

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

ФОЛЬКЛОР: ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

Сборник статей



Москва
2010

УДК 398.33 + 393.05 + 316.75
ББК 82.3Р
Ф75

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

Составитель **М.Д. Алексеевский**

Редколлегия: **Каргин А.С.** (отв. редактор),
**Алексеевский М.Д., Ахметова М.В., Добровольская В.Е., Зайцева Е.А.,
Котельникова Н.Е., Новожилов В.В., Просина С.В., Чибисов И.Е.**

Фольклор: текст и контекст. Сборник статей. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. — 304 с.
ISBN 5-86132-082-9

В сборнике рассматривается широкий круг вопросов, связанных с контекстным подходом к изучению фольклора. Авторы статей обсуждают теоретические вопросы фольклорной контекстологии, применяют на практике методики контекстного анализа и предлагают примеры публикации фольклорных текстов с учетом их внетекстовых связей.

Издание предназначено филологам, фольклористам, культурологам.

УДК 398.33 + 393.05 + 316.75
ББК82.3Р

ISBN 5-86132-082-9

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010

Содержание

От составителя 5

ТЕКСТ/КОНТЕКСТ: ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

- А.А. Иванова.** Метатекстовые единства в локальной фольклорной традиции 12
- О.Е. Фролова.** Фольклорные жанры: внетекстовое пространство и контекст 30
- Т.Б. Дианова.** Контекстуальные единицы в составе песенно-лирических текстов (типология и функции) 50
- О.Ю. Брицына.** Исполнитель — текст — контекст (о методологической доминанте и практическом смысле интереса собирателя к контексту исполнения) 67
- Р. Джорджес.** К разрешению споров о тексте и контексте 80

ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

- Т.С. Канева.** Усть-цилемская «горка» и «горочный» фольклор (песенный репертуар в хороводно-игровом комплексе) 90
- Т.А. Агапкина.** Восточнославянские заговоры от грыжи: текст и ритуал . . . 108
- К.А. Федосова.** Слово и действие в пастушьих отпусках: устное бытование рукописного текста 131
- В.А. Коршунков.** Обрядовые основы некоторых текстов восточнославянского детского фольклора 143
- А.М. Карвалейру.** Прагматика и функциональность ритуальных предписаний в похоронно-поминальном обряде 160
- М.М. Каспина.** Дом и обычаи, с ним связанные, в нарративах евреев Подолии и Буковины 166

КОНТЕКСТ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

- А.П. Липатова.** К вопросу о формировании жанра легенды 178
- Д.В. Агафонова.** Замечания о «жизненности» и «жалобности» румейских песен (стереотипные представления и контекст бытования) 196

В.Е. Добровольская. «Без снасти только блох ловить...» (прескрипции, связанные с использованием инструментов повседневной трудовой деятельности, в традиционной культуре Центральной и Северной России)	207
--	-----

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР В КОНТЕКСТЕ БЫТОВАНИЯ

И.Ю. Назарова. Приметы, запреты, предписания: структура и контекст	228
Е.Е. Жигарина. Опыт изучения пословиц в контекстах произнесения	236
М.В. Ахметова. Когда шутят машинисты (розыгрыш в профессиональной субкультуре локомотивных бригад)	244
А.С. Мугина. Образ трамвая в устной фольклорной традиции Ижевска	254

ФОЛЬКЛОР: ПУБЛИКАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ

М.Л. Лурье, А.А. Сенькина. Песни деревни Вершинино Томского округа	264
М.Д. Алексеевский. Рассказы о причитаниях Марии Модестовны Сахатаровой	285

От составителя

В отечественной науке проблема связей фольклорного текста и этнографического контекста была впервые поставлена еще в середине XIX в., и к настоящему моменту сложилось два основных подхода к ее решению.

В рамках первого подхода фольклорный текст рассматривается как **отражение исторических и этнографических реалий**. Подразумевается, что этнографический факт первичен, а фольклор вторичен, поэтому его можно использовать как этнографический и исторический источник.

Подобный подход характерен для представителей исторической школы русской фольклористики (Л.Н. Майков, В.Ф. Миллер, А.В. Марков). Основным объектом изучения для них были былины, которые рассматривались как своего рода «устные летописи», отражающие реальные исторические факты. Сравнивая тексты былин с летописными источниками, представители исторической школы пытались определить время и место возникновения этого жанра, а также «очистить» былины от поздних «напластований» и «искажений», которые, по их мнению, возникали при устной передаче текста¹. Исследователей не интересовали поэтические особенности былин, они использовали эти тексты как особый тип исторических источников, которые требуют специального текстологического подхода.

Отношение к фольклору как к отражению исторической действительности унаследовала и советская наука². Наиболее активно этой концепцией пользовались исследователи русского эпоса: Б.А. Рыбаков и его последователи задействовали тексты былин для реконструкции древнейшей истории славян³, а Р.С. Липец изучала «отражение в былинах жизни и культуры Древней Руси»⁴ и, сопоставляя былинное описание богатырей с археологическими данными, пыталась установить время возникновения этого жанра⁵. В 1960—1970-е гг. регулярно выходили сборники «Фольклор и историческая действительность», где авторы, рассматривая фольклорные произведения как историко-этнографический источник, рассматривали проблемы историзма таких жанров, как предания, загадки, частушки, обрядовая поэзия.

К настоящему времени подобный подход **полностью себя дискредитировал**. Доказано, что хотя фольклор инклюзивен⁶ (т.е. включен в систему жизнедеятельности этноса), фольклорные тексты не являются

прямым отражением действительности, а функционируют по своим законам. Справедливости ради следует отметить, что и в годы, когда концепция историзма фольклора была популярна, многие ученые отмечали, что «при обращении к фольклору как этнографическому и историческому источнику, необходимо считаться с его художественной спецификой, с характерными приемами народной поэтики»⁷. Однако, несмотря на эти оговорки, подразумевалось, что историческая действительность первична, а фольклор вторичен по отношению к ней, он «отражает» или «преломляет» ее.

В конце 1960-х — начале 1970-х гг. в отечественной науке начал выработываться принципиально иной подход к проблеме. Прежде всего, была переформулирована сама постановка вопроса: теперь исследователей интересовала связь фольклора не с «исторической», а с «этнографической» действительностью. В мае 1968 г. была организована первая конференция под названием «Фольклор и этнография», через два года был издан сборник с ее материалами. В дальнейшем конференции и сборники с этим названием проводились и выходили регулярно до середины 1980-х гг.

Основной предпосылкой для развития этого научного направления была необходимость консолидировать усилия этнографов и фольклористов, которые, по сути, занимались сходной проблематикой, но часто плохо представляли приемы и достижения своих коллег. С другой стороны, нужно было выработать методологию использования фольклора в этнографических исследованиях с учетом его специфики.

В центре внимания оказалась **обрядовая культура**, при изучении которой сферы интересов фольклористов и этнографов пересекались в наибольшей степени. Важную роль в исследованиях, посвященных этой теме, сыграли структурно-семиотические методы анализа культуры, которые получили популярность в 1970—1980-е гг. Согласно предложенному подходу любой обряд можно представить как многоуровневый «культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам»⁸. Выделяются такие виды кодов, как акциональный, предметный, вербальный, персональный, локативный (пространственный), темпоральный, музыкальный и т.д. Коды обряда соотносимы друг с другом, так как имеют общую функциональную направленность, но в то же время они несводимы друг к другу. Соответственно, для того чтобы определить общую семантику обряда, все его коды необходимо изучать в совокупности, учитывая, однако, специфику каждого из них.

В таком случае произведения обрядового фольклора должны рассматриваться как **вербальный код обрядового текста**. При подобном подходе автоматически снимается вопрос о том, что первично — обрядовый фольклор или этнографическая действительность. Как отмечали в 1980 г. на конференции «Фольклор и этнография» А.К. Байбурин и

Г.А. Левинтон, «в традиционной культуре все то, что привычно относится к “этнографической действительности” (ритуалы, этикет, вещи, технологии) столь же семиотично, как и фольклор»⁹.

Использование структурно-семиотической методологии позволило существенно продвинуться в изучении обрядовой культуры. Появился ряд работ, в которых проводилось комплексное изучение вербальных и невербальных кодов некоторых календарных и семейных обрядов. Так, В.П. Кузнецова исследовала семантику севернорусских причитаний в их связи с невербальными кодами свадебного ритуала¹⁰, Т.А. Агапкина подробно рассматривала этнографические связи календарных песен¹¹, Т.А. Берштам и В.И. Лапин изучали севернорусские винограды в контексте их бытования в составе святочной обрядности¹². Особое внимание исследователей привлекли малые формы обрядового фольклора (благопожелания¹³, ритуальные приглашения на рождественский ужин¹⁴), которые никак нельзя рассматривать в отрыве от самого обряда.

Однако, как отмечал Б.Н. Путилов, «мысль о том, что обряд никогда не может быть понят без изучения всей совокупности элементов, его составляющих, в том числе и элемента вербального, а соответствующий фольклор без самого тщательного выяснения его обрядовых связей остается *terra incognita*, все еще не получила безусловного признания и внедрения в исследовательскую практику»¹⁵.

Это объясняется тем, что в отечественной науке вербальные и невербальные коды обряда долгое время изучались представителями различных научных дисциплин. Этнографы описывали и изучали обрядовые действия, зачастую не обращая должного внимания на вербальную составляющую ритуала, а фольклористы рассматривали обрядовые тексты как «устное народное творчество», и, пользуясь для анализа литературоведческими методами, фактически игнорировали этнографический контекст.

В данном сборнике собраны работы представителей разных научных дисциплин, различных научных школ, однако их объединяет внимание к внетекстовым связям фольклора, его широкому контексту.

Первый раздел составляют теоретические работы, в которых предлагаются различные методологические подходы к проблеме текста и контекста в фольклоре. О.Е. Фролова рассматривает внетекстовое пространство фольклорных жанров, внимание Т.Б. Диановой привлекли типология и функции контекстуальных единиц в составе песенно-лирических текстов, а А.А. Иванова выделяет метатекстовые единства в рамках локальной традиции. Особый интерес для российского читателя представляет ставшая классической статья американского фольклориста Роберта Джорджеса «К разрешению споров о тексте и контексте» (1980), которая впервые переведена на русский язык специально для этого издания. В ней подробно описываются дискуссии, которые велись вокруг противопоставления текста кон-

тексту в американской фольклористике, а также предлагается довольно изящный выход из ситуации, который разрешает саму суть проблемы.

Во втором разделе собраны статьи, в которых рассматриваются внетекстовые связи обрядового фольклора. Т.С. Канева анализирует место песенного репертуара в хороводно-игровом комплексе усть-цилемской «горки». Взаимосвязь магических текстов и сопровождающих их действий стала предметом рассмотрения в статьях Т.А. Агапкиной (на материале заговоров от грыжи) и К.А. Федосовой (на материале пастушьих отпусков). В.А. Коршунков в своей статье выявляет архаичные обрядовые основы детских потешек, а А.М. Карвалейру анализирует ритуальные предписания как вербальный код похоронного обряда. В статье М.М. Каспиной образ дома в культуре евреев Подолии и Буковины рассматривается на материале обрядовой культуры и устных рассказов.

В третьем разделе помещены работы, в которых анализируется контекст бытования традиционного фольклорного текста. Вопросы формирования жанра христианской легенды рассматриваются в статье А.П. Липатовой. В работе Д.В. Агафоновой анализируется контекст бытования румейских песен, а В.Е. Добровольская определяет, какое место в традиционной культуре Северной и Центральной России занимают поверья, связанные с орудиями труда.

В четвертом разделе рассматриваются проблемы контекстуальных связей современного фольклора. Попытку провести границы между жанрами приметы, запрета и предписания, выявляя контекст бытования, предпринимает И.Ю. Назарова. Значение контекста произнесения для научного анализа современных пословиц изучает Е.Е. Жигарина. В работе М.В. Ахметовой рассматривается место фольклорной шутки в профессиональной субкультуре локомотивных бригад и проводятся параллели со смеховой культурой представителей других профессий. А.С. Мутина в своей статье предлагает анализ образа трамвая в устной фольклорной традиции города Ижевска, в котором учитывается роль этого вида транспорта в повседневной жизни горожан.

В качестве приложения помещены две экспериментальных публикации, где фольклорные тексты представлены с учетом их контекста бытования. Обе публикации сопровождаются развернутым научным комментарием, в котором каждый фольклорный сюжет трактуется с учетом истории его записи и изучения в отечественной науке. М.Л. Лурье и А.А. Сенькина представляют публикацию песен, записанных в 1926 г. студенткой Томского университета Т.М. Слободской от 13–14-летних подростков из с. Вершинино Томского округа. Особое значение для понимания контекста этих записей имеет возраст информантов, репертуар которых значительно отличается от репертуара взрослых, а также время записи, ведь

именно в 1920-е гг. крестьянская песенная традиция испытала очень сильное влияние городской культуры.

В публикации М.Д. Алексеевского представлены новейшие записи, сделанные автором в Пудожском районе Карелии от бывшей сотрудницы сельской библиотеки, которая считает себя наследницей богатой фольклорной традиции своего края. Собиратель во время опроса поставил задачу зафиксировать контекст бытования похоронных причитаний, которые были распространены на этой территории. Анализ записанного материала позволяет выявить механизмы разрушения традиции, проследить, как происходит переосмысление и переоценка традиционных причитаний в современной деревне.

В сборнике представлены различные методологические подходы к изучению контекста фольклорного текста, что особенно ценно для исследователей традиционной культуры. В то же время все статьи написаны на богатом полевом материале и представляют различные стороны традиционной культуры в диапазоне от народных христианских легенд до шуток машинистов. Все это делает сборник интересным не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, интересующихся традиционной культурой и актуальными проблемами современной фольклористики.

Примечания

¹ *Майков Л.Н.* О былинах Владимирова цикла. СПб., 1863; *Миллер В.Ф.* Очерки русской народной словесности: Былины. М., 1897; *Марков А.В.* Бытовые черты русских былин. М., 1904.

² *Чичеров В.И.* Русские ученые об отношении народного творчества к действительности // Вопросы народно-поэтического творчества: Проблемы соотношения фольклора и действительности. М., 1960. С. 7—21.

³ *Рыбаков Б.А.* Исторический взгляд на русские былины // История СССР. 1961. № 5. С. 141—166; № 6. С. 80—96; *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

⁴ *Липец Р.С.* Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 5.

⁵ *Липец Р., Рабинович М.* К вопросу о времени сложения былин (Вооружение богатырей) // Советская этнография. 1960. № 4. С. 30—43.

⁶ *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoiam. СПб., 2003. С. 73—74.

⁷ *Соколова В.К.* Фольклор как историко-этнографический источник // Советская этнография. 1960. № 4. С. 15.

⁸ *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вторичная функция обрядового символа // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167.

⁹ *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 230.

¹⁰ *Кузнецова В.П.* Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.

¹¹ *Агапкина Т.А.* Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000; *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.*

К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 76—87.

¹² *Бернштам Т.А., Лапин В.А.* Виноградье — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3—109.

¹³ *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 168—209.

¹⁴ *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60—82; *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 166—197.

¹⁵ *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб., 2003. С. 95.

ТЕКСТ/КОНТЕКСТ:
ВОПРОСЫ
МЕТОДОЛОГИИ

А.А. ИВАНОВА
(Москва)

Метатекстовые единства в локальной фольклорной традиции

В современной фольклористике семантика, морфология и прагматика фольклорного текста рассматриваются как результат его взаимодействия с разнообразными вербальными (интертекстуальными) и паравербальными (ситуативными, историко-культурными и др.) контекстами, которые актуализируются в рамках конкретного коммуникативного акта [Путилов 1994; Морозов, Старостина 2003; Добровольская 2004; Неклюдов 2005; Дианова 2005]. Иначе говоря, фольклорные тексты анализируются как особые типы высказываний, отличающиеся от простых речевых высказываний рядом признаков: повышенной стереотипностью, урегулированностью, образностью, символичностью и т.д. [Адоньева 2004; Власов, Бунчук 2004].

Следствием такого подхода к пониманию и анализу фольклорного текста стало признание его дискурсивности и узусности. Под дискурсом понимается текст «в совокупности с экстралингвистическими, социокультурными, психологическими и другими факторами» [Арутюнова 1990: 136], текст, порожденный определенным ситуативным контекстом [Болотнова 2001]; под стилистическим узусом — связь отдельного текста с фольклорной традицией [Там же], с «фольклорно-текстовым континуумом» [Дианова 2005].

Необходимость анализа текста с учетом его межтекстовых связей продиктована самой природой фольклорного творчества, в котором органично совмещаются разнонаправленные процессы: вариативность, изменчивость, с одной стороны, и традиционность, устойчивость, — с другой. Именно по этой причине фольклорный текст как разово фиксированный вариант никогда не может быть приравнен к фольклорному произведению: в нем лишь частично реализуются идейно-художественный замысел и поэтические возможности последнего.

Неполнота отдельно взятого варианта может быть непреднамеренной и преднамеренной. В первом случае она обусловлена «возможностями» информанта: степенью его знания фольклорной традиции, мнемоническими способностями и проч.; во втором — конкретными

условиями воспроизведения текста. То, что при каждом исполнении в тексте что-то меняется, очень часто осознается и самими информантами. Приведем два характерных в этом отношении высказывания о географических песнях, в шутливой форме высмеивающих жителей соседних деревень: *Даже про одну деревню у него было несколько вариантов... Ну, знаешь, мужики подвыпивши, могут и в ухо дать! Он это специально подделал, чтоб было всё такое дело. А если на какую деревню с обидкой, ак он ее или в последнюю очередь, или, наоборот, первую споет, а потом чтобы все это быстро замаялось. <...> Он не всё одно и то же пел: про какую-нибудь деревню сегодня так споет, а завтра этак. Я кое-что тоже поизменил [ВЕК]; А тут как-то бабы на беседках сидели да я вспоминала эту песню, а была Анна с Проскурина, так она всё: «Как про нашу-ту деревню? Как про нашу-ту деревню?». А там, видишь, «долгоносые, рябые — проскуринские». А она долгоносая да и рябая, вот мне неудобно говорить-то, я и говорю: «Ой, Анна, я забыла, как про вашу-ту деревню» [ВАТ].*

Вариантная системность — один из простейших уровней фольклорной интертекстуальности: метатекстовое единство, проявляющееся в границах отдельно взятого произведения. Если же учесть тот факт, что фольклорные тексты, как правило, состоят из «типовых элементов, которые представляют собою чаще всего семантически и структурно организованные единицы, обладающие своими собственными значениями, живущие до известной степени по своим законам, имеющие свою историю» [Путилов 1994: 154], то следует выделить и другую разновидность метатекстовых единств, определяющую жанровую идентичность текста. Подобные типологические схождения, «всё то, чему предстоит реализоваться в исполнении (жанровая модель, сюжетный каркас, тематические блоки, стилистические клише и пр.)», имеющие «дотекстовый статус», С.Ю. Неклюдов предложил называть «авантекстом» [Неклюдов 2001: 2]. Будучи внеконтекстуальными в фольклорном творческом процессе они выступают в роли своеобразных нормативных алгоритмов, не только облегчающих процесс запоминания и воссоздания текстов [Неклюдов 2005], но и обеспечивающих их «похожесть».

