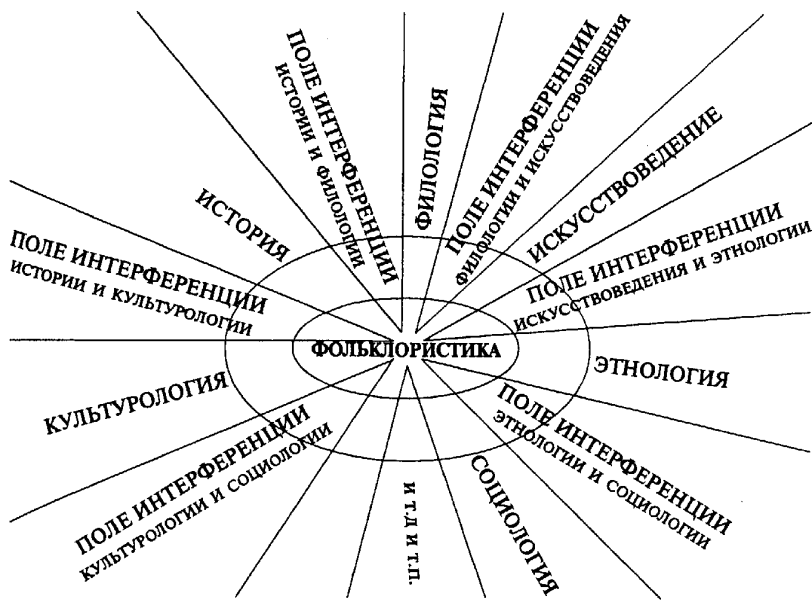


Рис. 2

вит проблему их отношений с собственно фольклористикой. С одной стороны, эти науки специально не занимаются изучением родовой сущности фольклора, а исследуют его в качестве, соответственно, педагогического, психологического, социологического и т.п. предмета. Анализируя таким образом фольклор, каждая из этих наук формирует соответствующий раздел: этнопедагогику, этносоциологию, этнопсихологию и т.д. Скажем, для педагогики фольклор является одним из объектов его изучения как средства воспитания, социализации, образования, передачи опыта и т.д. Его специфика, структура, поэтика, текст, жанрово-видовой состав не рассматриваются, ибо это — предмет фольклористики. Подобные знания как бы делегируются в смежную науку из фольклористики. С другой стороны, методы, инструментарий, методики частных наук элиминируются в фольклористике как в системообразующей науке, и «частные» фольклористические разделы предстают и как субдисциплины фольклористики.

Такие междисциплинарные отношения могут быть выявлены при анализе пограничных полей фольклористики с психологией, философией, социологией, искусствоведением и т.д. Формируемые области являются субдисциплинами одновременно двух или более наук. Двойственность положения одной и той же субдисциплины и ее отнесение к разным наукам (фольклористике и педагогике, фольклористике и истории, фольклористике и социологии и т.д.) создает основы для формирования разноуровневого, подлинно комплексного изучения фольклора.

При этом в фольклористике наших дней на первый план выдвигаются проблемы изучения жизнеспособности, функционирования устного текста, реконструкции его истории, отношения фольклора и действительности, фольклора и традиционной культуры, фольклора и культуры в целом. Эти проблемы — не частного характера, и их решение требует специальной методологии. Нужна наука, играющая роль системообразующего ядра, единственным и основным объектом изучения которой является фольклор. Подобной интегрирующей наукой может быть только фольклористика, но не та, которая делит по отраслевому принципу, и не та, в которой объект представлен изучением отдельных его сторон, а фольклористика, рассматривающая свой предмет как особую форму культуры в контексте современного ей культурного пространства.

Возникает потребность в следующем шаге, объединяющем комплекс фольклористических методов из разных дисциплин в единое целое, в котором объект исследования — фольклор — предстал бы не своими отдельными сторонами или даже набором таких сторон, а как целостное культурное образование, функционирующее в общенациональном культурном мире социума.

* * *

Итак, комплексный метод рассматривается нами как интегративный, формирующийся на основе соединения аналитического инструментария, ряда частных (по отношению к фольклористике) наук и формирования на этой основе новой исследовательской базы. Комплексный метод, который еще только определяет свои очертания и возможности, должен обеспечить изучение текста фольклора как целостной системы со всеми ее закономерностями и взаимосвязями, со всем богатством структурных и жанрово-видовых образований. Развивая и углубляя идеи полидисциплинарного и междисциплинарного подхода, он формирует новую научную парадигму, позволяющую систематизировать методы разных наук и интегрируя их в единый универсальный фольклористический комплекс.

На интегративной основе осуществляются в последние годы многие исследования, в том числе музыкального, устно-поэтического фольклора, традиционной художественной культуры в целом. Например, в «Смоленском музыкально-этнографическом сборнике», подготовленном Российской академией музыки им. Гнесиных, поставлена задача представить фольклорную традицию «как сложное системное явление во всем многообразии его форм», что предполагает обязательным «воссоздание этнографического контекста». Это позволяет не только представить музыкальную традицию как неотъемлемую часть народной духовной культуры, неразрывно связанную с другими ее формами (обрядами, обычаями, верованиями), но и выявить семантическую и функциональную нагрузку музыкально-фольклорных текстов [14].

Подобный подход, в свою очередь, требует соблюдения определенных принципов в собирательской деятельности, главными из которых являются: фронтальное обследование территории, выявление всего корпуса музыкально-фольклорных форм и этнографического контекста и т.д.

На способ организации фронтального сбора материала важно обратить особое внимание, ибо это — важнейшее условие для обеспечения интегративного подхода к изучению традиции. Подобный подход заложен и авторами очерков «Традиционная культура казаков России». Во введении руководитель проекта Н.И. Бондарь пишет: «Традиционная культура — это сложнейшее системное явление. Все ее блоки и компоненты взаимосвязанны друг с другом. Этнокультурная, историческая память связана с материальной культурой, топонимикой, фольклором и т.д.; традиционная одежда — с верованиями, обычаями, самосознанием и т.д.; игры — с праздниками, традиционной системой ценностей и др. Делом первостепенной важности является одновременное и единое изучение состава традиционной культуры, всех ее блоков и систем» [15].

Говоря о целесообразности объединения аналитических и синтетических методов исследования фольклора «в рамках одной научной дисциплины, — а именно фольклористики», К.А. Богданов имеет в виду «диффузию» форм научного познания. При этом закономерным шагом в развитии фольклористической теории в современных условиях, по его мнению, является обеспечение «интегративного подхода и интердисциплинаризма» [16].

Может возникнуть вопрос: не приведет ли данный шаг к абстрагированию предмета и особенно объекта фольклористики, свидетелями чего мы в последние годы являемся; не усложнятся ли еще больше отношения между «отраслевыми» фольклористиками (музыковедческой, филологической, исторической, этнологической), а также между фольклористикой и относительно новыми науками (культурология, семиотика и др.), в последние годы активно осваивающими предметное поле фольклора?

На рубеже XX—XXI вв. фольклористика подошла к объективной необходимости, с одной стороны, переоценки своего научного багажа, уточнения своего предмета, в связи с кардинальным изменением места и роли фольклора в современной социокультурной ситуации. Меняются его функции, статус его носителей, его взаимоотношения с профессиональным искусством и массовой культурой, воздействием на него новых информационных технологий и т.д. Сложившиеся ранее научные методы в фольклористике, в том числе полидисциплинарные и междисциплинарные, не всегда позволяют достаточно полно проанализировать весь спектр современного фольклорного процесса.

Именно это обстоятельство, на наш взгляд, подталкивает ученых вновь вернуться к разговору о методах фольклористики. В фольклористической литературе стали обиходными понятия: структура,

система, модель, код, коммуникация, метрическая формула, клише, тезаурус, текст, контекст и т.п. Перенесенные из таких областей знания, как теория информации, теория систем, семиотика, и др., эти термины являются элементами специфического научного аппарата, привнесшего аналитический инновационный инструментарий и в фольклористику.

Эти современные тенденции в развитии фольклористики можно было только приветствовать, если бы одновременно, во-первых, не отвергались традиционные методы фольклористики (сравнительно-исторический, стадияльно-типологический и др.), во-вторых, не происходило бы тотального размывания объекта фольклористики за счет включения в него все новых и новых явлений, не являющихся собственно фольклорными, (например, продуктов массовой культуры, авторской песни и т.д.), в-третьих, исследователи опирались бы на реальный фольклорный текст, на существующие фольклорные явления, а не на произвольно сконструированные фольклорные модели и структуры. Не случайно представители семиотического направления в фольклористике после попыток придать структурно-семиотическому подходу «высший комплексный смысл» были вынуждены признать необходимость более взвешенного их использования в изучении фольклора, а некоторые из них заявили о необходимости «вернуться к “лабораторному” анализу материала» и на этой основе «к новой фазе комплексных междисциплинарных обобщений» [11].

Приходится констатировать, что для многих исследователей, изучающих фольклор с позиции социологии, культурологии, семиотики, философии, практика его «внетекстового» изучения не является исключительной. Давно наработанные, ставшие хрестоматийными положения фольклористики ими не учитываются, что приводит к их известной искусственности, а порой и фальсификации. Чаще всего причина заключается в том, что опора в подобных исследованиях делается не на текст фольклора, а на подгонку факта к априорно сконструированной теоретической модели (возможно и интересной самой по себе).

В результате мы имеем механическое приложение педагогических, философских, культурологических, социологических концептов и схем к фольклору. В одной из подобных работ читаем: «Этнокультура, в особенности в ее этнохудожественном проявлении, функционирующая процессуально в этноисточке календарно-обрядовой и семейно-бытовой циклизации во внешнем пространстве, и в наследуемых и присвоенных паттернах и стереотипах интеллектуально-рефлексивной и психоэмоциональной деятельности личности в ее внутреннем пространстве является эффективной педагогической моделью механизма адаптации личности к окружающей социокультурной среде» [17]. Трудно не увидеть в данном рассуждении лишь схоластическую схему, не наполненную никаким живым содержанием.

В последние годы подобные «определения» появляются все чаще и чаще, что не может не вызывать опасений за судьбу самой фольклористики. При расширении ее границ до масштабов всей традиционной культуры в целом, данной дисциплине предлагается заведомо тупиковый путь. В ситуации активного взаимодействия с разными науками, изучающими фольклор, фольклористика, с одной стороны, должна иметь четкую концепцию своего развития, как самостоятельной области, а с другой, ее базовые положения должны быть составной частью различных фольклористических субдисциплин, выступать основой для формирования обобщенной историко-теоретической мысли о традиционной художественной культуре.

Развивая идею комплексного подхода в сторону все более динамической интеграции методов, видимо, можно говорить о формировании нового, в известном смысле программно-методологического ядра фольклористики. Программность определяет новый уровень осмысления явления, а методология — новый тип этого осмысления.

Схематически разные модели комплексного подхода можно представить следующим образом:

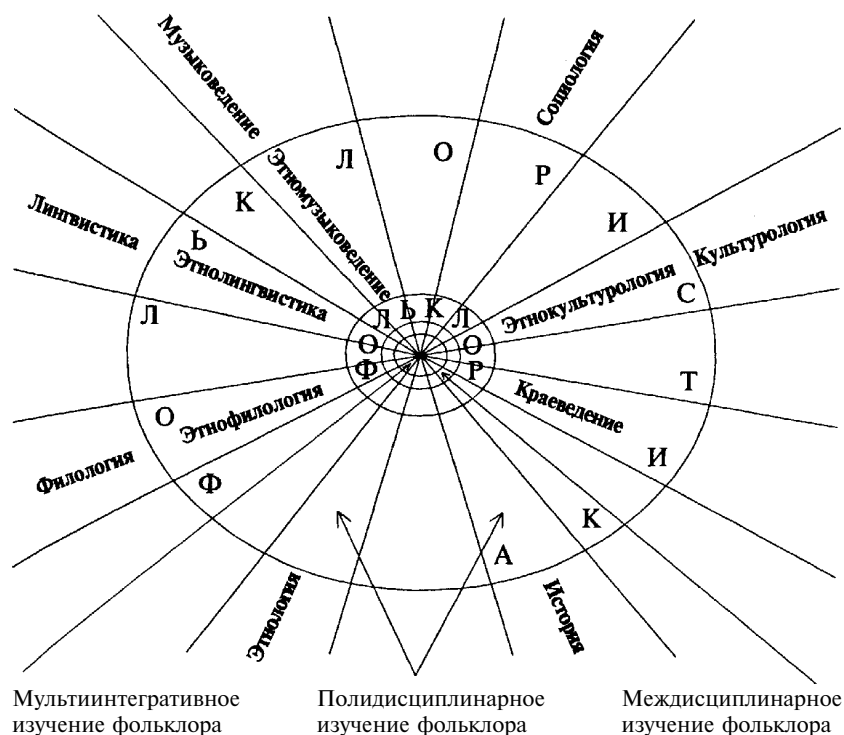


Рис. 3

Схема демонстрирует разные уровни комплексного изучения фольклора, о которых речь шла выше: полидисциплинарный метод, междисциплинарный метод, интеграционный метод. Последний наиболее объемен, органически целостен, полифункционален. Этот метод служит своеобразным ядром фольклористики, в нем разные науки, перекрещиваясь, накладываясь друг на друга, создают общее поле, на котором фольклор одновременно и естественно может анализироваться как единое целое. Сами же эти науки продолжают сохранять и междисциплинарные связи, и собственную монодисциплинарность в изучении фольклора. Их взаимодействие осуществляется в структурирующем «фольклористическом ядре», которое предстает как наиболее полная модель комплексного метода анализа фольклорной традиции.

В заключение необходимо подчеркнуть, что интеграция различных наук в изучении фольклора может расцениваться как одна из важнейших тенденций на современном этапе развития фольклористики. Но из этого вовсе не следует, что дифференцированное изучение фольклора разными науками утратило свое значение и смысл. Интеграция и дифференциация в фольклористике не просто взаимообусловлены, а являются разными сторонами одного и того же процесса. Исторически одна из этих сторон может на том или ином этапе преобладать, становиться определяющей, но она не заменяет другую, а предполагает ее. Доминирующее значение дифференциации в фольклористике XIX — первой половины XX века было в известном смысле условием развития самой науки.

Объявление фольклора во второй половине XX века комплексом устных музыкально-инструментально-драматических текстов явилось первой предпосылкой обоснования необходимости его междисциплинарного изучения. За прошедшие полвека и филологи, и музыковеды, и представители других наук сделали важный шаг к превращению междисциплинарного подхода в реальный научный факт. Музыковеды, филологи, искусствоведы используют этнографические и картографические описания, философский и лингвистический анализ текстов, анализируют социологию бытования народной песни, сказки, анекдота, и т.д.

Монодисциплинарное, с одной стороны, и комплексное (полидисциплинарное, междисциплинарное, интегративное) изучение фольклора — с другой, нельзя расценивать как прошлое и настоящее науки. На современном этапе развития фольклористика не может отвергать предшествующие этапы, отказываться от их завоеваний; напротив, она творчески использует достижения прошлого. Другими словами, классические методы фольклористики, будучи по-новому прочтены и осмыслены, должны входить составной частью в современную научную практику.

Понятие «комплексный» включает полидисциплинарный, междисциплинарный (интердисциплинарный) и интегративный подходы в изучении фольклора. Каждый из них обладает своими воз-

можностями, своим ракурсом и своим набором методов, создавая единую научную базу фольклористики.

Интегративная модель, наиболее универсальная и полная в деле комплексного изучения фольклора, предполагает единую научную методологию, единый предмет, единый научный инструментарий. Сложности применения этого метода не только объективные (не-разработанность аналитических приемов и исследовательской методологии), но также субъективные: отсутствие специалистов, в равной степени владеющих комплексом музыковедческих, филологических, этнографических и прочих научных методов, позволяющих интерпретировать получаемые выводы как универсальные.

Мультиинтегративный подход позволяет придать фольклористике новый облик, повысить ее значение как общей и универсальной науки, располагающей соответствующей базой для полноценного изучения фольклорных текстов и традиций.

Библиографические ссылки

1. *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 2003. С. 166.
2. *Юдин А.В.* Русская народная духовная культура: Учеб. пособие. М., 1999. С. 33.
3. См., например: *Фольклор. Комплексная текстология.* М., 1998; *Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова.* М., 1998; *Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология.* Архангельск, 2001; *Белова О.В.* Опыт комплексного исследования в регионе этнокультурных контактов. Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003 и многие другие.
4. *Соколов Ю.М.* Работа по русскому фольклору за революционный период // *Этнография.* 1926. № 2. С. 23.
5. *Никитина С.Е.* О методах описания народных профессиональных культур: лингво-культурологический подход // *Традиционная культура.* 2002. № 1. С. 6.
6. *Гусев В.Е.* Комплексное (междисциплинарное) изучение фольклора // *Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998 г.). Доклады российской делегации.* М., 1998. С. 357.
7. *Капица Ф.С.* Современные гипертекстовые системы и фольклор // *Фольклор. Комплексная текстология.* М., 1998. С. 192—193.
8. *Иванова А.А.* Комплексные методы описания фольклорной традиции // *Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова.* М., 1998. С. 76.
9. *Топорков А.Л.* Этнолингвистическое изучение фольклора: из экспедиционного опыта // *Комплексное собирание, систематика, экспериментальная текстология. Материалы V Международной школы молодого фольклориста (6—8 июня 2001 г.).* Архангельск, 2001. С. 11.
10. *Лесевич В.* Фольклор и его изучение // *Памяти В.Г. Белинского: Литературный сборник, составленный из трудов русских литераторов.* М., 1899. С. 349.
11. Научно-организационная концепция работы Центра по изучению невербальных текстов Института восточных культур РГГУ // *Вестник гуманитарных наук.* 1996. № 6. С. 32.

12. Подобный подход, реализуемый нередко при публикациях, например, сборников народных песен, в которых тексты даны без нот, без контекста реального бытования, вызывает лишь недоумение и досаду.

13. *Соколов Ю.М.* Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор. 1926. Вып. 1; *Он же.* Фольклористика и литературоведение // Памяти П.Н. Сакулина: Сб. статей. М., 1931.

14. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 8.

15. Очерки традиционной культуры казаков России / Под общ. ред. Н.И. Бондаря. Т. 1. М.; Краснодар, 2002. С. 3—4.

16. *Богданов К.А.* Фольклорная действительность // Русский фольклор. Т. XXXI. Материалы и исследования. СПб., 2001. С. 65.

17. *Васеха Л.И.* Этнохудожественное образование как фактор социально-культурной адаптации личности. Автореф. ... канд. пед. наук. М., 2004. С. 8—9.





Любинко РАДЕНКОВИЧ

(Сербия)

Славянский фольклор и фольклористика на рубеже XX—XXI веков: текст и контекст

В развитии славянской фольклористики можно выделить по крайней мере три этапа. **Первый этап** — это начало интереса к устному народному творчеству в рамках романтических направлений в европейской культуре. Тогда многие считали оправданным поправлять, дописывать фольклорное произведение, создавать мистификации. В певце или сказителе собиратели и исследователи фольклора видели «природного», «неиспорченного», «дикого» поэта, тесно связанного с природой, вдохновение которого — часть его образа жизни. Проспер Мериме никогда не видел и не слышал певца былин из Далмации, но это не помешало ему сочинить былины и ввести в заблуждение многих, в том числе Пушкина, принявших их за подлинное народное творчество. Представляя себе певца былин, он в 1827 г. писал: «В конце каждой строфы певец испускает громкий крик, или, вернее, какой-то вопль, похожий на вопль раненого волка. В горах эти крики слышны издалека, и нужно свыкнуться с ними, чтобы признать их исходящими из уст человека» [1]. В действительности былины никто так не исполнял.

Романтический интерес к мифологии привел к ошибочному положению, что в основе устного народного творчества лежат свернутые мифы о давно забытых богах (у славян — богах славянского пантеона). Это привело к произвольному толкованию, иногда и искажению народных песен — возникли публикации разных подделок. Уже А.А. Потебня указывал (1883 г.), что припев «диди — ладо» некоторые собиратели и исследователи фольклора поняли как «дид и ладо», а из этого возникла подделка «Ой дид со Ладой», где «дид» и «Лада» воспринимались как антропоморфные существа, в которых видели древнеславянских божеств [2]. Очень часто цитировался отрывок из песни «Лепи Иве терга роже, / Теби Ладо свети Боже, / Ладо, слушај наш Ладо» (*Красавец Иван срывает розы, / Для тебя, святой Боже, / Ладо, Ладо, слушай, наш Ладо...*), сочиненной хорватским павликианским писателем Йосипом Бедековичем, который хотел доказать, что в долине реки Мури в середине XVIII в. еще существовали остатки славянского язычества [3].



До какой степени могут мистифицироваться народные песни, показывает так называемая «Веда Словена» Стефана Верковича, где в первой книге, вышедшей в Белграде в 1874 г., сфальсифицировано 56 песен, насчитывающих 17 000 стихов, а во второй (которая вышла в Санкт-Петербурге в 1881 г.) — 15 000 стихов. Эти стихи сочинял болгарский учитель Гологанов, основываясь на собственных смутных представлениях об истории и мифологии славянских народов, и за золото продавал их Верковичу [4]. О многих подделках в области славянского фольклора и мифологии писали В. Йованович Марамбо (у сербов) [5], А.Л. Топорков, Т.Г. Иванова, А.Л. Лаптева, Е.Е. Левкиевская (у русских) [6] и др.

Значительный вклад в развитие славянской фольклористики внесли исследователи, занимавшиеся выявлением исторических корней фольклора, проблемой заимствования книжных сюжетов и мотивов из византийской культуры (А.Н. Веселовский, А.И. Алмазов и др.). Это можно считать **вторым этапом** развития славянской фольклористики, который помимо прочего ознаменовался выходом в свет многих добротных и полезных изданий фольклорного материала.

Отличительная черта славянской (в первую очередь, русской) фольклористики XX в. по отношению к науке XIX в. — смещение интереса с внешней стороны фольклорных явлений на их внутренний аспект, что определило содержание **третьего этапа** в развитии фольклористической науки. Параллельно с работой над изданиями фольклорных текстов совершенствуются и методы их изучения. Интерес к конкретному тексту и его истории сменяется интересом к инвариантной форме текста и способам его описания. Поскольку путь к инварианту лежит через сравнение имеющихся вариантов, актуальным становится сравнительный метод, хорошо известный уже в XIX в. Однако в то время сравнение часто производилось по сходству в том или ином отношении, а не на основе совпадающих структурных и смысловых элементов текста; нередко не принимались в расчет временная или территориальная удаленность сравниваемых явлений. В XX в. широко используются методы лингвистической географии: материал, подлежащий сравнению, рассматривается применительно к конкретному пространству и конкретному типу культуры, и явления оцениваются как сопоставимые независимо от их художественной ценности.

Исключительно важными в развитии системного подхода в XX в. были работы П.Г. Богатырева, Р.О. Якобсона и В.Я. Проппа, изданные в конце 20-х гг. Что касается первых двух авторов, то следует особенно выделить их статью программного характера «Фольклор как особая форма творчества» (1929), написанную под влиянием идей швейцарского ученого Ф. де Соссюра, изложенных им в его знаменитых лекциях по лингвистике. В этой статье указывается на определенное сходство между языком и фольклором и на различие

между устным творчеством и литературой. В фольклоре соотношение между произведением в форме замысла, с одной стороны, и его объективацией, то есть вариантами, — с другой стороны, аналогично соотношению между «langue» (язык, совокупность навыков, усвоенных коллективом и обеспечивающих понимание речи) и «parole» (речь, каждая конкретная реализация языкового потенциала) [7]. Можно сказать, что фольклорное произведение существует в данной традиции сначала потенциально, в рамках сложившихся взглядов на окружающий мир, комплекса норм и поэтического (эстетического) узуса. Исполнители, наделенные талантом или нет, неосознанно актуализируют заданные традицией элементы в конкретных произведениях.

Это подводит нас к явлениям, которые в фольклоре называются «инвариант» и «трансформации». Сопоставляя варианты, которые представляют трансформации одного текста, мы приходим к инварианту не как обязательно начальному, реально существующему тексту, но как к схеме, замыслу, из которого можно вывести все реально существующие варианты [8]. Нельзя обойти вниманием и «Морфологию сказки» (1928) В.Я. Проппа, снискавшую широкую известность лишь в 60-е годы, после перевода ее на ряд европейских языков, и сильно повлиявшую на развитие методов исследования сказки в мировой науке.

Структурная лингвистика и поэтика, развитие теории коммуникации, а также структурная антропология способствовали существенному прогрессу в изучении культуры вообще, в том числе и фольклора. Новые идеи, разработанные в этих науках, привели к расцвету семиотики и этнолингвистики. По-новому были осмыслены связи фольклора с другими знаковыми системами, прежде всего с обрядом — ритуальными действиями и обрядовыми предметами, а также и с концептами времени и пространства в культуре.

В центре внимания в семиотических исследованиях всегда стоит текст независимо от того, какими знаковыми средствами он выражен. Возникает вопрос, что такое текст в фольклористике? Где его границы? Что такое минимальный и максимальный текст? В основном функция текста состоит в передаче информации, он сам — сообщение, построенное по определенным правилам и выраженное определенными знаковыми средствами. Можно сказать, что основные признаки текста — целостность и способность к трансформации. Фольклорным текстам присуща определенная специфика. Большинство фольклорных текстов можно правильно понять только в обрядовом (ситуативном) контексте или шире, в рамках картины мира одного коллектива. В болгарском обряде «Герман» причитание: «Мамин Германе, мамин хубавец! / Умря, мамин Германе, умря от суша за киша!» (*Мамин Герман, мамин красавец! Умер мамин Герман, умер от засухи ради дождя!*) [9] получает пародийное звучание потому, что его произносят во время символического захоронения чучела (с гипертрофированными половыми

признаками) под названием «герман», «германче», которое имеет признаки антиповедения.

Когда в Черногории и Сербии произносят проклятия: «Кам ти у дом!» (*Камень тебе в дом!* — племя Ускоци) [10]; «Камен ти под главу био» (*Камень у тебя под головой был!* — Хомоле) [11], подразумеваются два реципиента (адресата) — человек, к которому направлено проклятие, и божество, которое совершит то, о чем говорится в проклятии. С другой стороны, само проклятие полисемично. «Камень тебе в дом» означает «пусть в твоём доме ничто не плодится и не рождается, пусть останется твой дом пустым». С другой стороны, камень вносят в дом в случае тяжелой смерти, когда человека, который мучается в агонии, кладут на пол с камнем под головой или камень кладут у его головы [12], о чем прямо говорится в сербском проклятии. На основании этого проклятие «камень тебе в дом» можно толковать как пожелание смерти: «пусть ты умрешь в муках». Выражение «Камен ми у дом!» (*камень мне в дом!*) встречается и в причитании из Черногории [13].

Обрядовый фольклор, как правило, имеет два или три реципиента. Главный адресат — невидим, это представитель ирреального мира, который должен правильно понять направленное ему сообщение, чтобы отозваться на него (одарить или защитить определенный коллектив или иным образом изменить существующее положение дел в желательном направлении). Вторым адресатом могут быть реальные люди в доме или на улице, которые активно не участвуют в обряде. Третий адресат — это определенное лицо, к которому обращаются с песней или как-то иначе. Иногда третьим адресатом может быть и животное. В южной Сербии обрядовая группа «лазарки» обходит все дома в деревне и поет песни каждому члену семьи соответственно его возрасту и профессии. Но песни поют также и ягненку, петуху, курице, собаке, кошке, голубке [14].

Текстом-минимумом в фольклоре можно считать паремиологические формы (пословицу, загадку, клятву), а текстом-максимумом (гипертекстом) — сложный обряд, составленный из ряда автономных словесно-акциональных элементов, который может длиться даже несколько дней, как, например, свадьба или похороны. В рамках таких больших, условно говоря, «текстов» существуют полностью оформленные вербальные произведения, которые могут функционировать и как самостоятельные тексты. Для раскрытия семантики самых больших текстов или комплексов текстов часто необходим более широкий контекст, создаваемый самой культурой со своей символической системой. Почему в сербских свадебных песнях невеста может сопоставляться с серебром, а жених со свинцом — «Мили Боже, чуда големога! / Где дадосмо сребро за олово! / Сребро сјајно, а олово тавно» (*Милый Боже, чудо великое! Как же мы отдали серебро за свинец! Серебро сияет, а свинец тусклый*) [15], ответ на это дает, с одной стороны, различное положение, которое они занимают в свадебном обряде, а с другой, учитывается

значение серебра и свинца в символической системе культуры. В плане общественных отношений невеста покидает свой дом, оставляя родителей и близких родственников, и переходит в чужое пространство, в чужой дом, к чужим людям. В свадебном ритуале она должна иметь в качестве компенсации за то, что теряет, определенную степень превосходства над женихом. Поэтому в обряде встречаются некоторые формы «принижения» жениха и «возвышения» невесты. Также от невесты ожидается, что она входит в новый дом как «честная», т.е. чистая и светлая, а это именно то, что на символическом языке культуры можно выразить с помощью образа серебра. От жениха ожидают проявления его мужских качеств (поэтому его сопоставляют с хищными птицами, волком, оленем), а также надежности и постоянства, способности обеспечить благополучие и богатство в доме, а именно это на символическом языке выражает свинец (у сербов пахарь, отправляясь первый раз на пахоту, кладет в мешок с зерном свинец, чтобы урожай был обильным и тяжелым). Это положение можно «перевести» и на «цветовой код», и тогда мы имеем противопоставление «белое (блестящее) — цветное (темное)»; в «коде животных» открывается возможность сопоставления невесты с белой голубкой, белой лебедью, белой зайкой, серой уткой, а жениха — с сизым орлом, серым соколом, серым волком, соболем («Скок-скок соболю в новой горнице. / Выбирай себе дружинишку, / Выбирай себе хорошую») [16] и т. д.; в «растительном коде» невеста — «белая березка» и т.д.