В доказательство сошлемся на полевые материалы по заговорной традиции, собранные в Пинежском районе Архангельской области. При этом сделаем акцент на рефлексии самих информантов по поводу того, как устроены, передаются и воспроизводятся заговоры.

В севернорусском регионе Пинежье славится как край колдунов и знахарей (неслучайно северяне называют пинежан *икóтниками*). Магическая практика в этом субрегионе и в прежние времена, и в наши дни представлена профессионалами и «любителями». В разговорах с теми и другими многократно приходилось фиксировать высказывания подобного рода: *Я только эти заговоры слышала от бабушки. Она говорила, а я просто переняла. Очень легко. Она близ печки говорит, а я уже легко переняла [ААЕ]; [Теперь] записывают и учат с листа. Раньше нет. Мне бабка говорила: «Не записывай!». <А что помогает запомнить?> Вот я и говорю: надо тебе — он как-то и ляжет [ЛАС].*

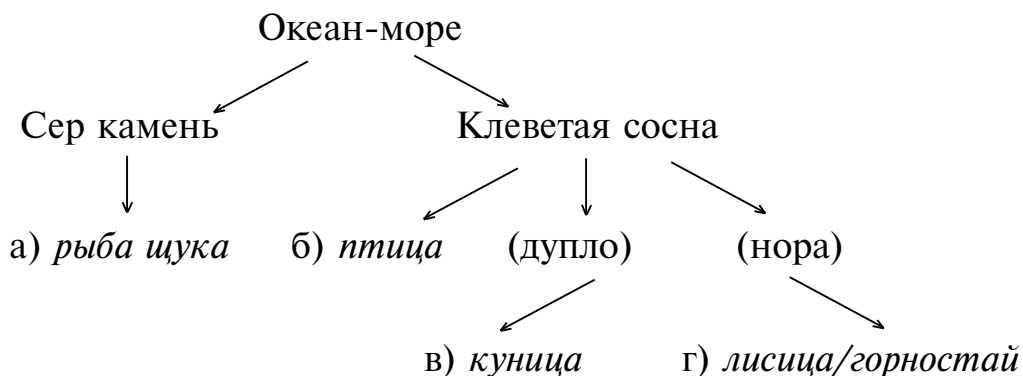
Причина легкости запоминания — в сходстве заговорных текстов, составляющих локальный репертуар: *Много-много похожих. Те же слова, немного изменено...* <А главные слова в какой части заговора стоят?> *В середине, быва, пуще.* <А в начале что обычно стоит?> *К Богу всё. Всё к Богу. В конце тоже вот к Богу. Аминь [АФГ]; Каждый заговор: «Господи, благослови» обращаешься. У каждого заговора есть начало: всегда «Пойду я из двора воротами». У каждого заговора общее.* <И специально учить не надо?> *Нет. Не надо... А там дойди до точки до какой-то... А начало всё одинаково... Эти слова на замок, а ключ в море. И всегда в конце «Аминь, аминь, аминь».* <Получается, что ты не очень свободен в выборе слов?> *Да. Да. Даны [МАК]; «Аминь», «Будьте слова...» при любом заговоре применяются. Окончательное слово самое крепкое [ААЕ]; <Есть ли в тексте ключевые слова? Где они стоят?> Мне кажется, на ураз: «чтобы не было ни боли, ни крови, ни щипоты, ни ломоты». Получается, что в середине. Начало как бы подводит к этому. Получается так. Сначала: почему, из-за чего не было бы ни боли, ни крови. Это важно: ради этого говорится. В середине [ЛАС].*

Приведенные высказывания свидетельствуют о том, что информанты при произнесении эпических заговоров используют одну и ту же композиционную модель: 1) молитвенное вступление; 2) зачин; 3) эпическая часть; 4) концовка; 5) зааминиванье. Структурные элементы 1, 2, 4 и 5 из текста в текст заполняются одними и теми же формульными клише. Соответственно при перенимании новых заговоров эти участки текста не заучиваются, а механически воспроизводятся как типовые (по выражению одной информантки — «из заговора в заговор»). Показательно, что именно они как само собой разумеющиеся обыкновенно опускаются при сообщении заговора собирателю: <Какими словами начинается заговор?> *«Встану я, раба Божья Марья, благословясь...». Из заговора в заговор. И кончается «Аминь».* <А не говорили «Будьте, мои слова, крепки?»> *Говорили. Говорили. «Ключ и замок» тоже иногда. Скажут на прикос, чтобы не прикосило. Ключик иногда в реку бросаешь: «Ключ в море».* <А если изгоняют болезни далеко, то куда?> *«В болото, в пень-корень да в осину» [МАК].*

Запоминанию подлежит эпическая часть, поскольку именно в ней реализуется конкретная целевая установка заговора. Неслучайно этот фрагмент текста оказывается наиболее вариативным. Но и в нем «свобода» информанта весьма ограничена: *«Встану я благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из дверей воротами, выйду на широкую улицу, встану под восточную сторону. На восточной стороне стоит...». Вот там кто? Если сосна, к сосне мы обращаемся с разными болезнями: и родимец, и исполох. «Стоит клеветая сосна. На этой сосне жар-птица. Жар-птица выклеывала у раба Божьего Василья все уроки, прикосы, все исполохи, все человечьи ненависти. Клювом выклеывала...». Уже. «Когтями выцарапывала все уроки, прикосы, все исполохи, все человечьи ненависти».* <Значит, если сосна, там обязательно будет птица?> *Да. Да. Да. А опять: «На восточной стороны океан-море. В океан море сер камень, у серого камня шука-рыба. Шука медна, зубы железны, глаза*

бисерны. Она выедала у раба Божьего Василья все уроки, прикосы (обращаться-то можно к птице, можно к рыбе), все уроки, прикосы, все исполохи, все родимцы, все человечьи ненависти»... На сосне и яйцо может быть, но обязательно птица. У серого камня щука-рыба. <Значит, щука и камень связаны?> Да. Не к любому обратишься [МАК]; Шщука в воде, а дерево — куница, звери. Дупло — зверь куница, норы — лисица, горностаи [ААЕ].

Итак, в пинежской традиции версии заговора на загрызание уроков (на схеме — а, б, в, г) предстают в виде нескольких устойчивых образных рядов:



В функциональном плане образы щуки, птицы, куницы и лисицы/горностаи синонимичны, что следует из их характеристик. В их основу положены представления о крепости и остроте, благодаря которым рыба, птица и зверь успешно *выцарапывают, выклевывают, выедают, выгрызают* болезни: *Щука медна, зубы железны, глаза бисерны: металл, крепост»* [МАК], *Главное в зверюге и есть, в самой ишшуке... И все дело в зубах. У каждого зверя острые зубы* [ААЕ].

Статистика материала, собранного на Пинежье по методу сплошного территориального обследования, свидетельствует о том, что в пределах отдельной деревни отдается предпочтение какому-то одному образному ряду (приводимые далее высказывания касаются заговоров от грыжи): *Сколько людей, столько и слов, столько и заговоров. У каждого свой. <...> У нас* (в д. Большое Кротово. — А.И.) *«щука-рыба», а у других: «грызу-загрызаю...», «...вот тебе, грыжа, осиновый кол, горькая осина». Дак вот «Поди ты, грыжа, под колоду, под пеньё-кореньё раба Божья»* [МАК].

Итак, с одной стороны, информант осознает структурную целостность, континуальность эпического заговора. У него есть **начало, середина, конец** и **молитвенное обрамление**, которые определенным образом соотносятся не только композиционно, но и семантически: срединная часть главная, поскольку в ней выражается суть заклинания. Именно ее нужно передавать очень точно, без ошибок, иначе заговор не принесет пользы: *Родимцей двенадцать. Да будешь заговаривать, и не всех знашь — не поможет* [ПДД]. В случае неуверенности в правильности воспроизведенных слов пинежане заключают заговор специально припасенной на

такой случай формулой: «*Какие слова переговорила, какие не договорила... Аминь*». *Когда не уверена. Это не в любом заговоре* [ЛАС].

С другой стороны, явно проявляется и прямо противоположная тенденция заговорного текста к дискретности: выделяемые текстовые сегменты, являясь формульными образованиями, осознаются как вполне самостоятельные и автономные в содержательном, поэтическом и функциональном отношениях, что позволяет им более-менее свободно переходить из заговора в заговор²: *Я могу соединить. Это-то я давно знала на ожог. А начало мне сказала Мария Алексеевна. <Вы соединяете их целыми текстами или кусочками?> Кусочками. <...> Вот начало я забыла. Вот это: «Я встану благословясь, пойду перекрестясь...». Это у меня получилось из заговора от порчи с самого начала. «Выйду я на широкую улицу, посмотрю на восточную сторону». А дальше-то я помню, надо про каменную реку. «На восточной стороне течет каменная река, огненная река! На огненной реке стоит каменный мост, по этому мосту идет пресвятая мать Божья Богородица, несет золотые ключи, отмыкает воды, выпускает воды. Роды не роды, кого Бог пошлет»* [ЛАС].

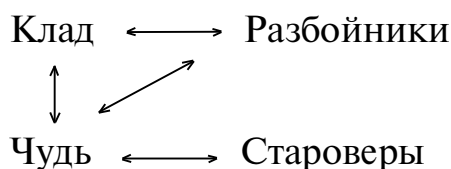
Стремление «обслужить» минимальным набором формул разнообразные «кризисные ситуации» повышает интенсивность интертекстуальных связей и придает заговорной традиции видимость «текучести» (=ослабленности текстовых границ), ср.: *Уроки моют с решета. На лоб плескать: «Как вода не держится в решете, так же бы не держались уроки, прикосы, возлекосы на парой скотинке (имя)», или «на младенце (имя)»* [ВАЗ]; *Есть на мороз и на ожог. «Звезда до зари, а заря до свету, ужог у рабы Божьей (имя) до слова». И так же и мороз заговаривают. Одно слово меняют — ужог на мороз* [ПДД]. В итоге общность авантекстовых элементов приводит к формированию гипертекстовых систем на всех уровнях фольклорной традиции (индивидуальном, локальном, региональном, общерусском).

Термин *гипертекст* был позаимствован фольклористами у лингвистов. Последние понимают под ним «некое информационное пространство, позволяющее разрушить формальную обособленность отдельного конкретного текста, в него помещенного, за счет создания системы связей, служащих объединению этих отдельных текстов в сверхтекстовые единства» [Дедова 2003: 106—107]. Адаптировав это определение к живой фольклорной традиции, Т.Б. Дианова сделала ряд уточнений: гипертекст — это естественная форма сосуществования в фольклорном сознании разных текстов, связанных между собой тематически и контекстуально [Дианова 2002].

С особой очевидностью гипертекстовые связи обнаруживают себя в полевых записях, сделанных в форме пространного интервью. Как правило, такое интервью представляет собой полилог, в котором отдельные произведения соплагаются на основе ассоциативных связей, возникающих в сознании конкретного информанта. В качестве иллюстрации приведем фрагмент беседы с Л.Н. Черанёвой. На вопрос о том, кто прежде жил в этих краях, она рассказала следующее³: (1) *Чудь — древний народ. Появились они еще до Христа, до первого чело-*

века, которого Бог сотворил, то есть чудь раньше людей жили, прародители наши. Ростом они были огромные, и силы у них на многое хватало. Ну, правильно: руки как деревья у них росли. Зато трусливые, говорят, они были: нового рода человеческого побоялись, а, может, просто не захотели с ними земли делить. // (2) <А другие есть версии?> А еще говорят, что просто не нашей веры они были. Молились богам своим языческим. А, может, просто староверами были. И когда Владимир крестить людей стал, они услышали колокольный звон да пение церковное, стали думать, как же им быть. Ведь понятно было, что в живых их не оставят, если они веру свою бросать не будут. Ну, вот они столбики деревянные наделали. Вырыли себе норы огромные да землю столбиками подперли, чтобы она не обваливалась. А потом, как звон колокольный все ближе и ближе слышали, столбики и подрубили. Так и похоронили себя заживо. И сейчас, как мы с дочкой по грибы ходим, кажется, будто стоны раздаются из-под земли. // (3) А между нашими деревнями (д. Русских и д. Носково. — А.И.) есть несколько веретей. В болотах стоят. Так их чучким людям приписывают. Они оставили, когда в землю уходили. Наверху одного ложбина такая. Так говорят, там один золото нашел. <А как это случилось?> А как будто бы сон — клад приснился, и в нем кто-то ему говорит: «Не испугаешься ночью пойти да в болото залезть, клад найдешь». А он был бедный и деньги ему очень пригодились бы. А он сначала побоялся и с мужиком одним пошел. Так вдвоем они ничего не нашли. А ночью опять сон: «Один иди, только тогда найдешь, один иди». Ну, он пошел один и в этой ложбинке деньги и нашел. Тут главное не испугаться. // (4) А еще на угоре близ Колыча нашли рукавицу кожаную с серебряными монетами. Так считается, что это тоже чучким людям принадлежит. <А почему так считается?> Ну, ведь они огромные были и перчатка тоже большая. Кому она еще принадлежать могла? // (5) И еще где-то один клад есть, который нам от чучких людей остался. Только его никто найти не может. В лесу где-то растет громадная кривая сосна, а под ней пень. Подходить к нему надо в Иванов день. А каждый год в Иванов день такая буря поднимается, что, во-первых, не выйдешь никуда, а во-вторых, любая сосна до земли клонится, каждая кривой кажется» [АКФ].

Приведенный полилог очень типичен для фольклорной традиции Афанасьевского района Кировской области⁴: с кем бы мы ни беседовали о чуди (местное название — *чучкие*), разговор непременно выходил на темы разбойничества и кладоискательства, а в среде старообрядцев, до сих пор анклавно живущих в таежных лесах восточной части района, — раскола. В совокупности эти рассказы в сознании местных жителей образуют единое «информационное поле» собственной истории:



Актуализация в ходе интервью любого элемента этого поля неизбежно провоцирует информанта на исполнение не отдельного текста, а серии рассказов, постепенно разворачивающих историческую информацию и предлагающих альтернативные версии событий (*чучкие похоронили себя, потому что нового рода человеческого побоялись; не захотели с ними земли делить; не нашей веры они были*) или подтверждающих истинность происшедшего путем отсылок к многочисленным показаниям очевидцев.

Общим семантическим основанием для формирования рассматриваемой гипертекстовой системы служит типологическое сходство чуди, староверов и «разбойников». Все они — гонимые светской или духовной властью первопоселенцы: *И когда стали появляться по течению Камы другие люди (христиане), вот эта чудь не захотела общаться с ними, не захотела поработиться христианством. Вырыли они ход вот здесь — Чудской берег. Там тополя стоят на этом Чудском берегу. Ну, как бы они подрубили стойки и себя захоронили. Поэтому и называется Чудской берег [ТСИ]; Когда сюда появились в эту сторону старообрядцы, когда пытался отец Никон перевести всех в свою веру, вот эти все старообрядцы, староверы, они ему не подчинились. Шли именно в эту сторону, в глухомань. В этой глухомани поселялись. Ну а когда пришли новые люди, они стали от них скрываться [ЗВС].*

Подобные схождения могут привести к появлению в гипертекстовых системах окказиональных сюжетных версий (или текстов-эндемиков [Смирнов 1992]), имеющих ограниченный ареал распространения. К примеру, в Афанасьевском районе только среди старообрядцев удалось записать сюжеты о самопогребении староверов: *А мама моя считала, что староверами были они. А когда русские пришли, они-то думали, что спокойно своим богам молиться будут, что русские их не будут трогать. Их не угнетали в деревне сильно. У староверов вера строгая, они сильно страдали. Вот и решили, что больше так мучиться не могут. Вот и ушли под землю. Выкопали лагужки, поставили в них столбы, а потом столбы обрубили и похоронили себя заживо. И стоны можно услышать, как по берегам идешь⁵ [НАН].*

Тема кладоискательства поддерживается в местной фольклорной традиции многочисленными культурными артефактами (на настоящий момент в Афанасьевском районе зарегистрировано 76 памятников раннего средневековья⁶, в том числе 12 городищ, 47 селищ, 17 могильников), регулярно ведущимися археологическими изысканиями пермских и удмуртских ученых и разветвленной «чудской» топонимикой мест раскопок (*Чучкой берег, Чучкой колодец, Чучкие ямы, Чучкой Звод* и др.).

В рассмотренной «исторической» нарративной гипертекстовой системе составляющие ее элементы неравноправны. На настоящий момент **доминантной** должна быть признана группа текстов о чуди, **периферийной** — о кладах и разбойниках, **окказиональной** — о староверах. По публикациям прошлых лет соотношение тематических групп в местном репертуаре было несколько иным: по данным А. Шатрова, соб-

ранним в конце XIX в., рассказы о разбойниках и разбойничьих кладах были не менее популярными, чем рассказы о чуде [Шатров 1899]. Это дает основание утверждать, что гипертекстовые системы являются **динамичными** структурами. Причем сам характер их развития может иметь ярко выраженную локальную специфику, поскольку определяется не только внутрифольклорными законами развития, но и внефольклорными факторами (см. об этом [Культурный ландшафт 1998; Калущков 2000; Иванова 2002; Калущков, Иванова 2006]).

Сказанное подтверждает сравнение «чудских» нарративов Прикамья и Полужья (Афанасьевского и Лузского районов Кировской области соответственно). Общим в них является лишь сюжет о самопогребении чуди. Отсутствие в лузской фольклорной традиции «старообрядческих», «разбойничьих» и «кладоискательских» версий продиктовано конфессиональной и этнической однородностью населения и относительно поздним освоением края (отчего памятников древней материальной культуры на территории района очень мало). По-разному характеризуется и сама чудь. Лузская чудь описывается как реальный народ, живший анклавно в глухих местах («*Чудь звали: те же самыё люди, как и мы. Они лес выкорчевывали, поле подрасчищали*» [История 2006. № 1102]; «*Поминали чудь. Вроде, народ такой был. Они, вроде, ходили и выглядывали под окошком. Боялись их*» [Там же. № 1103]), прикамская же воспринимается как народ мифический («*Какие-то были странные люди: большеголовые, большерукие такие были* [ТСИ]; *Жили очень высокие и крепкие люди здесь давно-давно. Чучкие — народ так прозвал их. Такие сильные были, что топоры могли отсюда до Бисерово добросить* [ЛНП]; *А скверные они были: одноглазые — один глаз на лбу; пйсать, какать — под мышкой, не как у нас* [ЛАВ]).

Мы рассмотрели лишь один фрагмент локальной фольклорной традиции, организованный по гипертекстовому принципу. Предполагаем, что это не единственный пример подобного рода. Это означает, что местная фольклорная традиция представляет собой суперструктуру, состоящую из ряда достаточно самостоятельных гипертекстовых систем. Таким образом, гипертекст может рассматриваться как наиболее релевантная для описания локальной традиции и выявления ее специфики модель. Ее преимущество над другими моделями (жанровым составом, сюжетным репертуаром, набором версий и вариантов отдельных фольклорных произведений, мотивов, типических мест, формул, художественных приемов и тропов, музыкальных форм и пр. [Смирнов 1992]) состоит в том, что она учитывает системные связи, благодаря которым в живой фольклорной традиции тексты группируются в сюжетные и тематические «пучки», «гнезда». К сожалению, при подготовке полевых материалов к публикации издатели жертвуют именно этим типом интертекстуальной связи, отдавая предпочтение сложившемуся еще в XIX в. сюжетно-тематическому принципу. В итоге читатель получает «исследовательскую» версию индивидуальной/локальной/региональной фольклорной традиции. Исключение из этого правила было сде-

лано лишь для гипертекстов повышенной связности (а соответственно и устойчивости) — **циклов, спевов, контаминаций**.

Явления циклизации и контаминации (цикл — совокупность близких по происхождению, содержанию, функции текстов, сохраняющих свою формальную самостоятельность; контаминация — соединение в одном тексте двух и более текстов) достаточно хорошо изучены в отечественной фольклористике как в моножанровом (былины, сказки, календарные, исторические, подблюдные, игровые бесёдные песни и др.) [Кнатц 1928; Веселовский 1940; Чичеров 1957; Жирмунский 1962; Дранникова, Ведерникова 1972; Калашникова 1999], так и в полижанровом отношении [Агапкина 1993; Зеленин 1994; Дранникова 2004, Иванова 2004; Калуцков, Иванова 2006]. В меньшей степени исследован спев [Зырянов 1968; Калуцков, Иванова 2006]. Т.В. Зуева характеризует его как разновидность цикла, при этом особенность подобных гипертекстовых систем рассматривается только на примере одного жанра — частушки [Зуева 2002]. Между тем, в области песнетворчества это явление распространено довольно широко. В живой традиции в форме спева предстают многие артельные, плясовые (кадрильные), масленичные, географические песни, частушки. Рассмотрим особенности этого типа метатекстового единства на примере масленичных песен цепевидной структуры, записанных экспедициями кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ в Куйбышевском районе Калужской области в 1977—2006 гг.

На расспросы собирателей о жанровом статусе подобных текстов информанты давали весьма противоречивые ответы. Одни называли их *песнями*: основанием для этого служила тематическая общность (=соответствие разным аспектам масленичного обрядового комплекса), единство музыкального строя и ситуации исполнения. Другие — *припевками, куплетиками, прибаутками, присказками, приговорочками*, подчеркивая тем самым, что речь идет о текстовом комплексе: «*Масленая — каталичка, // Протянулась невеличка*». *Короткая очень припевочка. Бегали по улице и кричали, кто какую уздумает* [СПС]; *Ну это так просто частушки. Какую хошь, скажи* [ДФЛ]; *Она коротенькая. Это так вот прибаутками* [ЕИА]; *Особых песен не было, а были присказки: «Масленая — полизуха, // Ой, люли, люли, люли, полизуха, // Полизала сыр да масло... // Масленая — каталиха, // Пронеслась она — станет лихо...»* [ФАК]. Разнообразие народной терминологии может объясняться, в том числе, и особенностями исполнения: эти тексты не столько пропевают, сколько *кричат, присказывают*. Потому они могут бытовать не только в составе спева, но и самостоятельно (как обрядовые речевые высказывания — приговоры, присловья). При объединении подобных микротекстов в макротекст (спев) их содержательная и формальная самодостаточность не утрачивается. При таких условиях формируются структуры «импровизационного» типа [Чистов 1986], основанные на паратаксисе — простом соположении автономных композиционных фрагментов⁷. В паратактической композиции синтагматические связи

между звеньями предельно ослаблены: соответственно их число и место в спеве четко не зафиксировано:

[АМБ:] *Ее можно без конца.*

[ИМК:] *Она как безрядная.*

[ВАМ:] (обращаясь к запевае) *Выбирай получше какие куплетики; Ну, с какого ряда ее начинать? Да с любого [ЗЯГ]; Их много, но они все маленькие [МПС]; Ее можно кричать масленую. Ей и конца края нет[ОГД].*

Записи масленичных песен, хранящиеся в архиве кафедры русского устного народного творчества МГУ, содержат от 1 до 9 композиционных фрагментов (КФ):

[ЕАП:] *Маслены уплетухи,
Остались наши девки вековухи (1 КФ);*

[ТЕО:] *Масленая — гололедье,
Гололедье, люли, гололедье,
Остались наши девки до налетья,
До налетья, люли, до налетья.
Масленая — уплетушки,
Уплетушки, люли, уплетушки,
Остались наши девки вековушки,
Эх, вековушки, люли, вековушки.
Масленая, это я иду,
Это я иду, люли, это я иду.
Прошел мясоед, никак не дойду.
Масленая у кулечку,
Ой, у кулечку, люли, у кулечку,
Ударила теща зятя по х...чку.
Масленая — полизуха,
Ой, полизуха, люли, полизуха,
Полизала она сыр да яйца,
Ой, сыр да яйца, люли, сыр да яйца.
А масленая — каталейка,
Каталейка, люли, каталейка (6 КФ);*

[АВБ:] *А масленая — полизуха,
Ой, полизуха, люли, полизуха,
Полизала ты сыр да масло,
Ой, сыр да масло, люли, сыр да масло,
На последочку курьи яйца,
Курьи яйца, люли, курьи яйца.
А масленая — каталиха,
Ой, каталичка, люли, каталичка,
Что ж ты выросла невеличка,
Ой, невеличка, люли, невеличка.
А масленая, ты кургузка,
Ой, ты кургузка, люли, ты кургузка,
Без тебя нам будет грустно,
Ой, будет грустно, люли, будет грустно.*

*А масляная — гололедье,
Ой, гололедье, люли, гололедье,
Пароводим тебя да на летье,
Ой ды на летье, люли, ды на летье.
А масляная — хромоножка,
Ой, хромоножка, люли, хромоножка,
Потянися ты хоть немножко,
Ой, хоть немножко, люли, хоть немножко.
А масляная — кривошейка,
Ой, кривошейка, люли, кривошейка,
Проводим тебя мы хорошенько,
Ой, хорошенько, люли, хорошенько,
Проводим тебя, мы не найдем,
Ой, мы не найдем, люли, мы не найдем.*

Это еще не всё. (Диктует:)

*Масленую прокатали,
Мы по шпулечке не направи.*

[ДОЦ:] *Моя шпулечка была сурова,
А я спать была здорова...*

[АВБ:] *Там еще много.*

[ЗЯГ:] *А потом...*

*Масляная — уплетухи,
Остались девки вековухи.
Сейчас же мясоед идет, играют свадьбы.
А мясоед пришел — не женился,
Пост подошел — износился.*

[АВБ:] *А масляная — старичище,
Мясоед пришел — не женился,
Пост подошел — износился.
Много там (9 КФ).*

Расподобление в темах отдельных КФ, значительно ослабляющее связность и устойчивость спева, отчасти компенсируется их синтаксическим уподоблением, придающим спеву морфологическое единство. Каждый КФ начинается с обращения к масленице или упоминания о ней (*масляная — полизуха... масляная — каталиха... масляная, ты кургузка... масляная — гололедье... масляная — хромоножка... масляная — кривошейка... масленую прокатали... масляная — уплетухи... масляная — старичище*): последние слова каждой строки повторяются в следующем за ней припеве.

Масленичный спев, основанный на формальном характере синтагматических связей, обнаруживает явно выраженную тенденцию к внутренней перегруппировке (что подтверждается при анализе вариантов). При этом набор формул (КФ), представленных в них, весьма ограничен и целиком определяется семантикой и структурой самого масленичного ритуала (некоторые из них приводятся ниже в таблице):

Тема	Текст	Ритуал
Тема проводов масленицы	<p><i>Масленая — каталиха, Ой, каталиха, люли, каталиха, Без тебя нам скучно, лихо, Ой, скучно-лихо, люли, скучно-лихо</i> [ПРК];</p> <p><i>А масленая недолёжка, Ой, недолёжка, люли, недолёжка, А осталось масленой три денечка, Ой, три денечка, люли, три денечка</i> [АИГ].</p>	<p><i>После масленицы наступал пост, косой понедельник</i> [МИБ];</p> <p><i>Ну, масленая самая три дня: «С четверга загуляла кочерга»</i> [ЕНТ];</p> <p><i>Все поють, а какая-то женщина плачет, потому что масленица проходит — грустно. Просто плачет. Но это в последний день, а так было весело</i> [НИД].</p>
Тема катания с гор/на лошадях	<p><i>Масленая — голошейка, Голошейка, ой, голошейка, Покатай-ка нас хорошенько, Хорошенько, ой, хорошенько</i> [МВФ]</p>	<p><i>Гости приезжают, катаются на горке. И мужики, и бабы. Забивают кол и к нему колесо. Прибивают жердь и на подсанки подвязывают. И катать. Так только головёнка треплется. Молодых, не хотят, на сани повалят, крутят, катают. А потом ребята скамейки поналяпают. Девки, ребята садимся на эту скамейку и катаемся. Как полетим с этой скамейки! Весело! А станет темно, тогда ребята возок подчепят и по деревне с песнями</i> [ДСК].</p>
Тема обильной пищи	<p><i>Масленая — полизуха, Ой, полизуха, люли, полизуха, Полизала ты сыр и масло, Сыр и масло, люли, сыр и масло, Напоследочку курьи яйца, Курьи яйца, люли, курьи яйца</i> [МПС]</p>	<p><i>Последний раз ели: потом начинается пост... Сыр вот, творог, яйца, ну, кашу, блины</i> [АИГ];</p> <p><i>Теща жарит яичницу. Яйца бережет еще с этого. Тогда ж зимой куры не неслись</i> [МКЛ].</p>

<p>Тема брака/осуждения не вступивших в брак</p>	<p><i>О, масляная, у кулечку, У кулечку, люли, у кулечку. Теща звала зятя на блиночки, На блиночки, люли, на блиночки</i> [ФНК]; <i>Ой, масляная гылолетья, Ой, гылолетья, люли, гылылетья, Остались ж девки ды на летья, Ой, ды на летья, люли, ды на летья. Ой, масляная уплетухи, Ой, уплетухи, люли, уплетухи, Остались ж девки вековухи, Ой, вековухи, люли, вековухи.</i> [ОГД]; <i>А масляная старичуга, Ой, старичуга, люли, старичуга, Мясоед же был — не жанился, Ой, не жанился, люли, не жанился. А пост подошёл, усходился, Ой, усходился, люли, усходился</i> [КАЯ]; <i>Ой, масляная, по кулёчку, Била теща зятя по х...чку. Ой, маслена, белый сыр, Чего ж не женился, сукин сын?</i> [ЕГА].</p>	<p><i>Четверг назывался «тещиным праздником»: теща должна была угощать зятя [МИБ]; А праздновали масленицу. Молодые ездили в гости к теще. Вот свадьба побудет, женится, зовут их у гости, молодых. Там празднуют [АЕВ]; Идут молодые в гости там к матке. В гости идут, гуляют. А в воскресенье отходят домой [ЕНТ].</i></p>
<p>Тема прядения/ткачества</p>	<p><i>А мы маслену прокатали, Ай, люли, ай, люли, прокатали, Мы по шпулечке не напряли, Ай, люли, ай, люли, не напряли</i> [АБГ]; <i>Масленая пролетела, Ой, пролетела, люли, пролетела, Одну шпулечку наvertела, Ой, наvertела, люли, наvertела. Моя шпулечка все сурова, Ой, всё сурова, люли, всё сурова, А я, молода все здорова, Ой, всё здорова, люли, всё здорова</i> [МПС]; <i>А масляная прокатала, Прокатала, люли, прокатала, Мясоед пришел — не напряла, Не напряла, люли, не напряла, А пост подошел — не сновала, Не сновала, люли, не сновала. Святая на дворе — уткув нету, Утку нету, люли, утку нету</i> [АФБ].</p>	<p><i>С пятницы бросали прясть. Еще ж вот в эти дни пряли всё же. И тогда вот последние дни</i> [АИГ].</p>

Это означает, что общность содержания композиционных фрагментов в составе спева формируется не синтагматическими, а парадигматическими связями, а именно ритуальным контекстом.

По степени связности и тенденции к образованию единого текста спев занимает промежуточное положение между другими типами гипертекстов — циклом и контаминацией. Их отношения графически могут быть представлены в виде таксономической шкалы, на которой положение спева строго не фиксировано: в зависимости от типов внутренней организации и контекста исполнения он может тяготеть к любому из крайних полюсов.

В заключение заметим, что различные виды метатекстовых единств (вариантная системность, авантекст, гипертекст) позволяют по-новому ставить и решать теоретические проблемы, связанные с постижением естественных форм проявления фольклорной традиции, ее этнокультурных диалектов, характера творческого процесса и роли в нем отдельной личности.

Список информантов

ААЕ — А.А. Ермолина, 1929 г.р., д. Малое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл. (ЛАА).

АБГ — А.Б. Гришина, 1905 г.р., д. Черёхля Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

АВБ — А.В. Богомолова, 1919 г.р., пос. Бетлица Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

АЕВ — А.Е. Власова, 1910 г.р., д. Осиновка Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

АИГ — А.И. Голикова, с. Бутчино Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

АМБ — А.М. Бахтинова, 1929 г.р., с. Бутчино Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

АФБ — А.Ф. Батурина, 1906 г.р., д. Синявка Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

АФГ — А.Ф. Галашева, д. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл. (ЛАА).

ВАЗ — В.А. Заварзина, 1916 г.р., с. Сура Пинежского р-на Архангельской обл. (ЛАА).

ВАМ — В.А. Морозова, 1919 г.р., с. Бутчино Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ВАТ — В.А. Тюляндина, 1929 г.р., д. Питер Вохомского р-на Костромской обл. (АКФ).

ВЕК — В.Е. Колесников, 1936 г.р. д. Кекур Вохомского р-на Костромской обл. (АКФ).

ДОЦ — Д.И. Царькова, 1907 г.р., пос. Бетлица Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ДСК — Д.С. Курдачева, 1907 г.р., с. Троицкое Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ДФЛ — Д.Ф. Левченкова, 1912 г.р., д. Суборово Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ЕАП — Е.А. Прохоренкова, 1909 г.р., с. Жерелёво Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ЕГА — Е.Г Антохина, 1910 г.р., д. Проходы Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ЕИА — Е.И. Александрова, 1915 г.р., д. Воронцово Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ЕНТ — Е.Н. Тимохина, 1913 г.р., с. Троицкое Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ЗВС — З.В. Сидорова, 1947 г.р., пос. Бор Афанасьевского р-на Кировской обл. (АКФ).

ЗЯГ — З.Я. Гурова, 1924 г.р., пос. Бетлица Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ИМК — И.М. Кривоги́на, 1917 г.р., с. Бутчино Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

КАЯ — К.А. Яшкина, 1913 г.р., с. Закрутое Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ЛАВ — Л.А. Варанкина, 1931 г.р., д. Аверины Афанасьевского р-на Кировской обл. (АКФ).

ЛАС — Л.А. Смоленская, д. Кеврола Пинежского р-на Архангельской обл. (ЛАА).

ЛНП — Л.Н. Порубова, 1975 г.р., пос. Афанасьёво Афанасьевского р-на Кировской обл. (АКФ).

ЛНЧ — Л.Н. Черанёва (1955 г.р.), директор школы в д. Савинцы Афанасьевского р-на Кировской обл. (АКФ).

МАК — М.А. Козьмина, 1936 г.р., д. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл. (ЛАА).

МВФ — В.Ф. Михалькова, 1907 г.р., д. Бестань Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

МИБ — М.И. Балабанова, 1900 г.р., с. Кузьминичи Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

МКЛ — М.К. Лобачева, 1908 г.р., д. Бестань Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

МПС — М.П. Сенченкова, 1911 г.р., д. Хатожа Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

НАН — Н.А. Носкова, 1933 г.р., д. Савинцы Афанасьевского р-на Кировской обл. (АКФ).

НИД — Н.И. Дорошенко́ва, 1902 г.р., д. Лазинки Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ОГД — О.Г. Денисенкова, 1918 г.р., д. Дубровка Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ПДД — П.Д. Дурынина, 1915 г.р., д. Явзора Пинежского р-на Архангельской обл. (ЛАА).

ПРК — П.Р. Кузнецова, 1900 г.р., д. Починок Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

СПС — С.П. Савкина, 1910 г.р., д. Садовище Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ТЕО — Т.Е. Орлова, с. Троицкое Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ТСИ — Т.С. Ичетовкина, 1928 г.р., пос. Афанасьёво Афанасьевского р-на Кировской обл. (АКФ).

ФАК — Ф.А. Карпезенкова, 1918 г.р., д. Воронцово Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

ФНК — Ф.Н. Кулажонкова, 1915 г.р., д. Бестань Куйбышевского р-на Калужской обл. (АКФ).

Список сокращений

АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

ЛАА — Личный архив автора.

Литература

Агапкина 1993 — *Агапкина Т.А.* «Несказочная проза» и поговорка // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 152—159.

Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Артеменко 1988 — *Артеменко С.Б.* Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж, 1988.

Арутюнова 1990 — *Арутюнова Н.Д.* Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 136.

Болотнова 2001 — *Болотнова Н.С.* Об основных понятиях и категориях коммуникативной стилистики текста // Вестник РГНФ. 2001. № 3. С. 123—133.

Веселовский 1940 — *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940;

Власов, Бунчук 2004 — *Власов А.Н., Бунчук Т.Н.* Фольклорный текст и методы его интерпретации // Традиционная культура. 2004. № 2. С. 3—10.

Дедова 2003 — *Дедова О.В.* О гипертекстах: «книжных» и «электронных» // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2003. № 3. С. 106—107.

Дианова 2002 — *Дианова Т.Б.* Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68—74.