Особое положение обрядового фольклора состоит и в том, что он может иметь и определенную регуляторную функцию в обществе. Так, в Косово перед обручением к девушке, которая сидела в комнате со своими подругами, подходил священник и спрашивал ее, готова ли она по своей воле пойти замуж. Девушка свое согласие выражала целованием руки священника. Но именно тогда девушки-подружки пели ей песню о том, что молодой жених — желанный, а старый — нежеланный (конь подслушал, как девушка умоляет свою мать, чтобы та не отдавала ее за старого, а отдала бы за молодого, она готова с молодым, бедным, но милым сердцу хоть на камне спать, а со старым, богатым и нелюбимым не хочет и в шелковой и мягкой постели) [17]. Таким образом высказывается отношение общества к браку. Брак между молодой девушкой и стариком считается нежелательным, и девушку в последний раз, исполняя песню, предупреждают, что можно еще выразить несогласие на брак.

Следует отметить, что необрядовый фольклор, и прежде всего сказки, использует международные мотивы, имеющие широкое распространение. Достижением славянской фольклористики XX в. является создание индексов сказочных мотивов. Импульс к их составлению был дан известным указателем Аарне—Томпсона. К настоящему времени изданы указатели сказочных мотивов в Польше [18], России [19], Белоруссии [20], Болгарии [21], частично и в Словакии [22]. В Сербии издан указатель мотивов эпических песен [23].

В конце XIX в. многие исследователи высказывали опасение, что фольклор обречен на исчезновение, и потому необходимо как можно скорее его записать. Оказалось, однако, что фольклор способен сопротивляться изменениям и что на протяжении всего XX в. его можно было собирать и записывать. Правда, иногда сам сказитель, понимая, что наступили новые времена, чувствует потребность истолковать те или иные мотивы сказки. Так, сказительница из Сербии, рассказывая быличку о том, как девушка с помощью прялки обманула жениха-покойника (упыря), добавляет, что раньше все девушки носили с собой прялки, а сегодня носят книги и сигареты [24].

Есть некоторые признаки того, что в начале XXI в. фольклор, в первую очередь обрядовый, действительно переживает стадию угасания. С уходом исполнителей, родившихся до Второй мировой войны, мы почти лишаемся живых свидетелей и носителей аутентичного фольклора. Фольклор продолжит свою жизнь в новом тысячелетии, но во многом это будет другой фольклор. Это не значит, что фольклористика теряет свой предмет исследования. Скажем, археология исследует давно исчезнувшие культуры, история и теория литературы изучает и литературу исчезнувших народов и т.д. Многие вопросы еще остаются перед славянской фольклористикой в новом веке в ожидании ответов.

Библиографические ссылки

1. *Мериме П.* «Гузла», или сборник иллирийских песен, записанных в Далмации, Боснии, Хорватии и Герцеговине // *Мериме П.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 1. С. 28.
2. *Потебня А.А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883 (отдельный оттиск из «Русского филологического вестника»). С. 26.
3. *Belaj V.* Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. Zagreb, 1998. С. 246.
4. Веда Словена. Български народни песни от предисторично и предхристиянско доба / Открил в Тракия и Македония и издал Стефан И. Веркович. Кн. I. Београд, 1874; Веда Словена. Обрядни песни от язическо време. Упазени со устно предание при Македонско-Родопски-те Българо-Помаци / Собр. Ил. Верковичем. Кн. II. СПб., 1881.
5. *Јовановић В.М.* Зборник радова о народној књижевности / Сост. И. Николић и Д. Ајдачић. Београд, 2001.
6. *Топорков А.Л., Иванова Т.Г., Лантева Л.П., Левкиевская Е.Е.* Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002.
7. *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 369—383.
8. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). М., 1975. С. 44—76.

9. *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи / БАН. София, 1994. С. 737.
10. *Станић М.* Ускочки речник. Књ. I. Београд, 1990. С. 347.
11. *Милосављевић С.М.* Обичаји српског народа из среза хомољског // Српски етнографски зборник. XIX. Београд, 1913. С. 313.
12. *Ђорђевић Т.Р.* Полагање самртника на земљу // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. XVIII. Београд, 1938. С. 468—474.
13. *Јовић Л.* Crnogorski prilozi. Iz Gluhog Dola u Crmničkoj nahiji // Zbornik za navodni zivot i obicaje u Imoskoj Krajini. I. Zagreb, 1896. С. 73.
14. *Васиљевић М.А.* Народне мелодије лесковачког краја. Посебна изд. САНУ. СССХХХ. Београд, 1960. С. 51—57.
15. *Караџић В.С.* Српске народне пјесме. Књ. I // Сабарана дела Вука Караџића. IV. Београд, 1975. С. 78.
16. Словарь русских народных говоров. Вып. 39. СПб., 2005. С. 171.
17. *Јстребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1889. С. 197;
- Костић П.* Свадбени обичаји у Призрену // Јужни преглед. III. Бр. 1. Скопље, 1928. С. 14.
18. *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w ukiadzie systematycznym. 1—2. Wroclaw; Warszawa; Krakow, 1962—1963.
19. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
20. *Бараг Л.Р.* Сюжеты і матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны паказальнік. Мінск, 1978.
21. *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
22. *Gašpariková V.* Katalog slovenskej ludovej prozy. Archiv prof. Franka Wollmana. I—II. Bratislava, 1992.
23. *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena / Priredio I. Nikolić. Posebna izdanja SANU. Knj. DLV. Beograd, 1984.
24. *Марковић С.* Приповетке и предања из Левча. Београд; Крагујевац, 2004. С. 145.





Алевтина ЦВЕТКОВА
(Казахстан)

Славянский фольклор в Казахстане: проблемы и перспективы исследования

Судьба восточнославянского фольклора в инокультурном окружении — одна из актуальных проблем современной науки. Как отмечал А.С. Каргин, она особенно актуальна в свете современных этнопроцессов в соседних с Россией государствах [1, с. 9]. Особое место среди них занимает Казахстан, который в советское время считался «лабораторией дружбы народов». В настоящее время здесь проживают представители более 100 национальностей. После распада Советского Союза 6 млн. русских в Казахстане стали второй по величине (после самой большой на Украине — около 11 млн.) русской диаспорой в ближнем зарубежье [2]. Несмотря на то, что титульным в республике является казахский этнос, а казахский язык объявлен государственным, славяне составляют весьма значительный процент населения, и русский язык остается языком межнационального общения. В современных условиях русский этнос является вторым по численности в Казахстане, по данным на 1 января 2007 г. казахи составляют 59,2%, русские — 25,6%, украинцы — 2,9 %, белорусы — 0,7% [3].

Как видим, численность русских в Казахстане весьма значительна. Однако национально-государственное строительство оказалось сопряжено с усилением роли казахского языка и культуры, в противовес доминировавшим ранее русскому языку и русской культуре. Следствием этого явилось ограничение доступа к информации на русском языке, образованию, русской культуре. При этом, как отмечает Л. Чернова, русские в государствах нового зарубежья остаются людьми, глубоко осознающими свою этническую принадлежность, с ярко выраженным национальным самосознанием [4].

Представители славянских национальностей расселены по территории Казахстана неравномерно. Основные ареалы расселения русских расположены преимущественно вдоль западных и южных границ современной России и сформировались в конце XIX в. Наиболее характерные типы поселений в Казахстане связаны с тремя волнами миграции восточных славян. Первый тип — населенные пункты, в которых проживают потомки казаков. На территории

современного Казахстана в период Российской Империи располагались три казачьих войска: Уральское, Сибирское и Семиреченское. Сформированная в XVI в. на границе Европы и Азии казачья община, ранее известная как Уральское казачье войско, сегодня расположена на северо-западе республики и разделена российско-казахстанской границей.

По обе стороны этой границы, на севере, находится и историческая область Сибирского войска (основано в 1808 г.). Образование Сибирского казачьего войска связано с присоединением к России Верхнего Прииртышья. Иртышская укрепленная линия была создана в первой половине XVIII в. и состояла из крепостей, форпостов и маяков, расположенных по правому берегу Иртыша от Омска до Усть-Каменогорска. В середине XVIII в. линия значительно укрепились и протянулась через весь Алтай, начиная от крепости Усть-Каменогорской до Кузнецка. Для соединения с Иртышской линией от Усть-Каменогорской крепости до Бухтарминской была построена цепь редутов и караулов, которая служила продолжением Иртышской линии (иногда ее называли Бухтарминской) [5, с. 37]. В 1752 г. для защиты русских поселений от набегов киргиз-кайсацких орд была создана Ишимская, или Горькая, линия Сибирского казачьего войска. От Петропавловской до Омской крепости в одну сторону и до Оренбургской линии — в другую — построили военную линию протяженностью более 570 верст. Цепь укреплений проходила неподалеку от горько-соленых озер, поэтому получила название Горькая линия [6, с. 23].

Поселения семиреченских казаков (основанные в 1867 г.) на юго-востоке Казахстана (Алма-Атинская и Талды-Курганская области) полностью находятся в пределах границ современной Республики Казахстан. Семиреченское казачье войско выделилось из Сибирского в связи с необходимостью заселения Семиречья [5, с. 38]. «По мере присоединения к России по дороге от Семипалатинска до Верного (Алматы) стали устраиваться сторожевые пикеты из казаков, переведенных с Бийской линии» [7, с. 387].

Начиная с 1860-х гг. царское правительство рядом поощрительных мер вызвало вольное крестьянское переселение в Казахстан из малоземельных районов России, Украины и Беларуси. Наибольший процент переселенцев составляли русские и украинцы. Украинцы нередко предпочитали отдельные селения, место их исторической родины могло отражаться в названиях сел: Львовка, Харьковка, Полтавка и т.д. Переселенческое движение особенно усилилось после 1905—1907 гг. Соответственно, второй тип — населенные пункты, образованные в конце XIX — начале XX в.

Новая мощная волна переселенцев, хлынувших в Северный и Центральный Казахстан из всех регионов, связана с освоением целинных земель в середине XX столетия. Таким образом, третий тип поселений появился вместе с целинными совхозами и колхозами.

Существенную часть населения Казахстана составляют и депортированные в сталинские времена народы.

Иммигранты и их потомки в зависимости от времени и цели своего приезда (казаки, крестьяне-переселенцы, ссыльные сталинских времен, первоцелинники, рабочие, занятые на производстве и др.) сильно отличаются друг от друга по своему социальному, экономическому и культурному уровню; существуют большие различия и в степени их привязанности к Казахстану. Однако, «быть русским в Казахстане самими русскими воспринимается, как возможность жить русской культурой и говорить на родном языке...» [4]. В сложившейся ситуации фольклор является одним из важнейших факторов утверждения этнической принадлежности.

Планомерное собирание и исследование восточнославянского фольклора в Казахстане началось достаточно поздно — как отмечает Е.И. Коротин, «систематического собирания и научной записи местного фольклора ни в дореволюционное, ни в наше время (до 60-х годов) не велось» [8]. С 1960 г. появляются публикации фольклора уральских казаков. Результатом стали сборники и научные исследования Е.И. Коротина [8]. С конца 70-х гг. во многих регионах отмечается активная собирательская деятельность, проводятся ежегодные фольклорные экспедиции. В развитие современной фольклористики Казахстана значительный вклад внесен М.М. Багизбаевой, создавшей при Казахском национальном университете им. Аль-Фараби (Алматы) Фольклорный кабинет, а затем, в 1990 г. — научную лабораторию «Региональное изучение русского фольклора Казахстана».

На базе университета создается также Координационный совет по изучению фольклора народов Казахстана. В 1991 г. под эгидой Совета была проведена республиканская научно-практическая конференция преподавателей по фольклору педагогических вузов и университетов Казахстана. На ней освещались проблемы современного состояния, регионального своеобразия, собирания, научной обработки, компьютеризации и публикации фольклора. Архив лаборатории составляет десятки тысяч рукописных записей, на основе которых подготовлены и опубликованы сборники: «Фольклор семиреченских казаков» (Ч. 1 — Алма-Ата, 1977; Ч. 2 — Алма-Ата, 1979), «Русский фольклор Восточного Казахстана» (Алма-Ата, 1991) [9]. Профессором В.А. Василенко, вошедшим в состав Координационного совета, разработаны методические рекомендации по организации фольклорной практики в вузах Казахстана [10].

К наиболее изученным регионам Казахстана можно отнести Уральскую область, Восточный Казахстан, Семиречье, Акмолинскую, Петропавловскую и Павлодарскую области. Весь собранный и опубликованный материал стал базой для научных исследований. В центре научного интереса казахстанских фолькло-

ристов находятся такие жанры русского фольклора, как необрядовая песня (А.Б. Абдулина, У.К. Абишева, И.Н. Князева, А.В. Иванова), календарная обрядовая поэзия (Г.И. Власова, Т.Я. Семенова), несказочная проза (А.Д. Цветкова, Н.М. Назаренко), частушка (Г.З. Бектурганова), сказка (В.А. Василенко, А.Б. Нургалиева), детский фольклор (О.И. Слостухина, Н.Б. Токарчук), малые жанры (Е.В. Латыева).

В середине 1990-х гг. научные связи между бывшими союзными республиками стали ослабевать, а интерес к славянскому фольклору падать. В следующее десятилетие прекращает свою деятельность лаборатория «Региональное изучение русского фольклора» при Казахском национальном университете.

В настоящее время очень остро стоит **проблема записи, хранения и научной обработки славянского фольклора в Казахстане**. Из всех вузов республики собирательской работой планомерно занимаются лишь ученые Евразийского национального университета (Астана), Казахстанского филиала МГУ (Астана) и Павлодарского государственного педагогического института. Фольклористами названных вузов (Т.В. Кривошапова, Г.И. Власова, А.Д. Цветкова) разработаны программы обследования, вопросники, учитывающие региональную специфику фольклора, при записи и обработке материала применяются цифровые технологии, создаются аудио-, видео- и фотокаталоги. Таким образом, в центре внимания оказывается Центрально-Северный Казахстан. Накопленные фольклористами-полевиками этого региона архивные записи публикуются в различных сборниках [11], что на данном этапе необходимо, поскольку славянский фольклор Казахстана представлен единичными изданиями.

Теоретические разработки в современной фольклористике Казахстана немногочисленны. Заметное место среди исследований фольклора Центрально-Северного Казахстана занимают работы Г.И. Власовой, в которых анализируется обрядовый (календарный и свадебный) фольклор восточных славян Казахстана в историко-типологическом и жанровом аспектах и с учетом региональных особенностей праздничной культуры XX в. [12]. В этих монографиях реконструируется традиционная структура обряда и выявляется специфика обрядового нарратива как фольклорного дискурса; рассматривается феномен полисемантической природы бытующего праздника, ориентирующегося как на архетипические, так и на современные модели ритуала и обряда; выявляется жанровый состав обрядовых текстов XX в., выделяются маркирующие для региональной традиции календарные и свадебные песни, которые анализируются на уровнях мотивов и поэтики.

Несказочная проза Казахстана является предметом научного интереса А.Д. Цветковой. В учебном пособии «Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана» [13] выявля-

ются жанровый и сюжетно-тематический состав быличек региона, характеризуются персонажи, сюжеты и мотивы, особенности сюжетосложения и современного бытования. Книга снабжена указателем мотивов, разработанным на обширном текстовом материале.

В названных публикациях выявляются наиболее актуальные для современной казахстанской фольклористики проблемы. Это прежде всего **проблема регионального своеобразия русского фольклора в Казахстане.**

Методология и проблематика регионального изучения фольклора на материале русского фольклора Казахстана освещена А.Б. Абдулиной [5]. Автор данного исследования предлагает определение «этнокультурный регион», освещает процессы формирования регионов Казахстана с точки зрения концентрации восточнославянского населения, а затем рассматривает своеобразие регионального песенного фольклора Казахстана.

Ю.И. Смирнов называет следующие факторы, влияющие на бытование фольклора в анклавных условиях: местоположение русской локальной традиции, продолжительность совместного проживания русского и иного этносов, демографическое состояние, степень культурной адаптации к местным природным условиям, конфессиональную принадлежность и отмечает, что, «зная хотя бы один из этих параметров с обеих сторон, можно достаточно уверенно предсказать, какой по жанровому составу и даже по ряду произведений окажется местная русская традиция...» [14, с. 22]. Считаем необходимым учитывать также историю заселения и тип хозяйственной деятельности. На наш взгляд, на состояние фольклора все эти факторы влияют в комплексе.

Процессы формирования и развития местной фольклорной традиции невозможно исследовать прежде всего без знания истории заселения края. Необходимо выяснить не только местоположение и время совместного проживания этносов, но и типы славянских поселений (компактные или рассеянные, однородные по национальному составу или смешанные). Важную роль играет также явление исторической родины переселенцев. Миграционные процессы, разнородность исторических корней и этнического состава не позволяют ставить вопрос о единой фольклорной традиции в регионе, однако локальные традиции существуют.

Н.В. Леонова вводит в научный обиход понятия метропольные (коренные) и диаспорные (переселенческие) локальные традиции: «Под коренными в данном случае понимаются локальные фольклорные традиции, бытующие на территории формирования и первоначального расселения этноса (так называемые метропольные традиции). Под производными подразумеваются фрагменты коренного фольклорного массива, в силу разных исторических обстоятельств оторвавшиеся от него и функционирующие автономно (так называемые диаспорные или переселенческие традиции)» [15].

При анализе имеющихся архивных материалов мы пришли к выводу, что «фольклорная ситуация» напрямую зависит от типа поселения. Так, наибольшей устойчивостью, однородностью и самобытностью отличается фольклорный репертуар бывших казачьих станиц (это самые ранние славянские поселения в регионе). Основной состав населения станиц, как правило, старожилы. Они бережно хранят историю предков, запечатленную в топонимических и исторических преданиях (о названии сел, о жизни в прошлые времена, о выборах казачьего атамана, об известных людях). Фольклор органично вплетен в быт сельчан.

Живы в памяти воспоминания об обрядах, связанных с календарными праздниками. Выделяются Рождество, Новый год, Крещение, Благовещение, Вербное воскресенье, Пасха, Троица, Иван Купала, Покров. Бытовые нормы, связанные с названными праздниками, до сих пор актуальны. Как видим, почти все перечисленные праздники — христианские. И это не случайно, так как православию было традиционной составляющей мировоззрения казаков, во многих станицах возводились храмы. Из календарных песен в станицах записываются лишь колядки (в основном украинские), что говорит об их более позднем появлении в репертуаре. Жанры календарного фольклора не получили развития, возможно, потому, что хлебопашество давало низкие урожаи, и казаки более успешно занимались скотоводством и рыболовством.

Свадебный обряд сохранился в памяти только в отдельных этапах, в них выявляются элементы как русской, так и украинской свадеб. Записи свадебных песен немногочисленны, это в основном лирические, плясовые и шуточные песни, реже записываются величальные и корильные. Несмотря на трансформацию обряда, отношение к нему отражается в том, что некоторые жительницы сел в течение десятилетий хранят тетради с его описаниями и свадебными песнями. Устойчив похоронный обряд, однако ушли из бытования похоронные причитания.

Выяснение особенностей жизни фольклора в семейном быту показывает, что в казачьих станицах сохраняется вера в сверхъестественную силу. Это проявляется в активном бытовании быличек. К числу повсеместно распространенных относятся былички о домовом, покойнике, ведьме, колдуне. От большинства информантов записывались не единичные тексты, а до десяти и более. Быличка доносит до современности культуру и бытовой уклад казачества. Например: *«Была у нас лошадь, Рыжухой звали. Она така сильна была: любой воз на неё вскинь, если она с ним в гору идет — не останавливай. И вот домовый ее любил. Он ей гриву, а она у ней длинна така была, заплетал (как раньше казачки косы носили, так у казаков было)...»* (с. Песчаное, Павлодарская область, 1993 г.).

В казачьем фольклоре существенное место занимают приметы, гадания. Рассказы о них сопровождаются комментариями из жизни.

Из жанров обрядового фольклора также распространены заговоры, в магическую силу которых верят и обычно доказывают ее, ссылаясь на собственный опыт. Особой любовью в казачьих станицах пользуются песня и частушка. О песне говорят так: «Пой песни, пока пуп не треснет», «С песней и труд спорится». В числе традиционных лирических (как скорых, так и протяжных) бытуют прежде всего военно-походные казачьи песни («Стала, проснулася зоренька ясная»), военно-бытовые песни («Проснулася станица», «Скакал казак через долину», «Ехали солдаты со службы домой» и т.д.). Содержание этих песен в основном традиционно (проводы в поход, возвращение казаков, трагическая или счастливая встреча с родными, с любимой, гибель казака), однако они не отличаются особым тематическим разнообразием, как, например, песни уральских, оренбургских или донских казаков.

В тех станицах, которые оказались меньше подвергнуты современным миграционным процессам, даже при небольшой численности населения и общем разрушении структуры села фольклорный репертуар более устойчив и тесно связан с жизненным циклом. Исследование репертуара разных казачьих станиц и его сравнительный анализ показывает, что наряду с общими названными тенденциями в каждом селе существуют локальные особенности бытования фольклора.

На судьбу фольклора в новых условиях, наряду с историей заселения края, существенное влияние оказывает этническая принадлежность переселенцев. Как считает Н.А. Криничная, «осознание значимости своей традиции в иноязычном окружении — признак живучести данной этнической группы», и «чем больше опасность нивелировки, исчезновения этнокультурной традиции, тем заметнее тенденция, связанная с ее сохранением» [16, с. 33]. Так, украинцы составляют не столь значительную часть славян в Казахстане. Однако они предпочитали отдельные селения, названия которых нередко были связаны с местами, откуда прибыли переселенцы (Полтавка, Харьковка, Львовка). Впоследствии здесь селились и представители других этносов, но украинская традиция продолжала доминировать и усваивалась ими. В архивных материалах хранятся многочисленные записи календарных песен святочно-рождественского цикла, разнообразных по сюжетам, мотивам и образам. Это украинские колядки и щедровки с христианскими сюжетами и мотивами («А в полі, полі сам плужок ходе»), колядки и щедровки с мотивами колядования и щедрования под окном, с просьбами подаяния («Щедрибочка щедрувала», «Щедрик-ведрик», «Коляд, коляд, колядница», «Колядын, колядын», «Меланка»).

Сохраняются в памяти и основные элементы традиционной украинской свадьбы, по которым обряд реконструирован: сватовство, выпекание свадебных шишек, приглашение гостей невестой и же-

нихом, свадебный поезд, встреча молодых хлебом-солью, выкуп и торги, дарение, покрывание молодых, испытание невесты, ряженье в «ложных» жениха и невесту, в цыган, кража кур, куриная лапша. Описание обряда сопровождается ритуальными, лирическими и шуточными песнями. Несмотря на общую тенденцию изменения и разрушения фольклорного быта, отдельные элементы традиционного украинского обряда вошли в современную сельскую свадьбу (выкуп и торги, дарение, покрывание молодых, ряженье, куриная лапша). Весьма устойчив и популярен украинский песенный репертуар — украинские песни записываются и от русских информантов. В селах, в которых компактно проживают украинцы (например, Львовка, Павлодарская область), даже представители неславянских национальностей (немцы, казахи) говорят на украинском языке, а в немецких и казахских свадьбах нередко обнаруживаются элементы украинского свадебного обряда, что свидетельствует об этнокультурных взаимовлияниях.

Специфика современного состояния украинского фольклора позволяет утверждать, что осознание статуса этнического меньшинства приводит к бережному отношению к культурному наследию исторической родины. Сохранность фольклорного самосознания и исторической памяти дает основание говорить о существовании вторичной по отношению к метрополии традиции.

История заселения, этническая принадлежность и межэтнические связи, природно-климатические условия, тип хозяйственно-экономической деятельности отражаются на системе жанров фольклора восточных славян в Казахстане. Так, в рассматриваемом регионе среди переселенцев практически не бытуют исторические предания (их записи делаются лишь в казачьих станицах). И это вполне объяснимо, так как предания связывают человека со своей землей и предками, а Казахстан стал новой для переселенцев территорией. А вот топонимические предания записываются повсеместно и отражают историю заселения региона, объясняют местные названия сел. Например: *«Был, когда для крестьян-переселенцев нарезали землю, Виктор Лосев. И когда он все это намерил, в благодарность ему местный бай, от которого нарезали землю, разрешил сделать ему что-то типа хуторка на том берегу озера. И от аула Калкаман дали землю. Он поставил дом, там жил. А потом приехали с Курской и Орловской губернии еще переселенцы. Их поселили в Лосевке, и там есть “орловский край” и “курский край”. А в середине жил Лосев»* [17].

Не получили развития в новых условиях календарные обрядовые жанры (как было сказано выше), сказки, былины.

Если остановиться на составе персонажей, сюжетов и мотивов, то можно увидеть, что он также определяется всем вышеназванным комплексом факторов. Очень показательна в этом отношении специфика бытования былички, которая в исследуемом регионе

записывается как в сельской, так и в городской среде. Наблюдения позволяют заметить, что состав персонажей и мотивов местной былички определяется прежде всего фольклорной традицией того региона, откуда переселился информант. В среде переселенцев с Украины на первом месте по степени популярности находятся рассказы о ведьме, затем — о черте, домовом, покойнике. От переселенцев из России наиболее часто записываются былички о домовом, затем — о черте, ведьме, покойнике. При рассмотрении этнической принадлежности местных носителей фольклора обнаруживаем, что среди украинцев также более всего популярны былички о ведьме, а среди русских — о домовом.

Из восточнославянского фонда отбираются темы, сюжеты, мотивы и персонажи, которые связаны и с типом хозяйственной деятельности человека. Исходя из этого, становится понятна причина повсеместной популярности быличек о ведьме. Как уже было замечено, традиционным занятием переселенцев было скотоводство, а «главным вредным свойством ведьмы считалась способность портить скот и отбирать у коров молоко» [18, с. 71].

Былички о духах природы малочисленны, что, на наш взгляд, объясняется не только утратой поверий в них, но и природно-климатическими особенностями края. Например, малочисленность рассказов о лешем — следствие того, что исследуемый край преимущественно степной. Однако там, где местная природа воздействует на народную фантазию, на основе поверий, хранящихся в памяти, возникают устные рассказы. Так, локальным очагом бытования быличек о русалках в Северном Казахстане стал ряд сёл, окруженных горами, лесами и озерами (Чалкар, Лобаново). В данных суеверных рассказах выявляются локальные мотивы: «Русалки живут с русалами», «Русалка живет с человеком».

Исторические корни и этническая принадлежность славян-переселенцев играют важную роль в фольклорной картине сел, возникших уже в советское время. Совершенно однозначно мы не можем говорить о наличии здесь единой фольклорной традиции, так как в этих населенных пунктах проживают выходцы из самых разных областей России, Украины, Беларуси. Но собирание и исследование устного репертуара в этом типе сел не менее важно, так как существует **возможность для изучения процессов взаимодействия различных культурных традиций, выявления механизмов адаптации и консервации в новых условиях одних жанров, сюжетов, мотивов и образов и утраты других.** Кроме того, в пределах одной области мы можем зафиксировать фольклор самых разных регионов. Исполнители произведений, как правило, связывают их бытование и описываемые в них события с исторической родиной. Например: *«Это предание существовало на Украине. Нашла женщина в лесу малютку-лешего...»* или: *«Эти события произошли в селе Рассказово Новосибирской области...».*

В постсоветскую эпоху в связи с изменением бытового уклада меняется и специфика бытования фольклора. Коллективный труд и коллективный досуг в советское время являлись естественными факторами хранения и передачи устной традиции. В настоящее время основной сферой бытования фольклора является семья. При этом родственные связи славян в условиях диаспорного проживания отличаются особой прочностью. Находясь вдали от этнической родины, переселенцы передают из поколения в поколение историю своей семьи, фольклорный репертуар своих предков, а также тот репертуар, который исполнялся и был усвоен в местах выхода. Через фольклорный текст старшее поколение знакомит младших членов семьи с жизнью на родине.

Особые чувства к местам, которые некогда пришлось покинуть, а также осознание оторванности от них воздействуют на фольклорную память. В этом случае традиционные методики собирания фольклора и обычные вопросники не дают особых результатов. Необходимо продолжительное общение, в процессе которого информант-переселенец, вспоминая о жизни на родине, мысленно возвращаясь в далекое, но дорогое прошлое, исполняет такие тексты, которые невозможно извлечь из памяти путем простых вопросов. Так, нам удалось записать полноценные в художественном отношении причитания, которые были услышаны информантом в годы Великой Отечественной войны в Горьковской области и звучали в момент получения похоронок с фронта:

*Без тебя-то, ладо милое,
Уж зарастут у меня все дорожки-тропочки,
И все закроются окошечки,
И не просветит красно солнышко
Да в мое-те новы горницы.
Только прилетит горька кукушечка,
Прокукует жалобнешенько
Про тебя-то, ладо милое.
Уж как были бы у меня сизы крылышки,
Уж слетала бы я на чужу сторонушку
Да разыскала бы ладу милую... и т.д. [19]*

Особое значение имеет и статус собирателя. И.А. Мороз и Т.А. Старостина, анализируя ситуативные факторы порождения фольклорного текста, отмечают, что собиратель может быть «своим» (родственником, другом семьи, соседом и т.д.) и «чужим» (приглашенное или неприглашенное лицо). В соответствии с этим, как правило, собирателю («чужому») выдаются смягченные версии текстов, с опущенными «неудобными» эпизодами и концовками [20, с. 15]. Собирателя, близкого исполнителю, заинтересованного в его судьбе, исполнитель будет стремиться ввести в мир своих пе-

реживаний. Это демонстрируют повторные фиксации одних и тех же текстов, полученные в разных ситуациях и собирателями с разным статусом. В качестве примера приведем фрагменты былички (рассказчица переселилась в Казахстан из Костромской области в 1971 г.).