Дианова 2005 — *Дианова Т.Б.* Текст и контекст в фольклоре // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005. С. 12—21.

Добровольская 2004 — *Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 46—55.

Дранникова 2004 — *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск, 2004.

Дранникова, Ведерникова 1972 — *Дранникова Н.В., Ведерникова Н.М.* Контаминация как творческий прием в волшебной сказке // Русский фольклор. Вып. 13. Л., 1972. С. 160—165.

Жирмунский 1962 — *Жирмунский В.* Народный героический эпос. М.; Л., 1962.

Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901—1913. М., 1994. С. 59—104.

Зуева 2002 — *Зуева Т.В.* Русский фольклор: Словарь-справочник. М., 2002.

Зырянов 1968 — *Зырянов И.В.* Частушечные спевы // Ученые записки Пермского государственного педагогического института. Т. 49. О литературе. Пермь, 1968.

Зюздинские клады 1992 — Зюздинские клады. Легенды, действительность, краеведческие исследования. Афанасьев, 1992.

Иванова 2002 — *Иванова А.А.* Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 6—13

Иванова 2004 — *Иванова А.А.* Поверье и быличка как жанровые стратегии сохранения и передачи мифологической информации // Традиционная культура. 2004. № 1. С. 70—74.

История 2006 — История Вятского края в преданиях, легендах и песнях. М., 2006.

Калашникова 1999 — *Калашникова Р.Б.* Бесёды и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999.

Калуцков 2000 — *Калуцков В.Н.* Основы этнокультурного ландшафтоведения. М., 2000.

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

Кнатц 1928 — *Кнатц Е.Э.* Метище — праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 2. Л., 1928. С. 188—200.

Культурный ландшафт 1998 — Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье. Поморье. М., 1998.

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

Народы Поволжья 2000 — Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000.

Неклюдов 2001 — *Неклюдов С.Ю.* Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина. 2001. № 4. С. 2.

Неклюдов 2005 — *Неклюдов С.Ю.* Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005. С. 22—41.

Путилов 1960 — *Путилов Б.Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI вв. М.; Л., 1960.

Путилов 1994 — *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Смирнов 1992 — *Смирнов Ю.И.* Местные традиции. Уровни опознания местного // Локальные традиции и жанровые формы фольклора. Кемерово, 1992. С. 3—8.

Смирнов 2002 — *Смирнов Ю.И.* Самопогребение чуди // Народная культура Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Архангельск, 2002.

Сорокин 1895 — *Сорокин П.М.* Чудь Кайского края. Вятка, 1895.

Чистов 1986 — *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

Чичеров 1957 — *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков: Очерки по истории народных верований. М., 1957.

Шатров 1899 — *Шатров А.* Археологические сведения о Зюздинском крае // Материалы по археологии восточных губерний. Т. 3. М., 1899. С. 75—86.

Примечания

¹ Подробнее о географических песнях см. [Калуцков, Иванова 2006].

² Подтверждением сказанному может служить и одна из наиболее распространенных форм сообщения эпического заговора собирателю — разложение текста на сегменты с последующей дозированной подачей каждого из них: *Господи Иисусе Христе сыне Божие. Грыжи вы, грыжи, родимые грыжи! Не ешьте*

вы, грыжи, раба Божья <...> младенца ни в грудку, ни в пупок, ни в пашки. А ешьте вы, грыжи, горькую осину с комля до вершинки. Я грызу, загрызаю, перегрызаю. Аминь. Аминь. Аминь». Поплевать три раза. Будешь шептать, правой рукой указательным пальцем потрогать грудку под ложечкой, пупок, почки. Взять пеленочку, если грыжа в пупке, тихонечко поприжимать зубами: сделать вид, что грызешь. Под конец сказать: «Пусть мои слова будут крепки и лепки, как замок. Аминь. Аминь. Аминь» [МАК].

³ Тексты, входящие в полилог, пронумерованы, а границы между ними отмечены двумя косыми чертами.

⁴ Фольклорные экспедиции кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова работали в Афанасьевском районе Кировской области в 2000—2002 гг.

⁵ О существовании подобных оригинальных версий в 1860-е гг. на Каргопольщине пишет и Ю.И. Смирнов [Смирнов 2002].

⁶ Городища, могильники и клады Афанасьевского района Кировской области принадлежат к ломоватовской и родановской культурам, носители которых стали основой для формирования коми-пермяцкой народности (и коми-зюздинцев, в частности) и датируются IV—XIV вв. [Шатров 1899; Сорокин 1895; Народы Поволжья 2000; Зюздинские клады 1992].

⁷ Композиционный фрагмент — «это отрезок песенного текста, совмещающий в себе признаки текстообразующей и композиционной единицы» [Артеменко 1988: 26].

О.Е. ФРОЛОВА
(Москва)

Фольклорные жанры: внетекстовое пространство и контекст

Тексты разных жанров по-разному отражают внеязыковую реальность. Перед исследователем этой проблемы встают три вопроса:

1. Фольклорный жанр отражает реальность или формирует свой собственный мир?
2. Почему тот или иной жанр обладает неповторимыми возможностями отражения или конструирования некоторой реальности?
3. Каким образом фольклорный жанр формирует некоторую реальность?

В.Я. Пропп дал ответы на эти вопросы в своих работах «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки». Он показал, как фольклорный жанр формирует свою реальность, а она, в свою очередь, находится в сложных взаимоотношениях с «нехудожественной» действительностью.

Ц. Тодоров высказал мысль о принципиальной нетождественности мира, созданного «внутри» художественного текста, и действительности, остающейся за его пределами [Тодоров 1975]. Таким образом, адресат имеет дело с разными объектами, даже если в художественном тексте и реальности они названы одним и тем же именем. Поэтому некорректно проводить прямые параллели между этими двумя мирами, и, более того, некорректно непосредственно и прямолинейно реконструировать реальный мир по изображению в литературном произведении. Тодорову же принадлежит исследование возможностей «деформации» экстралингвистической реальности в литературном произведении [Тодоров 1997].

Фольклорные жанры, по-видимому, подчиняются тем же закономерностям. Так, на материале былин было убедительно показано, что они формируют свою жанрово обусловленную реальность [Неклюдов 1972, 1975].

Мы намереваемся выяснить отношения нескольких фольклорных жанров и внеязыковой действительности с лингвистических позиций.

При описании отношения высказывания к действительности лингвистика опирается на три важнейших понятия: а) актуализация, б) референция и в) возможные миры.

Понятие *актуализация* восходит к работе Ш. Балли «Общая лингвистика и вопросы французского языка»: «Для того чтобы понятие стало членом предложения, его нужно актуализировать. Актуализировать понятие — значит отождествить его с реальным представлением говорящего субъекта. Так как понятие само по себе является чистым порождением ума, оно виртуально; оно выражает представление какого-нибудь одного рода (вещь, процесс или качество). Действительности же роды не ведомы: в ней есть только индивидуальные сущности» [Балли 2001: 87].

Референция в лингвистической традиции понимается как соотнесение именных групп (ИГ) высказывания с объектами внеязыковой действительности [Арутюнова 1990]. Однако в настоящее время лингвистическая теория референции наиболее полно разработана на материале предложения. Представим его как некий аналог ситуации, вершиной которой является предикат, а от него непосредственно зависят участники ситуации, или актанты, а опосредованно — обстоятельства — сирконстанты [Теньер 1989]. Предикат не способен к отражению реальности, т.е. нереферентен [Арутюнова 1976]. Внеязыковую действительность могут отражать актанты предиката. По точному и образному выражению Н.Д. Арутюновой, «субъект — представитель мира, предикат — представитель человека, той концептуальной системы, которая присутствует в его сознании» [Арутюнова 1998: IX].

В лингвистике выявлены неререферентные употребления, когда говорящий не имеет в виду никакого конкретного объекта, и референтные, когда говорящий относит ИГ к конкретному, известному или неизвестному объекту [Падучева 1985]. Если говорящий имеет в виду класс объектов или речь идет об ИГ с неопределенным местоимением (*N*)-*нибудь*, такие употребления не предполагают никакого конкретного объекта, а значит, неререферентны. Традиционно неререферентными считаются ИГ в экзистенциальных, или бытийных предложениях: *Нелетающие птицы существуют; Жил-был один человек; У его друзей есть дача* [Арутюнова, Ширяев 1983]. В работе 1985 г. Е.В. Падучева интерпретирует ИГ *нелетающие птицы, один человек, дача* как неререферентные единицы [Падучева 1985]. Однако в последнее время эта точка зрения подвергается пересмотру. О. Йокояма полагает, что в предложениях типа *У N есть A* говорящий знает, о каких именно объектах идет речь, значит, они не могут быть неререферентными [Йокояма 2005: 123].

Вопрос о референции целого ряда высказываний — мнений, убеждений, фантазий говорящего, а также художественных текстов решается так: актанты отраженной в тексте ситуации принадлежат *возможному миру* [Хинтиikka 1980].

В настоящее время теория референции не разработана применительно к текстам как сложным высказываниям. Описаны лишь механизмы создания связности текста, позволяющие адресату проследить, какие

номинации относятся к одному и тому же объекту (коррелятивные цепочки) [Кибрик 1987].

Мы намереваемся искать ответ только на третий вопрос, т.е. выяснять с позиций лингвистики, каким образом разные фольклорные жанры формируют собственную реальность. Референция фольклорного жанра нами рассматривается на синхронном уровне. Наша цель — выявить референциальные механизмы пословицы, загадки, волшебной сказки, анекдота.

Задачи, которые мы собираемся при этом решить, таковы:

- 1) показать, какие жанры фикциональны;
- 2) продемонстрировать, какие из объектов созданной в тексте или отраженной действительности предстают как видимые;
- 3) выявить текстовые референциальные технологии, используемые разными жанрами;
- 4) показать связь того или иного употребления (нереферентного, неопределенного) с определенным субъектом речи;
- 5) выявить способность жанров к генерализации, т.е. к созданию обобщения;
- 6) выявить устойчивые корреляции ИГ ↔ объект внеязыковой действительности, демонстрируемые разными фольклорными жанрами.

Нам следует сделать важное пояснение. Изобразительность текста мы описываем, опираясь на термин *перцептивный модус*. Термин *модус* введен Ш. Балли, который поднимал под ним субъективный компонент высказывания [Балли 2001: 44]. В определении типов модусов мы опираемся на работу Н.Д. Арутюновой [Арутюнова 1988]. Событие, представленное в качестве трехмерной картинке, предполагает чью-то «постороннюю» точку зрения. С этой целью Ю.Д. Апресяном введен термин *наблюдатель* [Апресян 1995; Падучева 2000].

Первое различие, которое следует отметить, позволяет выделить пословицу и загадку в отдельную группу.

Референциальное пространство пословицы и загадки *нефикционально*, т.е. изображенные в них объекты относятся к реальному, а не к возможному, вымышленному миру; референциальное пространство сказки и анекдота *фикционально*.

Пословица

Пословица антропоцентрична и ситуативна: о чем бы ни шла речь, пословицу можно отнести только к человеку и его деятельности. Пословица предполагает генерализацию. В пословице представлен только один субъект речи — данный жанр монологичен. Пословица лишена изобразительности, она не предполагает того, что адресат воссоздает референциальное пространство в виде трехмерной картинке¹.

В референции данный жанр антропоцентрическим образом переосмысливает и личный, и предметный субъект. Высказывания *Всякому овощу свое время; Куда нитка, туда и иголка; Два медведя в одной берлоге не уживутся; Баба с возу — кобыле легче* вне зависимости от того, каким

существительным выражается субъект предложения, — неодушевленным (*овощ, нитка, иголка*), одушевленным неличным (*медведь*) или личным (*баба*) — относятся только к человеку [Пермяков 1988: 154, 155].

ИГ пословицы, выраженные нарицательными именами, неререферентны, т.е. говорящий не имеет в виду конкретного представителя семейства непарнокопытных, употребляя пословицу *Дареному коню в зубы не смотрят* [Там же: 155].

В пословице можно выделить два основных типа речений по тому, как они отражают внеязыковую действительность. В первом актантные позиции предиката заполнены: *Конь о четырех ногах, и тот спотыкается*; во втором эти позиции свободны: *Тише едешь — дальше будешь* [Там же: 155, 157]².

При антропоцентричности в пословице все же существует различие между одушевленными и предметными существительными. Первые относятся непосредственно к людям (*Всяк кулик свое болото хвалит; Бодливой корове бог рог не дает*), вторые же могут выражать свернутые ситуации, на что, как правило, не способны одушевленные ИГ. Так, пословицу *Клин клином вышибают* не употребляют, когда говорят о смене или передвижке мебели для того, чтобы обновить обстановку в доме, или же о новом друге вместо прежнего: имеется в виду, что нечто подобное вытесняется подобным, т.е. одну ситуацию принудительно заменяют другой, сходной с первой. Подобным образом в речении *Лбом стенку не прошибешь под стеной* не имеют в виду какую-либо физическую преграду, которую трудно преодолеть: *гору, скалу* или *пропасть*, а трудную ситуацию, созданную другими людьми, из которой невозможно найти выход, потому что силы несоизмеримы.

Предметное имя в пословице может относиться а) к человеку: *Поводился кувшин по воду ходить, там ему и голову сломить*; б) к ситуации: *Запретный плод сладок*; в) к функции: *Язык до Киева доведет*.

Референциальные способности пословицы зависят от нескольких факторов:

а) синтаксиса (типа пословицы), б) характера заполнения ИГ, в) возможности/ невозможности переносного прочтения ИГ.

Пословица может быть отнесена к самому говорящему, адресату или третьему лицу.

В актуализованной, т.е. употребленной по какому-либо поводу, пословице с заполненными позициями *Отольются кошке мышкины слезки* говорящим назначены исполнители ролей *кошки, мышки* и определена свернутая ситуация в роли *слез*. Только после того, как адресант распределил роли среди экстралингвистических участников ситуации, он употребляет пословицу в речи. ИГ *кошка, мышкины слезки* неререферентны: говорящий не подразумевает именно эти объекты, когда употребляет пословицу в речи. В пословице *Людям свойственно ошибаться* ИГ *люди* относится к классу объектов, поэтому имеет родовой статус, и также неререферентна. В речении со свободными актантными позициями *На всех не угодишь* говорящему достаточно прямо соотнести незанятую позицию субъекта с внеязыковым объектом. Но в этом случае

в синтаксисе предложения мы имеем дело с референциальным нулем, субъектом, который мы восстанавливаем по глагольному окончанию предиката.

Если искать аналогии между механизмами референции пословицы и обычной жизнью, мы могли бы сравнить референцию пословицы с заполненными актантными позициями с распределением ролей в детской игре, когда перед началом участники решают, кто кем будет: кто — Золушкой, кто — ее отцом, кто — мачехой, кто — сестрами, кто — принцем.

Референция пословицы с незанятыми актантными позициями напоминает другую игру, когда желающие запечатлеть себя в экзотической обстановке могут сфотографироваться, просунув голову в отверстие в большой лубочной картине и оказавшись одним из ее персонажей.

Местоимения, которые указывают на разные объекты в зависимости от ситуации, участвуют в референции жанра, подчеркивая незанятость позиций в пословице: *Где тонко, так и рвется; Кто в лес, кто по дрова; Куда иголка, туда и нитка; Что посеешь, то и пожнешь; Что с возу упало, то пропало; Кому много дано, с того много и спросится* [Пермяков 1988].

В этом случае референция ИГ, выраженных местоимениями, происходит по тому же принципу лубочной картины с отверстиями для голов, только сейчас эти незанятые позиции выделены, т.е. дыры обведены жирным контуром.

Пословица вносит коррективы в употребление определенно-личных и неопределенно-личных предложений, т.е. в соотношении с действительностью референциальных нулей. В обыденной речи фраза *Выйдешь на улицу — там снег* предполагает, что она может быть отнесена к самому говорящему или к адресату, но не к третьему лицу, не участвующем в разговоре. Наоборот, предложение *Стучат* может быть употреблено только в том случае, если источником шума не является говорящий [Булыгина 1990]. Напротив, пословица *Из песни слова не выкинешь* может быть отнесена к третьему лицу. В речении *Лежачего не бьют* говорящий может иметь в виду и себя, если считает, что нельзя быть жестоким к поверженному противнику или оппоненту.

Особо следует оговорить употребление антропонимов. Хотя мы интуитивно чувствуем, что нацеленность пословицы на обобщение должна вытеснять имена собственные. Однако в пословице встречаются и воплощенные имена (в терминологии Гардинера [Gardiner 1940]), способные выступать как семантические предикаты, и невоплощенные антропонимы, называющие только тех людей, которые носят данные имена.

Воплощенные имена могут выступать как предикаты и в этом употреблении они нереферентны: *Богат, как Крез, а живет, как пес* [Даль 1984. Т. 1: 80]; *По бороде — Авраам, а по делам — Хам* [Там же: 181]

В позиции актанта воплощенное имя собственное меняет свою референцию. Так, в пословице *Адам согрешил, а мы воздыхаем* [Там же:

182], воплощенное имя собственное *Адам* — конкретно-референтно, так как говорящий имеет в виду именно Сына Божия. Назовем такое употребление прецедентным.

Имена собственные в пословице не могут относиться к конкретным людям, если в состав ИГ входит определительное местоимение. В ИГ могут входить антропоним и местоимение *всякий* как показатель общности: *У всякого Федорки свои отговорки* [Даль 1984. Т. 1: 140]; *У всякого Павла своя правда* [Там же: 146].

В обыденной речи употребление невоплощенного антропонима с определительным местоимением вносит оттенок пренебрежительности и формирует отрицательно оцениваемый класс (*Будут мне здесь всякие Ивановы указывать*). Но говорящий при этом имеет в виду конкретного человека. Как правило, при таком употреблении антропоним стоит во множественном числе. *Будет здесь всякий Иванов мне указывать*. Скорее уместнее сказать: *Будет здесь какой-то Иванов мне указывать*.

Пословица не предполагает отрицательной коннотации ИГ *всякий Федорка*, при этом такое употребление нереферентно.

Употребление невоплощенного имени собственного предполагает наличие объекта, к которому оно относится. Более того, отсутствие имени класса, названного с помощью нарицательного существительного, свидетельствует о том, что носитель имени знаком и говорящему, и адресату, так как не нужно пояснять, какой человек имеется в виду. Такие ИГ конкретно-референтны.

Актантное употребление невоплощенных антропонимов в пословице весьма разнообразно.

В ИГ может входить нарицательное существительное, обозначающее класс объектов, и антропоним: *Не у всякого жена Марья — кому бог даст* [Там же: 39].

В ИГ входят атрибутивно употребленное прилагательное и антропоним: *Любопытной Варваре на базаре нос оторвали*. Антропоним может быть употреблен без таксономического существительного или прилагательного: *Не бей Фому за Еремину вину* [Там же: 145]; *Савва съел сало, уперся, заперся, сказал: не видал* [Там же: 160]; *Не идет Федора за Егора; а Федора идет, да Егор-то не берет* [Там же: 141]. В ИГ входят антропоним и притяжательное местоимение *наш*: *Наш Филат не бывает виноват* [Там же: 140]; *Нашего Мины не проймешь и в три дубины* [Там же: 161]; *Наш Филат тому и рад* [Там же: 50] (или: *тому делу и рад*). Антропоним может быть употреблен в форме диминутива: *У Фомушки денежки — Фомушка Фома; у Фомушки ни денежки — Фомка Фома* [Там же: 58]; *Горькому Кузеньке горькая и песенка* [Там же: 110]; *Дружка на дружку, а все на Петрушку* [Там же: 140].

Употребление ИГ, в состав которой входит притяжательное местоимение *наш*, а также антропоним в уменьшительной форме, сближает адресанта и адресата. Предполагается, что за антропонимом не только стоит конкретный человек, но он знаком обоим собеседникам. Такая уменьшительная форма имени может быть интерпретирована как входящая в личную сферу говорящего [Апресян 1995: 645—647].

Антропоним также может быть употреблен в конструкции *каков ... , таков* или в дат падеже с предлогом *по*: *Каков Пахом, такова и шапка на нем* [Даль 1984. Т. 1: 180]; *Каков Савва, такова ему и слава* [Там же]; *Каков Мартын, таков у него и алтын* [Там же: 181]; *По Ивашке и рубашка* [Там же]; *По Сеньке и шапка (по Ереме колпак)* [Там же]; *По Сеньке шлык, коли косенько сшит* [Там же]. Пословица в обеих конструкциях обращается к антропонимам и предметным существительным. Антропоним становится мерой вещей, основанием сопоставления.

В пословице наблюдается также нечастый случай, который позволяет интерпретировать речение как фрагмент диалога. Антропоним употреблен не как актант предиката, а как обращение: *Мели, Агашиа, изба-то наша* (т.е. унять некому) [Там же: 157].

Невоплощенный (непрецедентный) антропоним в пословице интерпретируется как референентная ИГ. Значит, должен быть переосмыслен адресат: предполагается, что ему должен быть знаком носитель имени.

Референциальные механизмы пословицы таковы: 1) генерализация: а) распределение заполненных ролей актантов по участникам экстралингвистической ситуации; б) непосредственное соотнесение незаполненных синтаксических позиций (референциальных нулей) с объектами внеязыковой реальности *Дают — бери, бьют — беги*; в) употребление местоимений, направляющих внимание адресата на произвольный объект: *У кого что болит, тот о том и говорит*; 2) противоположная тенденция — конкретизация: употребление притяжательных местоимений при антропонимах, объединяющих говорящего и адресата: *Нашего Мины не проймешь и в три дубины*.

Загадка

Загадка в отличие от пословицы неситуативна и неантропоцентрична и свободна в выборе внеязыковых объектов как референтов. В качестве отгадки может быть человек, предмет, природное явление, ситуация.

Неситуативность загадки делает невозможным изменение референта-отгадки.

Суть данного жанра в том, что внутритекстовый референт не совпадает с отгадкой.

Загадка в отличие от пословицы диалогична, так как от адресата ожидают ответа. Диалогичность загадки на глубинном уровне в том, что она представляет собой вопросно-ответное единство: на загадку нужно ответить. Загадка, в отличие от пословицы, может быть диалогична и на поверхностном уровне, представляя несколько субъектов речи в одном тексте: *Одна птица кричит: «Мне зимой тяжело!» Другая кричит: «Мне летом тяжело!» Третья кричит: «Мне всегда тяжело!» (сани, телега, лошадь)* [Даль 1984. Т. 2: 371].

ИГ загадки на поверхностном уровне можно назвать референтными. Загадка оперирует одновременно классами предметов, представляя в самом тексте загадки единственный объект [Николаева 1994]. При этом текстовый референт интерпретируется как единичный конкрет-

ный объект, а отгадка — как класс объектов или объект, «взятый в отвлечении от времени и от конкретных пространственно-временных манифестаций».

Загадка может быть повествовательным предложением или вопросом. Как повествовательное предложение она устроена так же, как пословица: в ней можно выделить речения с занятыми (*У нас над двором краюха висит (луна)* [Даль 1984. Т. 2: 361]) и свободными (*Без рук, без ног воеет (ветер)* [Там же: 363]) актантными позициями.

Вопрос может касаться одного из участников ситуации: *Чего в избе не видно? (тепла)* [Там же: 362].

Вопрос может быть также оформлен как обобщенно-личное предложение, и от адресата требуется восстановить субъект или объект: *Чего с земли не подымеешь? (тени и дороги)* [Там же]; *Что стучит без рук? (гром)* [Там же: 363].

Актанты в загадке первого типа могут быть заполнены: а) личными одушевленными именами нарицательными (*Сестра к брату в гости идет, а он от сестры прячется (или: пятится) (день и ночь)* [Там же: 362]); б) антропонимами (*Стоит Антошка на одной ножке (гриб)* [Там же: 367]; *Анипка низок, на нем сто ризок (кочан капусты)* [Там же]); в) предикатными, характеризующими именами (*Стоит дурак, на нем колпак, ни шит, ни бран, ни вязан, а весь поярчатый (сморчок)* [Там же]); г) одушевленными существительными, называющими животных (*Черная корова все поле перепорола (соха)* [Там же: 368]); д) предметными именами (*Шуба нова, на подоле дыра (прорубь)* [Там же: 364]); е) неизвестными именами, статус которых определяется контекстом (*Шел я по тюх-тюхтю, нашел я вахлюх-тюхтю; кабы эта не вахлюх-тюхтя, так бы съела меня тюх-тюхтя (мужик, топор и медведь)* [Там же: 354]; *В поле-то го-го, а в лесу-то ги-ги (горох и гриб)* [Там же: 367]), — неизвестная номинация известного денотата выступает как обстоятельство места, объект, одушевленный субъект предложения.

Особо следует оговорить загадки, в которых назван род экстралингвистических объектов, адресату же надлежит угадать вид: *Одно проклятое дерево без ветра шумит (осина)* [Там же: 365]; *Стоит дерево, цветом зелено; в этом дереве четыре уголья: первое — больным на здоровье, другое — от теми свет, третье — дряхлых, вялых пеленанье, а четвертое — людям колодец (береза: банный веник, лучина, береста на горшки, березовица)* [Там же].

Во втором типе часто вакантна позиция субъектного актанта: *В лесу выросло, из лесу вынесли, на руках плачет, а на полу скачет (балалайка)* [Даль 1984. Т. 2: 354]; *Без крыльев летит, без корней растет (месяц)* [Там же: 361]; *Не стукнет, не брякнет, а под угол подойдет (ночь)* [Там же: 362]. Адресат должен восстановить эллиптированные актанты.

Данный жанр позволяет адресату представить себе концентрированный внеязыковой объект в виде трехмерной картинке, хотя это качество не является универсальным и не распространяется на все загадки. *Под ярусом, ярусом висит зипун с красным гарусом (рябина)* [Там же: 366]; *Красный кочеток по жердочке бежит (огонь)* [Там же: 364].

При этом загадка обращается к классу слов с семантикой цветообозначения. Трехмерный образ может создавать как загадка с занятыми актантными позициями, как приведенные выше примеры, так и со свободными: *Сам алый, сахарный, кафтан зеленый бархатный (арбуз)* [Даль 1984. Т. 2: 367].

Принципиальное отличие загадки от пословицы в том, что для понимания последней нужно знание языка, так как референт подобных текстов не фиксирован, а зависит от ситуации. Что же касается загадки, для ее понимания, кроме знания кода, нужно еще и знание референциального плана. Если адресат не знает, что представляет собой и как выглядит внешний референт (отгадка), загадка не может быть отгадана. Например, загадки *Худая рогожа все поле покрыла* [Там же: 369], *Летит тридцать три ворона, несут тридцать три камня, сели под елку под лиственку* [Там же] и *Пять пятаков, пятьдесят прутков, двадцать пять стрел* [Там же] имеют одну отгадку — *борона*.

Загадка предусматривает а) внешнее, б) функциональное в) технологическое сходство или г) причинно-следственные связи в уподоблении внутреннего и внешнего референта. Внешнее сходство, как правило, предполагает «подключение» перцептивного модуса, способного нарисовать в воображении адресата картинку: *Красненьки сапожки в земельке лежат (свекла)* [Там же: 368]. Функциональное сходство предполагает описание использования того или другого предмета или вещества: *Голову едят, тело бросают, а кожу носят (лен)* [Там же]. Технологическое сходство опирается на описание производства предмета: *Били меня, колотили, во все чины производили, на престол царем посадили (лен)* [Там же]. Воспроизведение причинно-следственных связей в загадке предполагает наличие некоего сценария и нескольких отгадок: *Гроб плывет, мертвец ревет, ладан пышет, свечи горят* (туча, гром, молния) [Там же: 363].

Каковы же референциальные механизмы загадки? С точки зрения референции загадка представляет собой достаточно сложный текст: в повествовательном предложении с занятыми актантными позициями присутствует «внутренний» референт и, кроме того, «внешний» референт — отгадка, не совпадающий с «внутренним». В вопросе и повествовательном предложении со свободными позициями предиката, по-видимому, следует говорить только об отгадке как «внешнем» референте. Представляя свой объект, загадка может обращаться к перцептивному модусу, хотя это свойство — не универсально. Ключ к отгадке заключается в том, чтобы адресат представил себе наглядно тот или иной предмет.

Волшебная сказка

Волшебная сказка не ситуативна, так как ее референты раз и навсегда закреплены за текстом, однако данный жанр антропоцентричен, так как в центре повествования — человек.

В волшебной сказке воссоздается фикциональное замкнутое референциальное пространство.

Данный жанр представляет двух субъектов речи: один — сказочник, повествующий от 3-го л. ед. ч., соотносим с автором, второй — персонаж, выступающий от 1-го л. ед. ч.

Волшебная сказка задействует два фактора: композицию и полисубъектную организацию текста. Нереперферентные бытийные предложения (*Жили-были старик со старухой*) возможны только в инициальной позиции текста.

Способностью генерализации в сказке наделен не повествователь, субъект речи в 3-м л. ед.ч., а персонаж, выступающий от 1-го л. ед.ч. (персонаж).

*А Иван отрезал у змея все головы и языки, взял у царевны именной платок, завернул и положил себе в карман. <...> «Змея семиглавого убил, а языки где у тебя?» — «У змея языков нет» — «Врешь. У каждого зверя язык есть». Он вынул платок и показал языки... [Карнаухова 1934: № 133]. Герой в сказке говорит о классе внеязыковых объектов, употребляя определительное местоимение *каждый*.*

Подобной способности к обобщению лишен сказочник. Его речь всегда относится к конкретным людям, предметам или ситуациям.

Важнейшей особенностью волшебной сказки является способность представления некоторых событий как трехмерных картинок, развертывающихся как бы на глазах адресата [Фролова 2004]. Перцептивный модус «включается», когда герой встречается с дарителем, заколдованным царевичем или вредителем, сражается с последним, выполняет задания.

Скоро послышался в лесу страшный шум: деревья трещали, сухие листья хрустели; выехала из лесу Баба Яга — в ступе едет, пестом погоняет, помелом след замечает [Афанасьев 1984. Т. 1: № 104]. Предполагается, что эту сцену должна увидеть Василиса Прекрасная. Так что субъектом модуса является персонаж. В цитированном выше фрагменте присутствуют существительные и глаголы звукоизвлечения: шум, трещать, хрустеть.

Ехали по долам, по горам, по зеленым лугам и приехали в дремучий лес <и видят>; в том лесу стоит избушка на курячьих ножках, на бараньих ножках, когда надо — поворачивается. «Избушка, избушка, повернись к нам передом, к лесу задом: нам в тебя лезти, хлеба-соли ести». Избушка повернулась. Добрые молодцы входят в избушку — на печке лежит Баба Яга, костяная нога, из угла в угол, нос в потолок [Там же: № 137]. В данном фрагменте описывается положение и перемещение объекта в пространстве.

*«Приехала домой <и видит>, а козел уж на полатах лежит. Сопли у него бегут, слюни текут; бедняжка то и дело платочком утирает, не брезгает» [Там же. Т. 2: № 277]. В данном случае опущен модусный глагол *видеть*.*

Дорога шла все лесом. Ехали, ехали, и вдруг дорога кончилась. Едут напрямик к лесу. Подъехали к горе, в которой были двери. Слез с коня, отворил эти двери. Там оказалось темное подземелье. Долго ли, коротко ли они шли по этому темному подземелью, увидели свет дня, зашли в

светлое помещение, там стоит котел, под ним огонь, а над котлом висят два шарика [Потявин 1960: № 19]. В данном фрагменте присутствует несколько языковых единиц, указывающих не только на визуализацию события, но и на субъективность восприятия. Это а) наречие *вдруг*, так как все неожиданное является таковым для кого-то, б) модусный глагол *увидеть*, в) настоящее время глагольных предикатов *стоит, висит*, указывающих, что картинка «синхронизирована» по времени с восприятием.

Прием визуализации возможен только по отношению к конкретным (реальным и воображаемым) объектам, но не к их классам. Более того, когда нечто — человек, предмет или событие — изображено как перцептивно воспринимаемый образ, сразу возникает наблюдатель, тот, чьими глазами это увидено. Для волшебной сказки таким субъектом восприятия, или модуса, является герой. Кроме субъективного фактора в композиции волшебной сказки такие «картинки» как бы выдвигаются, становятся более значимыми, на них прежде всего обращено внимание адресата. Мы используем тыняновский термин — *выдвижение* [Тынянов 1965].

Важнейшим механизмом, управляющим в волшебной сказке референцией, является композиция, позиция и функция диктуют характер ИГ. Для ИГ, называющих персонажей и важнейшие предметы (волшебное средство, предмет изготовления или добывания), работает правило смены субъектов речи. Персонаж дает инструкцию, задание герою, в рамках которых ИГ имеет неопределенный референциальный статус. Затем в речи повествователя от 3-го л. ед. ч. ИГ становится конкретно-референтной.

Подобным образом организованы «выспрашивание о смерти Кощея», формулировка задачи, которую задают герою, дарение волшебного средства, предупреждение, инструкция.

«Выспрашивание о смерти Кощея»: *Выспрашивает <...>: «Где же у тебя смерть, Кощей Бессмертный?» — «У меня смерть, — говорит он, — в каком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть* [Афанасьев 1984. Т. 1: № 156]. Уже затем герой в режиме динамично разворачивающейся трехмерной картинки добывает искомое.

Называние предмета поиска: *«Жил-был царь: у него было три сына. Прослышал этот царь (он был очень стар, а тут у него жена померла — стал еще старше), что есть за тридевять земель, в тридесятом государстве у Усоньши-богатырши живая и мертвая вода и молоджавые яблоки»* [Худяков 1964: 53]. ИГ *живая вода, мертвая вода, молоджавые яблоки* включены в бытийное предложение и могут быть интерпретированы как неререферентные для адресата.

Инструкция: *Лег спать Володя и только заснул, слышит голос: «<...> Скоро придет хозяин, тогда получишь большое счастье. Только он будет тебе предлагать золота и серебра, все, что хочешь, — ты ничего не бери. Возьми только ту толстую книгу, что висит над столом, и старый его кошелек»* [Потявин 1960. № 19].

Говоря о том, какой возможный мир воссоздается в волшебной сказке, мы должны сказать следующее: он предельно конкретен для субъекта речи, выступающего от 3-го л. ед. ч. Некоторые фрагменты фикционального мира сказки, наиболее важные в сюжете, выдвигаются и предстают в виде трехмерных образов или картинок. Способностью к генерализации наделен в волшебной сказке персонаж.

Одно из важнейших свойств возможного мира сказки — его замкнутость. Сказка не способна к выходу за пределы жанровых рамок. Ее актуализация относится исключительно к фикциональному миру чудесного.

Анекдот

Жанр анекдота не ситуативен. Ситуативность анекдота реализуется на прагматическом уровне, так как он должен быть рассказан к месту, но референты того или иного варианта «зафиксированы» [Шмелева, Шмелев 1999].

Фикциональность анекдота разделяет жанр в понимании XIX в. и его современное состояние.

Словари толкуют значение слова *анекдот* не одинаково. У В.И. Даля: «*греч.* Короткий по содержанию и сжатый в изложении рассказ о замечательном или забавном случае, байка, баутка» [Даль 1978: 17]. У Д.Н. Ушакова: «Вымышленный, короткий рассказ о смешном, забавном происшествии. <...> || Самое такое происшествие. <...> || Выдумка, вымышленный случай (разг.)» [Ушаков 1996. Т. 1: 40]. Словарь под редакцией А.П. Евгеньевой несколько изменяет толкование: «1. Короткий устный рассказ с неожиданной остроумной концовкой <...>. 2. *разг.* Происшествие, событие необычного характера» [Евгеньева 1981. Т. 1: 37—38]. Словарь С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой следует за словарем А.П. Евгеньевой: «1. Очень маленький рассказ с забавным, смешным содержанием и неожиданным острым концом. <...> 2. *перен.* Смешное происшествие (*разг.*)» [Ожегов, Шведова 1999: 25].

Особенно интересны толкования словарей XIX в. — Даль и Ушаков. Даль отмечает рассказ о замечательном или смешном случае, не оговаривая, реальный это случай или нет и, соответственно, вымышленный ли рассказ. Напротив, Ушаков разводит фикциональный рассказ и самое забавное происшествие. К сожалению, более поздние словари не уточняют подлинность или вымышленность событий.

Мы так подробно останавливаемся на семантике слова по причине того, что в некоторых исследованиях не различаются анекдот в «пушкинском значении» (*дней минувших анекдоты*) и современный жанр городского фольклора [Курганов 2001]. Мы вслед за Е.Я. и А.Д. Шмелевыми и А.Ф. Белоусовым считаем принципиальной оппозицию нефикциональности/фикциональности, которая разделяет два речевых жанра [Шмелева, Шмелев 2002; Белоусов 2003].

Современный анекдот представляет некий вымышленный мир, однако его важнейшее свойство в том, что эта внутритекстовая реаль-

ность анекдота должна быть актуализована, т.е. соотнесена с внеязыковой действительностью. Референциальное пространство анекдота открыто.