Запись, сделанная незнакомым собирателем (октябрь 2006 г.): *«Тогда я все пряла сидела вечером-то. Ткали ведь, так надо было прясть. Некогда было, и ночью-то сидела с этой фуниленкой, управлялась со скотиной. Потом вот залезла на печку. Думала, полежу на печи немножко, потом встану. Я веровала Богу. Встану, да за отца надо молиться, раз Митрев день завтра. А он вот меня и стащил вот так с печи-то. Я легла, да не помолилась. Легла, да вроде поприбылась. Смотрю, что дверь-то открылась...».*

Запись, сделанная собирателем, находящимся в родственных отношениях с рассказчицей (апрель 2006 г.): *«Как рассказать тебе. Вот так же вечерялось уже. Я скотину управляла. А дома-то была только Татьяна небольшая и Фома. А мама с Куприяном где-то, не было их. Она где-то на заводе, наверно, вот там была. Вечером-то ведь свету-то не было, керосину-то не было, с маленькой фуниленкой сидишь, что-то копаешься. Я управлялась, да думаю, лягу, полежу на печи, погреюсь, поsumerничая. А у нас, как заходишь вот так, в маминной-то избе, ты, чай, знаешь, помнишь мамину избу, где она жила, где умерла. Как заходишь, и сразу от угла-то, не было от угла заулочка. Теперь у ней печь-то стоит, так заулочек уже есть. А тогда вот так сразу у стены печь-то была русская. И такой вот только простеночек. Тут у нас умывальник висел, лоханка стояла. Над лоханкой умывались. На ножках, на трех. Я легла, а потом вспомнила, как раз Октябреска, праздник был. А ведь не праздновали и не думали, что праздник. А отец на другой день мянник, Митрев день, 8-го. Я залезла на печь-ту, да легла вот так...» [21].*

Как видим, первая запись отличается лаконичностью, внимание больше сконцентрировано на сюжетной линии. Собирателю «своему» рассказчица стремится передать мельчайшие детали, которые связаны с пребыванием на родине.

Сравнение записанного материала с фольклором исторической родины переселенцев нередко демонстрирует его хорошую сохранность. От той же рассказчицы через 22 года после переселения из России в Казахстан записана быличка (в 1993 г.), текст которой приведем полностью: *«Брат умер когда, и у Мани ночевал отец все время. Я не знаю, долго ли, скоро ли он у ей ночевал. Факт тот, что всегда он ночевал с ей. Вот оне лежат ночью — как на крыше посыплется труба. А старик и говорит, отец Манин: “Манька, Манька, ведь труба упала. Как завтра утром встанем да печь-то топить будем?” Где-то часов в двенадцать ночи говорит: “Ну, ладно, уж как встанем, так пойдем, посмотрим, что там свалилось так-то”.*

Встали утром рано, засветили фонарик и полезли на чердак. Дома-те ведь там у нас высокие. Полез дед на чердак, слазил, обсмотрел всю трубу. Слезает: “Да, Манька, труба-то вся стоит целая. Где это что-то так грохнуло? Это всего скорее Натолей, наверно, негодный, приходит да тебя все пугает”. Ну, ладно, успокоились, все прошло. Ничего больше не было, ничего такого, что она бы боялась» [22].

Та же самая быличка была записана в 2006 г. в Макарьевском районе Костромской области, в селе, где проживала рассказчица: *«Когда Натолей Цветков умер у нас, и был сороковой день. А Нина-то Цветкова выходила замуж. И мы делали свадьбу, мы весь вечер там готовились. А Маня-то говорит: “Я напеку пирошков, раздам в сороковой-от день. И ладно”. А дедко-то все сорочины ходил ночевать, Семен. Она как растворила, утром-то замесила при мне уж пекчи-то. А ночью-то упала вся труба. Вся труба упала, а печь ту топить нельзя. Аж потолок затрясся. Дедко говорит, Семен: “Манька, надо идти да привозить кирпичей-то тебе, да ужотко я, вроде, залезу да поуделю”. Запряг лошадь Макарова Ивана, привез кирпичей-то. Как залез, а вся труба-то живая, вся стоит. А Натолей-от приходил в сороковой-от день. Как дал, и думали, вся труба рассыпалась. А он только их напугал. Вот» [23].* Как видим, два текста отличаются лишь деталями и являются вариантами одного сюжета.

В.В. Головин пишет: «Носители анклавных традиций имеют особые, унифицированные конструкции знания, отличные от окружения, поэтому информация любого порядка тщательно дифференцируется и только в случае соответствия с определенными ценностными доминантами может восприниматься и развиваться» [24, с. 18]. В связи с этим пристального внимания заслуживает собирание и исследование тех текстов, которые долгое время хранились в памяти славян-переселенцев и реактуализировались под влиянием каких-либо факторов. Например, повсеместное возрождение духовных основ, всячески изживавшейся в советское время веры вызвало к новой жизни те устные произведения, бытование которых ранее было просто невозможно. Так, в 2004 году записан ряд колыбельных песен с христианскими мотивами от исполнительницы, фольклорный репертуар которой фиксировался на протяжении нескольких лет, но подобных текстов в нем не встречалось:

*Пресвятая Божья Мать,
Приди Павлика качать.
Пресвятая Троица,
Принеси здоровьица
Павлику в сголовьице.
Ангелы хранители,
Где Павлушу видели?
А мы видели в раю,
Спит на самом на краю... и т.д. [25].*

Такие записи говорят об уникальности фольклорной памяти и о возможности консервации текстов в течение длительного времени.

С целью исследования состояния традиционного фольклора в новых условиях при записи каждый текст снабжается подробным комментарием, включающим сведения о национальности, дате и месте рождения информанта, о времени переселения в Казахстан, месте рождения родителей, путях усвоения произведения.

При изучении современного состояния славянского фольклора в Казахстане необходимо и **выявление «фольклорных гнезд»**, которые могут представлять собой даже небольшие группы хранителей какой-либо традиции (другого региона, этноса, социальной группы или даже другого времени). На территории Северного Казахстана, а также Омского Прииртышья проживают компактные, небольшие по численности группы потомков забайкальских казаков, родители которых после революции 1917 г. оказались в Китае. В 50-е гг. XX века, в период освоения целины, они вернулись на родину. Долгое время живя на чужбине, они бережно хранили русские традиции, фольклор, духовные основы. Несколько вернувшихся из Китая женщин в селе Песчаное Павлодарской области создали фольклорный ансамбль. От этой группы, а именно от И.В. Макушевой (1922 г.р.) в 1993—1994 гг. записана 21 казачья песня. Летом 2002 г. сделаны повторные записи от И.В. Макушевой и У.И. Кустовой. Теперь они спели только 10 песен. Примечательно, что при повторных записях были исполнены и новые песни («Сяду в куть на лавочку», «Не разочком, разиком», «Вставай, подымайся, летучий отряд»), и варианты ранее зафиксированных («Проснулася станица»). Но поскольку традиция угасает, необходимо своевременно и наиболее полно зафиксировать этот музыкальный пласт.

Интенсивность межэтнических процессов в современном Казахстане заставляет выделить в качестве чрезвычайно актуальной проблему взаимодействия и взаимообмена фольклора разных народов. Как было отмечено Э.В. Померанцевой и К.В. Чистовым, такие специфические черты, как вариативность и постоянная динамика, определяют большую проницаемость фольклора для иноэтнических взаимодействий по сравнению с другими компонентами духовной культуры [26, с. 13].

По утверждению Г.И. Власовой, «фольклорная ситуация» Казахстана демонстрирует как разные стадии инновации близкородственной культуры восточных славян, так и контактные, типологические взаимосвязи и двухсторонние заимствования с неродственным тюркским этносом [27, с. 42]. Под стадиями инновации близкородственной культуры следует понимать адаптацию, унификацию или размывание восточнославянской культуры (русской, украинской, белорусской), то есть этноним «русский» в Казахстане размыт, и говорить исключительно о русской культуре, о русском

фольклоре — значит, искусственно выделять их из унифицированной восточнославянской культуры.

Процессы заимствования славянами-переселенцами тюркского фольклора в течение всего периода совместного проживания на одних территориях протекали неравномерно. Славяне, принадлежащие к первой волне миграции, проживающие в казахских станицах, в XIX — начале XX в. свободно владели казахским языком, а соответственно и усваивали фольклор коренного этноса. В описании свадебного обряда уральских казаков, опубликованном Е.И. Коротиным, особенно красочен шутивно-игровой момент при переходе молодых с гостями в дом невесты, в который вплетаются тюркские языковые и этнографические элементы. Один из гостей, ряженный в пастуха-казаха, ищет телушку, которая пропала из стада. Шутивный диалог дружки с пастухом ведется на казахском языке [28, с. 174—175]. В советскую эпоху, когда приоритетной была русская культура, влияние тюркского фольклора заметно ослабевает.

В настоящее время, когда изменились социально-культурные и этнополитические условия в республике, казахский язык официально утвержден как государственный и повсеместно изучается в школах, когда приоритетной становится казахская культура, меняется и характер фольклорных взаимовлияний. Для современных тенденций развития народного искусства слова характерно усвоение славянами и возрождение уже в новых формах казахских устно-поэтических традиций.

Из всех жанров казахского фольклора наибольшей степенью проницаемости в славянскую среду обладает устная проза и, прежде всего, топонимические предания и легенды. Осваивая новые земли, славяне знакомились и с устными рассказами, объясняющими названия гор, озер, природных объектов. Эти рассказы возникли в далеком прошлом и бережно передавались из поколения в поколение знатоками казахского фольклора. В процессе бытования в смешанной среде в них вкраплялись мотивы славянского фольклора и современные реалии. Например, в топонимической легенде *«Ущелье ведьм»* изгнанная аксакалами из аула девушка становится ведьмой, обитает в ущелье, где устраивает шабаша: *«...Без особого труда собрала себе первая красавица целую армию единомышленников. Весь год путешествовали они по всему миру, смущая неокрепшие души льстивыми речами. А в ночь на Ивана Купалу собирались в родном ущелье. Души их с каждым днем темнели и черствели. А тела и лица становились все прекраснее. С гордостью стали они называть себя ведьмами, а свои сходки — шабашами»* [29, с. 84—86].

В результате такой творческой адаптации в русскоязычной среде традиция получила свою вторую жизнь.

Села, основанные переселенцами, как правило, получали русские названия, однако семантика топонимов в различных версиях преданий объяснялась и русскими, и казахскими словами. При

этом казахские слова нередко звучали в искаженном виде, русифицировались. Например, название села Песчаное объясняется следующим образом: *«Песчаное — по названию получается, что должен быть песок, а на самом деле кругом глина. За Песчаным озером начинается старая крепость. Земляной вал и ров еще сохранились. Рассказывают, что раньше почтальон ехал по рву, и его не было видно. Тогда Песчанский форпост казахи называли “бес джан” — пять душ, так как их там было поначалу пять казаков. В глухих аулах Песчаное до сих пор так называют»* [30].

Межэтнические взаимодействия проявляются в бытовании в русскоязычной среде преданий о казахских героях, о русско-казахских взаимоотношениях. Например: *«Таджимукан здесь приезжал на ярмарку. Здесь проходили такие ярмарки. Они здесь проводили и байгу... Его называли Таджимукан, поедаящий одного барана и выпивающий турсук кумыса («турсук» — за раз. — А.Ц.). Так его объявляли, когда он выходил на арену. Говорят, что он здесь был. Уши были оборванные, точно говорю — на борьбе боролся, уши ему оборвали. Он был самый сильный здесь. Это рассказывал мой тесть. Он с четвертого года рождения, и вот он до девяноста лет дожил, а память у него хорошая осталась. Он все рассказывал»* [31].

Т.В. Кривошапова пишет: «Сегодня в Казахстане одна значительная часть населения говорит только на русском, а другая — в определенной степени хорошо владеет казахским и русским языками. То есть существует определенный стандарт: один язык — одна культура, два языка — две культуры» [32, с. 51]. Это является причиной того, что русский (шире — восточнославянский) фольклор усваивается представителями казахской национальности намного успешнее, чем казахский — славянами.

Как справедливо замечено И.Е. Карпухиным, «народы заимствуют фольклор своих соседей по зову сердца, а не по указанию свыше, отбирают только то, что соответствует их убеждениям и эстетическому складу, что близко по духу и не противоречит бытовому укладу» [33, с. 145—146].

Процесс адаптации славянского фольклора в казахской среде ярко демонстрируют записи быличек. В настоящее время казахская быличка практически не бытует, а система мифологических персонажей функционирует в других жанрах (в сказке). Вместе с тем, коренным образом изменившиеся социально-экономические условия, тесные культурно-бытовые контакты казахов со славянским населением, длительное проживание в населенных пунктах смешанного типа и двуязычие стали причинами усвоения и адаптации восточнославянской мифологической системы.

Быличка, в основе которой лежит восточнославянское поверье, может трансформироваться, дополняться бытовыми деталями, верованиями новых носителей, что говорит о глубине освоения традиции и о продуктивности некоторых мифологических моделей в сов-

ременности. Примером такого органичного осмысления является рассказ, записанный в 2000 г. от Увашова Шаймана Майбековича: *«Мой отец Майбек работал на ферме и еще хозяйство свое держал. А я еще маленький был тогда. Тогда у нас жеребчик-двухлетка был — Байкал. Отец мой ухаживал за ним, кормил, на согым хотел резать. На ночь держал он его отдельно от всего скота и на замок закрывал. У нас тогда три коровы, телята, бараны были. И, значит, один раз утром выводит двухлетку — жеребчик весь потный. Такой потный, как будто на нем всю ночь скакали. В сарае холодно, тридцать пять градусов, зима. И худеть начал. К мулле ходили. “Шайтан”, — говорят. И мы тумар на гриву завязали. И прошло. Слава Аллаху, поправился жеребчик»* [34]. В основе сюжета данной былички лежит известный в общерусской традиции мотив «Домовой мучает любимую лошадь». Однако он обрастает подробностями из жизни носителей: согым — это лошадь, которую казахская семья резала на зиму, а соответственно — за ней особенно добросовестно ухаживали. Жеребчика мучает не домовый (как в славянских верованиях), а шайтан. Способом оберега является тумар (молитва, зашитая в кожаный мешочек треугольной формы, которую принято было носить на шее). Знающим человеком оказывается мулла.

В настоящее время, как утверждает А.С. Каргин, «дифференциация национально-культурного самоопределения сопровождается одновременно его интеграцией и все усиливающимся взаимодействием с другими национальными культурами, а консервация культур различных диаспор — их размыванием и интеграционными тенденциями» [1, с. 7]. Результатом этого «размывания» границ между славянским и тюркским этносами становятся причудливые контаминации разноэтнических представлений в современном фольклоре. Так, в быличке смерть может явиться в образе рыжего старика с голубыми глазами, обутого в лапти и говорящего по-казахски: *«...Я смотрю, думаю: “Мой дед?” Нет. Этот рыжий, сам светлый, щеки розовые, глаза голубые, как сейчас помню. Старая фуфайка, брюки, на ногах не ботинки, а лапти, в левой стороне мешочек висит. Сказал по-казахски что-то»* [13, с. 96].

Таким образом, представители славянских этносов составляют существенную часть населения Казахстана. Фольклор является одним из важнейших факторов утверждения этнической принадлежности. 70—80-е годы XX столетия характеризовались интенсивной собирательской и исследовательской деятельностью казахстанских фольклористов. Формируются архивы, создаются научные центры, определяются основные направления в изучении фольклора. В настоящее время интерес к славянскому фольклору в Казахстане значительно упал в связи с социально-политическими реформами. В этих условиях лишь в единичных вузах продолжается научная деятельность фольклористов. В сложившейся ситуации наиболее актуальны **проблемы записи, хранения и научной**

обработки славянского фольклора в Казахстане, изучения его регионального своеобразия, процессов взаимодействия различных культурных традиций, выявления механизмов адаптации и консервации в новых условиях одних жанров, сюжетов, мотивов и образов и утраты других, выявление «фольклорных гнезд» и проблема взаимодействия и взаимообмена фольклора разных народов, прежде всего, тюркского и славянского.

Представляется, что перспективы собирания и изучения славянского фольклора в Казахстане могут быть обозначены в следующих направлениях:

— систематическое фольклористическое обследование разных регионов, принципы которого сложились еще в 70-е годы XX века (в рамках вузовских учебных практик и экспедиций), в связи с чем фольклорные практики должны проводиться всеми вузами в полевых условиях;

— возобновление работы Координационного совета по фольклору, с целью организации деятельности фольклористов республики;

— дальнейшая систематизация архивного материала и введение его в научный оборот, публикация текстов славянского фольклора;

— расширение предметного поля фольклора и освоение новой парадигмы современной фольклористики, репрезентированной на Первом Всероссийском конгрессе фольклористов (2 февраля 2006 г.).

Библиографические ссылки и примечания

1. *Каргин А.С.* Русские в инокультурном окружении // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Сб. науч. статей. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора (далее — ГРЦРФ), 1995.

2. *Эшмент Б.* Проблемы русских Казахстана — этничность или политика? // Диаспоры. 1999. № 2—3.

3. Википедия Казахстан // <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

4. *Чернова Л.* Русские в Казахстане — диаспора или единый народ? // <http://www.analitika.org/article/php?story=20070302045818308/>

5. *Абдулина А.Б.* Методология и проблематика регионального изучения фольклора (на материале русского фольклора Казахстана). Алматы, 1999.

6. *Цветкова А.Д.* Современное состояние былички в русском фольклоре Северного Казахстана. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1997.

7. *Усов П.С.* Русская Джунгария: Семиречье // Живописная Россия. Т. 10. СПб., 1885.

8. *Кортин Е.И.* Фольклор яицких казаков. Алма-Ата, 1981; *Он же.* Историческая основа лиро-эпических песен о походе яицких казаков в Хиву // Фольклор Урала. Свердловск, 1982; *Он же.* Литературные песни в фольклорном репертуаре уральских казаков // Проблемы взаимосвязи фольклора и литературы. Воронеж, 1984; *Он же.* Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков. Ч. II. Самара; Уральск, 1999 и мн. др.

9. *Багизбаева М.М.* Фольклор семиреченских казаков. Ч. 1. Алма-Ата, 1977; *Она же.* Фольклор семиреченских казаков. Ч. 2. Алма-Ата, 1979; *Она же.* Русский фольклор Восточного Казахстана. Алма-Ата, 1991.
10. *Василенко В.А.* Учебная практика по фольклору студентов филологических факультетов педагогических институтов. Алма-Ата, 1987.
11. Веселая горенка. Русский детский фольклор Северного Казахстана / Сост. Г.И. Власова, Т.В. Кривошапова. Акмола, 1993; *Благодатная земля (несказочная проза Баянаула)* / Сост. А.Д. Цветкова, А.А. Садыкова. Павлодар, 2005; *Цветкова А.Д.* Сокровища памяти народной // *Мое село — мое Отечество.* Павлодар, 2007; *Славянский фольклор Акмолинской области (на материале фольклорных экспедиций 1978—2006 гг.)* / Отв. ред. и составитель Г.И. Власова. Астана, 2007.
12. *Власова Г.И.* Обрядовый фольклор восточных славян Казахстана (на материале записей XX века). Астана, 2005; *Она же.* Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана. Астана, 2007.
13. *Цветкова А.Д.* Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана. Павлодар, 2006.
14. *Смирнов Ю.И.* Русский фольклор и иные фольклорные традиции // *Русский фольклор в иноэтнической среде: изучение и собрание.* Тезисы науч. конф. М., 1991.
15. *Леонова Н.В.* Проблемы изучения фольклора белорусов Сибири // www.philosophy.nsc.ru
16. *Криичная Н.А.* О взаимодействии этнокультурных традиций: к методике полевых и теоретических исследований // *Сохранение и возрождение фольклорных традиций.* Сб. науч. статей. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. М.: ГРЦРФ, 1995.
17. Зап. от Ю.М. Орлова, 1938 г.р., в 2004 г. в пос. Зеренда Акмолинской области.
18. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь* / Науч. ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. М., 1995.
19. Зап. от Е.Д. Кудрявцевой, 1928 г.р. (урож. Нижегородской области, в Казахстане с 1971 г.), в 1984 г. в Павлодаре.
20. *Мороз И.А., Старостина Т.А.* Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // *Актуальные проблемы полевой фольклористики.* М., 2003. Вып. 2.
21. Зап. от Е.Д. Цветковой, 1928 г.р. (в Казахстане с 1971 г.), в 2006 г. в Павлодаре.
22. Зап. от Е.Д. Цветковой, 1928 г.р. (в Казахстане с 1971 г.), в 1993 г. в Павлодаре.
23. Зап. от В.А. Цветковой, 1941 г.р., в 2006 г. в д. Большие Рымы Макарьевского района Костромской области.
24. *Головин В.В.* Фольклор русских в иноэтническом окружении // *Сохранение и возрождение фольклорных традиций.* Сб. науч. статей. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. М.: ГРЦРФ, 1995.
25. Зап. от Е.Д. Цветковой, 1928 г.р. (в Казахстане с 1971 г.), в 2004 г. в Павлодаре.
26. *Померанцева Э.В., Чистов К.В.* Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // *Отражение межэтнических процессов в устной прозе.* М., 1979.
27. *Власова Г.И.* Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана. Астана, 2007.

28. *Коротин Е.И.* Фольклор яицких казаков. Алма-Ата, 1981.
29. Благодатная земля (несказочная проза Баянаула) / Сост. А.Д. Цветкова, А.А. Садыкова. Павлодар, 2005.
30. Зап. от И.И. Мехновцовой, 1937 г.р., в 1993 г. в с. Песчаное Качирского района Павлодарской области.
31. Зап. от О.А. Ковалевой, 1956 г.р., в 2003 г. в Железинском районе Павлодарской области.
32. *Кривошапова Т.В.* Этнокультурная ситуация в современном Казахстане // Народная культура Сибири. Материалы XII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2003.
33. *Карпухин И.Е.* Двуязычие современного фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: ГРЦРФ, 2006. С. 136—147.
34. Зап. от Ш.М. Увашова, 1962 г.р., в 2000 г. в с. Луговое Качирского района Павлодарской области.





УЧАСТНИКИ ДИСКУССИИ





Сергей Неклюдов (*Россия*)
ФОЛЬКЛОРИСТИКА:
ВЗГЛЯД ИЗВНЕ И ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ
53

Таисия Хлыбова (*Россия*)
МЕСТО ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В РЯДУ ЭТНОНАУК
66

Владимир Кляус (*Россия*)
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМАТИЗАЦИИ
ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА
76

Елена Боганева (*Беларусь*)
СОВРЕМЕННЫЕ НАРОДНО-БИБЛЕЙСКИЕ
НАРРАТИВЫ БЕЛОРУСОВ:
БЫТОВАНИЕ, КОНТЕКСТ, ПАРАЛЛЕЛИ
(*На материале сюжетов о сотворении мира и первых людях*)
87





Сергей НЕКЛЮДОВ
(Россия)

Фольклористика: ВЗГЛЯД ИЗВНЕ И ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ¹

1.

Начнем с того, что все науки, называемые «общественными» или «гуманитарными», условны в своих границах. События и сущности, объединенные набором сходных признаков, по которым они причисляются к данной области знания, достаточно густо расположены в центре соответствующего предметного поля. Ближе к его границе находятся объекты, которые имеют меньшее количество этих признаков, но зато обладают другими качествами, роднящими их с предметами из соседних областей. Кроме того, границы гуманитарных дисциплин исторически подвижны: объект, сегодня входящий в компетенцию одной из них, завтра может оказаться на «соседней территории». Это касается и фольклора, и более широкой области, называемой народной культурой, и наук о культуре вообще.

Гуманитарные дисциплины относятся к числу наук фундаментальных, т.е. теоретических, включающих выработку и отлаживание адекватных своему предмету познавательных механизмов и не ставящих перед собой утилитарных целей. В этом плане они отличаются от прикладных дисциплин, ориентированных на прямое применение результатов на практике. Отсюда не следует, что фундаментальные науки представляют собой лишь «умственную гимнастику», дозволенную интеллектуальному сообществу в порядке «разминки» перед решением жизненно важных задач, — без этих «ненужных» наук быстро истощатся и «прикладные» области. Отсюда не следует также, что эти науки состоят из чистых умозрений, противопоставленных конкретным эмпирическим разработкам; без подобных разработок не могут существовать никакие научные исследования.

Существует, наконец, устойчивое мнение, что гуманитарное знание вообще нельзя считать наукой, — прежде всего потому, что оно не включает в себя эксперимента, а его утверждения не могут быть проверены в опытных условиях. На самом деле, проблема — в

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект «Ареальная дистрибуция семантических элементов устных традиций» (№ 06-06-80420).

специфике объекта изучения. Такие дисциплины, как, скажем, история культуры, история литературы, этнография, имеют дело с уже сложившимся предметом, который всегда остается в прошлом, отдаленном или близком, либо в условном настоящем. Это науки констатирующие, ретроспективные, эксплицирующие состояние материала, как бы повернутые вспять и изучающие то, что уже миновало или то, что есть сейчас. Тем самым в них по определению исключается и эксперимент, и проверка на опыте.

Методологическое недопонимание бывает не только междисциплинарным, но встречается и внутри самого гуманитарного цеха. Так, литературоведы, занимающиеся письменными памятниками, с недоверием относятся к историческим исследованиям устной традиции — из-за невозможности построить выводы на строго датированных текстах. Далеко не всеми принимается и метод типологических реконструкций (объяснение неявных элементов и свойств в культуре *A* может быть получено при анализе сходной, но более проясненной конфигурации в культуре *B*, не обязательно имеющей генетические, исторические или контактные связи с культурой *A*). Он основывается на предположениях о наличии в мировой культуре неких универсальных смыслов и структур, а при корректном использовании дает неплохие результаты.

Впрочем, постмодернистская критика идет еще дальше, усматривая в гуманитарном, да и в любом академическом дискурсе лишь «риторическую стратегию» (логически отсюда следует, что он не отражает ничего, кроме правил своего построения), а импульсом научной деятельности считает корпоративные амбиции.

Это также едва ли справедливо. Если спросить, зачем производится тот или иной конкретный анализ, обычный ответ будет: «потому что здесь в поле знания есть лакуна, некоторая недостаточность»; не исключен и другой вариант: «потому что это интересно». Тем не менее, в основе каждого из этих ответов лежит стремление к познанию. Можно посетовать на склонность ученых удовлетворять свою любознательность за казенный счет, но пока для планирования работы в гуманитарных науках не удастся придумать какую-либо другую лоцию, кроме этой любознательности. Никто, кроме самого научного сообщества не способен квалифицированно решать, чем именно следует заниматься — для этого нужно обладать соответствующей компетенцией, а она есть только у самих представителей данного сообщества. Не существует иного побуждения и плана, кроме стремления к объективному описанию своего предмета, исследованию его структурной организации и управляющих им закономерностей, или, выражаясь высокопарно, стремления к познанию истины, каким бы суровым испытаниям не подвергались оба эти слова — и «познание», и «истина».

Конечно, сплошь и рядом производятся разыскания, перспективы которых неясны, здесь возможны не только продуктивные пробы, но и досадные ошибки. Однако обычно значение какой-

либо частной разработки заключается в том, что она ведет к следующей разработке, имеющей уже более очевидный смысл, или еще к одной «промежуточной» и т.д. Такими цепочками зависимостей, в сущности, пронизано все научное знание: без предшествующих фаз невозможна финальная, которая иногда и прямо соотносится с практикой. Надо заметить, что инстанции, которые так или иначе связаны с финансированием науки, предпочитают выделять деньги только на эту последнюю фазу, считая, что именно она и является доминантной. Это большая ошибка, ровным счетом такая же, как если бы в проекте «вытаскивание репки» финансировалась только мышка, а предшествующие «разработки» дедки, бабки, внуки и Жучки считались необязательными, во всяком случае, недостойными того, чтобы их оплачивать.

2.

Насколько культура проницаема для научных исследований? Пока еще никто не доказал, что тот предмет, который можно называть *культурным текстом*, менее проницаем для научного (и достаточно формализованного) описания, чем объекты изучения естественных наук, или что с физиологической точки зрения человек может быть изучен, а с культурной — нет. Как было сказано, качества материала здесь несколько иные, но все-таки имеются неплохие результаты, даже претендующие на известную точность. В этом плане науки гуманитарные принципиально не отличаются от естественных, хотя вообще подобное разделение представляется устаревшим и не соответствующим современному положению дел. Поле знания структурируется более сложным образом, а дисциплинарные области сейчас не вполне совпадают с принятой номенклатурой. Для каждой из этих областей следовало бы определить дифференциальные признаки рассматриваемых ими объектов, а затем уже строить новую классификационную систему. Скорее всего, она должна быть не «древесного» типа, но стать объемной, многомерной, учитывающей вхождение той или иной дисциплины в разные разделы. Например, фольклористика, традиционно причисляемая к филологическим дисциплинам, поскольку занимается она, как правило, словесными текстами, несомненно, относится также к другим областям антропологического и этно-искусствоведческого циклов (этномузыковедение, этнохореография и др.).

Гуманитарные дисциплины изучают небиологическую, надприродную деятельность человека и человеческого сообщества. Эта деятельность выражается в текстах культуры (религии, искусства, литературы, философии), имеющих разные коммуникативные задания. При этом речь идет о текстах не только словесных, но и акциональных, вещных, изобразительных и т.д., хотя, вероятно, именно слово является стержневым элементом, организующим культурную традицию, в силу чего приоритет лингвистики среди гуманитарных дисциплин несомненен.