У анекдота разные референциальные возможности в зависимости от типа текста. Мы выделяем пять типов: законы, случаи, сцены, толкования и метажанровые анекдоты [Фролова 2005]. Основанием служат несколько моментов: а) коммуникативная цель, б) тип предиката, в) характер референции актантов, г) наличие/отсутствие перцептивного модуса, д) количество субъектов речи.

Законы строятся как генерализации. Этот тип монологичен. Субъект речи выступает в 3-м л. ед. ч.

Каждый туалетный утенок мечтает стать полноценной больничной уткой³.

Боксера может обидеть каждый, но не каждый успеет извиниться⁴.

Переоценить женщину сильнее, чем она сама себя переоценивает, может только мужчина⁵.

В таких анекдотах наличествует вневременной предикат, и, как в приведенных выше текстах, могут присутствовать кванторы общности (*каждый*). ИГ в законах неререферентны, так как речь идет о классах объектов.

Сцены и случаи предполагают существование конкретных участников.

Сцена представляет собой событие, которое разворачивается как бы на глазах адресата в его мысленном взоре в качестве спектакля или фильма. Данный тип предполагает перцептивный модус. ИГ в таких текстах конкретно-референтны. Сцена полисубъектна: в таком анекдоте присутствует монологический ввод от 3-го л. ед. ч. и диалогическая часть, представленная прямой речью персонажей от 1-го л. ед. ч. [Шмелева, Шмелев 2002].

Плывет по океану огромный корабль. Капитан стоит на мостике и смотрит вдаль. Вдруг к нему тихо подходит пассажирка и спрашивает: — Господин капитан. Скажите, а что будет, если наш лайнер столкнется с айсбергом?

Капитан, не поворачивая головы, ей отвечает:

— Да ничего страшного, айсберг поплывет дальше⁶.

Случай отличается от сцены тем, что в таком тексте перцептивный модус «выключен». Данный тип текста лишь сообщает о некоем событии.

Вчера в помещении Центробанка РФ состоялась лекция на тему «Черные и серые схемы обналичивания денежных средств. Меры, предпринимаемые Центробанком для их предотвращения». После завершения лекции все слушатели были взяты под стражу⁷.

Толкования и метажанровые анекдоты могут касаться как конкретных объектов, так и представлять классы объектов.

Толкование может объяснять актант или сирконстант ситуации, значение слова, причинно-следственные отношения. Как правило,

анекдот-толкование имеет диалогическую, вопросно-ответную форму, но не предусматривает визуализации образов.

Анекдот-толкование возможен в самых разных тематических группах, например в среде компьютерщиков:

— *Что такое хард?*

— *Это то, что можно от души швырнуть об стенку.*

— *А что такое софт?*

— *Это то, что можно лишь обругать матом*⁸.

Метажанровые анекдоты воспроизводят устойчивую жанровую форму других нефикциональных текстов. Наши наблюдения позволяют говорить об анекдотах-объявлениях, рекламе, SMS-сообщениях. Данный список открыт.

Анекдот-объявление, построенный как повествовательное предложение, сопровождается своеобразной жанровой этикеткой, предполагает объект, известный отправителю и незнаковый адресату:

*Объявление: Хирург-дизайнер за небольшую плату выполнит художественную ампутацию конечностей*⁹.

Субъект речи в аналогичном тексте, направленном на поиск чего-либо, не имеет в виду конкретного объекта:

*Объявление: Требуется няня, заботливая, аккуратная, и. главное. СПОКОЙНАЯ, а то этот гаденыш легко возбудим*¹⁰.

*Продадим лунный грунт. Предоплата. Самовывоз*¹¹.

*Продается микроволновая печь с запасом микроволновых дров*¹².

*Сдадим в аренду одежду б/у и подержанный <Запорожец> для поездки в налоговую инспекцию. Дорого*¹³.

*Ищу спутника жизни. Сама отличаюсь тяжелым характером, но легким поведением*¹⁴.

Анекдот-реклама предлагает товары или услуги, воспроизводя жанровую форму этого нефикционального жанра и, если это необходимо, включая название марки товара и фирмы производителя.

*Компания «Доширак» выпустила облегченные версии своих продуктов: «Дошигастрит» и «Дошиязва»*¹⁵.

*Новая акция от роддома. Роди двойню и получи третьего в подарок*¹⁶.

К метажанровым можно также отнести анекдоты, воспроизводящие жанр SMS-сообщений. Данный материал демонстрирует важность интертекстуальных связей.

*Папа, скоро буду. Иисус*¹⁷.

*Достопочтимый сэр! Обстоятельства задерживают, нагоню на болотах. Ваша Собака*¹⁸.

Способность жанра к генерализации неодинакова в разных типах анекдотов. Здесь следует говорить о разделении полномочий между субъектами речи. В законах субъект генерализации — автор (3-е л. ед. ч.), в сценах — персонаж (1-е л. ед. ч.). Случаи, по определению, не должны допускать обобщения, так как сообщают о единичном событии. Для толкований генерализация определяется коммуникативной целью текста. Например, приведенное ниже толкование воспринимается как вневременное:

— *Насколько мы отстали от Японии?*

— *Навсегда* [Зап. от О.А. Минеевой в 1975—1976 гг.].

Анекдот формирует особое открытое фикциональное пространство. Именно для данного жанра актуализованность приобретает особое значение. Если адресат текста перестает считать ситуацию современной, анекдот выходит из употребления. Следовательно, отраженная в тексте ситуация требует соотнесения с экстралингвистической ситуацией.

Отношения открытого и закрытого референциальных пространств видны, если мы сопоставим невозможность волшебной сказки развиваться в пределах собственного жанра. Волшебная сказка может быть актуализована только в чужом жанре — в анекдоте.

Сказка.

Вот плывет Иван-Царевич по морю, плывет, а навстречу ему — говно. Иван-царевич и говорит:

— *Говно-говно, а я тебя съем!*

*И съел. Вот так в сказках добро всегда побеждает зло*¹⁹.

Иванушка-дурачок сидит на берегу речки и пишет на воде вилами нехорошие слова. Выныривает щука и говорит:

— *Ты что, Ваня, совсем сдурел? Кругом мальки, молодь, а ты так выражаешься!* [Анекдоты 2004].

При этом актуализация сказочных персонажей и выход их за пределы замкнутого сказочного пространства может происходить в любом из типов анекдота.

*SMS: Иванушка, я за тридевять земель, жду. Василиса*²⁰.

*SMS: Горыныч, делай крылья, к тебе муромские с предьявой. Яга*²¹.

*SMS: Емеля, до дворца не дошла, стою в пробке на невском. Печь*²².

Внутритекстовая и внешняя ситуации должны находиться в отношении подобия. И в фикциональной действительности адресат должен «узнавать» нефикциональную [Шмелева, Шмелев 2003]. Сопоставление экстралингвистической и внутритекстовой ситуаций может идти по нескольким линиям:

а) тотальное, неструктурированное без выделения участников и обстоятельственных параметров;

б) структурное, предполагающее сходство конфигурации и актантов.

При тотальном несовпадении ситуаций перестает функционировать та или иная тематическая группа, например об эмиграции (еврейской эмиграции, в частности). Показательно, что современные интернет-издания, публикуя такие тексты, оговаривают время хождения текстов.

При структурном сопоставлении можно говорить о единицах-актуализаторах, которые выступают в качестве сменных блоков, когда замена неактуализованной единицы на ту, которая воспринимается адресатом как важная и современная, позволяет тексту видоизмениться и продолжить функционирование. Подобный механизм рассматривает Е. Курганов, показывая, как рассказ о Д.Е. Цицианове превратился

в анекдот о А. Микояне [Курганов 2001: 55—56]; см. также издание Д. Штурман и С. Тиктина [Штурман, Тиктин 1992].

Важнейшим актуализатором в анекдоте является антропоним. В этом смысле анекдот может не различать реальное и мифологическое имя собственное. Например, анекдоты о Чапаеве восходят не к исторической фигуре, а к персонажу фильма. Возможности антропонима-актуализатора демонстрирует также развитие тематического цикла анекдотов о Вовочке, в которых референтом имени являются В.И. Ленин, В.В. Жириновский, В.В. Путин.

Даже интертекстуальные анекдоты, персонажами которых являются Винни-Пух, Штирлиц, Наташа Ростова, Шерлок Холмс и Ватсон, обращаются к таким референтам, которые важны для адресата.

Наконец, любая реальность, воссозданная/созданная в тексте, налагает некоторые требования на адресата. По крайней мере, для понимания любого вербального текста, необходимо знание кода и экстралингвистической действительности. Посмотрим, для каких жанров важно знание кода. В пословице и загадке незнание адресатом кода автоматически выводит тот или иной текст из корпуса функционирующих. Незнание кода делает детали сказки непонятными. Что же касается анекдота, введение нового, например профессионального, языка, формирует разновидность корпоративного анекдота, рассчитанного на закрытый круг реципиентов (см. анекдоты компьютерщиков и геймеров [Шумов 2003]).

Теперь обратимся к тому, для каких жанров адресату необходимо знание экстралингвистической реальности, чтобы понимать фольклорные тексты. Ясно, что из рассматриваемых жанров следует исключить волшебную сказку, которая формирует закрытое референциальное пространство. Пословицу следует исключить по другим причинам. Она предусматривает «сменные» референты. Пословица предполагает наличие прагматических конвенций, связанных с модусом оценки.

Что же подразумевается под знанием экстралингвистической реальности для загадки и анекдота? Чтобы понимать загадку и уметь найти внешний референт, адресат должен знать, каков его внешний вид, технология изготовления, функция, родовидовые отношения, конфигурация — соотношение референтов в экстралингвистической ситуации. Если говорить об анекдоте, картина будет несколько иной. Для данного жанра важна не только актуализованная внеязыковая ситуация. Предметом анекдота могут стать только важные для адресата, часто культурно конвенциональные моменты. Выбор экстралингвистической ситуации для анекдота предусматривает ее конфигурацию, набор участников, национально и культурно маркированные стереотипы и модус оценки по шкале «плюс/минус».

Все рассматриваемые нами фольклорные жанры обращаются к тем или иным ситуациям. Получается, что модус оценки и экстралингвистические знания адресата для употребления в речи пословиц и

рассказывания анекдотов обнаруживают некоторое сходство. Для того чтобы подчеркнуть различия, введем еще один фактор — время. Для пословицы это будет обращение к внеисторической, абсолютной ситуативности. Загадка представляет время, опредмеченное во внешнем референте. Волшебная сказка показывает движение времени в закрытой системе: от состояния равновесия через его нарушение вновь к покою. Наконец, анекдот дает самую сложную и разветвленную концепцию времени: а) историческое линейное время, обеспечивающее появление новых тематических групп (о хиппи, новых русских, программистах); б) вневременной пласт, остающийся актуальным (секс, смерть); в) обнаружение циклических явлений в развитии общества, позволяющее «пускать в ход» старые анекдоты, заменив старые блоки новыми антропонимами-актуализаторами.

Обобщим наши наблюдения о референциальных возможностях разных фольклорных жанров в таблице.

Жанр/ характеристика	Пословица	Загадка	Волшебная сказка	Анекдот
Ситуативность	+	—	+	—
Антропоцентрич- ность	+	—	+	+
Фикциональность	—	—	+	+
Актуализованность	+	+	—	+
Монолог/диалог	Монолог	Диалог	Монолог + диалог	Монолог/ диалог
Перцептивный модус	—	+/-	+	+/-
Генерализация	+	?	+/-	+/-
Субъект генерализации	3-е л.	?	1-е л.	3-е л. / 1-е л.
Референциальное пространство	Открытое	Открытое	Закрытое	Открытое

«Жанровый» контекст каждого фольклорного жанра формирует свой способ отражения внеязыковой действительности. Факторы, определяющие характер референции фольклорного жанра: 1) фикциональность/нефикциональность текста, 2) способность/неспособность к генерализации, 3) внутрижанровая типология, 4) монологичность/диалогичность текста, 5) система субъектов речи, 6) разделение «полномочий» между субъектами речи, 7) композиция текста. Референциальное пространство жанра может быть открытым, обращенным к внеязыковой реальности, или закрытым.

Источники и литература

- Анекдоты 2004 — Анекдоты от Михалыча / Сост. А.М. Цветков. М., 2004.
- Апресян 1995 — *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // *Апресян Ю.Д.* Избранные труды: В 2-х т. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995. С. 629—650.
- Артуенова 1976 — *Артуенова Н.Д.* Предложение и его смысл. М., 1976.
- Артуенова 1988 — *Артуенова Н.Д.* Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. М., 1988.
- Артуенова 1990 — *Артуенова Н.Д.* Референция // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 411—412.
- Артуенова 1998 — *Артуенова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1998.
- Артуенова, Ширяев 1983 — *Артуенова Н.Д., Ширяев Е.Н.* Русское предложение. Бытийный тип (структура и значение). М., 1983.
- Афанасьев 1984 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1984—1985.
- Балли 2001 — *Балли Ш.* Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 2001.
- Белоусов 2003 — *Белоусов А.Ф.* Современный анекдот // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 581—598.
- Булыгина 1990 — *Булыгина Т.В.* Я, Ты и другие в русской грамматике // *Res philologica.* Филологические исследования. Памяти академика Г.В. Степанова. М.—Л., 1990. С. 111—126.
- Даль 1978 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1978—1980. Т. 1.
- Даль 1984 — *Даль В.И.* Пословицы русского народа: В 2-х т. М., 1984.
- Евгеньева 1981 — Словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1981—1984.
- Йокояма 2005 — *Йокояма О.* Когнитивная модель дискурса и русский порядок слов. М., 2005.
- Карнаухова 1934 — Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. ст. и коммент. И.В. Карнауховой. Л., 1934.
- Кибрик 1987 — *Кибрик А.А.* Механизмы анафорической номинации // Моделирование языковой деятельности в интеллектуальных системах. М., 1987. С. 78—128.
- Курганов 2001 — *Курганов Е.* Похвальное слово анекдоту. СПб., 2001.
- Неклюдов 1972 — *Неклюдов С.Ю.* Время и пространство в бытине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18—45.
- Неклюдов 1975 — *Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В.Я. Проппа. М., 1975. С. 182—190.
- Николаева 1994 — *Николаева Т.М.* Загадка и пословица: социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 1. М., 1994. С. 143—177.
- Ожегов, Шведова 1999 — *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1999.
- Падучева 1985 — *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотносительность с действительностью. М., 1985.
- Падучева 2000 — *Падучева Е.В.* Наблюдатель как эксперимент «за кадром» // Слово в тексте и в словаре: Сб. ст. к семидесятилетию академика Ю.Д. Апресяна. М., 2000. С. 185—201.

Пермяков 1988 — 500 наиболее употребительных русских пословичных изречений // Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988. С. 154—162.

Потявин 1960 — Народная поэзия Горьковской области. Вып. 1 / Сост. и ред. В. Потявин. Горький, 1960.

Теньер 1989 — *Теньер Л.* Основы структурного тезиса. М., 1989.

Тодоров 1975 — *Тодоров Ц.* Поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 37—113.

Тодоров 1997 — *Тодоров Ц.* Введение в фантастическую литературу. М., 1997.

Тынянов 1965 — *Тынянов Ю.Н.* Проблема стихотворного языка. М., 1965.

Ушаков 1996 — Толковый словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1996.

Фролова 2003 — *Фролова О.Е.* Слово не воробей, вылетит — не поймаешь (Пословица: синтаксис, модальность, семантика) // Живая старина. 2003. № 4. С. 5—8.

Фролова 2004 — *Фролова О.Е.* Грамматика сказки // Фольклор и художественная культура. Современные методические и технологические проблемы изучения и сохранения традиционной культуры: Сб. ст. и материалов. Вып. 13. М., 2004. С. 121—129.

Фролова 2005 — *Фролова О.Е.* Лингвистическая типология анекдота // Живая старина. 2005. № 4. С. 24—26.

Хинтиikka 1980 — *Хинтиikka Я.* В защиту невозможных возможных миров // Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980. С. 228—242.

Худяков 1964 — Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М.; Л., 1964.

Шмелев 2002 — *Шмелев А.Д.* Русский язык и внеязыковая действительность. М., 2002.

Шмелева, Шмелев 1999 — *Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д.* Рассказывание анекдота как жанр современной русской речи: проблемы вариативности // Жанры речи. Саратов, 1999. С. 133—145.

Шмелева, Шмелев 2002 — *Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д.* Русский анекдот: текст и речевой жанр. М., 2002.

Шмелева, Шмелев 2003 — *Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д.* Фоновые знания в русском анекдоте // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды международной конференции «Диалог-2003». М., 2003. С. 629—634.

Штурман, Тиктин 1992 — *Штурман Д., Тиктин С.* Советский Союз в зеркале политического анекдота. М., 1992.

Шумов 2003 — *Шумов К.Э.* Профессиональный миф программистов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 128—164.

Gardiner 1940 — *Gardiner A.* The theory of proper names. London, 1940.

Примечания

¹ Мы опираемся на термин *референциальное пространство*, восходящий к термину *денотативное пространство*, предложенному А.Д. Шмелевым [Шмелев 2002: 35—43].

² Подробнее см. [Фролова 2003].

³ Цит. по: <http://www/aneddot.ru/last/j.html>

⁴ Там же.

- ⁵ Цит. по: <http://www.anekdot.ru/an/an0610//jfx061025,100.html>
- ⁶ Цит. по: <http://www.realdosug.ru/anekdot/morsk.html>
- ⁷ Цит. по: <http://www.anekdot.ru/an/an0610//jfx061025,100.html>
- ⁸ Там же.
- ⁹ Цит. по: <http://www.anekdot.ru/an/an0609/x060913;10.html>
- ¹⁰ Цит. по: <http://www.anikdot.ru/joke-pics-8005.html>
- ¹¹ Цит. по: http://www.anecks.ru/13_1.html
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Цит. по: <http://www.terr.ru/ges/anb/php?gi=28&k=12>
- ¹⁶ Цит. по: http://www.anecks.ru/13_1.html
- ¹⁷ Цит. по: <http://www.anekdot.ru/last/j.html>
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Цит. по: <http://www.randevucity.net/anekdot/main.php?page=5&n=19>
- ²⁰ Цит. по: <http://www.anekdot.ru/last/j.html>
- ²¹ Там же.
- ²² Там же.

Т.Б. ДИАНОВА
(Москва)

*Контекстуальные единицы
в составе песенно-лирических текстов
(типология и функции)*

Изучение фольклора как проявления живой традиции (а не как памятника устной словесности), особенно привлекающее внимание исследователей в последние годы, прежде всего и по большей части ориентировано на поиск текстопорождающих факторов традиционной культуры.