В роли культурных текстов могут выступать и предметы прагматической деятельности человека: архитектуры, производства, транспорта, быта, а также семиотически означенные нерукотворные объекты и их свойства: небесные светила, детали ландшафта, крики и расцветка животных и т.д. — все то, что человек прочитывает, как тексты. Ворона каркает — не к добру, кошка переходит дорогу — пути не будет. Хотя ни ворона, ни кошка в этом случае не адресуют нам никаких сообщений, мы считываем с их поведения прогностическую информацию, по-своему означивая их действия. Такого рода означивание относится как к продуктам деятельности человека, так и к природным объектам, — по Максу Мюллеру, «достижимым» (камни, раковины), «полудостижимым» (деревья, реки, горы) и «недостижимым» (небо, солнце, звезды). Все это в народной культуре наделяется разными мифологическими смыслами. Отсюда, кстати, следует, что гуманитарность знания — это, скорее, ракурс изучения материала, чем его «онтологические» свойства, хотя, конечно, одно связано с другим.

3.

В значительном количестве случаев антрополог и фольклорист имеют дело с предметами, в той или иной степени удаленными от исследователя социокультурной, исторической, этноязыковой дистанцией. В первую очередь это относится к изучению «экзотических» традиций. Знакомство европейцев с культурами Нового Света в эпоху великих географических открытий оказалось весьма чувствительным культурным шоком именно в силу того, что вновь увиденное слишком сильно выходило за рамки ранее известного. Практически встает проблема понимания исследователем любой изучаемой культуры, в том числе, как ни странно, даже «своей». Например, согласно романтическим концепциям, фольклор — это то, что существует в деревне, где сохранилась «подлинно своя» национальная традиция, тогда как городская, книжная культура, к которой принадлежит исследователь, является гораздо менее «национальной». Тем не менее, эта «подлинно своя» сельская традиция в очень большой степени оказывается чужой для ученого-горожанина, тогда как городская традиция, «испорченная» чуждым влиянием, остается для него в полном смысле слова «своей».

Следовательно, изучая деревенский фольклор, исследователь всегда находится в позиции внешнего наблюдателя, независимо от того, насколько он отдает себе в этом отчет. Отсюда, кстати, не следует, что фольклорист и информант в обязательном порядке находятся по разные стороны «социокультурной баррикады», и первый с корпоративно-эгоистическими целями вынуждает второго сообщать нужные ему сведения. Здесь возможны самые разные случаи, к которым мы еще вернемся. Пока же обратим внимание на другой

аспект проблемы получения объективного этнологического знания и на отношения с у б ъ е к т — о б ъ е к т н а б л ю д е н и я.

Существует практика использования при анализе «чужой» культуры тех познавательных матриц, которые заимствованы из опыта изучения культуры «своей». Этот путь способен привести к продуктивным результатам, поскольку язык описания «своей» культуры вполне может функционировать как метаязык. Показательна, скажем, судьба слова *быличка* — от обозначения локального жанра олонецкого фольклора к общему фольклористическому термину. Таков, по-видимому, основной источник терминологического аппарата в гуманитарных науках; вспомним, например, что метаязыковые термины, с помощью которых мы обозначаем литературные или фольклорные жанры (*эпос, миф* и др.), были в Древней Греции словами «естественного» языка. Однако в силу своей связи с «естественным» языком аппарат описания изучаемого предмета в гуманитарном знании очень неустойчив, терминологический и научно-аналитический инструментарий включает множество разночтений, полисемии, синонимии. Подчас исследователи, говорящие об одном и том же предмете, не просто плохо понимают друг друга, но возникает и более опасный эффект «полного понимания» — при вкладывании разных смыслов в одни и те же слова. Соответственно, иногда договориться о словах — значит договориться и о методе, и о предмете.

В использовании метаязыка возможны и другие серьезные «сбои». Вопросов не возникает, пока рассматривается поэтическая фактура, сюжет, композиция образцов вербального фольклора. Однако для традиций народной культуры вообще и для фольклорных произведений в частности, это отнюдь не исчерпывающее знание, нужно учитывать также прагматику текста, и здесь прием его рассмотрения в качестве имманентной структуры может сыграть с исследователем злую шутку.

Например, лингвист или этнограф, раньше не занимавшийся фольклором, записывает некие повествования у аборигенов в Сибири. Он называет их «сказками», — в соответствии с известными ему образцами, а это в большинстве случаев тексты европейского фольклора. Однако при более близком рассмотрении оказывается, что это не сказки, а мифы, — у них другая модальность и другое значение в данной культуре, хотя их структура действительно близка к сказочной (что имеет свои исторические причины). Например, сюжет, очень похожий на сказку «Мальчик-с-пальчик», в некоторых архаических традициях бытует в виде посвященного мифа, и несведущий исследователь вполне может счесть его сказкой.

Соответственно, появляется недоверие к языку и матрицам описания, используемым при таком внешнем взгляде на предмет. Так, согласно Б. Малиновскому, надо максимально вжиться в изучаемую культуру, проникнуться ее интересами, в каком-то смысле войти внутрь рассматриваемой традиции. На этом пути антропо-

логия середины XX в. достигла больших успехов. Впрочем, в иных случаях оказывается, что здесь таится и некая методологическая западня. Человек не способен полностью отождествиться с другой культурой, фигурально выражаясь, Миклухо-Маклай не может стать папуасом, он не в состоянии стереть из памяти то, что он знает из своего «допапуасского» прошлого, а это неминуемо накладывает отпечаток на всю его деятельность и на те познавательные матрицы, которыми он располагает. Более того, это и не нужно, поскольку войдя в роль носителя аборигенной культуры, он утратит свои исследовательские цели и аналитический инструментарий.

Иногда оказывается, что, напротив, надо сделать шаг назад и взглянуть на изучаемый предмет немного со стороны. Так приходится поступать при изучении современного городского фольклора, носителями которого являемся мы сами, жители российских городов. Одна из трудностей заключается в том, что почти невозможно отделить в себе информанта от исследователя. Скажем, я — такой же носитель традиции, как, например, былинный сказитель, и мне надо записать по памяти знакомую с давних лет песенку, но я не уверен в некоторых словах. Что делать? Есть понятие аутентичности текста, и ее следует записать так, как она звучала, а слова помнятся нетвердо... Мне кажется, что вот эдак будет хорошо; раз я — носитель традиции, то могу воспроизводить текст так, как получается. Или не могу, раз я — исследователь? Это сложный, до конца не решенный вопрос соотношения носителя культуры и ее исследователя, когда экстерииоризация «своего» оказывается методологически не менее важной, чем интериоризация «чужого».

Кроме того, надо учитывать и последствия вмешательства антрополога в изучаемый материал. При любом экспедиционном исследовании собиратель, даже просто проявляющий свой интерес к наблюдаемой культуре, уже вторгается в чужое пространство. Тем самым он производит в нем некоторое возмущение, что неизбежно накладывает отпечаток и на качество собранных устных текстов; при этом деформирующее воздействие «полевых» методологий и приемов бывает весьма значительным. В каких только обстоятельствах люди ни добывали материал для классических фольклорных собраний! Это и записи под диктовку сказителей, и тексты, полученные за деньги, хитростью, по принуждению, даже с помощью полиции — как угодно, т.е. в самых неестественных условиях. Какова, скажем, аутентичность похоронных плачей или заговоров, специально надиктованных собирателю? Понятно, что это не совсем те тексты, которые существуют в естественном бытовании, причем неизвестно точно, каковы именно отличия подобных записей от их «естественных» прототипов. Знаменитые записи И.А. Федосовой именно в этом отношении весьма сомнительны. Конечно, фольклористы обычно знают, что при анализе подобных материалов нужно учитывать определенные «коэффициенты искажения», и многие, с большей или меньшей степенью осознанности,

это делают. Наконец, есть целый ряд ситуаций, в которые собирателя вообще не допустят или в которых нет возможности записывать. Приходится довольствоваться тем, что доступно.

Впрочем, зоолог, который препарирует лягушку, получает довольно много важной информации, хотя лягушка находится в очень неестественном положении. Что делать, наука так устроена, приходится учитывать и некоторые данные, полученные в искусственных, «стендовых» условиях.

4.

В зависимости от того, как настроена «оптика» исследователя, в фокусе его интереса находится либо всеобщее, либо специфическое, причем в последнем случае масштаб может быть очень различным: изучение одного текста, одного сказителя, одной традиции, одной национальной культуры.

Приведу пример. Брахман, дервиш, даос имеют относительно мало общего, если брать контексты соответствующих культур: индийской, мусульманской и китайской. Тем не менее, в повествовательном фольклоре они будут значить примерно одно и то же, выступая в роли мудрых советчиков или помощников героев. Собственно, для фольклора и фольклорного текста в данном случае их социокультурные характеристики безразличны, однако они станут чрезвычайно важны, как только мы выйдем за пределы сказочного текста и займемся теми же самыми персонажами в рамках соответствующих культур и соответствующих традиций. Для сказки в них существенно одно — обладание неким тайным, мистическим знанием, которым герой может воспользоваться и благодаря этому достичь успеха в своих предприятиях.

Поскольку сказочный мотив *чудесного помощника/советчика* распространен очень широко и в известном смысле интернационален, а конкретные культурные формы имеют национальную специфику, получается, что особый рисунок национальной традиции составляет оппозицию общей типологии интернациональных форм: частное специфично, всеобщее единообразно. Таким образом, один и тот же факт может быть **р а з н ы м и з у ч а е м ы м п р е д м е т о м** в зависимости от целей исследования.

Еще пример. В собрании А.Н. Афанасьева есть сказка, изложенная в двух сюжетных вариантах (№ 525—526). В первом рассказывается, как некий пахарь нашел камень-самоцвет, по совету старика-соседа понес находку царю и попросил встретившегося по дороге генерала провести его во дворец. Генерал потребовал за это половину предполагаемой награды. Пахарь согласился, пришел к царю, отдал самоцвет, но в качестве награды выбрал порку розгами. Его высекли лишь для виду, генерала же — в полную силу, в наказание за лихоимство.

Согласно другому тексту, солдат нашел перстень, ранее потерянный царем, и отправился с ним во дворец. По дороге он встре-

тил какого-то «дежурного», и тот согласился проводить его к царю, но запросил половину награды, да еще и расписку взял. Далее действие развивается, как в предыдущем рассказе, только герой здесь вообще не успевает получить свою порцию розог. Когда он спускает штаны, из них выпадает расписка — так становится известно о вымогателе, которого наказывают, а героя награждают.

Это очень близкие варианты одного сюжета. Однако героем в первом случае является пахарь, во втором — солдат, а антигероем в одном случае — генерал, в другом — некий «дежурный», скорее всего, имеется в виду человек из дворцовой обслуги. Сюжетная линия неизменна, но социальный статус персонажей (*пахарь—солдат, генерал—слуга*) различается достаточно сильно. Для сказки эти различия нерелевантны, ее лишь интересует, что один имеет относительно низкий социальный статус, а положение другого позволяет получить аудиенцию у царской особы, и уже неважно: вельможа он, генерал или слуга. Однако стоит сделать шаг за пределы фольклорного текста, и эти социальные характеристики окажутся для данных персонажей определяющими.

Целями исследования, как и языком описания, обусловлена адекватность представления о предмете. Вероятно, вне подобных целей никакого адекватного описания просто не существует.

5.

В отличие от общенациональной литературы общенациональный фольклор — это лишь умозрительный конструкт, а не непосредственная данность традиции. Нет такого фольклора, который стоял бы над «фольклорными диалектами», подобно тому как литературный язык стоит над местными говорами или как национальная литература стоит над областной письменной словесностью (там, где она имеется). Устные тексты и их группы имеют лишь ограниченную распространенность, фольклор всегда и во всех выражениях диалектен. Сами носители традиции обычно остро чувствуют свою особость, несхожесть с другими, даже свою противопоставленность им: различаются репертуары и исполнительские манеры («мы не так поем»), ассортимент жанров и т.д. С этой точки зрения наше «антологическое» знакомство с фольклором на основе его жанровой презентации (русские былины, русские сказки и пр.) дает не совсем верное представление о данном предмете.

Наука о фольклоре оперирует массовым, статистически проверяемым материалом, чем кардинально отличается от литературоведения, которое, как правило, занимается текстами феноменальными, единственными в своем роде (среди его разделов только стиховедение имеет дело с повторяющимися метрическими структурами, в этом смысле проницаемыми для анализа статистического или близкого к статистическому). Поскольку фольклористика работает с той моделью культуры, которую можно проверить на большом

количестве фактов, она выявляет (или, по крайней мере, способна выявить) некие универсальные структуры, актуальные и вне пределов данной дисциплины. Яркий пример — «Морфология сказки» В.Я. Проппа, наверное, самая знаменитая фольклористическая работа XX в. (по количеству переводов на иностранные языки она не знает себе равных). Хотя автор проделал в ней весьма специальное исследование и на очень специальном материале, результатом оказалось чрезвычайно сильное и значимое обобщение, далеко выходящее за пределы изучения волшебной сказки и фольклористики вообще; книга В.Я. Проппа вошла в широчайший филологический обиход и используется при изучении принципов построения всякого повествовательного текста.

Фольклор совмещает в себе начало стабильности, устойчивости, с одной стороны, и пластичности, с другой; как известно, невозможно заставить сказителя два раза точно воспроизвести один и тот же текст (к какому бы типу он ни относился — «традиционалиста» или «импровизатора»). Хотя соотношение того и другого начал неодинаково в разных традициях, в разных жанрах и в разные исторические эпохи, пластичность всегда остается неотъемлемым качеством фольклора. Более того, она совершенно необходима для жизнедеятельности устной традиции, поскольку уже через пару поколений многие значения текста (семантика слов, выражений, понятий и т.д.) забываются даже в самой устойчивой и мало изменчивой среде, а наличие пластичности позволяет избежать тех герменевтических затруднений, которые возникают при понимании любого старого текста.

Устные произведения в своем естественном бытовании обычно не знают герменевтики и не комментируются, они просто постоянно, за счет своей пластичности подстраиваются под изменяющееся понимание культурной и идеологической реальности. Но есть и преимущественно импровизационные жанры, типа русской частушки или похоронного плача, хотя любой из них все равно оперирует наличным материалом данной культуры. Слишком смелая импровизация невозможна в фольклоре, она будет отринута последующей традицией и навсегда останется разовым феноменом (как это произошло, в частности, с таким искусственным жанром «советского фольклора», как *новины*).

Наконец, существенно, что устный текст живет лишь в момент своего произнесения. С этой точки зрения, фольклористика может полноценно наблюдать его только во время изложения, тогда как предшествующие записи — в отличие от литературных текстов минувших эпох — уже не могут претендовать на роль текстов «живой культуры» и в известном смысле аналогичны музейным экспонатам исторической этнографии. Конечно, культура использует какие-то их фрагменты для своих актуальных интерпретаций, а фольклористика обращается к ним как к материалам для реконструкции существовавших ранее форм, т.е. для воссоздания исторического среза традиции.

6.

С определенной точки зрения все культуры человечества делятся на две группы: «устные» и «книжные», причем в недавнем историческом прошлом этих устных культур было подавляющее большинство. В данное разграничение входят и другие признаки (родоплеменная или государственная структура общества, тип доминирующей религиозно-мифологической системы и др.), ими определяется не только типология культур, но и типология фольклора. Соответственно, существуют, во-первых, архаические традиции дописьменных обществ и, во-вторых, сельский фольклор народов, обладающих письменностью, который всегда определенным образом связан с книжной традицией. Так, в какой-нибудь деревне может не быть ни одного грамотного человека, но тем не менее тип фольклорной традиции все равно будет обусловлен наличием в данной культуре книжности, что, в частности, отражается на топике устных произведений. К тому же не обязательно быть грамотным, чтобы исполнять текст, имеющий более отдаленный книжный источник.

В крестьянской среде циркулируют различные рукописные сочинения, оказывающие прямое влияние на репертуар народных исполнителей. Кроме того, грамотные сказители знакомятся и с записями фольклористов (в популярных или даже научных изданиях), а потом воспроизводят прочитанное. Но можно ли сказать, что чтение, допустим, сборника былин В.П. Авенариуса или какого-нибудь другого публикатора «хуже», чем чтение лубочной сказки? И то, и другое не произведено внутри самой деревенской среды, и то, и другое равным образом используется носителями традиции в качестве книг для чтения. А в наше время есть еще телевизор, также играющий свою роль в процессе текстопорождения. Все это — актуальные культурные процессы, и попытки отделить живую, горячую современность от чего-то «древнего» и «подлинного» некорректны.

Другой вопрос, насколько тот или иной традиционный фольклорный жанр устойчив к новациям, получаемым из внешних источников. Однако угроза самого его существования проистекает не от них, не от осваиваемого им нового материала, а от обстоятельств культурной прагматики и культурной коммуникации. Жанр уходит, когда исчезает потребность в нем и когда он становится «технологически» несостоятельным (и, соответственно, невостребуемым) — обычно тоже под давлением новой формы культурной коммуникации (скажем, «пассивное» слушание кассетного магнитофона постепенно оттесняет «активную» форму — пение).

Все фольклорные тексты функциональны, связаны с определенным бытовым укладом, этикой, религией и т.д.; когда эти культурные обстоятельства изменяются, угасают и они. Можно спорить, зачем нужны былины, но зачем-то они нужны. Нефункциональных жанров, по-видимому, вообще не существует, только назначение одних (ритуально-магическое, дидактическое и пр.) выражено от-

четливо, а у других оно стертое или скрытое. Когда исчезают условия, требующие исполнения определенных текстов, исчезают и сами тексты.

Свою роль играет и изменение языковой ситуации. Речевой обиход деревни испытывает возрастающее давление городского языка, в том числе литературного. Это приводит к нивелированию сельских диалектов и к деградации фольклорных текстов, стилистически от них зависимых. Уходят и жанры, требующие личного мастерства — в силу отмеченного вытеснения активных форм (пение) пассивными (слушание радио или магнитофона). Разрушительное воздействие на традиционные формы оказывает телевидение, однако оно же стимулирует развитие многих форм *постфольклора*, в рамках которого продолжает существовать и возникает заново множество устных текстов.

В этом смысле уместнее говорить о модификации фольклора, чем о его умирании. Однако происходит это уже не в деревне, а в городе.

7.

Вероятно, городской фольклор существует столько же, сколько существует городская цивилизация, но в новейшее время процесс его формирования весьма интенсифицируется, а «конечный продукт» этого процесса обретает совершенно новое качество.

Что происходит, когда человек отрывается от земли? Люди переезжают в город, где гораздо меньше зависимость от природных циклов, с которыми в деревне связано все — хозяйство, календарь, семейная и социальная жизнь. Конечно, человек как-то реагирует на смену сезонов и в городе (зимой холодно, осенью мокро, летом тепло), но в экономическом и социальном плане это не является определяющим началом. Переселенцы, вчерашние крестьяне, приносят из деревни и свой фольклор, который либо доживает век в культурных гетто, особенно в городах с сильным сельским привнесением, либо переплавляется в адекватные городской среде урбанистические формы.

Таковы обновленные фольклорно-обрядовые действия жизненного цикла: родины, свадьба или похороны в современном городе. Скажем, свадебный обряд сопровождается некоторыми обязательными акциями: возложением цветов на могилу Неизвестного солдата, поездкой на машине, украшенной лентами и куклами, к некоему городскому объекту — статуе, постройке и др. (в Вологде — к памятнику поэту К. Батюшкову, в Саратове — к круглой ротонде на берегу Волги и т.п.), с непременно фотографированием на его фоне. Всего этого, естественно, не было в деревне, подобные формы структурируются заново. К сожалению, мы еще не научились должным образом оценивать механизмы подобных преобразований, и вообще значение сельских традиций в возникновении городского фольклора (например, роль деревенской демонологии в городской быличке, городских преданиях и т.п.).

Взамен диалектности старого деревенского фольклора появляется фольклор субкультур. Можно сказать — с известной долей обобщения, — что по преимуществу фольклорная культура сельского сообщества обслуживает всех его членов, от мала до велика. Городская же среда гетерогенна и гетероморфна, она состоит из множества ячеек с разными идеологическими, эстетическими, ценностными ориентирами. Фольклор здесь — разный у студентов, школьников, представителей профессиональных или любительских сообществ (компьютерщиков, медиков, футбольных болельщиков и т.д.). Есть, конечно, «общенациональные» анекдоты, но есть и локальные, связанные с определенной группой. Дело, однако, не только в разделении по субкультурам, в которых самоидентификация у горожан, естественно, самая разная. Дело еще и в том, что фольклор городской, в отличие от сельского, идеологически маргинален. Идеологические потребности современный горожанин удовлетворяет иначе — телевидением, радио, журналами, газетами, массовой литературой, что явно оттесняет соответствующую функцию фольклора, хотя многие городские фольклорные тексты несомненно идеологичны.

Современный фольклор обычно не служит и целям социокультурной идентификации. Она манифестирована лишь в некоторых субкультурах, прежде всего, в криминальной, язык и тексты которой действительно были устойчивой знаковой системой, средством самоопределения и т.д. За пределами подобных закрытых сообществ дело обстоит иначе. Современный горожанин входит одновременно в разные субкультуры: половозрастные, профессиональные, любительские, окказиональные. Допустим, в фольклоре спелеологов есть некоторое количество мифологических преданий, текстов, песен, обрядов и т.д. Носитель этой традиции в каком-то смысле идентифицирует себя через эти тексты как спелеолога. С другой стороны, тот же человек является студентом, или инженером, или еще кем-то, и в этом качестве он идентифицирует себя уже совершенно иным образом, а попав в больницу, оказывается еще и членом больничной субкультуры, идентифицируя себя через ее тексты уже в качестве пациента.

Или: есть типовые разговоры и типовое поведение людей в купе поезда дальнего следования. Имеет значение, какова дальность пути, едет человек один или с кем-то (и с кем именно), здороваются ли, войдя в купе и т.п.; все эти обстоятельства семиотически не только значимы для построения «поездной ситуации», но также достаточно «жестки» и исчислимы. Определенные социальные, бытовые и прочие условия располагают к воспроизведению текстов определенного типа. Это тоже своего рода фольклорная ситуация, человек на какое-то время становится членом «субкультуры пассажиров поезда». Это субкультура условная, она не составляет социальной, профессиональной или возрастной общности, скорее это своеобразное «субкультурное» состояние.

8.

Есть представление о том, что для человека чрезвычайно важно подробное знание о технике, которая его обслуживает, и о природе, которую он использует, а культурные тексты особого значения не имеют, являясь некоторым довеском к прагматической стороне жизни. Это большое заблуждение. Вопрос заключается не только в том, что человек сформирован культурой гораздо в большей степени, чем техникой, а без гуманитарного знания нашего современника вообще представить невозможно, сколь бы мало он ни отдавал себе в этом отчет. Без естественного языка и наук, занимающихся этим языком, не было бы многих других наук, без лингвистики не было бы компьютерной техники и т.д.

Но есть и менее явные зависимости, по своему типу подобные экологическим. Мы не знаем, чего лишается человеческая культура, когда она отторгает от себя определенные области интеллектуальной рефлексии (как это было, например, в Советском Союзе). Мы не знаем, на каком конце интеллектуальной традиции и каким образом нам это откликнется, какие эвристические модели человеческого мышления при этом окажутся утраченными.

Существуют, наконец, и вполне прагматические аспекты. Чтобы понимать свое место во времени и пространстве этого мира, человеку полезно иметь научно выверенные, а не легендарно-мифологические сведения об истории сообщества, к которому он принадлежит, и знание закономерностей, которые этим сообществом управляют.

Некоторые вещи уместно излагать как притчи. Есть такое научное (или околонучное) суждение, что Маугли, воспитанный и выкормленный собакой, нежизнеспособен. Чего он недополучил? Он оказался не включенным в человеческую культуру и потому умер. Маугли всегда умирают, человек вне культурной среды не может жить. Соответственно, науки, занимающиеся разными аспектами культуры, на самом деле весьма важны и практически, хотя их функция не столь очевидна, как у наук технических или естественных.





Таисия ХЛЫБОВА
(Россия)

Место фольклористики в ряду этнонаук

Проблема определения места фольклористики в ряду других этнонаук не нова. Более того, в последние годы она вызвала пристальное внимание многих специалистов. Спровоцирован столь повышенный интерес к ней многими факторами, среди них — отказ от прежних идеологических схем, коренные изменения в социальном устройстве современного общества, его урбанизация, перестройка образовательной системы, попытки «европеизации» и «американизации» науки, усиление позиций «молодых» наук — этнолингвистики и антропологии, модернизации многих ее положений и др. Вопрос, вернее вопросы, ставятся более чем остро: возможно ли существование фольклористики как науки вообще или ее место должны занять другие, более молодые дисциплины, быстро среагировавшие на изменение предметного поля «ветхой» науки о народной мудрости; возможно ли существование самого фольклора в нынешних условиях глобализации, когда смешиваются и стираются этнические стереотипы, порождающие основу фольклора — словесную стереотипию, и породителем «народного знания» становятся СМК, элементом деятельности которых по-прежнему остается *идеологическая обработка населения* с теми или иными — политическими, коммерческими и т.п. целями; что такое, в конце концов, «народ», вербальное творчество которого призвана исследовать наша наука.

Эти и другие проблемы в последнее время широко обсуждались как на страницах научной периодики, так и на состоявшемся в феврале 2006 г. в Москве Всероссийском конгрессе фольклористов. В докладах А.С. Каргина, А.К. Байбурина, С.А. Каскабасова, Л. Раденковича, С.Ю. Неклюдова, В.П. Аникина, Е. Бартминьского, С.Б. Адоньевой, А.А. Панченко, С.М. Толстой и мн. др. [1] прозвучали различные, порой полярные идеи относительно значения и перспектив развития и фольклора, и фольклористики — от утверждения о незыблемости научных положений и традиций, заложенных исследователями XIX в., до признания необходимости новаторских подходов к изучению народной культуры, от попыток определить специфику современного состояния *фольклора* через особую номинацию предмета исследований (*постфольклор*, *неофольклор* и т.д.) до

отрицания самого факта его существования в современном мире. Одним из самых частотных в выступлениях было слово «кризис». Кризисное положение дел характерно не только для русской фольклористики или фольклористики бывшего Советского Союза. Это общее настроение времени. И если во многих странах научные традиции складывались таким образом, что *народная мудрость* исследовалась в рамках иных дисциплин (этнографии, антропологии и др.) и в силу этого проблемы выбора между фольклористикой и нефольклористикой и не могло быть или стояла она не столь остро, то для ученых России она весьма существенна.

Интерес разных наук к *народному знанию, народной мудрости* (именно так переводится английский термин *folklore* на русский язык) обусловлен природой этого явления. В свое время К.В. Чистов писал: «В древнейших синкретических формах фольклора исследователи справедливо видят зачатки того, что позже в системе развитых и дифференцированных культур становится наукой, литературой, религией. В более позднее время фольклор был важнейшей формой народной идеологии и народных развлечений, важнейшим средством воспитания детей и важнейшей сферой художественной деятельности человечества, весьма существенной частью национальной культуры» [2, с. 5], иными словами, «фольклор полифункционален» [там же, с. 7]. Закономерно поэтому, что разные науки находят здесь предмет для своих исследований.

Основные направления в изучении фольклора — филологическое и историческое. Здесь хотелось бы остановиться на специфике взаимоотношений фольклористики и наук, сферу интересов которых составляет народознание.

Фольклористика как наука, на мой взгляд, явилась родоначальницей филологии в России, во всяком случае, не схоластическое изучение основ грамматики и риторики стало с некоторых пор предметом ее интересов, а *живое русское слово* в разнообразии его диалектных и говорных выражений, многожанровых реализаций. Внимание к этому слову дало мощный импульс развитию и языкознания, и литературоведения, как принято ныне делить сферу словесности. Имена Ф.И. Буслаева, В.И. Даля, А.Н. Афанасьева, А.Н. Веселовского, А.А. Потебни значимы в истории как языковедческих, так и литературоведческих дисциплин и доньяне. Пробудившееся чувство национального самосознания породило интерес к истории народа, его культуре и мифологии, творческому выражению его души, что стало основой и исторических штудий. Общность предмета исследований отразилась и на общности существования историко-филологической науки в XIX — первой половине XX в.

Ничего необычного в том, что происходила дальнейшая дифференциация знаний нет — это обычный путь любой науки. Конфронтация апологетов исторических и филологических подходов к изучению народной культуры, с одной стороны, литературоведческих

и лингвистических, с другой, продиктована, в первую очередь, не поисками научной истины, но желанием отстаивать свой путь познания как единственно возможный или универсальный, что как раз и ограничивает возможности познания, вступая в противоречие с самой природой исследуемого явления.

Исторически сложилось так, что фольклор в нашей стране преподается на *филологических* факультетах высших учебных заведений, входит в *литературные* курсы средней школы, академическая фольклористика представлена Отделами фольклора Института мировой литературы, Института русской литературы. Он рассматривается как эстетическое явление, как *искусство слова*. По сути, это доминанта исследовательской парадигмы и XIX, и XX веков, образец классического (не в оценочном смысле, но как противопоставленного более позднему) подхода к изучению фольклора. Эта позиция не раз оспаривалась представителями иных направлений нашей науки, как западных, так и отечественных, чьи попытки ввести фольклористику в зону этнографических исследований в нашей стране вызывали противодействие со стороны классически ориентированных исследователей.

Что же давала и дает науке классическая филологическая фольклористика? Ответ на этот вопрос зависит от осознания цели науки вообще и гуманитарных исследований, к которым принадлежат фольклористические, в частности.

Высшая цель науки — познание мира и человека для того, чтобы правильно, *рационально* строить отношения с миром и людьми, понять законы, действующие во Вселенной, их реализацию и последствия их нарушений человеком, выработать возможные пути предотвращения неверных шагов и решений. Задача филологии, работающей со словом, в этом смысле, возможно, самая ответственная: изучить, исследовать процесс познания человеком мира, поскольку через слово, благодаря слову он и познается. Слово сохраняет представление о «первичном» смысле (смыслах), который может меняться, затемняться в течение веков. Реконструкция его, причины и условия изменения в разных контекстах и исследуются филологией.

Предметом исследований этнографии как исторической науки является группа людей — этнос, причины и характер формирования тех или иных специфических его характеристик, его культуры, и материальной, и духовной, законы его эволюции и взаимодействие с другими этносами.

Антропология занята исследованием человека, культурная антропология — человека не как биологического вида, но как субъекта и объекта культуры в его специфических этнических, социальных и иных проявлениях.

Фольклористика, как она представлена в истории отечественной науки, всегда была занята поисками смысла *произведений народной культуры* через изучение слова самого народа. Это по большей части и вызывало возражение представителей других наук, в частности

этнографов, сомневающих в достоверности сведений фольклористики, основанных лишь на слове. Необходимость учета этнографических данных, этнографической действительности приводили исследователей к выводу о том, что фольклористика — наука одновременно и филологическая, и этнографическая, в этом и состоит суть ее специфики [2, с. 3]. Вместе с тем осознание разности предметных сфер и задач этих наук не позволило и, надо думать, не позволит впредь сорастворить эти дисциплины, лишив каждую из них своей предметной специфики. И дело, как представляется, не только в сложившихся научных традициях, но и в тех сверхзадачах, которые каждая из них решает.

Будучи нацеленной на вербальный аспект народной культуры, выявление смысла слова, фольклористика, по большей части, имеет дело с опосредованным восприятием действительности, с теми представлениями, которые сформированы о ней у того или иного народа, и способами их передачи в разных жанрах и видах народного творчества. К.В. Чистов отмечал: «...в фольклоре, так же как во многих других видах искусства, отражается, как правило, не историческая действительность в прямом и точном смысле этого слова, а народное отношение к ней, определенный тип и способ ее понимания и художественной обработки» [2, с. 8]. На формирование этих представлений влияют разные обстоятельства, главным образом, принятая система ценностей народа, группы, коллектива. Интерпретация того или иного события и зависит от этой системы. Историческая наука, и этнография как ее представительница, претендует на исследование самой действительности, пытаясь максимально объективно подойти к ее анализу.

Приведу пример разного восприятия одного исторического факта, на мой взгляд, дающий яркое представление о сути проблемы соотношения действительности и ее интерпретации в культуре. Речь пойдет об истории страстотерпцев Бориса и Глеба, первых канонизированных русских святых. Убитые по политическим династическим причинам, они стали в истории Русской церкви символами непротивления злу, послушания, соблюдения норм современного им права, когда младший брат должен подчиниться воле старшего даже ценой собственной жизни. Апелляция к этим высоким символам свойственна древнерусской культуре. Они — пример и образец для подражания в контексте православной культуры, в той системе ценностей, которая ей свойственна. И наоборот, их убийца — старший брат Святополк — стал символом греха, отчаяния, злокозненных деяний дьявола, который и побудил его к этому преступлению.

Историческая наука по-своему рассматривает это событие. Многие исследователи пришли к выводу, что не Святополк явился убийцей братьев, а Ярослав Мудрый, который вел объединительную политику русских земель и прекрасно оценивал возможности малолетних князей Бориса и Глеба и слабого политика Святополка. Возможно, по этой причине такая выдающаяся личность, как Ярослав, не был

причислен к лику русских святых, хотя заслуги его перед нашим Отечеством нисколько не ниже заслуг Александра Невского или Дмитрия Донского.

Действительность и мифология. Факт и его интерпретация. Дело и слово о нем. Жизнь и представления о том, какой она должна быть. Точки пересечения этих категорий — это точки пересечения разных наук — истории и филологии.

Сказанное вовсе не означает, что филология, в отличие от трезвого взгляда истории, находится в плену иллюзий и мифологии. Она занимается исследованием вербализованных форм сознания человека, народа, живущего в определенной системе ценностей. И если речь идет об одном человеке, одной творческой личности, важны те исходные точки, которые формировали его взгляды, их эволюция, моменты расхождения или, наоборот, совпадения с общепринятыми в данном обществе позициями. Если речь идет о народе — важна та система ценностей, которая принята у одного народа, в отличие от другого, ее формирование, развитие. Изучение ее — это и есть задача всех народоведческих наук, и в первую очередь — филологии, ибо слово, выношенное веками, передающееся из поколения в поколение, и запечатлевает основные элементы этой системы.

Вернемся к нашему примеру. Как исторические личности братья предстают невинными жертвами политических игр. В религиозном идеологическом преломлении они — образец христианского смирения. Но в традиционной народной культуре Борис и Глеб не жертвы, не образец. Скорее, наоборот, довольно грозные святые, в день памяти которых запрещено работать (иначе спалят гумно, жито, ударит молния... «На Барыса за хлеб не бярыся»), помощники в деле правильной организации сельского труда. И это закономерно, не политические игры, не духовная рефлексия, но сельскохозяйственный труд составляли основу жизни традиционного общества. Отсюда — введение сакральных фигур в пантеон помощников и *регламентаторов* труда, использование христианских символов в языческой по происхождению системе ценностей.

Если рассматривать эту ситуацию в системе бинарных оппозиций, то соотношение земное—небесное, реализованное через исторический факт и его религиозную интерпретацию, правомерно вписывается в христианскую символическую систему. Существует реальность, материальный мир, где происходят некие события, и их проекция в мире символическом. И важнее для религиозного сознания не земная правда — виновность Ярослава и невинность Святополка, а символический, искусственно приданный событию смысл: греховность Святополка, погнавшего за славой мира сего, и святость Бориса и Глеба, смиренно принявших свой удел. Какой бы *правдивой* ни была историческая *правда*, не она стала культурным знаком, не она формировала отношение к действительности многих поколений православных людей, но идея, некая высокая истина. И в этом смысле ответ на вопрос — что реальнее, значимее для культуры — историческая правда

или миф, *красивые слова* — будет однозначным: второе. Изучение мифов и *красивых слов*, представляющих идеи и образы, влияющие на умы и чувства людей, которым занимается филология, таким образом, оказывается более важным, чем знание исторической правды. Сказанное справедливо для системы реальное—идеальное, история—миф.

Но народная культура нарушает эту схему, включая символические фигуры Бориса и Глеба в свою систему, отличную как от правды исторической, так и от истины духовной. Народная культура, таким образом, представляя самостоятельную семиотическую систему, где происходит «перекодировка» [3] символов высокой, элитарной культуры, требует особого к ней подхода, учета специфики соотношения реальное — идеальное в ней. Здесь происходит адаптация высоких идей и символов к условиям земной жизни, где главным залогом благополучного существования является труд и подчинение законам предков, то есть традиций, устоявшихся норм поведения. Все известные жанры русского фольклора так или иначе отражают это положение дел.

Классическая филологическая фольклористика в исследовании народной культуры по сути дела и занималась выявлением вербализованных идей и символов, определявших основные тенденции в жизни человека традиционного общества. И как бы скептически ни относиться к направлению, исследующему *фольклор как искусство слова* (учету эпитетов и метафор в былинах и балладе и т.д.), обойтись без этих и аналогичных данных для адекватного восприятия разных аспектов народной культуры вряд ли возможно. Ибо пестрая картина разноплановых исследований народного слова сложилась в достаточно стройную систему знаний о народе, его интересах и заботах, идеях и ценностях, которые он исповедует и задает для себя в своем поэтическом творчестве как некую идеальную схему.

Таким образом, если филологическая, или классическая фольклористика занималась выяснением *идеального*, то этнография — *реального*. Иными словами, задача этнографии — по возможности объективно описать народную культуру (как материальную, так и духовную), ту реальность, в которой существует тот или иной этнос, та или иная группа людей; задача фольклористики — выявить воспеваемые, поэтически провозглашенные идеи и символы, которыми руководствуется этот этнос в жизни, что определяет для себя как правильное, приемлемое, прекрасное, а что отвергает, считая безобразным и выходящим за рамки нормы.

Именно эти разные задачи, вернее, непонимание этих задач, и приводит к спорам и разногласиям ученых «классической» фольклористики и новых направлений в науке. Довольно полно и ярко идеи последних на конгрессе фольклористов озвучил петербургский исследователь А.А. Панченко [4, с. 72—96]. Его упрек классической фольклористике сводился главным образом к ее идеологической ангажированности (вольной или невольной). Разделяя фольклор на фольклор I (тексты, не санкционированные культурной и социальной элитой, а потому малоизвестные и специалистам) и фольклор 2

(санкционированные и пропагандируемые тексты), ученый по сути дела подверг сомнению правомерность выводов фольклористики относительно тех вербализованных, эстетически оформленных форм сознания, которые запечатлены в народном эпосе и лирике, бывших предметом исследования ученых XIX—XX вв. Фольклор же в традиционном понимании этого слова, по мнению А.А. Панченко, уходит (или уже ушел) из жизни, «с некоторой долей условности он может использоваться для обозначения выразительных форм, характерных для коммуникативного обихода той или иной социальной группы» (там же, с. 91).

Нельзя не признать правомерности многих наблюдений и выводов исследователя. Разрушение традиционной культуры, связанной в нашей стране с деревенской, крестьянской эпохой, переориентация современного человека (с городским по преобладающей тенденции укладом жизни) с коллективистского на индивидуалистский тип сознания, формирование научного типа мышления, подвергающего сомнению устоявшиеся, укорененные в данном обществе идеи, и ведущего к демифологизации многих культурных символов, не может не обозначать разрушения и культурных манифестаций, принятых называть фольклором. Проблема, таким образом, из области филологической науки переносится в область наук социальных.

Это в теории, которая суха, а на практике? Зеленеет ли *древо жизни*? Фольклорные архивы постоянно пополняют свои коллекции новыми материалами, редакционные портфели фольклористических журналов и альманахов полны (см., например, «Живую старину», «Традиционную культуру», «Актуальные проблемы полевой фольклористики»), публикуемые подборки, которые выносятся на суд и специалистов, и любителей фольклора, свидетельствуют не только о частичной сохранности достаточно архаичных его образцов, но и о создании новых текстов, осмыслить и интерпретировать которые еще предстоит. Безусловно, и характер этих текстов, и их художественные достоинства далеки от совершенных образцов, представленных, скажем, былиной или лирической песней, записанных и *обработанных* (отчасти здесь А.А. Панченко прав) в XIX в. Нельзя не признать и того факта, что тон современного фольклора задается городской культурой (письменной, печатной продукцией, аудиовизуальным рядом), профессиональной по способу своего производства. Но, скажем, та же былина тоже рождалась в среде дружинных певцов или княжеских Боянов, однако по праву получила определение *народного* творчества.

Мифологическое сознание древних, рождавшее сюжеты и поэтическую образность, в современном мире видоизменилось в «относительно устойчивые стереотипы массового обыденного сознания, обусловленные недостаточным уровнем информированности и достаточно высокой степенью доверчивости» а также в «пропагандистские и идеологические клише, целенаправленно формирующие общественное сознание» [5, с. 12], что в свою очередь порождает

новые сюжеты и образы. Исследование порожденных этим сознанием текстов — безусловно задача науки. Тяга к художественному оформлению (серьезному или ироничному) обыденных вещей и явлений, по-видимому, неистребима, Школьник девяностых годов на вопрос, что получил в школе, отвечал «Совет сметить мозги» (так дети расшифровывали безоценочное учительское *См.* за письменную работу). Современные дети отвечают, что получили SMS-ку.

Современный анекдот «Решил Вовочка стать президентом. И стал» можно рассмотреть с позиций разных наук. Если с позиций фольклориста, то он предстанет как еще один текст из хорошо известного цикла анекдотов о лентяе, сквернословие, двоечнике Вовочке и будет не менее остроумен, чем иные анекдоты этого же цикла. В задачи специалиста, изучающего этот текст, войдет толкование сути анекдота, приемов создания комического. С позиций социолога он будет рассмотрен как хорошо просчитанный пропагандистский прием современных политтехнологов пропрезидентской ориентации. Популяризация подобных текстов, в интересах политических сил сторонников президента, поскольку как факт *творчества* (чьим бы оно ни было) анекдот о Вовочке по современным меркам не уступает прославлению князя Владимира Красно Солнышко былины. Имеет ли он право на существование? на интерпретацию? Вопросы праздные. Текст существует и вызывает адекватную реакцию слушателя (сейчас все чаще читателя), ироничную или одобрительную.

Идеология — это *система идей и взглядов*, согласно толкованию этого слова. Ничего связанного с *ангажированностью* изучение идей и взглядов не имеет. Другое дело, как и кем они используются. Следует разводить понятия науки о народе, которая должна быть объективна и беспристрастна, и культурной политики, в задачи которой и входит использование стереотипов сознания (оформленных или не оформленных художественно). Инерция клеймения идеологически ориентированной науки советского периода (а вместе с ней и науки XIX века, по мнению А.А. Панченко) должна быть преодолена: возможность беспристрастного и объективного анализа народной мудрости ныне имеется. А если бояться, что выводы этого анализа могут быть кем-то использованы — тогда лучше в лес не ходить и дров не рубить, поскольку щепки всегда летят.

Схема обозначенных выше отношений исторических и филологических дисциплин в изучении народной культуры и фольклора как ее составляющей, безусловно, грешит однозначностью. Отношения намного сложнее, более того, и в филологическом, и в историческом изучении фольклора существовало много школ и направлений, которые так или иначе пересекались в своей деятельности; фольклор стал объектом исследований и других гуманитарных наук. Но успешная деятельность этнолингвистов, где сочетаются этнографические и лингвистические подходы к исследованию народной культуры, лингвофольклористов, занятых изучением языка фольклора, семиотиков,

работающих с фольклором как с особой знаковой системой, этнопсихологов, использующих фольклорный материал для своих целей, антропологов, исследующих общие проблемы культурного развития всего общества (разных его социальных страт) и др., не отменяют важности работы фольклориста-филолога. В задачи последнего по-прежнему входит сбор и классификация полевого материала, анализ текста при учете контекста, изучение вариантов, выявление и систематизация мотивов, описание персонажной системы, исследование средств создания образности и др. Конечная же цель — изучение тех *идейных констант*, которые передаются от поколения к поколению, питая и одухотворяя народную жизнь.

Вместе с тем фольклористика XIX в. находится в принципиально иных условиях, нежели в XX, а тем более XIX в. Жанры, привычные для исследовательского анализа, — былина, баллада, традиционная песня, сказка и др. — ушли из активного бытования, их сменили частушка, анекдот, устный рассказ и др. Доля художественного в них не столь выявлена, как в текстах традиционного фольклора XIX в. Может ли современный исследователь ориентироваться в своей работе лишь на эстетические и литературоведческие категории? Думается, это не так. В XIX—XX вв. фольклор выполнял функцию неписаной литературы — именно поэтому и была возможность (и необходимость) изучать его, используя искусствоведческий и литературоведческий инструментарий. В настоящее время возможно излить душу, предоставляемая ранее лирической песней, реализуется (в зависимости от социального слоя) исполнением авторских текстов — Окуджавы и бардов под гитару, шлягеров Пугачевой, Бабкиной, Кадышевой или иных популярных певцов; при желании узнать об исполненных драматизма событиях частной жизни достаточно посмотреть душещипательную мелодраму по телевизору, а не слушать народную балладу или жестокий романс; апеллировать к правильному прецеденту можно, не опираясь на пословицу, а заглянув в журнал по психологии и выбрав приемлемое для себя решение, и т.д. Если социальные и эстетические функции *старого фольклора* перераспределены в современном обществе, то что остается на его долю? Этот непростой вопрос и приводит некоторых современных исследователей к отказу от жанровых классификаций (вспомним, что «жанр — это прежде всего определенная социально-бытовая функция») [2, с. 7] и поиску иных путей и возможностей классификации *речевых практик*.

Фольклор — это продукт творчества традиционного общества, строящего свою жизнь по определенному шаблону, порядку. При смене культурных парадигм, что и произошло на исходе XX века в нашей стране, меняется сам порядок, шаблон, приходят новые традиции и новые формы их реализации. Современная культура далека от однородности. Крестьянский фольклор, живущий в деревне и частично перекочевавший в города, все еще существует. Ему на смену приходят типологически сходные тексты, имеющие авторское происхождение и в условиях информационного общества достаточ-

но быстро тиражируемые, практически без присущей фольклору вариативности. Исполнитель этих произведений уже перестает быть соавтором, доля его творческого участия в процессе репрезентации того или иного текста сводится только к точному его копированию.

Вместе с тем существуют и новые формы реализации коллективных творческих потенциалов, ярко представленные в субкультурах. Является ли это специфической чертой современного общества, не столь гомогенного, каким оно было в условиях крестьянской России? Думается, что речь может идти только о степени выраженности социальной, профессиональной, возрастной и иной дифференциации в нынешнем социуме и о том внимании, которое уделяется современной наукой творчеству субкультур. Оно, это внимание, столь же оправданно и актуально, каким было в свое время изучение локальных традиций, принесших ощутимые результаты. Выявление текстов, их анализ, обнаружение идейных и эстетических констант, которые составляют их традицию, нахождение преемственности со старыми формами — это и есть задача фольклористики и наук, призванных изучать *народ*. Думается, в материале для исследований нет недостатка ни у фольклористов, ни у представителей иных этнонаук, во всяком случае, на нынешнем этапе развития культуры.

Народный *текст* как *творчество*, обнаружение его поэтической, идейно-художественной, языковой сущности — это предмет филологической фольклористики. Народный *текст* как явление *ментальности*, определяющее социальное и культурное бытие этноса, — это область этнографических наук. Сотрудничество этих разных направлений сколь необходимо, столь и плодотворно, ибо только в сочетании идеального и реального и возможно понять, что такое народ.

Библиографические ссылки

1. См.: Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб докладов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора (далее — ГРЦРФ). Т. 1 — 2005. Т. 2, 3 — 2006. Т. 4 — 2007.
2. Чистов К.В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. Л., 1970.
3. О проблемах этносемиотики см.: Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 2-е изд., испр. М., 2005; *Он же*. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
4. См.: Панченко А.А. Фольклористика как наука // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М.: ГРЦРФ, 2005. Т. 1.
5. Пивоев В.М. О значении слова «миф» // Цит. по: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.





Владимир КЛЯУС

(Россия)

Теоретические проблемы систематизации заговорно-заклинательного фольклора¹

Теоретические проблемы систематизации и классификации памятников фольклора — одни из самых актуальных на сегодняшний день. Привлечение в фольклористических исследованиях максимального количества текстов является методологической аксиомой, пренебрежение которой влечет за собой неверное представление о генезисе и эволюции образов, мотивов, сюжетов и других содержательных и структурных элементов произведений народной словесности. Но чем к большему числу текстов обращается исследователь, тем острее перед ним встают проблемы нахождения в них определенных закономерностей, позволяющих группировать материал в соответствии с задачами работы. И абсолютно верно замечено Ю.И. Смирновым, что «любой исследователь, оперирующий фольклорным материалом, хочет он того или не хочет, вынужден каким-то образом, пусть даже самым примитивным, классифицировать и систематизировать свой материал» [1, с. 79].

В отношении русских заговорных текстов, одного из интереснейших жанров фольклора, переживающего сегодня свое очередное возрождение, это проявилось уже в собрании Л.Н. Майкова, вышедшего в 1869 г.²

В «Великорусских заклинаниях» Л.Н. Майкова все заговоры разделены на восемь групп по их отношению к той или иной сфере жизни человека: 1. Любовь. 2. Брак. 3. Здоровье и болезни. 4. Частный быт. 5. Промыслы и занятия. 6. Общественные отношения. 7. Отношение к природе. 8. Отношение к сверхъестественным существам. Внутри этих групп тексты распределяются на подгруппы. К примеру, в группе «Любовь» выделены «Заговоры приворотные, присушки и любви» и «Отстуды, отсушки», в группе «Брак» — «Девичьи приговоры для привлечения женихов», «Когда сваху посылают засватывать избранную невесту», «Когда сваха идет на сватовство», «При проводах жениха», «При проводах невесты» и др.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 07-04-12133в).

² Заметим, что в книге И.П. Сахарова «Сказания русского народа», единственной крупной публикации, которая предшествовала собранию Л.Н. Майкова, любовные, лечебные и т.д. заговоры расположены совершенно беспорядочно (*Сахаров И.П.* Сказания русского народа: В 2 т. СПб., 1841—1849).

Л.Н. Майковым проведена классификация русских заговоров. Сделана она на основе тематическо-функционального признака. Эта классификация проста, понятна и удобна в публикациях, особенно, когда даются большие массивы заговоров. Уже внутри подгрупп Л.Н. Майков указал на возможность еще одного членения заговорных текстов — по вариантам. Правда, формально это не было отмечено, просто составитель расположил сходные между собой тексты последовательно друг за другом, или делал ссылку на другие издания. Так, в текстах № 1—4 рассказывается о встрече заговаривающего с братьями-ветрами, которые пошли «травы сушить», «болота зажигать» и присушивать человека. Тексты № 14 и 15 о «трех тосках тоскучих». В заговорах от бессонницы № 57 и 58 обращаются к зорям, чтобы они унесли с младенца крик, а в № 59 и 60 — к курам. Выделяя варианты, Л.Н. Майков опирался на содержание заговоров, находя в них общее в сюжетах и мотивах. По его мнению, варианты «заслуживают внимания для разъяснения истории заклинаний» [2, с. 420]. На наш взгляд, это было первым шагом к систематизации жанра.

Вслед за Л.Н. Майковым ту же классификацию заговорных текстов с некоторыми упрощениями использовал П.С. Ефименко: сначала при публикации украинских [3], а потом в собрании русских заговоров из Архангельской губ. [4]. Правда, в отличие от Л.Н. Майкова, П.С. Ефименко не обращал внимания на варианты.

Иначе даны тексты в сборнике Е.Р. Романова, но можно сказать, что и он опирался на тематическо-функциональный признак [5]. Всю белорусскую заговорную поэзию Е.Р. Романов разделил на две большие группы: «заговоры» и «заклинания». К «заговорам» отнесены почти все тексты от болезней (как человека, так и животных), кроме тех, которые имеют, видимо, «психический» характер — сглаз, притка, родимец, ночница. Эти последние, а также любовные, хозяйственные, охотничьи, солдатские обереги названы «заклинаниями».

Л.Н. Майков, П.С. Ефименко, Е.Р. Романов не ставили перед собой специальной задачи классифицировать и тем более систематизировать имеющийся в их распоряжении материал. Они только стремились к удобному его расположению в своих сборниках. Впервые мысль о необходимости систематизации заговорной поэзии была высказана А.В. Ветуховым. В предисловии к работе «Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (из истории мысли)» он писал: «Высокий интерес, заключенный в истории жизни заговора и сродных творений, побуждает автора внести хотя бы скромную долю в его разработку, выполнить хотя бы черную работу, собрав и сгруппировав возможно большее количество наличного сырого материала, и тем несколько расчистить почву для будущих работников на этом поле» [6, 1901. № 1—2. С. 283].

В четвертой главе А.В. Ветухов рассмотрел классификации заговоров русских, украинских и европейских исследователей

(Н.Г. Помяловского, Иващенко, Аршинова, Н.В. Крушевского, Ф.Ю. Зелинского, Аммана, Брауна) и предложил свои принципы решения проблемы. «Мне думается, — писал он, — что для удобства обследования материала можно распределить его по наиболее встречающимся ... названиям болезней, ... а в этих крупных отделах попытаться установить группировку по степени древности заговора, руководствуясь его формальной стороной ... и психологическими основаниями возникновения и эволюции заговора» [там же, с. 42. 1902. № 1—2. С. 205]. Таким образом, А.В. Ветухов применяет чисто функциональный признак, разделяя тексты на группы (от сглаза, от крови, от зубной боли, от «болезней реже встречающихся»: антонов огонь, бешиха, бородавки, веснушки, видмен волос и так далее по алфавиту). Внутри этих групп А.В. Ветухов попытался расположить тексты в соответствии со своим представлением об их эволюции, основным признаком которой, по его мнению, было наличие/отсутствие в тексте христианских элементов.

А.В. Ветухов еще не употреблял слово «систематизация», он говорил только о «классификации». Эти понятия в фольклористике начала XX столетия не различались. Но по сути дела А.В. Ветухов приступил именно к систематизации заговоров, что было отмечено Н.Ф. Познанским, охарактеризовавшим его опыт как «более детальную классификацию» [7, с. 105].

В научной литературе работу А.В. Ветухова обычно обходят молчанием. А если о ней упоминают, то указывают, что она не имеет большого значения. Действительно, что касается теоретических построений А.В. Ветухова, то в них он следует в русле представлений о заговорах так называемой психологической школы А.А. Потебни и Н.В. Крушевского. Правда, здесь А.В. Ветухов высказал ряд интересных положений, в частности, о продолжающемся развитии заговорных форм «по древним образцам» [6, с. 42. 1902. № 1—2. С. 205]. Собственно «указатель» А.В. Ветухова представляет собой перепечатку уже опубликованных заговорных текстов, которые исследователям фольклора того времени были хорошо известны. Им трудно пользоваться: нет четкого разграничения текстов и их нумерации.

Но у работы А.В. Ветухова есть особенность, которая отличает ее от всех остальных. Он включил в свой сборник заговорные тексты русских, украинцев, белорусов, болгар, сербов, чехов, поляков и даже немцев и греков. Это была первая работа, в которой сопоставлялись в большом объеме заговорные тексты всех славян и привлекался материал других народов.

А.В. Ветухов практически не делал никаких комментариев по поводу сопоставления заговорных текстов славян и их систематизации. Но у знакомившихся с его работой обязательно должны были возникнуть вопросы по истории и эволюции тех или иных текстов, их сюжетов и мотивов, она должна была убеждать в необходимости их широкого сравнительного изучения. «Открытие» А.В. Ветухова

не было понято и оценено по достоинству. Возможно, причины лежат в принципах построения его «указателя». В основу систематизации А.В. Ветухов положил функциональное назначение текстов, которое не подходит для данной цели. Интересно, что исследователь это понимал: «Конечно, было бы крайне желательно расположить весь материал, — писал он, — по ... внутреннему признаку, <...> но при современном подборе материала и состоянии его разработки, я не признаю себя в силах выполнить эту чересчур сложную задачу» [там же, с. 42. 1902. № 1—2. С. 206]. К тому же, в качестве уровня систематизации А.В. Ветухов взял заговорный текст полностью, а потому его работа стала просто антологией заговорной поэзии славян и других европейских народов. С каждой последующей публикацией (с 1901 по 1907 гг.) это становилось все более очевидным.

Из послесловия видно, что должны были быть еще две части — «О заговорах от болезней у животных и насекомых» и «О заговорах на случаи различные в домашнем обиходе, а также присушки, привороты, отвороты и проч.». Судя по всему, они не были подготовлены. «На протяжении всей многолетней работы, — писал А.В. Ветухов, — мне приходилось, к несчастью оставаться одиноким: не с кем было посоветоваться, обсудить тот или иной шаг в самом процессе работы. Отсюда, кроме этого жуткого чувства, — масса погрешностей, упущений, недосмотров и промахов, которые, конечно, будут сильно тормозить работу следующему работнику на этой ниве. Да простит он мне мои невольные согрешения» [там же, с. 42. 1907. № 3. С. 141].

Попыток повторения и осмысления опыта А.В. Ветухова практически не было. Из дореволюционных исследователей к нему обращался только Н.Ф. Познанский. В монографии «Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул», рассматривая классификации предшествующих исследователей, он подверг работу А.В. Ветухова острой критике и указал, что «внутренний признак», который не мог найти А.В. Ветухов, определил немецкий ученый О. Эберман. «Его труд, — писал Н.Ф. Познанский, — не простой сборник, а *систематическое* (курсив наш. — В.К.) расположение и сравнение формул по разрабатываемым в них мотивам. В основу каждого мотива автор кладет древнейшую сохранившуюся редакцию, а потом следуют позднейшие редакции и варианты» [7, с. 108]. Опираясь на опыт работы О. Эбермана Н.Ф. Познанский делает вывод, что «на основании ... общих мотивов и должно строить научную классификацию (читай «систематизацию». — В.К.). Пока только одна она может дать надежный подбор материала для изучения заговоров. Но она требует и более осторожного к себе отношения, чем другие классификации» [там же, с. 112]. Н.Ф. Познанский и сам попытался в какой-то мере осуществить то, что не удалось А.В. Ветухову. Четвертой главой его книги можно пользоваться как указателем мотивов (конечно,

далеко не полным) заговорных текстов европейских народов [там же, с. 164—280]. Правда, Н.Ф. Познанский смешивал уровни мотива и сюжета и во многих случаях описывал и пытался раскрыть историю не мотивов, а заговорных сюжетов («мотив розы», «мотив рога», мотив «в печи огонь горит»). Монография Н.Ф. Познанского показывает, что в процессе работы над ней он шел к созданию указателя. Интересно, что Н.Ф. Познанский, как и А.В. Ветухов, обращался не только к восточнославянскому материалу, но и к фольклору других славян, романских и германских народов. Это указывает на то, что в русской фольклористике до 1917 г. была ясна необходимость изучать восточнославянские заговоры, привлекая сходные произведения родственных народов.