Фольклорный текст как явление устной традиции «динамичен и в той или иной мере обретает свою структуру в процессе воспроизведения, одновременного с процессом восприятия» [Чистов 2005: 73]. Это высказывание К.В. Чистова представляется нам крайне важным для обсуждения темы, предложенной составителями настоящего сборника, так как точно указывает на наиболее актуальную «болеву точку» современной отечественной фольклористики, находящейся в поисках методологии, адекватной материалу исследования. Изучение социально-прагматических, коммуникативных, да и собственно эстетических механизмов фольклорной традиции, обеспечивающих «процесс воспроизведения» и «процесс восприятия» фольклора в их единстве, породило особое внимание к категории *контекста*, которая с разных сторон осмысливается в ряде работ последних лет.

Изучая контекст, мы оцениваем прагматическую сторону текста, его отличие от иных текстов и его порождение. С этим согласуется одно из концептуальных определений контекста применительно к фольклору сформулированное Б.Н. Путиловым: «Контекст — это одновременно категория коммуникативная, сигнификативная и генеративная, поскольку с контекстом связаны акт исполнения, глубинные значения текста и его происхождение» [Путилов 1994: 117]. Многочисленные разнородные, иногда трудно сочетаемые смыслы традиционного текста возникают и получают свое объяснение (интерпретируются и реинтерпретируются) в связи с окружением (вербальным и невербальным), которое ему сопутствует.

Применительно к внеобрядовой лирике сама постановка вопроса о взаимосвязи песенного текста и контекста еще не так давно казалась малооправданной. Одним из дифференциальных признаков жанра являлась его принципиальная «внеконтекстность»: «Все лирические песни, лишённые внепесенных связей, свободно вращаются в кругу народного репертуара, не соединяются ни с какими ритуальными моментами и исполняются в любое время — при различных занятиях, на отдыхе, на праздниках, а гуляньях» [Колпакова 1962: 113]. Ограничения в бытовании внеобрядовой лирики объясняются тем, что ее исполнение «привязано к определенному календарному периоду (весна, лето, осень) или к семейным обрядам» [Восточнославянский фольклор 1993: 195], хотя для некоторых исследователей самая «эта приуроченность также напоминает обрядовую» [Там же: 196]. Однако в последние годы благодаря работам целого ряда исследователей (Г.И. Мальцева, Р.Б. Калашниковой, Т.А. Агапкиной, О.А. Пашиной, Г.В. Лобковой и др.) представление о внеконтекстности внеобрядовых песен существенно поколеблено.

Помимо того, что генетически многие лирические песни связаны с обрядом, они входят в него наравне с собственно обрядовыми песнями, при этом функции их столь же важны и разноплановы. Сравнивая характер контекстных связей лирических песен с песнями обрядовыми (т.е. функционирующими с обрядом в неразрывной связи), можно констатировать, что обрядовые песни «моноконтекстны», т.е. получают адекватную интерпретацию в конкретном ритуале, в то время как внеобрядовые песни «поликонтекстны», т.е. могут быть интерпретированы в нескольких контекстах. Наряду с бытованием в обряде они могут полноценно функционировать и вне его.

Таким образом, дифференциация лирики обрядовой и внеобрядовой определяется через большую или меньшую зависимость от контекста исполнения (в наиболее радикальных и, скорее, устаревших концепциях — полную независимость). Именно об этом писал К.В. Чистов, упоминая сильные и слабые внетекстовые связи разных жанров как один из критериев их разграничения. Методологически важно не только констатировать наличие или отсутствие этих связей, но и их разнообразие, приводящее к формированию разных типов соотношения вербального текста и контекста.

В этой связи прежде всего важно учитывать многослойность понятия «контекст». В одной из публикаций мы, обобщая мнения коллег, предложили для народной лирики несколько уровней контекстных связей, к которым отнесли *контекст ситуации исполнения* (конкретная коммуникативная конситуация), *фольклорно-текстовый континуум*, в который исследуемый текст включен, и *культурно-этнографический фон*, на котором бытует текст. Для каждого жанра способ бытования в разных типах контекста будет отличен. Кроме того, многообразны и те внутритекстовые элементы, которые на контекст откликаются, тем самым создавая специфику самого текста. Для данной работы мы избрали рассмотрение бытования песни в непосредственной конси-

туации исполнения, однако, учитывая тот факт, что это первый слой фольклорного контекста, всегда присущий акту исполнения, некоторые аспекты его рассмотрения необратимо связаны и с иными уровнями контекста. Неоценимую помощь в отборе материала для статьи оказали подготовленные к печати воспоминания знаменитой смоленской певицы А.И. Глинкиной, с рукописью которых под названием «Невольное детство» мне любезно разрешил ознакомиться ее редактор¹.

1. Контекстуальные связи со временем и местом исполнения песни

1.1. Наиболее очевидным основанием для обнаружения связи той или иной песни с контекстом исполнения является *пространственно-временная соотнесенность*, т.е. наличие в составе песни пространственно-временных формул, адекватных времени и месту исполнения песни, ассоциированных с ним. Этот механизм актуален как для обрядовой (обязательной) приуроченности, так и для менее обязательной, иногда индивидуально и нерегулярно возникающей приуроченности песни к сезонным, трудовым и бытовым ситуациям с характерным для них хронотопом:

На ночлеге часто пела разом соловьем, пела ясный месяц плывет над рекою, и скрывает в ночной тишине, потом Зарю: ты заря, моя заря, зоринька высоко заря ли высоко заря занимается², то гуда мой милый собирается аль вход или в поход, аль в дороженьку. Собираюся я к царю белому служить службу верную [Глинкина 2007: 22].

При этом важно, что сами по себе лексемы и группы лексем, выполняющие функции пространственно-временных маркеров, зачастую не относятся к соответствующей лексико-семантической группе. Среди них можно назвать собственно указатели времени (*вечер, ночка, на восходе было солнца красного*) и атрибуты времени суток (*месяц, луна, солнце*), атрибуты сезонного времени (*сады* (актуально для цветения садов), *зеленые поля* (для весенней песни)). Из этого можно сделать вывод о том, что в традиции пространство и время мыслятся в качестве сложных концептов, разложимых на составляющие, каждая из которых может в песенном тексте замещать весь представленный в конситуации исполнения объект (отношения метонимического или метафорического свойства). Почему это наблюдение кажется нам существенным для данной темы? Оно еще раз указывает на определенную относительность интерпретации текста, изолированного от контекста: скажем, в приведенном в свое время О. Пашиной примере песни «Ишла, ишла Катюшенька бережочком» поется «як река идет», т.е. во время ледохода, но упоминания о весне, ледоходе и даже реке нет, оно компенсируется метонимической заменой, распознать которую можно только в случае рассмотрения текста и контекста совокупно.

Именно пространственные и временные маркеры чаще всего становятся ключевыми словами, которые, обособляясь, а затем входя в состав различных песенных сюжетов в качестве рефренов обеспечивают входение песни в состав определенных обрядов³.

Недаром в тексте они занимают семантически маркированные позиции: абсолютное начало (зачин) или периодически повторяющийся рефрен.

...а то ночь захватит и не раз захватывала ночь, что снопы приходилось носить впотьмах, а мне еще нужно на ночлег коней вести, все снопы поставили, мать побежала что есть мочи домой убираться со скотиной, а мы остал[ис]ь ожидать соседей, вечером поздно стало прохладно, пахнет с поля жнивом, стрекочит перепелка и драч, а я им подпеваю перепелкой; вот ведет, вот ведет, пуньки нет нигде жать. Потом запела: закатилось жаркое солнце, за темненький лес, а чтоб нашему пригонятому язычек облез, а уже наши белы ноженьки пристаялися, а уже наши белы рученьки приломалися — дождались большую толпу соседей, идем кто доедает обеднишний хлеба кусок, кто стонет руки болят, у кого поясница болит, а у меня все болезни дневные прошли, мне легко, хорошо стало, я бегу [Глинкина 2007: 22].

В приведенном примере очевидна ассоциация зачина песни с временной ситуацией (вечером поздно и *закатилось... солнце*) и состоянием природы, характерным для вечера (стало прохладно — (от противоположного) *закатилось жаркое солнце*). Помимо этого сюжет песни оказывается частично «вписан» и в ситуацию ожидания соседей после тяжелой работы, демонстрации общей усталости (мы остал[ис]ь ожидать соседей ... кто стонет руки болят, у кого поясница болит — *а уже наши белы ноженьки пристаялися, а уже наши белы рученьки приломалися*).

1.2. Столь же регулярно в лирике воспроизводятся *пространственные показатели*, указывающие на локализацию исполнения (в лесу, в поле, в степи, на берегу реки и т.п.):

Мы пошли в лес, стали резать жерди, и отец все задумывался, что ему наговорил молодой барин, а я обчищаю сучки и пою: ничего в лесу не слышно, только пташечки поют, а все пташечки попарно, а кукушечка одна, а все девочки с дружками, а я девочка одна. Эту кончаю, еще начинаю, у меня им конца не было [Там же: 26].

Особенности поэтической семантики позволяют отнести песню к циклу лирических, восходящих к «причитаниям с кукушкой», одной из тем которых было одиночество девушки, и эта семантическая доминанта воспринята исполнительницей. В ее индивидуальной интерпретации актуализируются как пространственные, так и персональные, а частично и ситуативные показатели песни.

Пространственные маркеры оказываются не только важным элементом конситуативной привязки текста, но и часто в сознании исполнителей обособляются в своего рода «заголовки» песни, ее стяженное название. Даже в исследовательских работах в качестве такого «заголовка» выступают «локализаторы». Так, в сборнике Лопатина—Прокунина одни из древнейших сюжетов лирики **названы** им «Поле» («Уж ты поле мое, поле чистое, ничего ты, поле не спородило»), «Горы» (известная

песня «Горы Воробьевские») и «Кубань» («За Кубанью за рекой»). Приведем пример аналогичного «стяжения», интерпретированного изнутри традиции, переданное словами исполнителя:

Корпачева: Ну, может «Поля-поля» споем, да и пойдёмте, хватит...

Пахомова: Какие ишиш «Поля»?

Корпачева: Ну, «широкие края...»

Бирюкова: «Как под этой вербóй?». Да-да, запевайте!⁴

Речь идет о широко распространенной песен на сюжет о завещании раненого, в качестве зачина имеющей формулу «Уж поля вы, мои, поля, вы широкие края...».

1.3. Потребность в пространственной конкретизации приводит к высокой степени индивидуализации локальных показателей вплоть до введения в текст песни *топонимов*.

1. *А вот и выну, а я эту калиночку,*

А по саменький корешочек,

А по саменький корешочек.

Вот и посажу я эту калиночку

Вы Морсковский да я хуторочек.

Вот и посажу я эту калиночку

У милого, а я под окошком.

У милого, а я под окошком.

Ой да расти-расти, а ты, моя калиночка,

Ай, расти с ветру, а ты не шатайся⁵

(в ряде донских вариантов песни обычно поется «во родимый хуторочек»).

2. *Ой, да как за речкой, за рекою, за рекой, эй да лес зелененький, да он шумит.*

Ой, да как под горкою, под горою под крутой э-ой да хуторочек Субботин он стоит <«Всё правильно!» — показывает рукой на расположение хутора>

Эй, да как да на этом было хуторке, да хуторке э ой да живет милка, да она в уголке.

Ой да кыба были они крылушки, да крылушки, ой да полетел ба да я к милушке...⁶

(песня воспринимается как своя, местная именно за счет упоминания названия хутора, хотя она известна в иных локальных традициях без топонима).

Исследователи оценивают подобные факты в связи с допустимой в пределах внеобрядовой песни импровизацией, отмечая, что с ней «связана трансформация текста, приуроченность к местным событиям, введение топонимов и имен реально существовавших людей» [Брянцева 2004: 100]. Однако, учитывая ограниченный характер такой «импровизации», стоит говорить о некоей «крайней точке» в закреплении песни, ее пространственном прикреплении вплоть до присвоения данного тек-

ста отдельной локальной традицией. Введение топонима предполагает некую «свободную валентность» в структуре текста песни, к которой присоединяется название населенного пункта, иногда даже в нарушение ритмо-мелодической структуры песни.

2. Контекстуальные связи содержания песни с исполнителем

2.1. Указания на возрастной и социальный статус исполнителя

Естественно, что наиболее характерная для внеобрядовых лирических песен коммуникативная ситуация — это аутокоммуникация, песня поется от своего имени и для себя. Ю.М. Лотман указывал на этот тип, называя его «общение читателя с самим собою. Текст — это особенно характерно для традиционных, древних, отличающихся высокой степенью каноничности текстов — актуализирует определенные стороны личности самого адресата. В ходе такого общения получателя информации с самим собою текст выступает в роли медиатора, помогающего перестройке личности читателя, изменению ее структурной самоориентации и степени ее связи с метакультурными конструкциями» [Лотман 1992: 31].

Поэтому текст песни должен содержать маркеры, обозначающие принадлежность исполнителя к определенному статусу и обеспечивающие хотя бы и неполное «совпадение» его личных характеристик с характеристиками лирического героя песни. Понимание этого факта сказалось, в частности, и на научной классификации песен (мужские, женские, девичьи, молодецкие и т.п.). Примеры такого рода носят массовый характер, хотя справедливо будет отметить, что эта связь не является обязательной, ее потенция может и не реализоваться в конкретном исполнении. Разнообразие формул, указывающих на половозрастную и социальный статус очень велико (отдельные примеры: парень молодой, казачок-малолеточек, девочка, бабеночка, молодка и проч.). Маркеры, актуализирующие этот тип связи, как правило, содержат присущие лирике формы перехода от третьего лица к первому, выраженные либо в смене формы изложения от описания к монологу, либо особые формулы (см. выше: «а все девочки с дружками, а я, девочка, одна»).

2.2. Указания на индивидуальные черты исполнителя или объекта пения (замена имени исполнителя цитатой из песни)

В ограниченном коллективе (семейном, соседском или ином) песня может быть ассоциирована с внешностью, характером, поведением, жизненной историей какого-либо человека. В этом случае в качестве контекстуальной единицы выступает песенный текст в целом или его полноценный субститут — ключевое слово из зачина, аналог литературного заглавия.

Потом еще начала петь «Ты мальчишечка молоденький, полушубочек коротенький» этому мальчишке эта песня к лицу шла, и вот целый день как пчела гудела песни всякие [Глинкина 2007: 19]. Примечательно, что

в последующем тексте воспоминаний А.И. Глинкина так и называет упоминаемого персонажа — «полушубочек коротенький»:

Меня многие звали «Ухарь купец» за мою бойкость и я, возимши навоз, пела эту песню — еду на грязной телеге, с телеги течет навозная жижа, я распеваю — Ехал с ярмарки ухарь купец, ухарь купец, удалой молодец, заехал в деревню коней напоить... [Глинкина 2007: 36].

С личностью исполнителя ассоциируется и весь его репертуар. А.И. Глинкина вспоминает о задорной и веселой «бабке Акулине», любящей розыгрыши и шутки, в репертуар которой входили по большей части плясовые шуточные песни:

...она часто пела песни, и мы все слушали, но работа шла медленно покамест она поет, а то подыметесь с гряд, да и начнет плясать Левониху, русского и припевает, в ладошки хлопает, падухивает. Первая: а и Тишка Левониху любил черевички Левонихе купил Левониха была ласковая, черевичками набрясковала. Вторая: ах, тетка лебедка моя, понравилась походка твоя, походочка твоя частинькая, говорычка твоя ласковая, на работу незавидливая, твое сердце прикидливое. На третьей песни тут уж она разойдется как следует, возьмется в боки и как приударит «Барыню» на своих грядках, а то куда в сторонку отойдет, поет: я песню спел и капусту поел, пятьдесят поросят, свинью-семенцу, овцу яловицу, семьсот пирогов и три вороха блинов. Иди ты, иди я, иди милая моя, мы схуваемся в моломе и кто найдет нас тому вырвет глаз, кто ни правдою живет, разорит тому живот [Там же: 42].

2.3. Связь песни с индивидуальной судьбой исполнителя (присвоение песни)

Ассоциированность традиционного текста с индивидуальным исполнителем реализуется и в связанности всего текста песни с каким-либо лицом, для которого она была любимой или от которого она была «получена», передана другому исполнителю. В этом, в частности, реализуется мемориальная функция песен. Как правило, исполнители вспоминают об этом в связи с коммуникативной ситуацией «усвоения» песенного текста, в результате которой песня связывается с определенным человеком.

«Моя родня вся на угле работала, и дед, и отец уголь жгли, в Кушву на завод возили, А бабушка сиротой росла, на всяких работах работала, все прошла и все знала. И опять веселая была, петь любила... В большой праздник она стопочку выпьет, запоет свою любимую: «Кто на рудничке не робит...». Она меня все время просила: «Ты, Симка, учи и помни бабушкины песни» [Фольклор Урала 1978: 45].

Обнаружить мотивировки такого «присвоения» песни вне контекста личной судьбы исполнителя невозможно. Тем не менее примеры подобной тесной связи между песней и ее певцом столь многочисленны, что обойти их вниманием нельзя, это очевидный факт песенной традиции.

Аришка жела без мужа по этому ее и прозвали в деревни саломиняя вдова. Аришка была маленького росточка, лицо было пухленькое ни росту, ни красоты в ней не было. Только умела много песен петь и пела про свое горе, какое она переживала. Вот и я нескольким песенкам научилась от нее. Вот ее песня: Хорошо тому на свете жить, у кого нет заботушки, а во мне то в молодешенке есть работушка — заботушка. Вот и первая заботушка — чужая дальняя сторонушка; вторая та заботушка — несогласная семеюшка, а третья заботушка — мой миленькой горькая пьяница. В кабачек идет ругается, с кабачка идет валяется, заставляет молодешеньку да за пьяницей ухаживать. Ах и мне младе нехочется, колопьянова ворочится, мои рученьки беленькие, на руках кольца ясеньские [Глинкина 2007: 4].

Подобная прикрепленность к конкретному лицу реализуется не только в пассивной памяти, но и в непосредственной актуальной ситуации исполнения. В этом случае при помощи песен осуществляется диалог между песенным коллективом и его отдельными членами. В своем докладе на круглом столе по проблемам застолья, организованном в ГРЦРФ, этномузыколог А.Н. Иванов, говоря о структуре песенного застольного репертуара, отмечал, что мотивировкой к исполнению ряда песен была их ассоциативная связь в сознании коллектива с данным лицом. Например, в застолье участвует человек, для которого исполняют «его» песню: «Для застолья песня ну вовсе не подходящая, и вот именно она и стала украшением данного застолья, ее исполнение. Дело в том, что одна из пожилых гостей — вдова, она с мужем очень хорошо жила... Вот в память о том, как они с мужем хорошо жили, ей подарили ее любимую песню, где она и запеваает».