В советские годы вопрос о научной классификации заговоров и их систематизации принципиально освещался, видимо, лишь в «Методической записке по архивному хранению и систематизации фольклорных произведений», изданной в 1964 г. под редакцией В.Я. Проппа [8]. В разделе, посвященном заговорам, подробно описывалась их классификация на основе функционального признака, под систематизацией, видимо, подразумевалось составление единообразно заполненных карточек в фольклорном архиве всех имеющихся в наличии заговорных текстов.

Наш собственный опыт систематизации заговорных текстов опирается на понимание природы их сюжеттики, которая отличается от других фольклорных жанров

В исследовании заговорной сюжеттики методологически принципиальной для нас стала позиция Б.Н. Путилова, утверждающего, что в фольклористике «понятие “сюжет” представляет собой известную научную условность, но лишь в том смысле, что оно не равно понятию “текст” и формулируется в результате специального анализа группы текстов» [9, с. 137].

С нашей точки зрения, под **заговорным сюжетом** может пониматься присутствие в тексте **нескольких групп взаимосвязанных между собой элементов повествования — персонажа, его действия, места действия и объекта действия**. В том случае, если в тексте присутствует **одна группа** указанных элементов повествования, то мы имеем **заговорную сюжетную ситуацию**. Любая **пара повествовательных элементов** в заговорном тексте является **заговорным мотивом** (см. об этом: [10, с. 12]).

Такое представление о строении заговорной сюжеттики не согласуется с точкой зрения, к примеру, В.П. Аникина, который считает, что из субъекта (активного деятеля), предиката (действия), объекта (лица, на которое направлено действие) и обстоятельств действия (разные условия) структурно образуется мотив [11, с. 261—262]. Но в этом состоит, на наш взгляд, отличие сюжеттики заговоров от других нарративных жанров фольклора, которые анализирует В.П. Аникин, так как повествовательность, сюжетность произведений заговорного фольклора не исчерпывается собственно текстом,

весьма значимый его содержательный аспект находится вне его — в представлениях и верованиях, которые поддерживают и во многом определяют его бытование.

Выявление сюжетно-самодостаточных повествовательных заговорно-заклинательных текстов на широком материале заговорно-заклинательных традиций восточных и южных славян (русских, белорусов, украинцев, болгар и сербов), описание сюжетики текстов, выделение основных действий, их формализация в виде отдельных предикатов и объединение по сходству семантики в «темы», позволило нам впервые в отечественной фольклористике представить заговорную сюжетику в виде единой системы в «Указателе сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян», опубликованному в 1997 г. [12].

«Указатель» получил разнообразные оценки, что неудивительно, учитывая сложный и новаторский характер работы. Замечания, которые были высказаны в рецензиях, касаются того, что отдельные сюжеты и сюжетные ситуации, сходные между собой, попадают в разные рубрики; что заговорный сюжет невозможно описать через четыре элемента повествования, что материал можно было бы сгруппировать более экономным способом, что не учитываются контаминации и др. [13; 14, с. 52—53; 15, с. 60—61]³. Любая оценка исследования, особенно критическая, чрезвычайно важна, так как позволяет выявить наиболее слабые места в работе. Необходимо также помнить о том, что идеальных указателей не существует. Для нас было важно создать не просто указатель, а исследовательский инструмент. И, опираясь на данные «Указателя», мы выявили некоторые особенности генезиса и эволюции сюжетики славянских народов, ее региональные особенности, определили уровни сюжетных схождений между традициями трех групп славянских народов, попытались определить самый архаичный сюжетный пласт в славянских заговорах, возможно восходящий к периоду праславянской общности [10]. Оказалось также возможным применить разработанные при его создании принципы описания и систематизации заговорной сюжетики для неславянского заговорно-заклинательного материала [16].

С момента издания «Указателя» было опубликовано большое число интересных и разнообразных сборников славянских заговоров, материал которых, естественно, нами не мог быть учтен (см. [17; 18]). Большинство этих собраний подготовлены традиционным образом: тексты, распределенные по функциональным группам, краткие комментарии к ним, списки исполнителей и мест записей. Исключением является сборник «Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.)», составленный Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской

³ По поводу отдельных замечаний, правда, создается впечатление, что авторы рецензий не читали «Указатель». Это касается того, что якобы не решается вопрос о контаминациях, не учитывается функциональность заговоров. И то, и другое последовательно отмечено в «Указателе».

и А.Л. Топорковым. Он интересен не только уникальным материалом, собранным в течение длительного времени участниками полесских экспедиций, которые проходили под руководством Н.И. Толстого и С.М. Толстой, но и опытом создания «Указателя основных сюжетов и мотивов» полесских заговоров [19, с. 548—713].

Рассмотрение того, что называется авторами «мотивами», показывает, что так обозначаются все содержательные единицы текста — от формул до развернутых нарративных структур. Впрочем, это признают и сами составители, объясняя свою позицию «особенностями самого заговора как жанра гетерогенного» и «несовершенством имеющегося понятийного аппарата фольклористики» [там же, с. 17]. Заметим, что отказ от попытки разобраться в этом вопросе, в конечном итоге, приводит к еще большей путанице.

В качестве самой общей единицы систематизации заговорных «мотивов» авторами выбрана функциональная направленность заговора. В этом они продолжают линию, предложенную еще А.В. Ветуховым в начале XX столетия (см. выше). Далее, в каждой функциональной группе все «мотивы» подразделяются на 1) «специальные», т.е. характерные только для этой группы; 2) «межфункциональные» и 3) «универсальные типы заговоров». Правда, в чем же заключается принципиальное различие двух последних и почему одни из них названы уже не «мотивами», а «типами» — неясно, так как и те, и другие полифункциональны. Вряд ли можно также целый ряд мотивов, отнесенных авторами к «специальным», определить именно таким образом, так как обращение к более широкому восточнославянскому материалу показывает их полифункциональность.

Впрочем, несмотря на теоретическую недоработанность понятийного аппарата данный указатель выполняет свою главную практическую роль (как собственно и должно): помогает ориентироваться в содержании текстов, представляющих собой в сборнике довольно большой массив (почти 1100 номеров). Он позволяет определить наличие в конкретных заговорах сборника формул, мотивов и более сложных повествовательных структур, а также показывает внутритекстовые связи, которые свойственны столь однородной традиции, каковой является полесская.

Этот сугубо рабочий указатель, сопровождающий отдельный конкретный сборник, для составителей стал, видимо, своеобразным полигоном, на котором сформировался характер будущего «Указателя восточнославянских заговоров». Принципы его построения описываются в их последних выступлениях и публикациях [15, с. 59—73].

Предлагая создать такой указатель, А.Л. Топорков и Т.А. Агапкина считают, что в качестве образца для него могут служить указатели сказочных сюжетов, построенные по системе А. Аарне⁴ [20], в первую очередь, в его варианте для восточнославянских традиций — СУС [21]. При этом игнорируется критика указателей, состав-

⁴ Дополненный в свое время С. Томпсоном и недавно — Г.-Й. Утером.

ленных по этой системе. Не вдаваясь в детали замечаний, которые хорошо известны из целого ряда работ (см., например [22, с. 13]), отметим, что основными недостатками этих указателей является смешение мотивного и сюжетного уровней и их непоследовательное структурирование.

В современной фольклористике существуют и другие подходы к систематизации сказочной прозы. Наиболее интересный из них — это работа Б.П. Кербелите. В 2005 г. на русском языке вышла ее книга «Типы народных сказок: Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок», где учтено свыше 40 тыс. текстов литовских сказок [23]. Анализ литовских преданий, мифологических и этиологических сказаний, сказок, проделанный исследовательницей, показал, что повествовательная структура народной прозы состоит из простых, элементарных сюжетов, образующих различные комбинации и являющихся основой самостоятельных произведений [24, с. 23—28].

Анализируя действия персонажей, обобщая их, Б.П. Кербелите пришла к выводу об исключительной роли в элементарном сюжете какого-то одного действия, или, используя терминологию исследовательницы, акции героя, которую она называет «главной акцией элементарного сюжета» [там же, с. 69]. С этим соотносится и наше представление об «основном действии» в заговорных сюжетах [10, с. 18].

А.Л. Топорков и Т.А. Агапкина, описывая проект будущего указателя, в качестве примера представили пробные статьи, которые, без сомнения, интересны своим построением. Предполагается, что статья должна состоять из 11 пунктов, содержащих самую разнообразную информацию по тому или иному «сюжетному типу». Справедливости ради, укажем, что информация по многим из них уже присутствует и в нашем «Указателе», хотя и не в столь формализованном виде, а именно самая основная: хронология и география фиксаций, список источников (разделенных по этническим традициям), формы функционирования, функции текстов, контаминации. Такие пункты как «изменение функции текста в процессе его бытования» (9), «особенности типа в отдельных этнических и локальных традициях» (10), «основные исследования» (11), представляются отчасти излишними для указателя, отчасти неинформативными, а то и просто преждевременными.

Невозможно, конечно, сейчас судить о том, каков будет указатель в целом, но уже возникают вопросы, без прояснения которых авторам сложно будет двигаться дальше.

Первый и самый главный заключается в следующем: это будет указатель чего? Авторы проекта называют его «Указатель восточнославянских заговоров». Но размещать тексты заговоров как таковые в нем не предполагается. Основной и главной единицей, которая будет систематизирована в этом указателе, как следует из предложенных пробных статей и предшествующего опыта работы

авторов над полесским материалом, видимо, оказываются так называемые «мотивы», при этом, напомним, под ними понимается любой повествовательный элемент заговорного текста. Но какая же единица для составителей наиболее важна, являясь базовой (?):

- обобщенное название сюжетного типа;
- формализованное описание сюжетного типа;
- версии.

Наибольшие вопросы вызывает последняя группа — так называемые «версии». В пробной статье указателя сюжетного типа «Как у N зубы не болят, так пусть и у имярека зубы не болят» их приводится четыре, и они различаются по форме — диалог, прецедентный нарратив, формула невозможного, формула сравнения. Начнем с того, что словарная статья не дает нам представления о том, в каких публикациях встречается та или иная «версия». Второе — подобное понимание *версии* не соотносится с принятыми в фольклористике дефинициями этого термина. Самое же главное это то, что так называемые «версии» являются совершенно разными по отношению друг к другу с точки зрения сюжетики. И поэтому неминуемо при создании указателя по таким принципам тексты с одной сюжетной основой и сюжеты, эволюционно связанные между собой, попадут в совершенно разные тематические (функциональные) группы. Здесь, конечно, как минимум необходимо будет разрабатывать систему отсылок.

Систематизация заговорно-заклинательных текстов, в отличие от других жанров фольклора, чрезвычайно сложная задача, что определяется особой природой жанра — его тесной и непосредственной связью с магическими представлениями и верованиями, его функционированием исключительно в ритуальных ситуациях, его сугубо прагматической направленностью и в то же время высокой поэтичностью.

Видимо, пока еще невозможно построить единый указатель, который бы учитывал всю многогранность и многоаспектность заговорно-заклинательного фольклора. Например, речь может идти и о создании указателя акциональной «сюжетики» заговоров, то есть состава, характера и последовательности действий исполнителей заговорно-заклинательного акта (см. [16]).

Но при всей своей многоаспектности заговор остается именно заговором, в котором слово играет первостепенную роль. Именно поэтому систематизация содержания вербальной части заговоров особенно важна. Она является той точкой сборки, через которую возможно обращение к другим составляющим заговорно-заклинательного фольклора. Без сомнения, функциональность, которая является определяющей категорией в проекте указателя А.Л. Топоркова и Т.А. Агапкиной, — чрезвычайно важный показатель заговорного текста. И чем уже в локальном или этническом отношении материал, которым оперирует исследователь, тем легче и целесообразнее опираться именно на эту категорию.

Если мы расширим материал, то увидим, насколько все неоднозначно. Приведу только один пример. В восточнославянской и особенно в русской и белорусской традициях чрезвычайно широко известны заговоры от кровотечения. Их сюжетика очень разнообразна и неоднократно была в центре внимания российских исследователей (см. [7]). А вот у сербов заговоры этой функциональной группы практически отсутствуют! Это то, что касается группы лечебных заговорных текстов. А если мы обратимся к хозяйственным заговорам или к так называемым «социальным»? В данном случае сопоставление сюжетики даже внутри восточнославянской группы традиций, исходя из функционального признака, не имеет смысла.

В последние годы в российской фольклористике обсуждение проблем, связанных с составлением различного рода указателей, осмысление уже реализованных проектов стало важной и актуальной темой (см. [25]). В первую очередь, это показатель высокого уровня нашей науки. При этом главный вывод, который вытекает из дискуссий, на наш взгляд, заключается в нужности и полезности любого указателя, который, последовательно соблюдая выработанные принципы, отражает фольклорный материал.

Мы уверены, что любые новые указатели, систематизирующие заговорно-заклинательный фольклор, будут интересны и полезны, так как помогут исследователям ориентироваться в почти необъятном материале.

Библиографические ссылки

1. *Смирнов Ю.И.* О классификации и систематизации эпических произведений // Македонский фольклор. 1981. № 27—28.
2. *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Записки РГО по Отделению этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 419—580.
3. *Ефименко П.С.* Сборник малороссийских заклинаний // Чтения Московского общества истории и древности. М., 1874. Т. 1. С. 1—69.
4. *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Т. 5. Вып. 1—2. С. 139—222.
5. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Киев, 1891. Вып. 5.
6. *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова: (Из истории мысли) // Русский филологический вестник. 1901. № 1—2, 3—4. 1902. № 1—2. 1903. № 1—2, 3—4. 1904. № 1—2, 3—4. 1905. № 2, 4. 1906. № 1—2, 3—4. 1907. № 1, 3.
7. *Познанский Н.Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
8. Методическая записка по архивному хранению и систематизации фольклорных произведений / Под ред. В.Я. Проппа. Вильнюс, 1964.
9. *Путилов Б.Н.* Героический эпос и действительность. Л., 1988.
10. *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы. М.: Наследие, 2000.
11. *Аникин В.П.* Теория фольклора. М., 1996.

12. *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наследие, 1997.
13. *Киселева Ю.М.* Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997 // *Филологические науки*. 1999. № 2. С. 126—128.
14. *Топорков А.Л.* Указатели славянских заговоров // *Живая старина*. 1999. № 1. С. 52—54.
15. *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Указатели заговоров: проблемы и перспективы // *Традиционная культура*. 2007. № 2. С. 59—73.
16. *Кляус В.Л.* Сюжетика текста и акциональная сюжетика русских заговоров «от порчи» // *Труды отделения историко-филологических наук*. 2006. М., 2007. С. 328—348.
17. *Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока* / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. Под ред. Т.Г. Леоновой. Новосибирск, 1997.
18. *Русские заговоры и заклинания* / Сост. Т.Б. Дианова, Н.Ф. Злобина, А.А. Иванова, С.В. Алпатов, В.П. Аникин, А.В. Кулагина. Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
19. *Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.)* / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
20. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Anti Aarne and Stith Tompson by Hans Jorg Uther.* Helsinki, 2004. P. 1—3 (FFC, № 284).
21. *СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка* / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. М., 1979.
22. *Смирнов Ю.И.* Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974.
23. *Кербелите Б.П.* Типы народных сказок: структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. М., 2005.
24. *Кербелите Б.П.* Историческое развитие структур и семантики сказок: На материале литовских волшебных сказок. Вильнюс, 1991.
25. *Проблемы структурно-семантических указателей.* М., 2006.





Елена БОГАНЕВА

(Беларусь)

Современные народно-библейские нарративы белорусов: бытование, контекст, параллели

(На материале сюжетов о сотворении мира и первых людях)

Устные рассказы апокрифического характера, тематически и сюжетно опирающиеся на материал Ветхого и Нового Заветов, составляющие так называемую «народную Библию», являются актуальной, распространенной и живой традицией в белорусской деревне до сегодняшнего дня.

«Народная Библия» сравнительно с другими разновидностями народной прозы малоизучена, только в последнее десятилетие к ней наиболее целенаправленно обратились российские исследователи. Появились работы, ряд статей, публикаций, посвященных отдельным сюжетам, мотивам, образам библейской и народно-библейской прозы. Среди современных исследований следует назвать, прежде всего, фундаментальный свод текстов и научных комментариев «“Народная Библия”. Восточнославянские этиологические легенды» (сост. и комментарии О.В. Беловой) [1], кандидатскую диссертацию М.М. Каспиной «Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики» [2], книги В.С. Кузнецовой [3], Ю.М. Шеваренковой [4], а также статьи и публикации текстов Г.И. Кабаковой, С.Ю. Дубровиной, О.В. Беловой, М.М. Каспиной, А.Б. Мороза, К.А. Маслинского, Е.А. Мельниковой, С.Е. Никитиной и др. [5]. В последнее десятилетие публиковались также тексты болгарской, украинской и польской «народных Библий» [6].

В Беларуси тексты народно-библейских легенд помещались в составе фольклорно-этнографических сборников [7], однако теоретических исследований по данной проблематике до последнего времени практически не было, как и не было специальных подборок материалов по этой теме [8]. Данная работа частично восполнит эту лауну. В нашу задачу входит обозначение некоторых особенностей бытования «народной Библии» в современной белорусской деревне, а также описание, репрезентация и комментирование двух ее тематических фрагментов [9]. Как отметил А.К. Байбурин: «Городская культура — замечательно, но, как это ни странно,

огромной неисследованной сферой остается сельская культура. <...> Сегодняшняя, актуальная сельская жизнь представляет собой почти сплошное белое пятно» [10].

В жанровом отношении нарративы, входящие в «народную Библию», представляют достаточно разнородный состав. Во-первых, это значительная часть этиологических, духовно-этических и эсхатологических легенд, связанных с народной интерпретацией Священной истории; во-вторых, пересказы библейских событий, близкие или тождественные по смыслу и содержанию каноническому изложению, не содержащие апокрифических и мифологических элементов, но передающиеся в фольклорной редакции и отображающие (явным или неявным образом) мировосприятие рассказчика; в-третьих, сообщения о Библии, размышления, высказывания и комментарии рассказчика о данном предмете.

«Народная Библия» является важной и показательной частью темы народного христианства и более широко — проблематики народной религиозности. Общим признаком народного христианства является его принципиальная не-теоретичность, не-рациональность, не-рефлексивность. Поэтому, когда собиратель ведет беседу с информантом о христианстве (в частности, о концептах веры, греха, добродетели, представлениях о Боге, святых, ангелах, загробной жизни и т.п.), он часто получает не столько материал по народному христианству, сколько по христианству в народе (т.е. вполне каноническому изложению основ христианского мировосприятия) [11]. Бесспорно, этот аспект интересен и важен сам по себе, но он один не дает объективной картины народной религиозности (хотя без него эта картина будет тоже ущербной). Как справедливо замечено А.Б. Морозом, «вопросы собирателя зачастую ставят информанта в тупик не только потому, что его спрашивают о неизвестных для него вещах, но и потому, что его принуждают экспромтом рефлексировать на тему, которая никогда не была предметом его рефлексии. Отсюда очевидное искажение материала, который добывается методом интервью.

В лучшем случае, мы получаем только частично объективные данные, просеянные через сито сознания информанта и осложненные его субъективным отношением к тому, о чем он рассказывает» [12]. Нам кажется, что проблема не только «в частично объективных данных» и «субъективном отношении информанта к тому, о чем он рассказывает» (второе как раз может быть самоцелью исследования) [13], а в том, что информант иногда бессознательно «подыгрывает» исследователю и тот при определенной «ангажированности» услышит о народной религиозности то, что хочет услышать (это касается и «христианства в народе», и в равной степени «язычества в народе»).

Автор полностью согласен с мыслью М.М. Громыко о том, что в крестьянской среде вера сливается с образом жизни, становится мотивацией повседневного поведения и межличностных отноше-

ний, организует бытовую и праздничную культуру, словом, что в народной жизни догматическое содержание христианства усваивается на уровне морально-этических реалий. Однако при этом нельзя сказать, что «догматика» народного христианства отсутствует. Эта своеобразная догматика, «теория» народного христианства, на наш взгляд, как раз во многом и заключается в устной Библии: как в канонических по содержанию пересказах, так и в легендах народно-апокрифического характера.

«Распределение» народно-библейской традиции по Беларуси неравномерно и зависит от комплекса различных местных факторов: половозрастного и этноконфессионального состава населения, представленности на одной территории разных конфессий, наличия или отсутствия храма (церкви, костела), времени активной борьбы с религией (20—30-е или 50—60-е гг. XX века), семейных обычаев, индивидуального интереса и склонности к данной проблематике конкретного информанта, его образования, профессионального и социального статуса, степени воцерковленности и т.п.

По нашим наблюдениям, носителями народно-библейской традиции в современной белорусской деревне являются преимущественно пожилые женщины (от 55 лет и старше), православные или католики, имеющие начальное, реже, среднее образование или вовсе его не имеющие [14], достаточно регулярно посещающие (или посещавшие «*калі сілы былі*») церковь (костел). Среди представителей других, также распространенных в Беларуси христианских конфессий — старообрядцев (поповцев и беспоповцев), баптистов (пятидесятников, адвентистов и т.п.) [15] — гораздо реже встречаются рассказчики «народной Библии», хотя и среди них носители традиций народного христианства могут быть очень яркими (только не в нарративном, а в «философском», дискурсивном аспекте). Причиной тому является устный или письменный способ передачи и усвоения знаний в области Священного Писания.

Баптисты и старообрядцы получают знания о Библии из непосредственного чтения первоисточника, обычно многократного (особенно это касается Нового Завета), тогда как у православных и католиков [16] удельный вес чтения Библии сравнительно невелик. Даже когда информант периодически читает Библию, он не всегда разделяет письменные канонические и устные апокрифические сюжеты. Например, после рассказа легендарных сюжетов о пауке, спасшем Святое семейство во время бегства в Египет, и цыгане, укравшем гвоздь при Распятии, между информантом-католиком, который говорил о своем постоянном чтении Священного Писания, и собирателем происходит следующий характерный диалог: [Соб.]: *А як Вы думаеце, то праўда, ці не?* [Л.А.]: *Праўда — па Пісанню, толькі людзі адзін аднаму байкі баюць.* [Соб.]: *Байкі баюць?* [Л.А.]: *Ну, пэўне.* [Соб.]: *А з павуком? Таксама байка?* [Л.А.]: *А з павуком, то, можа, і праўда. <...> У ксёнджцы, што цыган украў цьвек.* [Соб.]: *А у якой ксёнджцы?* [Л.А.]: *У Евангеліі [17].*

Передача текстов «народной Библии» обычно осуществлялась от старшего поколения к младшему, и, как правило, выполняла не развлекательную, а дидактико-информационную функцию. Может быть, поэтому усвоенные в детстве и юности знания носят у информантов почти безусловный характер и редко воспринимаются как сказка и выдумка. На заданный после рассказа какого-либо народно-библейского сюжета вопрос, правда ли это, следует типичный ответ: «Канешна, праўда! А чаму ж няпраўда?» [18] или более осторожный вариант: «Ну што я магу думаць. Я жа не знаю таго. Но я думаю, што раз сказана, значыць, мусіць, праўда» [19] или: «Ну... калі гэта расказвалі старэйшыя людзі... Так гэта ж, пэўна, праўда было» [20].

В сознании сельских жителей старшего поколения отсутствует резкая граница между канонической и народной Библиями, именно потому что основным источником сведений о библейских событиях является устная традиция (при этом информант может ссылаться, что свои знания он получил в «польской школе», слышал проповедь в церкви или костеле, читал в «святой книжке», Евангелии и т.п.). Об этом же говорит О.В. Белова: «Носителями фольклорной традиции “народная Библия” воспринимается как данность; вопрос о каноничности или апокрифичности этого источника для них не стоит. <...> Как в фольклоре один и тот же сюжет может быть представлен рядом вариантов, и вариативность есть главная форма существования фольклорного текста, так и наличие «варианта» Библии не смущает наших информантов. Таким образом на книжный источник начинается распространяться механизм бытования фольклорного текста» [1, с. 19–20].

Однако правил нет без исключений. На западном и восточном Полесье иногда встречались очень интересные православные пожилые пары: жена — носитель богатой устной народно-библейской традиции, муж — знаток первоисточника (особенно Нового Завета). Если разговор о народной Библии начинался с женщиной, она обычно говорила, что сама мало знает (часто это оказывалось совсем не так), а вот «хазяін усё чыста ведае». Информант-мужчина в этом случае действительно прекрасно знал Новый Завет и с удовольствием его цитировал, рассуждая на предложенные собирателем темы. Но устную Библию он при этом категорически осуждал, как «неправильную», как «бабскія казкі». [В.Т.]: *А факцічэскі оно і не положано расказваць тое, што ў Вангеліі. Чытай і знай. А што гавораць — сказкі. [Соб.]: А вот нам расказывалі пра апошнія часы: што пойдзе брат на брата, паляцяць жалезныя птушкі... Гэта праўда ці не? [В.Т.]: Это слыхаў я, што гаворылі, што будуць жалезныя пціцы летаць, жалезныя чэрэпахі поўзаць — это танкі, это самолёты... Это неправда. Это я не чытав. Цывілізацыя в Бібліі не сказана. Это і не надо. Там сказваеца, какой человек должен быць, у што верыць і што панімаць, і што дзелаць. Это Закон. Дзесяць заповедзей надо ізучаць і дзержацца. [Соб.]: А Вы чулі, што пра Біблію і на Бібліі казалі старыя людзі? Ці Вы толькі чыталі? [В.Т.]: Ну што... От*

старэйшых, от молайшых, есьлі я чуў, то я попраўляю. Онi неправільно гавораць [21].

Конечно, такое разделение устной и письменной библейских традиций в среде самих носителей нетипично. Пожилые деревенские мужчины вообще редко удостаивают своим вниманием устную или письменную Библию — она для них менее актуальна, чем для женщин. «Мужское сознание в подавляющей массе не озабочено охранительными, магическими, ритуально-обрядовыми вопросами <...>. Мужчина, если он не имеет отношения к клиру, не состоит в приходском активе, занимает в церковном пространстве соподчиненное женщине место...» [22]. То же гендерное наблюдение полностью применимо и к усвоению Библии — и письменной, и устной.

В распространенности народно-библейских сюжетов на той или иной территории также значительную роль играет местная социокультурная, историческая и конфессиональная ситуация. Так, в западных землях Беларуси традиционно сохраняется более высокий уровень религиозности [23], и именно на западных белорусских землях — Гродненской, Брестской областях, западных частях Минской и Витебской областей — наиболее распространены, нередко с высокой плотностью, библейские сюжеты в народной интерпретации [24].

Наиболее популярными библейскими темами в устном бытовании в белорусских деревнях были и остаются следующие: сотворение мира, первые люди (Адам и Ева), первое братоубийство (Каин и Авель), Великий потоп, Вавилонская башня, переход евреев через Чермное море, премудрый Соломон, Илья-пророк, рождение Богородицы, рождение и кончина Иоанна Предтечи, рождение Спасителя, бегство Святого семейства в Египет, Страсти Христовы, Его распятие, Воскресение, конец света (эсхатология) [25].

Названные тематические блоки состоят из огромного комплекса сюжетов и мотивов как этиологического, так и духовно-этического, и эсхатологического характера. В связи с ограниченностью объема статьи рассмотрим подробнее бытование, структуру, сюжетику и параллели только двух первых тематических блоков устной Ветхозаветной традиции: о сотворении мира и первых людях. Эти блоки богаты современным материалом и весьма показательны для белорусской народно-библейской традиции в целом.

В качестве границ современного этапа возьмем последнее десятилетие — 1998—2007 гг. В этот период выполнялась программа региональных исследований «Традиционная культура белорусов: исследование и практика» [26]. Автор имел возможность целенаправленных экспедиционных выездов в разные регионы Беларуси, и, соответственно, непосредственных наблюдений над состоянием традиции, насколько это возможно при однократности записей и отсутствии включенного наблюдения, которое может иметь место только в конкретной локальной культуре.

Легенды о сотворении мира

В эту тему входят мотивы, во-первых, сотворения небесных тел, земных ландшафтов, природных объектов, естественных и сверхъестественных существ (событийные нарративы); во-вторых, описания мироустройства (описательные нарративы). Нередко в один нарратив входят обе группы мотивов.

Тема сотворения мира не является редкой в современном бытовании, однако, она не может соперничать в популярности и распространенности с такими ветхо- и новозаветными тематическими блоками, как создание и грехопадение первых людей, Рождество Христово, бегство Святого семейства в Египет, Распятие и Воскресение Христа. Тем не менее, и сейчас встречаются интересные и показательные тексты, отражающие, с одной стороны, весьма архаические следы в понимании мироустройства, с другой стороны, новые веяния и органическое для традиционной культуры разных народов сочетание космогонии с этиологией и (или) с эсхатологией.

Практически не встречаются на современном этапе дуалистические легенды, где дьявол участвует в сотворении земного рельефа и живых существ [27].

Современные нарративы о сотворении мира и мироустройстве, как правило, имеют следующую структуру: 1) собственно космогония (повествование о сотворении мира); 2) космогония + этиология (этиологический вывод); 3) космогония + эсхатология; 4) мироустройство + эсхатология [28].

Рассмотрим каждый тип структуры.

1. Собственно космогония (повествование о сотворении мира). Далеко не каждый информант способен экспромтом ответить на вопрос о сотворении мира и его устройстве. Для этого нужен особый, в своем роде философский склад ума и уже встроенные в общую, достаточно определенную картину мира, знания. Чаще всего данная тема реализуется в развернутых нарративах-пересказах первых глав книги Бытия или в коротких нарративах-аллюзиях на эти же книги. Типичный пример предельно лаконичного даже не рассказа, а ответа на вопрос собирателя о сотворении мира: *«Бог сздаў сьперва ноч, а пасья дзень. Так прыроду панемногу і сздаваў...»* [29]. Таких кратких ответов (если информант вообще решался отвечать на этот вопрос) записывалось в последние годы большинство. Если беседа шла с талантливым рассказчиком, который был «в теме», следовал эпический, подробный рассказ о днях творения, событийно близкий оригиналу [30].

В современных белорусских записях, преимущественно у католиков, встречается повествование о падении ангелов и топографии «того света». *«А яшчэ казалі, што ангелы забаставалі, і адзін ангел... Іныцпар. І ён быў найстаршым у анёлах. Найстаршы. Але ж і другіх закамандуваў: “Што, мы не можам Богам быць такім, як і Ён?”*

— Ну і пайшлі па сваему. А Бог тады іх стронціў зь неба і ў пекла, атгарадзіў ракой агністай. І тэраз... ніхто аттуль праз раку гэту не перойдзе» [31]. [Г.А.]: Нам <пасле смерці>, шчэ трэба ў пекле пабыць. Мусіш вог'нь часовы перайсці, там вог'энь будзе на тым свеце. Бо цела ж памёр — і зг'ніе. А дух, душа наша ніг'дэ не ўмерэ, бо яна несмэртэльна. [Соб.]: Так чалавек, калі памрэ, можа і ў пекле пабываць і з пекла на неба падняцца? [Г.А.]: Можа, дочанька, ага, як заслужыш. Як памрэш ужэ, і там душа атпакутуе... А сьвенты Пётр с ключом стаіць, і брама, такі там у комнаці. І ключ велькі мае ў жмені, у правы руцэ. І так браму аткрывае: хто ат Бога — сьвенты Пётр крые браму і пусціць. Адразу направа ідуць душы. А катора грэшна — налева. І ніг'дэ яна не пайдзе, будзе пакутваць, пакутваць... [32]. У православных топография «того света» освещается не в народно-библейских нарративах, а в устных рассказах об обмираниях («захвіцэннях»), и описывается не сама по себе, а в связи с наказаниями за грехи.

Не фиксировался в современном бытовании у белорусов мотив происхождения «низших демонов» — домовиков, русалок, лесовиков, водяных и т.п. (падение восставших ангелов в определенные локусы и превращение их в духов этих локусов), хотя в белорусской этнографической литературе он представлен [33].

Существуют в современной белорусской устной традиции апокрифические варианты творения, «уточняющие», «дополняющие» и «конкретизирующие» оригинал. Приведем пример оригинальной поэтической версии о порядке сотворения живых существ: «А што Гасподзь Найвышшанькі сатварыў первае? Хадзіў раньшэ Бог па свеці, ні было людзей, зямелька святая ляжала. А яна любіць, каб яе капалі. Бог Найвышшы падумаў: да, німа ні людзей, нікого... Плохо-такі, зямелька абіжаеца [34]. І сатварыў коціка, перваго і пусціў яго [35]. Ходзіць коцік, мармыча, адзінокі, як і я адзінока. Цяжэнько яму, ніхто яго ні паласкае, ніхто яго ні пакарміць. Бог Найвышшанькі, злітуйся над ім, і Бог сатварыў яму пяташка [36]. О, той жа пятах, кох, кох — ні друг яму. Пяташок найдзе якую-нібудзь лушачку, кліча курачку, но німа нікого. Цяжко аднаму пяташку. І зрабіў Бог яму курачку. О, тут жа пяташок ходзіць, рад, кліча курачку. І Бог Найвышшанькі зноў кажа: што ж, іх трэба пакарміць. А патам Бог сатварыў Адаму і Еву, ну і тут ўжэ пашло другое жыцце, людзі пашлі, сталі старыца» [37]. Здесь поэтапность создания творений предстает как своеобразный эксперимент и наблюдение Творца, поиск оптимальной модели развития, которой становится в итоге соединение созданий в пары, и завершается венцом творения — человеческой парой.

Кроме нарративов, опирающихся на библейские рассказы о творении, существует ряд легенд, которые отражают мифологическую картину мира, не имеющую ничего общего с Библией (хотя сами информанты этого, вероятно, не осознают). «Выган вялікі... Неяк расказана... ат веку было эта. Жывога рябёнка найшлі маленькага, і

тады свет завёўся. А хто найшоў, як гэта — не помню [38]. Аналогов этого мотива в современных и этнографических славянских записях не имеется, однако он выглядит не случайным, а скорее архетипическим, как мотив происхождения мира от тела первочеловека.

От людей старшего поколения на Западном и Восточном Полесье периодически записывалась мифологическая версия о пауке, который «свет сновал». Чаще всего она встречалась в связи с запретом (или необходимостью) убивать паука (будет рассмотрена ниже).

2. Космогония + этиология (этиологический) вывод. Строго говоря, космогония входит в этиологию, однако в данном случае под этимологией имеется в виду конкретное поведенческое предписание, обоснование обычая. Этот тип структуры представляет собой рассказ о последовательности создания мира или краткую отсылку к Библии, либо в связи с запретом работать в воскресный день (человек в подражание Творцу должен в седьмой день отдыхать [39]), либо в связи с запретами определенных видов работ в определенные дни недели, которые связываются с днями творения: *«нэ сновалі у понэділок, бо світ засноваўся»* [40].

Что касается паука, который «свет сновал», то здесь информант обычно не дает каких-либо комментариев и пояснений — почему паук, какой «свет» и т.п., а отсылает к традиции: *«старыя людзі казалі»*. Сколько-нибудь развернутого рассказа об этом событии также не встречалось, а сам сюжет, как правило, появляется в связи с вопросом не о сотворении мира, а о том, можно ли убивать паука. *«Повук світ сосновав, як світ начынаўса. Когда-то, до тых даўных врэманов, повук засновав світ. І нельзя ёго біць»* [41] (ср. нетипичный вариант: *«Павука нельга біці, бо ён гардзіну Божай Маці тчэ. На баб'е лета павуцінне лётае — то Божая Маці прадзе»* [42]). Впрочем, этот сюжет о пауке может звучать по-другому, где паук участвует в творении, но не выступает в качестведемиурга. *«Ткань розводіў павук, як світ робыўся. То ёго нельзя біць»* [43]. На вопрос, можно ли убивать паука, в разных регионах Беларуси можно получить разные предписания: *«Павука трэба забіваці, бо ён новы свет тчэ, а то грэх. Як павука заб'еш — 27 грахоў адпусцяцца»* [44]. Подобная амбивалентность при одном и том же исходном сюжете достаточно редкое явление, и, возможно, проявляется в силу неопределенности и неочевидности оценки «снования света» пауком.

3. Космогония + эсхатология. Как неоднократно отмечалось современными исследователями «народной Библии» (О.В. Беловой, Д.В. Громовым, Е. А. Мельниковой и др.), чтение Библии в народной сельской культуре «устойчиво ассоциируется с процессом получения информации о будущем» [45] и связывается с эсхатологией. «В текстовом пространстве «народной Библии» этиология (космогония) и эсхатология (конец света) составляют рамочную конструкцию, полюса которой зеркально отражают друг друга» [1, с. 389]. Однако, если исходить из наблюдений над современным

бытованием текстов и соответствующими публикациями, космогония (как событие) чаще соединяется с этиологией, а эсхатология — с описанием мироустроения. Тем не менее в современном бытовании встречались рассказы, где космогония переходит в эсхатологию, а эсхатология в космогонию. В качестве примера приведем следующий текст, убедительно иллюстрирующий типологическую в своей основе циклическую модель мифопоэтического восприятия времени и истории. [А.А.]: *Пра гэта дзядзька расказваў. Гаворыць, сатваріўся сьвет. Васиуміць рака огненная, загудзіць Ангел, Архангел у залатую трубу. <...> I, гаворыць, канец сьета быў ба. Вот цяпер жа ж <...> двухтысячны год пройдзець, а тады апяць (выделено нами. — Е.Б.) канец сьвету будзець, сколькі там гадоў пасля двухтысячнага года. Яшчо даўжон пад Пісаніе, па-старіннаму. <...> I загаріцца і вада, і зямля, ўсё. У восем лакцей, гаворіт, будзець гарець, как паставіш локаць. Усё выгаріць. А тада Адама і Еву напісаў Святой Дух. Так і завялісь людзі, эта што мы жывём. А то некатарыя гавораць з абезьян! Адам і Ева напісаны на пяску, падняліся людзі і пайшлі. Во дзядзька расказваў начытаны, старынных кнігаў начытаны... [Соб.]: А што пасля канца свету будзе? [А.А.]: Згарыць усё, толькі остраў адзін на морі астанецца с людзям гдзе-та, і апяць будуць людзі жыць, ну там у стораны. [Соб.]: I ат іх людзі разыйдуцца? [А.А.]: А тут Адам і Еву напісаў Святой Дух на пяску, а яны ўсталі [46].*

4. Мироустройство + эсхатология. Если только информант начинает говорить о том, как устроен мир, на чем держится земля, какой она формы и т.п., он почти во всех случаях выходит на тему конца света [47]. [Соб.]: *На чым свет стаіць?* [Л.М.]: *На чэрэпаце.* [Соб.]: *На чэрэпаце? А як гэта?* [Л.М.]: *Чэрэпаха дзяржыт. Ана круціцца — зямля круціцца, старыя бабы казалі...* [Соб.]: *А якая яна: круглая ці плоская?* [Л.М.]: *Круглая, казалі. Круглая і круціцца. На чэрэпаце.* [Соб.]: *А неба як трымаецца?* [Л.М.]: *А неба вжэ як дзяржыцца... Кажуць, як будзе кончына сьвету, то воно вжэ упадзе [49].* В данном тексте интересно совмещение архаической мифологической модели мира (черепаша — персонаж космогоний многих народов Евразии и Северной Америки) с современными естественнонаучными представлениями о земле («круглая, круціцца»). Подобные представления о земле сейчас уже являются общим местом, что однако никак не мешает пожилому деревенскому информанту органично совмещать ее с вполне традиционной эсхатологией и соединять все авторитетом Священного Писания. [Соб.]: *А Зямля — круглая яна ці квадратная, якой яна формы?* [В.Ф.]: *А Зямля круглая. А я чытала Свяшчэннае Пісаніе: Зямля круглая, як сонца. <...> Вот яна стаіць на воздуху. Яна ляжыць і дзяржыцца. I дзяржацца яна будзе да ўрэмені. I прападзе яна, і упадзе. <...> Зямля шатаецца, как калубель, как п'яная. I яна упадзёт і больш нікагда ні ўстаня. Тада я ўжо увіджу новую землю і новы мір, і новае сонца. I вот это пасля Суда Страшнаго [49].*

Легенды о первых людях

Сюжет о первых людях, их грехопадении и его последствиях — один из самых популярных и, наверно, самый разноплановый в отношении этиологических последствий в белорусской «народной Библии». М.М. Каспина выделяет в минисюжетах, связанных с именами Адама и Евы как в постбиблейской еврейской литературе, так и в славянском фольклоре «три равновеликих блока — раздела, которые и складываются в целом в один макросюжет, довольно значительно отличающийся от библейского рассказа: 1) сюжеты, посвященные созданию первой человеческой пары; 2) сюжеты, в центре внимания которых стоит эпизод грехопадения; 3) сюжеты, рассказывающие о последующей жизни прародителей, после их изгнания из сада Эдемского» [50]. Это выделение трех блоков-разделов полностью подтверждается и на белорусском материале. В каждом конкретном тексте разделы могут следовать один за другим, могут существовать параллельно и независимо друг от друга. Рассмотрим каждый из блоков в белорусской современной традиции.

1. Сотворение первых людей. Наиболее частые записи о сотворении первых людей — это пересказы Библии. Однако и здесь нередко появляется этиологический апокрифический мотив. *«Баба расказывала: “Господзь сздаў Адама на свет. Дак яму скушно было. <...> І з ёго рабра... От Вы пошчытайця, што ў мушчыны на адно рабро меней, як у жэнічыны. Дак Ён з яго рабра сздаў яму жану”»* [51].

Как уже упоминалось, в современных записях почти не встречается универсальный для славян дуалистический мотив вмешательства дьявола в сотворение человека, хотя в белорусских этнографических источниках — у В. Н. Добровольского, М. Федеровского — этот мотив зафиксирован [52]. Отголоском его можно считать сюжет о происхождении половых различий у людей (будет рассмотрен ниже).

Если тема грехопадения однозначно связывается с именами Адама и Евы, то апокрифические нарративы о сотворении людей, этиологии некоторых особенностей человеческих тел могут обходиться и без имен. *«Як сьвет завёўся: Бог выйшаў, жмэньку ўзяў зямлі, як дунуў, так народ і выйшаў. І ўзяў Ён ту зямлю перяд етым, перяд Ражством. Ну вот. Тады Ісус Хрыстос радзіўся»* [53] (ср.: *«А тада Адама і Еву напісаў Святой Дух. Так і завялісь людзі, ета што мы жывём. Адам і Ева напісаны на няску, падняліся людзі і пайшлі»* [54]).

Кроме библейских аллюзий сотворения Адама и Евы из «праха земного» также встречается в современных записях мотив происхождения первых людей от обезьян. *«Людзі паявіліса з базян. [Соб.]: Гэта вы адкуль ведаеце? Са школы? — Бувало, гэтак расказуюць. Расказвалі, шо булі базяны, а людзей не було. Ну да гэ базяны розвяліса, а воны гэтакі ж: і рукі і ліцо, токі онно кошлатыя, а ўсё ж гэтак. Так кагуць, людзі з базян паявіліса... Одам і Ева паявіліса... А от Адама сьвет стаў. [Соб.]: Гэта не Бог стварыў людзей? — А хто знае? Мо*

і Бог. Старыя гавораць і мы говорым. [Соб.]: *А старыя гаварылі, што Адам і Ева з баян? — Ну, жызьня пошла з гэтых двоіх*» [55]. Мотив происхождения первых людей от обезьян не единичен в современных записях на белорусском Полесье. Об этом же свидетельствует Г.И. Кабакова: «В Полесской версии, записанной мной в 1995 г., задача решается путем “двухступенчатого” создания человека: сначала вместе со зверями были созданы “дикари” и только затем Адам и Ева в их каноническом виде (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.)» [56]. Происхождение данного мотива в современном воспроизведении может быть навеяно дарвиновской теорией эволюции, услышанной через средства массовой коммуникации, а также от детей и внуков, которые проходили это в школе, но может быть и вполне традиционным. Тем более, три женщины, от которых была сделана процитированная запись, согласно утверждают: «Старыя гавораць і мы говорым». Обычно, если знания получены из передачи по радио, по телевидению и т.п., информанты не скрывают соответствующий источник. Сравним в болгарской «народной Библии» настойчивое подчеркивание «волосатости» первых людей: «*Болгары от бабы Евы и деда Адама. Мы были волосатые. Косматые, как обезьяны везде мы были*» [57]. Встречается мотив отождествления обезьяны и первого человека и в севернорусской легенде: «*Господь-то послал первого человека, он вроде обезьяны <...>*» [58]. У О.В. Беловой в «Народной Библии» приведен противоположный мотив из украинского Полесья: «*Маўна — с чоловіка зроблена. Она обросла*» [1, с. 224, № 513].

Нередко встречается в белорусском современном материале мотив наличия рогового («ногтевого») тела у первых людей до грехопадения. Этот мотив и его типологические славянские параллели подробно рассмотрены О.В. Беловой [1, с. 239—242, № 534—537]. Приведем только одну нетипичную белорусскую этиологию из данного мотива: «ногтевое» тело было у всех святых людей и потому в праздник нельзя обрезать ногти. [Соб.]: *А у Адама и Евы не была скура, як ногці?* [У.И.]: *Да, дзеці, эта казала мая прабаба, што у празьнік нельзя абразаць нагцей. Эта на святых людзей такая кожа, як у нас ногці. Эта большы грэх. За ўсё грэх, а большы грэх за ўсяго, еслі ў празнік абразаеш ногці*» [59].

Иногда образы Адама и Евы смещаются в устной Библии от дней Первотворения к временам «после потопа». «*У Одама і в Евы, у Одамовы маце...(sic!) Это ёму потоп... Да дзеткі, все это людзі потопіліса, осталіса оны вдвох. Яны пожэніліса, так як свої всё равно. Яны народзілі дзяцей — двенаццаць дзецей. А стало всё это размножацца, як брат з сэстрой ожэніўса. А чого не разрэшаюць жаніцца дзецям своїм? Дажэ і трэцяе пакаленне урэдно. Дзеці уроды получаюцца. Колісь расказувалі нашыя дзеды... А потым оны пожанілі этых дзяцей, і этыя дзеці сталі роджаць дзеці*» [60]. В этой современной записи интересен традиционный мотив инцеста, который осуждается как совершенно недопустимый грех в совре-

менном мире, однако, имевший в начале времен противоположный прецедент [61].

Не обойдена вниманием в современной устной Библии и проблема различий пола: когда Бог сшивал первых людей, то для женщины не хватило ниток, а у мужчины образовался их избыток. Этот мотив и его балто-славянские параллели упоминаются у О.В. Беловой [1, с. 231] и Г.И. Кабаковой [58, с. 4]. В белорусской современной записи появляется также дополнительная этиология, почему женщина скупая. И хотя люди, которых Бог сшивал, предполагаются первыми и единственными на тот момент на земле, рассказчицу ничуть не смущает, что Бог послал их куда-то купить ниток. *«А Бог жа сьвет асновываў так. Мушчыну даў пяць капеек, а бабе тры капейкі. Мушчыну сказаў на пяць капеек купіць нітак, а бабе сказаў на тры капейкі... Дак баба ж аканомная. Мужык пайшоў і на пяць капеек купіў. І цяпер, як купляць — не шкадуе грошай. <...> А баба ж ого! Так баба купіла за капейку, а дзве сахраніла. Ну і Бог стаў зашываць жыўот мушчыну. Шыў жа шыў мушчыну жыўот — поўкатушкі ж нітак астаетца. Дзе ж дзец? Ён завязаў бізун і наверх, і астаўся даволен мушчына. А бабе стаў жыўот зашываць, не хваціла нітак. Дзе ж яно, яна ж не дакупіла. Асталася з дзіркай. І во баба і пажызьненна будзе з дзіркай хадзіць. Вот асталася бабай, вот атчаго баба стала, як Бог даў. І вот з-за чаго баба скупая. Калацілася <за грошы>, а мушчына не калаціўся»* [62].

О происхождении половых различий у людей записан также сюжет, где виновником разделения людей на мужчин и женщин выступает черт. *«Ішлі чэраз канаву мушчыны і жанчыны. Ну і там была паліца, дак вялікі мушчына руку заложыць, і возьме, які пападзе. А маленькі падпрыгне — выбера, які хочаш. А баба йшла, а чорт касу паставіў — баба прарэзалася. От, што я чула. <...> Недзе чэраз канаву чорт іх гнаў і дзяліў эта «удавольствіе»* [63]. Возможно, здесь представлен отголосок дуалистических представлений, хотя сюжет носит явно юмористический оттенок, который обязательно появляется, когда в легендах (в принципе весьма «серьезном» жанре) заходит речь о происхождении или взаимоотношениях полов [64].

2. Сюжеты, в центре внимания которых стоит эпизод грехопадения. Нарративы этой тематики, безусловно, являются лидерами как по распространенности и повсеместности бытования, так и по разнообразию описаний, вытекающих из этого события последствий для людей, животных и всего мира. Мистический смысл грехопадения и последующего искупления остается, как правило, чужд деревенским информантам [65], но популярность сюжета свидетельствует, что он важен для них и не случаен. Основная интенция «народной Библии» — этиологическая, истолковательная, которая охватывает своим объяснением весь видимый и невидимый мир. Тема грехопадения первых людей оказывается очень «удобной» для объяснения самых разнообразных последствий, касающихся пре-

жде всего человека, устройства его биологической и социальной жизни, обычаев, правил, установок.

Кроме того, структура сюжета грехопадения оказывается абсолютно традиционной для восприятия сельских информантов, потому что композиция и развитие действия в этом сюжете напоминают композицию и начальное развитие действия в волшебной сказке [66]: экспозиция (начальная ситуация), запрет, отлучка старших (в данном случае старшего), нарушение запрета мотивируется (змея искушает и убеждает Еву нарушить запрет), нарушение запрета (собственно грехопадение) и развязка — ряд негативных последствий для первых людей и человечества. В.Я. Пропп дает сказке следующее определение: «морфологически сказкой может быть названо всякое развитие от вредительства или недостачи через промежуточные функции к свадьбе» (там же). Следуя Проппу, этимологической легендой в большинстве случаев можно назвать всякое развитие от полноты, целостности и гармонии через вредительство к недостаче [67].

Нарративы об Адаме и Еве обычно составляют гипертекст, связанный едиными персонажами и единой темой, где мотив сотворения первых людей редко воплощается в самостоятельный рассказ. В структуре же гипертекста о грехопадении этот мотив составляет более или менее развернутую экспозицию повествования. Рассмотрим типичный вариант такого гипертекста, рассказанный Ф.М. Кузьмич (1923 г.р.): *«Тоды розказувалы, што Адам і Ева людзі былі сьвятыі. <...> Сам Бог хухнуў, з зямлі набрав зямлі і Свого Духа пусьтыў — став Адам. Ну і пусьтыў ёго в рай Господь — іды, ходы по раёвы. Він ходыў по раёвы — скучно. Прыдэ Господь і пытае: “Адам, Адам...” А він кажэ: “Господі, мнэ скучно самому!” Тогдзі Господь ёго уснув, <...> і дастав лівое рэбро ёму. І хухнув. Дастав пэску і рэбро тое віняў з ёго і хухнув. От стала ёму Ева. “От это тобі, — гаворыць, — жана твоя. Жонка твоя будэ, Ева”. Сталы воны вжэ вдвох».* Данная экспозиция или начальная ситуация, которая описывает сотворение первых людей, приводит к завязке действия — запрету: *«Ну і стало добрэ ходыты по раёвы, Бог іх абвіў скрыз і кажэ: “Адам, Ева, з усяго дырэвья ійштэ это всё, говошчы всі, які іість — ійштэ. Но з гэтого — сохрани Божэ вас, нэ ійштэ!»*. Далее следует, как правило, мотив искушения, который либо реализуется, вслед за библейским текстом, через образ змеи, либо Ева искушается собственным любопытством, но в любом случае происходит кульминация — нарушение запрета: *«Ай, як жэ! Ева ходыла, ужэ ж по раёвы, всё ж — а шчэ ж нэдовольная. Всё покоштовала — каб шчэ і гэто покушаты. Пошла вона і вырвала. Вырвала, вкусыла і проглотнула. І дала і Одамовы».* Далее наступает развязка и первое последствие для Адама и его потомства: *«Одам як узяў, пэшы раз як укусыў — сразу він удавыўсь. Зразу він як удавыўса... І у нас нэма ж гэтого яблычка, а в мужыков есть яблычко — він удавыўсь».* Этот апокрифический этимологический мотив, почему у мужчин на горле «Адамово яблоко», самый распространенный из

всех других этиологий грехопадения. Однако этим развязка не исчерпывается. «Ну, тоді вжэ Бог прыйшов до йіх і кажэ: “Одам, Одам, Ева!” Вжэ ж йім стыдно стало, бо вони ж ходылы голыйі. Тоді вони давай ужэ з лыстыя шыты собі одёжку. Пошылы собі одёжку і выйшылы пэрдэ Богом. “Так, Одам. Ты будэшы робыты цяжко, а ты, Ева, будэши дитэй рожать тожэ цяжко [68]. А ты, Одам, будэши робыты і будэши дэты годоваты. І всё, собірайтэса, і з раю вас — всё”. І тэпэр мы дэты родымо і цяжко, і должны мы йіх годоваты і всё. От тэпэр батькы нэ годують, алэ должны мы йіх по-Божому годоваты. От такэй» [69].

Как правило, вариации данного сюжета касаются, во-первых, наличия или отсутствия образа змея (дьявола) в мотиве искушения Евы: «Ева з Адамам саграшылі. Бог іх адправіў у сад. А чорт прыйшоў і пачаў скусываць на Еву. А сказаў Бог Еве з такога дрэва яблычка не браць. І Адаму. І Адам не браў, а Ева ўзяла. Чорт кажэ: “З’еш ты яго”. А яна кажэ: “Не буду”. А той як настаў на яе — Ева з’ела» [70]. Во-вторых, смысла и содержания самого грехопадения: оно может заключаться либо в любопытстве и непослушании первых людей, либо вследствие съеденного запретного плода — первом соитии мужчины и женщины и рождении в грехе детей. [Соб.]: А дзеці ў Адама і Евы былі? — Ну конечно, выявіліса. То ж вони Богу і нагрэшылі. Шо вони некого платочка, чі шо, сьціралі... А сушыць-то не було дзе. <...> Ужэ вони согрэшылі вдвох. [Соб.]: А што за платочак яны сціралі? — Ну носовы платочок. Когда вони согрэшылі, то воно і пошло [71]. Появление совершенно нетипичного «носорогового платочка», вероятно, объясняется в данном случае последствиями первого соединения для женщины (видимой кровью на платочке), которые и «выдали» содеянный грех («а сушыць-то не було дзе»...). [С.В.]: І іх жа паказьнілі Адама і Еву, Бог, за то, што яны сагрэшылі. [Соб.]: А як яны саграшылі? [С.В.]: Ну, шо нарадзіўся ў іх сын. [Соб.]: А што, нельзя было ім нарадзіць? [С.В.]: Нельзя было ім сыходзіцца ў месьце. [Соб.]: Чаму? [С.В.]: Ну гэто ж Божы закон» [72].

Существует и оригинальная версия грехопадения, по-своему внутренне логичная, где контаминируются сюжеты грехопадения и превращения человека в аиста. В этой версии смысл грехопадения представлен двойственно: и как нарушение пищевого запрета, и — эвфемистически, как запретное соединение первых людей, для которых Бог, чтобы этого не произошло, даже создал отдельные сады. «Як Бог создав Одама і Еву, і іх посэліў по аддзельносьці. Ён у свойму саду, а Ева ў свойму саду. І кажэ: “Глядзецце, — пріказаў, — каб ніхто нічыго не еў. Штоб ніхто нікому нічыго не даваў і ніхто не еў”. Это она нашто, для чого расказувала: што гэтыя гады поўзаюць. А Бог жа ж іх був собрав у мяшок. І зов’язав. А етым пріказав, шоб оны адзін аднаго нэ збівалі. А эта Ева як прычэпілася к этаму Одаму: “Одам, на моіх яблык попробуй!” Ён: “Мне Бог не велеў”. А ёна ўсё дно. І так ходзіла, ходзіла, дотуль ходзіла — ён ўзяў і ўкусіў. <...> А еты гад, што поўзаў ўсё з гэтай Евай, да ўсё подцыкаў.. А Ён сказаў: “От так. Раз і ты шчэ подцыкала, дак от цеперека я вас вупушчу, а

чоловечо потомство доўжно вас уніцтожаць, гадоў етых біць”. *І от затым іх і б’юць*» [73].

Самые разнообразные вариации последующей жизни прародителей и произошедшего от них человечества касаются последствий грехопадения. Кроме изгнания из рая, «Адамового яблока», тяжелых родов и добывания хлеба «в поте лица своего» на Гродненщине, например, неоднократно появлялся этиологический мотив, почему змеи безногие. Мотив этот канонический: «И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт. 3:14). Однако в устном воплощении он додумывается и «доуточняется» о первоначальном состоянии змея, который чаще всего конкретизируется как уж. «*Вуж некалі хадзіў па зямлі, як тычка <палка>. І ён скусіў Адама і Эву — першыя людзі. Ён сказаў: “З’ешце з гэтага заказанага дрэва овошч яблыка. Будзеце знаць тое самае, што Бог”. Жэнічына з’ела — і ў яе грудзі. А мушчына — Адамыў яблык на горле. А яго, <вужа>, Бог скараў, каб поўзаў усю жысьць, і ён поўзае*» [74]. В этом нарративе появляется еще один этиологический мотив — грудь у женщин. Кроме «хождения на чреве своем» змей, по Библии, наказывается враждой со стороны человека: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» (Быт. 3:15). В устной традиции мотив «приземляется», выливаясь в приведенную выше этиологию, почему люди уничтожают змей.

Нередко информант уверенно считает, что первый согрешил Адам. «*Адам і Эва шлі на полі ці на лесу. <...> І патам захацелася Адаму піць. Ён сарваў яблыка і ўкусіў. А Эва сказала: “Нельзя”. А ён не паслухаў. Так як і цяпер мужыкі п’юць, не слухаюць жонак*» [75]. Здесь очередной этиологический мотив: почему мужья не слушают жен и пьют.

Иногда этиологический мотив, почему женщина всегда занята работой, а мужчина относительно нее свободен, интерпретируется не через обычный сюжет, когда женщина Богу дорогу не показала, а через тему грехопадения. «*Мушчына ўсюды вольны, а мы, як у катарзе жэнічыны! Нам заўсягда работа. Так і самі вінаватыя, што ж зробіш. <...> Жэнічына перша саграшыла*» [76].

Встречающийся в устной Библии у русских мотив рождения Христа, родителями которого были Адам и Ева [77] не встречался у белорусов, но была сделана запись (единичная) типологически сходного мотива — рождение от Адама и Евы Святого Николая. «*Адам, па Бібліі пішацца, эта свяшчэннік. А Ева — Міколы Чудатворцы маці. Адам палюбіў ету Эву, ну і яны сыйшліся і нарадзіўся ў іх Мікалай. Ну а Евінага сына, этага Нікалая Чудатворца, васрэсіў Бог і зрабіў сваім памочнікам. Вон жа цяпер што ні чуць: “Міколка-Чудатворац, зрабі чуда, дапамажы!”*» [78].

3. Легендарные народные сюжеты, рассказывающие о последующей жизни прародителей после их изгнания из сада Эдемского

— все не библейского происхождения. Устная традиция не могла оставить без внимания земную жизнь Адама и Евы вплоть до их смерти. При этом библейский сюжет об убийстве Авеля Каином, хотя и хорошо известен в живом бытовании до сегодняшнего дня, крайне редко соотносится с Адамом и Евой, хотя бы в плане того, что Каин и Авель были детьми Адама и Евы. Когда речь заходит о Каине и Авеле, их образы связываются почти исключительно с пятнами на месяце и рассказ начинается: «*Были два брата...*», «*Два было брата — Каін і Явель. Адзін Богу ўсё прыносіў, і Бог ад яго прымаў. А другі што-та быў неладны. Адзін еты панёс — Бог прыняў, а другі панёс — не прыняў. Так той <Каін Явеля> на вілах пракалоў. Вот там жа ж, значь, на месяцы, можна ўгледзець*» [79].

С месяцем не всегда связываются Каин и Авель, хотя с этими персонажами наиболее часто, в числе других в качестве пятен на полной луне называются Адам и Ева. «*На месячыку стаяць, то, кажучь, Адам і Ева. Яны ўжо сахраняюць месячык, каб асвяшчаў і каб было відно*» [80].

Сюжет о многочисленном потомстве Адама и Евы, часть которого Ева, постеснявшись, спрятала от Бога, хорошо известен в славянской этнографической литературе, в том числе и у белорусов [81]. У белорусов данный сюжет — локальный, он записывался в настоящее время в небольшом ареале нижнего Поднепровья (Посожья) [82], связанном с такими мифологическими амбивалентными персонажами, как доброхожие (невидимцы, невидимые богатыри). Согласно этому сюжету, спрятанную часть детей Бог сделал невидимыми — отсюда вариант названия доброхожих — невидимые богатыри. В некоторых деревнях этого ареала существует вариант, по которому половину спрятанных детей Бог обратил в доброхожих, а другую половину — в русалок [83].

С земной жизнью Адама у белорусов связана этиологическая легенда о происхождении жаворонка. «*Як Адам і Ева саграшылі, іх із раю Бог выгнаў. А тады што было есці? Бог ім даў зарна, каб яны пасеялі. Адам пасеяў, а Ева ўжэ яна дома была, дзяцей ражала. А ён жыта сеяў. А яму было скушно-скушно. На сьвеце адзін ён, адзін чалавек на сьвеце — Адам. А Бог так даў, каб ён узяў горстку зямлі выкінуў ўгоры — і сталі вараб'і і пічкі етыя*» [84]. *Ці жаваранкі <...>. І вот як стаў яму жаваранак, і яму стала весялей. <...> Ён ішчабяткаў-ішчабяткаў над ім... І што дзе Адам ні рабіў, ён за ім усё лятаў во так павярху... <...> Гэта першая піцца»* [85]. Подобный сюжет о происхождении жаворонка существует у Галицких поляков [86].

Этиологическими легендами, почему человек один раз умирает, завершается цикл нарративов об Адаме и Еве. Этот сюжет является достаточно распространенным до сегодняшнего дня, особенно на белорусском Полесье. «*Ужэ годы подышлі. Закопалі і похоронілі іх <Адама и Еву>. Оны <дзеці> пл"ачуць. Ужэ поўросталі косы ў зямлю. Бог прышоў: "Одам і Ева, ўстаньце, бо вашыя дзеці вельмі плачуць. І*

їх дажа коскі ў землю ўрослі”. А Одам Ева сказала: “А мы будом больш поміраць?” А Он сказаў: “Да. Без этого неможна”. А ён кажа: “То дай нашым дзеям страх, шоб оні больш бояліса нас, на кладбішчэ не йшлі, по нас не плакалі. Уставаць не будом, бо сільно важко ўміраць”. О так розказувалі нашыя бабы і дзеды» [87].

* * *

В заключение обозначим — в самом общем плане — некоторые проблемы, а также возможные направления исследовательских перспектив народно-библейской традиции. Исследование народной Библии пока происходило преимущественно экстенсивно — путем накопления, описания, сравнительного изучения текстов и их книжных апокрифических источников в разных национальных и региональных традициях. Этот этап еще далеко не исчерпан. С каждым годом, с каждым экспедиционным выездом пополняются национальные своды «народных Библий», расширяются возможности сравнительного изучения (это при том, что само поле крестьянской классической культуры ежегодно неуклонно сужается с уходом старшего поколения носителей устной традиции). «Ситуация тотальной “инвентаризации” тех явлений, которые подлежат описанию, повлекла за собой резкое расширение числа описываемых явлений. <...> Уверен, что на смену описательной стратегии рано или поздно вновь придет объяснительная, поскольку фрагментаризация предметной области не может продолжаться бесконечно. Но до этого предела еще далеко, а в настоящий момент это расширение предметной сферы имеет, безусловно, позитивный смысл» [10, с. 28].

Вместе с тем, при обращении к материалу национальных «народных Библий» сейчас встают вопросы о связях этих нарративов с рядом внефольклонных факторов. Бытование и распространение сюжетов народной Библии, несомненно, отражает определенный уровень и специфику народной религиозности — актуализацию религиозного опыта в культуре [88]. Но как народно-библейские тексты связаны с комплексом народно-христианских представлений в той или иной локальной культуре [89], приходскими практиками и обычаями, верованиями, местными святынями и т.п., — эти вопросы остаются в большинстве случаев открытыми. Это и обуславливает соответствующий комплекс исследовательских задач, в том числе проведение ареальных исследований, направленных на установление границ распространения сюжетов, мотивов, образов народно-библейских нарративов.

Библиографические ссылки и примечания

1. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; М.: Индрик, 2004.
2. <http://www.ruthenia.ru/folklore/caspina1.htm>

3. Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

4. Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород, 2004.

5. Более подробный обзор библиографических источников по данной теме, включающий публикации по народному христианству, народным легендам и апокрифам см. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 7—16, 528—545.

6. Бадаланова Ф. Каин окаянный. Болгарские народные и литературные версии одного библейского сюжета // Живая старина. 1997. № 2. С. 43—45; Она же. Болгарская фольклорная Библия // Живая старина. 1999. № 2. С. 5—7. Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат. Публикация С. П. Бушкевич // Живая старина 2002. № 3. С. 10—12. Kocijan. K. Ludowa waloryzacja plciowosci. Aposcrzycyjne watki w ludowej wersjihistorii o Adamie I Ewie // Polska stuka ludowa — Konteksty. 1992. № 2. S. 43—44.

7. Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі. 2-е выд., дапоўн. і дапрац. Мн., 2005. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / Укл. У.А. Васілевіч. Мн., 1996. Пяткевіч Ч. Рэчыцкае Палессе. Мн., 2004. С. 297—433. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мн., 2004. С. 709—796. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. У 2 кн. Кн. 2. Мн., 2006. С. 293—546 и др.

8. Значительное количество народно-библейских нарративов представлено в составе этиологических, духовно-этических и эсхатологических легенд в указанных региональных собраниях «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў».

9. Мы не будем здесь обращаться к апокрифическим источникам народно-библейских текстов — эта тема уже достаточно хорошо изучена и революционными исследователями — А.Н. Веселовским, Н.Ф. Сумцовым, В.В. Мочульским и др., и современными — О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой и др.. К тому же, когда речь идет о современном бытовании народной Библии, письменный апокрифический памятник, даже если от него началась точка отсчета, давно для носителей народно-библейской традиции потерян в глубинах времени, обращение и трансляция текстов происходит устным способом, сейчас в этот процесс активно вмешиваются и средства массовой коммуникации. Поэтому можно согласиться с Е.А. Мельниковой, что «установление письменного памятника, к которому восходит устный рассказ, во многом потеряло свое значение» (Мельникова Е.А. Ожидания от книги. К вопросу о роли Библии в народной культуре // Живая старина. 2003. № 1. С. 39).

10. Байбурин А.К. Фольклористика и этнография сегодня // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора (далее — ГРЦРФ), 2006. Т. 3. С. 26.

11. Именно этой проблематике посвящены монографии: Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков. Итоги этнографических исследований. М., Наука, 2001. Громько М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000 и др.

12. Мороз А.Б. О фольклорности нефольклорного. Евангельские события в восприятии современного крестьянина // Актуальные проблемы левой фольклористики. М.: Изд-во МГУ, 2002. С. 31.

13. См., например, разделы автора статьи «Вусны народны дыскурс. Выказанні светапогляду» в книгах: «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Віцебскае Падзвінне...», с. 778—789; «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Гродзенскае Панямонне...», с. 493—538.

14. Впрочем, данные характеристики применимы не только к носителям народно-библейской традиции, но и вообще к носителям традиции в современном селе.

15. Абсолютное число респондентов, считающих себя верующими, отождествляет себя с той или иной конкретной религией, в том числе с православием — около 70%, католицизмом — 15—20%, протестантизмом — около 2%. <...> Значительное количество <протестантских общин> зарегистрировано на Полесье (южные районы Брестской, Гомельской и частично Минской областей). Зона устойчивого влияния протестантизма расширяется с запада на восток // Этноконфессиональная ситуация в Республике Беларусь на современном этапе» http://expo2000.bsu.by/main_document. 20.11.2007 г.

16. Здесь и далее речь идет только о сельских носителях народно-библейской традиции старшего поколения.

17. Зап. Е.М. Боганева (*далее, если записи сделаны Е. М. Боганевой, собиратель не указывается*) в 2002 г. от Л.А. Барковской, 1922 г.р., 7 кл., катол., д. Талминово Ошмянского р-на Гродненской обл.

18. Реплика после рассказа легенды, как паук Божью Матерь заносил паутиной и спас от преследования «иродов». Зап. в 2002 г. от С.Ю. Жабинской, 1934 г.р., 4 кл., прав., д. Шутовичи Сморгонского р-на Гродненской обл.

19. Реплика после легенды о цыгане, который украл гвоздь во время распятия Христа. Зап. в 2002 г. от М.С. Лозовской, 1936 г.р., прав., 4 кл., д. Биняны Ошмянского р-на Гродненской обл.

20. Реплика после легенды «Как Бог семейные пары собирает». Зап. в 2002 г. от А.И. Петух, 1919 г.р., катол., образ. не имеет, д. Войстом Сморгонского р-на Гродненской обл.

В приведенных высказываниях обращает на себя внимание убеждение информантов относительно истинности и силы устного слова: «раз сказано — значыць праўда» «калі гэта расказвалі старэйшыя людзі, так гэта ж, пэўна, праўда было».

21. Зап. в 2004 г. от Василия Трофимовича Ёвича, 1923 г.р., 4 кл., прав., д. Старые Залютичи Житковичского р-на Гомельской обл. Характерно, что Василий Трофимович побывал у баптистов, научился у них навыку постоянного чтения Священного Писания («я упорно чытаў, штоб паняць...») и осознанно вернулся в православие. Но все, что выходит за рамки Писания, для него остается неприемлемым.

Прекрасное знание Нового заветного текста (не только Евангелия, но и Деяний и Посланий Апостолов) также продемонстрировал в 2003 г. Николай Антонович Раковец, 1926 г.р., прав., 4 кл., из д. Аздамичи Столинского р-на Брестской обл. Однако Николай Антонович сам рассказал легенду о цыгане, укравшем гвоздь при Распятии Христа, и считал правдивыми эсхатологические предсказания, которые отрицал Василий Трофимович.

22. *Шатяев Александр, иерей*. Священник. Колдуньи. Смерть. Этнографические очерки сельского прихода. М., 2004. С. 26—27.

23. «Распространение религиозных общин в Беларуси имеет четко выраженную внутреннюю границу, которая разделяет Беларусь на две части: восточную и западную. Эта граница совпадает с государственной границей

СССР и Польши до 1939 г. При этом в западных землях Беларуси традиционно сохраняется более высокий уровень религиозности (около 70—80% населения — верующие)» // Этноконфессиональная ситуация в Республике Беларусь на современном этапе. http://expo2000.bsu.by/main_document.20.11.2007 г.

24. Этой проблематике посвящен доклад автора на Первом Всероссийском конгрессе фольклористов в 2006 г.: «Региональность сюжетно-тематического фонда народных легенд белорусского “Запада” и “Востока”». См.: Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М.: ГРЦРФ, 2007. Т. 4. С. 196—204.

25. Мы не будем здесь касаться этиологических и духовно-этических легенд, не связанных с определенным библейским сюжетом или персонажем, хотя в устной традиции эти легенды (например, такие этиологические, как о происхождении аиста, медведя, черепахи, кукушки и др.) не отделяются от народно-библейских.

26. Подробнее об этой долгосрочной программе, которая продолжается по сегодняшний день, см.: *Варфоломеева Т.Б.* Современное состояние традиционной художественной культуры белорусов (по данным экспедиционных обследований 1993 — 2002 гг.) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 7. М., 2005. С. 13—31.

27. Во всяком случае, за последние 15 лет экспедиций мне ни разу не удалось записать такие тексты в деревне или встретить в публикациях современных белорусских записей. У О.В. Беловой в «Народной Библии» о творении земного рельефа также приведены тексты на эту тему, записанные в основном в конце XIX века. См. «Народная Библия»... № 187—191, С. 113—115. Однако как свидетельствуют № 72, 74 в 1980-е гг. еще можно было встретить отголоски дуалистических представлений (уже тогда достаточно неопределенные), которые в конце XX — начале XXI в. уже совершенно исчезают. Легенды о появлении гор и болот, которые образовались из-за вмешательства дьявола и его порчи Божьего творения, остались у белорусов только в записях фольклористов и этнографов XIX — начала XX века: Романова, Шейна, Никифоровского Добровольского, Сержпутовского и др. См. Легенды № 4—11 в издании: Легенды і паданні. 2-е выданне дапоўненае і дапрацаванае. Мн.: «Беларуская навука», 2005. С. 33—38.

28. Эта структура нарративов является типической не только для современных записей.

29. Зап. в 2000 г. от Я.Я. Емельянчика, 1930 г.р., прав., 5 кл., д. Сеньковичи Слонимского р-на Гродненской обл.

30. Один из таких пересказов будет приведен ниже в типе структуры: космогония + этиология.

31. Зап. в 2002 г от А.А. Дуксы, 1914 г.р., 5 кл., катол., д. Трясеченята Ошмянского р-на Гродненской обл.

32. Зап. в 2000 г. от Г.А. Лисай, 1915 г.р., катол., образ. не имеет, д. Мотивцы Щучинского р-на Гродненской обл.

33. *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 341—342. В современной белорусской деревне неплохо сохранились поверья о таких мифологических персонажах, как домовик и русалка. Гораздо реже встречаются другие локальные духи — лесовики, водяные, банники, хлевники и т.п. (как выразилась одна пожилая информантка на Поозерье: «у нас их называюць проста чэрці»). И когда речь заходит об известных информанту персонажах, он прежде всего говорит об их возможных опасных (иногда, в случае с

домовиком, благотворных) действиях или рассказывает былички с участием этих персонажей (впрочем, еще чаще современный информант либо сомневается, либо не верит в них). Гораздо реже встречается информация о внешнем облике того или иного персонажа, и почти никогда мотив его происхождения. Исключение здесь составляют русалки, потому что их появление не относится к временам Первотворения, а, согласно наиболее распространенным белорусским верованиям, потенциально возможно и в настоящем времени (некрещеные дети, умершие невесты и т.п.). См. также об этом: *Казначэў В.В.* Сучасны стан усходнепалескай міфалагічнай традыцыі // *Гавораць чарнобыльцы* (з мясцовых гаворак чарнобыльскай зоны ў Беларусі). Мн., 1994. С. 164—208.

34. Ср.: «Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли» (Быт. 2: 4, 5).

35. Ср. обычай пускать kota первым в новое место жилья.

36. Во многих местах вместо kota в новый дом первым пускали петуха.

37. Зап. В.И. Басько в 1999 г. от В. Малец, 1891 г.р., прав., образ. не имеет, д. Василевичи, Слонимского р-на Гродненской обл.

38. Зап. в 1998 г. от А.А. Козловой, 1901 г.р., прав., образ. не имеет, д. Андреевская Слобода Шумилинского р-на Витебской обл.

39. Показательный в этом отношении рассказ, записанный в 2002 г.: *«Была ж цыма, цыма была такая. Было і не неба, і не зямля — нічога не было. А потым Бог — не Ісус Хрыстос, а Бог — <усё здзелаў>. Гэта ж во за тое мы далжны ў нядзелю святкаваць — гэта Божы дзень. Ён шэсьць дзён гэтак трудзіўся, Бог. Аднімоў жа цыму, каб зрабіць, каб было слонца, каб было што. І вот так Ён зрабіў у адзін дзень, у панядзелак. І Ён рабіў, і ў Яго палучылася. І кажа: “І гэта харашо”. Потым Ён у ва ўторак начоў <рабіць>, каб воду ўсю ў рэкі, у мара, каб усю. І цэлы дзень Ён рабіў, рабіў, і палучылася. І кажа: “І гэта харашо”. І гэтак во і ў сераду... А патам Ён захацеў зрабіць, каб было якое дрэва... І зрабіў землю. Зрабіў — і паўсходзіла гэта дрэва. “Вот, — кажа, — і гэта харашо”. І ўсё гэта Ён цэлымі днямі рабіў, і ў суботу. А ў нядзелю ўжо атдыхаў. І мы сільна, велька грэшым перад Богам, <калі робім у нядзелю>, патаму што Ён назначыў отдых. Мы далжны рабіць цэлую нядзелю, а ў нядзельку ўжэ далжны атдыхаць і славіць Госпада Бога нашага»*. Зап. в 2000 г. от В. Ф. Сороко, 1941 г.р., прав., 5 кл., д. Бабичы Шучинского р-на Гродненской обл.

40. ПА 1984. д. Теребежов Столинского р-на Брестской обл. // «Народная Библия»... № 475, С. 217. См. также записи из белорусского Полесья об этом же предписании в «Народной Библии»: № 472, 475—477, 484, 488 и др. С. 217—221.

41. Зап. в 2001 г. от Н.Г. Поплавской, 1923 г.р., прав., обр. не имеет, д. Леликово Кобринского р-на Брестской обл.

42. Зап. в 2004 г. от Ф.В. Маркевич, 1935 г.р., прав., образ не имеет, д. Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл..

43. Зап. в 2001 г. от С.С. Лелько, 1914 г.р., обр. не имеет, катол., д. Дубица Брестского р-на.

44. Зап. в 2004 г. от Т.Д. Лахтеревой, 1932 г.р., прав., 4 кл., д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл. См. об этом: *Боганева Е.М.* Региональность сюжетно-тематического фонда народных легенд белорусского «Запада» и «Востока» // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. М.: ГРЦРФ, 2007. Т. 4.

45. *Мельникова Е.А.* Ожидания от книги. К вопросу о роли Библии в народной культуре // *Живая старина*. 2003. № 1. С. 40.
46. Зап. в 1998 г. от А.А. Савельева, 1912 г.р., прав., 2 кл., д. Польшаовичи Шумилинского р-на Витебской обл.
47. Это подтверждает и этнографический белорусский материал XIX — начала XX в.: «Свет ці зямля стаіць на рыбе. Каб тая рыба страпянулася, то б и свет затануў бы ў вадзе ці згарэў бы...» (Сержпутовскі); «Вядома, што свет стаіць на рыбе... Як рыбе абрыдне ляжаць на адном баку альбо загневаецца на што, то перавернецца на другі бок, то і свет перакіне дагары нагамі» (Федеровскі); «Зямля стаіць на трох кітах... Пастаўлена яна на кітоў у час Ноевага патопу, а скончыць сваё існаванне тым, што згарыць у час Страшнага Суда» (Романов). (См. изд.: *Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і*. Кніга 1 / Укл. У. Васілевіч. Мн., 1996. С. 31—32).
48. Зап. И.В. Мазюк в 2002 г. от Л.М. Куприянчик, 1923 г.р., прав., д. Улья Телхановская Ивацевичского р-на Брестской обл.
49. Зап. Т.Б. Варфоломеева в 1999 г. от В. Фалейчык 1923 г.р., прав., 3 кл., д. Дорогово Кареличского р-на Гродненской обл.
50. *Каспина М.М.* «Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики» // <http://www.ruthenia.ru/folklore/caspina2.htm> 29.11.2007
51. Зап. в 2005 г. от У.И. Сухоцкой, 1927 г.р., прав., 5 кл., д. Чкалово (Жеребное) Гомельского р-на.
52. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. С. 230—231. № 9. *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej, t. 1. Krakow, 1897. С. 200, № 780.
53. Зап. в 1998 г. от А.А. Козловой, 1901 г.р., прав., образ. не имеет, д. Андреевская Слобода Шумилинского р-на Витебской обл.
54. См. сноску 43. О «написании» человека на земле см. также параллели в «Народной Библии». С. 222, № 510 (д. Грабовка Гомельского р-на); в публикации севернорусских текстов М.М. Каспиной (*М.М. Каспина*. Образы Адама и Евы в народной культуре Каргополя // *Живая старина*. 2002. № 3. С. 5).
55. Зап. Е.М. Боганева и Т.В. Володина в 2007 г. от Т.Я. Вечорко, 1935 г.р., 4 кл., прав.; Е.И. Соц 1938 г.р., 7 кл., прав.; Л.П. Германович 1938 г.р., прав., 6 кл., д. Улья-2 Лунинецкого р-на Брестской обл.
56. *Кабакова Г.И.* Адам и Ева в легендах восточных славян // *Живая старина*. 1999. № 2. С. 3.
57. *Бадаланова Ф.* Болгарская фольклорная Библия // *Живая старина*. 1999. № 2. С. 5
58. *Каспина М.М.* Образы Адама и Евы в народной культуре Каргополя // *Живая старина*. 2002. № 3. С. 5.
59. Зап. в 2005 г. от У.И. Сухоцкой, 1927 г.р., прав., 5 кл., д. Чкалово (Жеребное) Гомельского р-на.
60. Зап. в 2004 г. от А.В. Астапович, 1931 г.р., прав., 2 кл., д. Дубичи Лельчицкого р-на Гомельской обл. Подобная запись сделана также в 2006 г. в д. Головечицы Чаусского р-на Могилевской обл. от З.Д. Царенковой, 1928 г.р.
61. См. об этом: *Белова О.В.* Инцест и «фольклорная этнология» // «Народная Библия»... С. 67—68.
62. Зап. в 2006 г. от Л.А. Гулейчик, 1929 г.р., прав., 1 кл., д. Каменка Узденского р-на Минской обл.
63. Зап. Е.М. Боганева и Т. Б. Варфоломеева в 2007 г. от С.В. Мазовко, 1927 г.р., прав., 4 кл., д. Дукура Пуховичского р-на Минской обл.

64. Так, неоднократно, в том числе и в последние годы, по всей территории Беларуси записывалась версия сюжета, почему ребенок до года не ходит: в ответ на жалобы женщин, что у скотины дети ходят от рождения, Бог предложил им, как скотине, соединиться с мужчиной один раз в год, и женщины решили, что носить ребенка до года на руках не так уж трудно. «Так Бог дав. За то, мы, жэнішчыны, сказалы, шо будэм з мужсьямы жыць і грышыць. А скотына сказала, што не. Я в год раз согрэцу, і значыць, шоб мое там коня чы тьялёнок пошов». Зап. в 2007 г. от Ф.М. Кузьміч, 1923 г.р., 4 кл., прав., д. Баландичи Ивановского р-на Брестской обл. Также имеется легенда, почему одни женщины верные, а другие нет, где серьезный жанр превращается в свою противоположность (см.: Традиционная мастацкая культура беларусаў. Гродзенскае Панямонне).

65. За исключением тех упоминавшихся выше мужчин, которые, по их собственным словам, «упорно читали» Библию, обсуждали прочитанное со священниками и т.п.

66. *Пропл В.Я.* Морфология сказки. Л. 1928. С. 102.

67. В этой плоскости, возможно, лежит еще одно объяснение появления в сельской традиции дуалистических легенд, только не идеологическое, а структурно-морфологическое: образ вредителя придает повествованию необходимую событийность и драматичность.

68. Ср.: «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей»; (Быт. 3:16) «Адаму же сказал: ...в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3:17, 19).

69. Зап. в 2007 г. от Ф.М. Кузьмич, 1923 г.р., прав., 4 кл., д. Баландичи Ивановского р-на Брестской обл.

70. Зап. в 2000 г. от Я.С. Середы, 1914 г.р., катол., обр. не имеет, д. Погиры Дятловского р-на Гродненской обл.

71. Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Володина в 2007 г. от Т.Я. Вечорко, 1935 г.р., 4 кл., прав., Е.И Соц, 1938 г.р., 7 кл., прав., Л.П. Германович, 1938 г.р., прав., 6 кл., д. Улька-2 Лунинецкого р-на.

72. Зап. Е.М. Боганева и Т. Б. Варфоломеева в 2007 г. от С.В. Мазовко, 1927 г.р., прав., 4 кл., д. Дукора Пуховичского р-на Минской обл.

73. Зап. в 2006 г. от П.Н. Ильюшиц, 1927 г.р., прав., 2 кл., д. Рог Солигорского р-на Минской обл.

74. Зап. в 2000 г. от В. Машкевич, 1935 г.р., катол., 3 кл., д. Бабичи Щучинского р-на Гродненской обл.

75. Зап. в 2002 г. от М. Шукелович, 1933 г. р., прав., обр. не имеет, д. Чернушка Ошмянского р-на Гродненской обл.

76. Зап. в 1999 г. от А.А. Полуйчик, 1906 г.р., прав., образ. не имеет, д. Ковали Волковыского р-на Гродненской обл.

77. См.: *Каспина М.М.* Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000, С. 116—129; Библия в устной традиции / Публ. М.М. Каспиной, А.Б. Мороза // Актуальные проблемы фольклористики. М., 2002. С. 160—175; Народная Библия... С. 245.

78. Зап. Е.М. Боганева и Т.Б. Варфоломеева в 2007 г. от С.В. Мазовко, 1927 г.р., прав., 4 кл., д. Дукора Пуховичского р-на Минской обл.

79. Зап в 2000 г. от Н.Ф. Куприянович, 1928 г.р., прав., образ. не имеет, д. Руда Яворская Дятловского р-на Гродненской обл.

80. Зап. в 1999 г. от И.М. Севостьян, 1938 г.р., прав., 4 кл., д. Надского Мостовского р-на Гродненской обл.

81. См. о русских, болгарских, македонских сюжетах, связанных с потомством Адама и Евы, «Народная Библия»... С. 245—248.

82. Гомельско-Брянское пограничье.

83. *Ланацін Г.І., Васілевіч У.А.* Дабрахожы (Дабраходжы, Дабрахочы, Дабрахот) // *Міфалагічны слоўнік*. Мн., 2004. С. 129 — 130.

84. В белорусских деревнях часто называют воробьями всех мелких птиц, в том числе ласточек, жаворонков, дроздов и т.п.

85. Зап. в 2001 г. от Н.В. Новик, 1919 г.р., прав., 5 кл., д. Ворониловичи Пружанского р-на Брестской обл.

86. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 636.

87. Зап. в 2004 г. от А.В. Остапович 1931 г.р., прав., 2 кл., д. Дубичи Лельчицкого р-на Гомельской обл. Обратим внимание в данной записи Адам и Ева выступают как единый персонаж, подобно Петру-Павлу.

88. См. об этом: *Панченко А.А.* Народное православие. СПб., 1998. С. 8.

89. Под локальной культурой в данном случае понимается культура этнического сообщества, объединенного единством территории, диалекта, историко-культурных традиций, обычаев, обрядов, конфессиональных приходских практик.





СОДЕРЖАНИЕ

От составителей

5

ДОКЛАДЧИКИ

Анатолий Каргин (*Россия*)

Мультидисциплинарный подход к изучению фольклора

9

Любинко Раденкович (*Сербия*)

Славянский фольклор и фольклористика
на рубеже XX—XXI веков: текст и контекст

25

Алевтина Цветкова (*Казахстан*)

Славянский фольклор в Казахстане:
проблемы и перспективы исследования

32

УЧАСТНИКИ ДИСКУССИИ

Сергей Неклюдов (*Россия*)

Фольклористика: взгляд извне и взгляд изнутри

53

Таисия Хлыбова (*Россия*)

Место фольклористики в ряду этнонаук

66

Владимир Кляус (*Россия*)

Теоретические проблемы систематизации
заговорно-заклинательного фольклора

76

Елена Боганева (*Беларусь*)

Современные народно-библейские нарративы белорусов:
бытование, контекст, параллели
(На материале сюжетов о сотворении мира и первых людях)

87





**ФОЛЬКЛОРИСТИКА
В КОНТЕКСТЕ НАУК
О ТРАДИЦИОННОЙ
ДУХОВНОЙ
КУЛЬТУРЕ**

Вопросы теории и методологии

Сборник материалов тематического блока
XIV Международного съезда славистов
Македония, Охрид, 2008 г.



Составители

**Анатолий Степанович КАРГИН
Анна Владимировна КОСТИНА**

Заведующий отделом подготовки и распространения
научных и периодических изданий *В.И. Емельянов*

Редактор *Л.П. Платонова*

Дизайн и верстка *И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева*

Дизайн обложки *И.К. Дергунова*

Подписано в печать 29.05.08. Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура
NewtonС. Объем 7,0 уч.-изд.л.; 6,5 а.л.; 7,0 печ.л. Тираж 300 экз. Заказ

ФГУК «Государственный республиканский центр русского фольклора»
119034, Москва, Турчанинов пер., 6

Отпечатано в типографии
Российской академии сельскохозяйственных наук.
115958, Москва, ул. Ягодная, д. 12