2.4. Ситуативная экспрессивно-эмоциональная связь содержания песни с состоянием исполнителя

Внеобрядовая песня более других жанров апеллирует к непосредственному эмоциональному состоянию исполнителя, не только выражая, но и непосредственно называя и изображая события внутреннего мира человека. Это одна из ведущих ее функций, которая способствует трансляции моделей «чувственного переживания действительности», свойственных определенной традиции. Палитра изображаемых переживаний предельно широкая — от физических ощущений исполнителя до глубоких психологических. Окаzionaliальные ситуации, в которых исполняются песни могут быть достаточно разнообразны, что показывают нижеследующие примеры. Оба они принадлежат А.И. Глинкиной, для которой выражение собственных эмоций в песне органично и естественно. Тем не менее для нас это еще раз демонстрирует широту потенциального контекста песни и ее возможных интерпретаций.

Выбрала гривы с хомута и поправила седелку, шлею — все осмотрела, все было в порядке, и обратно легла на бочек в сани, я прозябла всю ночь шел дождь, было свежо. Я стала греться, начала петь:

*Ах ты степь, ты степь, степь широкая,
А у этой степи замерзал ямщик.*

Не успела я допеть песню, как в галоп подхватила моя лошадка и в соседнюю деревню вбежала [Глинкина 2007: 38].

Непосредственно в тексте песни эта контекстная связь может быть актуализирована через систему доминирующих для конкретной песни эмоций, закрепленных глаголами состояния или абстрактными именами (горе, тоска, радость, скука и т.п.), которые получают особую значимость именно в данном контексте, как в нижеприводимом примере, в котором страх от возможной встречи с волками и боязнь смерти является мотивировкой к выбору исполняемой песни (обратим внимание на мотивы горя, оплакивания («потужит обо мне»), могилы):

Уже было совсем темно, мне было страшно, как встретят меня волки, а от страха я запела песню: кто не верит моему горю, тот проклятый человек, а кто поверит моему горю, тот потужит обо мне, тот потужит, погорюет об несчастной сироте, а высоко сокол летает, выше выше очей, далеко милой въезжает в дальний город Петербург; я своего дружка просила хоть немножко обождать, нельзя году ожидать, нельзя часу часовать. Я тогда тебя забуду, как закроются глаза, как закроют мои глаза белым чистым полотном, как засыплют мои глаза сырым желтеньким песком, зарастет моя могила вся травой, да муравой [Там же: 23].

2.5. Ценностно-познавательная контекстная обусловленность песни

Перечисляя виды реализации социально-коммуникативной функции текстов культуры, Ю.М. Лотман называл как одну из ее разновидностей **общение читателя с текстом**. «Проявляя интеллектуальные свойства, высокоорганизованный текст перестает быть лишь посредником в акте коммуникации. Он становится равноправным собеседником, обладающим высокой степенью автономности. И для автора (адресанта), и для читателя (адресата) он может выступать как самостоятельное интеллектуальное образование, играющее активную и независимую роль в диалоге. В этом отношении древняя метафора “беседовать с книгой” оказывается исполненной глубокого смысла» [Лотман 1992: 32]. Песенный текст в такой функции служит поводом к интеллектуально-эмоциональной рефлексии исполнителя, в ходе которой получают интерпретацию и реинтерпретацию художественно переосмысленные ценностные категории духовной культуры, выраженные в словесной ткани песни через категории абстрактных имен, общезначимых для данной культуры концептов. При этом сюжетная, повествовательная концепция песни отходит на второй план, для исполнителя важно собственное «прочтение» песни, ее переосмысление применительно к личным переживаниям:

В один конец еду плачу, в другой конец поверну, уже песни пою во весь дух, вот эту песню: вы подуйте ветры и с чистого поля, из густого жита; вы несите, ветры, маему батьки вести, а что в нас с милым и совету нету и любви мало. Песня так поется, а я пела ее сестре, а что у нас Дуней и совету нету и любви мало. Дуня сперва разозлится, а потом и

рассмеется и говорит: вот черт, а не девка, хоть до смерти убей, а она все свое творит из озорства [Глинкина 2007: 12].

...я была очень послушна на всякие работы, уж выучилась поохать, бароновать, возы топтать, училась косить и жать, как бы я не устала, как бы я не замучилась, а песня меня не покидала, я все пела эту песню: горушка крутая долюшка моя худая; я сравниваю себя с худой долею, что я не учусь, никто горюшку не сробит, никто горю не поможет, смоем горюшку водица, поможет горюшку сестрица. Я думала как может помогать горюшку сестрица? Наоборот, меня только сестрица Дуня бьет, и пела дальше: сестрица моя, родная моя, долюшка худая, отдали замуж далеко все за пьяницу, за вора, пьет пьяница всю неделю, а я, горюшка горюю пьет пьяница и другую, а я, горюшка, горького, но пока я еще была подросток, я не понимала, что это есть судьба, и я не понимала, что это есть горе, меня только не покидала мысль как бы избавиться от помещика и от его работы, я только питала зло и мщения ко всему панскому имуществу. Но я была бессильна, ничего не могла сделать на этот вопрос: вот я пела долю бедняка: а ты, доля, моя доля, доля бедняка, тяжела ты, без отрады, тяжела, горька, не твоя ли бедняк, жинка ходит босиком, не твои ли, бедняк, дети просят под окном, не твою ли бедняк, хату ветер пошатнул, с крыши ветхую солому не раздул, размел. В этой песне я задумывалась как правда тяжела жизнь бедняка: когда он жениться не может прокормить своих детей и жену обуть. Почему то мне это было самое страшное впечатление, хотя я сама все время у отца ходила босиком, ботинки не понимали носить. Хотя и были ботинки одне на всех в семье, одевали только кто пойдет в церковь [Там же: 18—19].

В следующем примере, на наш взгляд, уникальном для традиционной культуры, мы можем наблюдать непосредственное «общение» исполнителя с текстом «изнутри» традиции. Уникальность его заключается в том, что эмоциональная и интеллектуальная рефлексия, как правило, редко присуща носителям фольклора вне собственно фольклорных текстов, предназначенных для этого. Традиционной культуре не свойственно самонаблюдение, оно реализуется непосредственно в художественном тексте с помощью эстетических «прозрений». Обычно комментарии исполнителей к тексту лирической песни не развернуты, в случае с А.И. Глинкиной ситуация иная: перед ней стоит задача рассказать о жизни и о песнях в своей жизни, поэтому она подробно вспоминает ряд обстоятельств исполнения.

Теперь получаю второе письмо от полушубочка, то есть от Блинова, в этом письме...объясняется, что я ему нравлюсь, он желает со мной иметь переписку и дружбу и на память шлет мне в письме маленькое колечко, под видом серебряное, но покрашено желтой краской как золотое, я развернула с бумажечки это колечко померяла на все пальцы та не лезет, но на четвертый палец налезло, а носить мне его нельзя, узнают, будут спрашивать, где взяла, где купила. Это одно, а раньше я слыхала, что кольцо получить в подарок не к дружбе, а разлуке, хотя у меня еще

*с Блиновым никаких дружб не было, я положила колечко в карман, так носила его в кармане.... Вот я... половину полоски скосила, стала отдохнуть, сесть нельзя было, я остановилась, дай померяю это колечко, мне никто не помешает, только вынула из кармана, развернула бумажечку, стала одевать на палец, оно прыгнуло упало в траву... Когда я шла домой, мне было почему-то удивительно и досадно, что так выпрыгнуло из рук кольцо, вот я запела песню **потеряла я колечко, потеряла я любовь, но любви у меня ни к кому не было, и особенно к Блинову, я по этому колечку буду плакать день и ночь и тут же себе говорю, нет я не буду плакать и зачем это все ерунда и продолжаю дальше, где девався тот цветочек, что долину украшал, где девався тот дружочек, что словами обольщал, обольстил милый словами, сам уехал навсегда, сам уехал, меня бросил и с малюткой на руках, как я гляну на малютку, точно милый такой был, как я гляну на малютку то слезами я зальюсь, через тебя моя малютка пойду в море утоплюсь, я тебя мой злой мучитель я навеки прокляну, долго Руссою косою трепетала по волнам, правой рученькой махала прощай милый мой, прощай. Пришедши домой, пошла в сарай взяла листок бумаги, карандаш и несколько слов написала — письмо твое получила кольцо твое потеряла, больше мне писем не пиши, отвечать не буду на твои письма, на этом у нас все кончилось. Но я подумала, что больше я с ним не встречусь и кольцо справдило признак разлуки [Там же: 51].***

В мемуарах певицы текст песни и события жизни переплетаются (она задумывается о любви, разлуке, горе) итогом этого становится не только цепочка выводов и действий, совершаемых А.И. Глинкиной в «диалоге» с песней, но и дальнейшие события ее личной судьбы, которые фактически повторяют песенный сюжет (она будет короткое время замужем за названным во фрагменте человеком, он ее предаст, она родит ребенка, которого рано потеряет). Так полный текст песни оказывается связан и с конкретной ситуацией (потерей кольца), и с «актуальным» переживанием (потеря кольца — утрата любви), и с биографией певицы, становясь для нее «текстом судьбы».

3. Контекстуальные связи внеобрядовой лирики с бытом и обрядом

3.1. «Генетический контекст» внеобрядовых песен

Исполнение в контексте обряда присуще прежде всего песням, для которых ритуал является генетическим источником (эта концепция, идущая в отечественной науке от А.Н. Веселовского, находит свое подтверждение в современных исследованиях). При этом возникающие как комментарий и оценка тех или иных обрядовых действий (например, в свадьбе) песни являются своего рода резервом для выражения обрядовых значений и (при разрушении традиционного языка обряда и забвении собственно обрядовых текстов) единственным их замещением. Поэтому можно уверенно сказать, что многие элементы текста песен (традиционные формулы, прежде всего) — указывают на этот генетический контекст.

В следующем примере широко распространенной лирической песни отмечены такие следы генетического контекста: песня возникла в связи с молодежными играми во время супрядок в закрытом помещении в зимнее время. Непосредственным источником выделенных жирным шрифтом образных картин (формул) вероятнее всего служат впечатления от «игр с покойником»: «оживление» персонажа, его рваные движения, искаженное маской или гримом лицо ярко переданы в песне. На Дону, где записан данный вариант, сведений о покойничьих играх не сохранилось, скорее всего текст попал сюда вне связи с «генетическим контекстом». Песня интерпретирована исполнителем как масленичная: *...прясть уж пося Масленицы нельзя, вишь — «прялочку под лавочку»*, хотя в большинстве случаев ее характеризуют как просто плясовую:

Прялочку взяла, — на сиделочки пошла.

Прясть я не пряла, но время провела:

Прялочку под лавочку — сама с миленьким легла.

Куры запели — лежу-полежу,

Другие запели — заря занялась,

Солнца взошла, я домой пошла.

Подхожу ко двору — старый ходит по двору:

— Где же ты была, сударыня, гуляла?

— Старый черт — тебя выслепыла,

Седа борода, тебя выкрушила,

На пещке сидела — веревочку плела,

Старому черту на шею надела.

Милому в окошко конец подала:

— Милой, потяни, душа-радость, потяни.

Если не потянешь. того сам не минешь.

Милый потянул — старый ноги протянул:

Зубы оскалил, смеяться нащал,

Слюни распустил, будто бесится,

Руками махать, будто чешется,

Ногами стучить, будто в пляс пошел⁷.

Во внеобрядовом бытовании песня существует как плясовая, часто будучи приурочена к исполнению на молодежных беседах. Трансформация песенного мотива в следующем варианте вполне допускает исполнение этой песни в ходе припевания девушек к парням или целовальных игр:

...а я прялочку взяла в посиделочки пошла, а уже куры пропели, а я двору не шла, а прихожу ко двору, ко воротикам, я стук постук в калиточку, обрызг подбрызг у колечушка. Припев: Ах ты старый черт, открывай ворота. Ох ты, женочка, жена где ночку была, ой ли, ой ли, ах ты, старый черт, за тобой ли жила, ой ли, ой ли, за тобой ли жила, к стене личиком, к тебе ребрышком, а я ручки зжимал, обниматься ждал, а я ротик открывал целоваться желал, ой ли, ой ли, целоваться желал [Глинкина 2007: 85].

В ряде случаев генетический контекст может быть достаточно отдаленным, например, в случае раннего перехода текста в среду, для которой данный ритуал не известен. Так, Н.И. Кравцов, исследуя традиции песни «Подле речку, подле мостик» [Кравцов 1986], в которой одной из центральных является формула «я, млада, траву косила», предположил, что в основе происхождения ряда мотивов песни лежит отдаленный обрядово-бытовой контекст, именно он формирует глубинную символику песни. Исследователь делает вывод о генезисе песни: мотив косьбы травы восходит к покосным песням девушек (или травницам — у западных славян и словаков), у восточных славян эта традиция была рано утрачена, так что основные мотивы были позаимствованы из них, а затем переходили из вида в вид.

Генетические связи внеобрядовой лирики с ритуалом для многих исследователей бесспорны. «Можно с уверенностью говорить о тенденции к расширению содержания обрядовых песен, к более непосредственному выходу их в быт, в социальные коллизии и т.д. В порядке гипотезы можно предположить, что это один из путей складывания необрядовых фольклорных жанров (особенно песенных)» [Путилов 1994: 83]. Песенный текст в результате перехода из обрядовой сферы подвергается внутренней пересемантизации, мотивы, контекстуально обусловленные обрядом, изображающие его действия и комментирующие эпизоды начинают восприниматься отвлеченно, сюжетно переоформляясь. Нам приходилось об этом писать в связи с анализом песни «Три ласточки» [Дианова 2004: 7], генетически связанной с ранневесенней обрядностью. Адекватную интерпретацию многие сюжеты внеобрядовой лирики могут получить только в результате реконструкции их «генетического» ритуального контекста.

3.2. Вхождение в обряд в результате присоединения «формальных» показателей

Процесс «выхода из обряда» и «вхождения в обряд» для внеобрядовой лирики является диалектическим, обусловленным различием локальных традиций и степенью сохранности обряда во времени. Исследуя обрядовые звуковые формулы (рефрены, припевы, единоначатия), С.Б. Адоньева отметила эту двойственность: «Исключительно важным представляется тот факт, что практически все ритуальные песни, имеющие в своем составе звуковые формулы, зафиксированы и без таковых, но в ряду других жанров, чаще всего — необрядовой песенной лирики, реже — баллады» [Адоньева]⁸. Контекстуальными единицами в случае взаимоотношений внеобрядовой песни с обрядом могут стать отдельная формула, интерпретированная применительно к обряду (разного объема: от отдельного возгласа, характерного для ритуала, или слова, сохранившего связь с действием обряда, до блока мотивов) или весь текст песни в целостном виде сохранивший основной костяк обрядовых действий.

3.3. «Расширение» обрядового репертуара за счет тематически близких песен

Именно внутри ритуальной или игровой ритуализованной ситуации происходит тематическое объединение лирических песен в гипертекст друг с другом или с обрядовой лирикой, устанавливаются и усиливаются тематические контекстуальные связи текстов между собой и с культурной традицией.

На вечеринках наша деденковская молодежь имела тоже поощрение, у нас все ребята хорошо пели хором, во время перерыва, когда отдыхает музыкант, мы садимся на видные места и начинаем петь: «Кто в жизни по песни шагает, тот нигде и никогда не пропадет». Вторая: «Бывали дни веселые, гулял я молодец». Третья песня «Златые горы», четвертая песня «Коробочка» Полным полна моя коробочка, есть и ситец и порча. Пятая песня: «Вейся, вейся, не развейся ты веревочка моя», потом хоропроводная: «куда идешь Филимон, куда идешь братец мой, и своими боярами и из низкими уклонами. Потом: «Со цветком я хожу» последняя: «летели две птички ростом невелички. Припев: Серенькой, беленькой, розовой, голубенькой» [Глинкина 2007: 50].

Комментируя данный фрагмент, нельзя не отметить, что в последовательности песен, первая из которых авторская (из к/ф «Веселые ребята»), три следующих — литературного происхождения, и лишь последние относятся к традиционному молодежно-игровому репертуару, доминирует тематическая связь. Первая песня «открывает» ситуацию совместного пения, вторая — веселья, третья и четвертая стилистически и по типу центрального мужского образа к ней примыкают. Все вместе они служат своеобразной экспозицией к игровым песням, основное содержание которых — взаимное ухаживание молодежи.

А.И. Глинкина описывает песенный репертуар проводов в армию в ее селе:

Наутро нам в самом деле пришлось провожать, мы проводили до половины дороги до района, пели песни: Чапаевские горы и долины я вас вижу вновь; вторая песня: Мы сидим в открытых ямах, снег и дождик моросит, как запуляют с пулемета, но поверьте нельзя жить. Пели «Последний нынешний денечек гуляю с вами я, друзья». Распрощались, пожали руки друг другу [Там же: 35].

Наряду с характерной для позднетрадиционной культуры песней «Последний нынешний денечек» в ритуал проводов вовлечены новые песни с исторической и героической воинской тематикой.

3.4. Формирование ритуала средствами внеобрядовой песни

Если повсеместно «Последний нынешний денечек» известна как песня, исполняемая на проводах, то использование той же песни в ритуале свадьбы вовсе не типично и может быть мотивировано только сохранением в структуре текста «общих» для проводов и свадьбы мотивов (общей структурной схемы): прощания с близкими, благословения,

отъезда от родного дома. Это яркий пример изменения семантики и текста песни, для которого исполнительнице пришлось внести в текст песни «незначительные» (с ее точки зрения) коррективы:

Ну свадьба, жених приехал. Девки сидят, молчат, девки сидят, молчат. Ну я заявила. Сыграла песню одну, другую, и заиграла:

Последний нонешний денечек гуляю с вами я, друзья,

А завтра рано, чуть светочек, уеду от вас далеко,

Заплачуть... (тут вся семья заплакала, мать, а невеста не плачет)

Заплачуть сестры, братья-сестры.

Заплачет вся моя семья.

Еще заплачет дорогая, с которой еду под венец.

Вести к венцу ее сбирался да вот любить до гроба обещал.

Коляска да к дому подкатилась, колеса об землю стучать.

С коляски голос раздается: «Да вот готовьте дочерю свою».

Крестьянский дочь всегда готова, в объятьях с матерью стоит

И просит у матери благословенья, с которым в люди ей итить.

— Тань, слышь, ты благославляла ее?

— Да нет...

И щас вывели невесту и Сережку, брат его встал, родители, сняли икону, полотенце, и она тогда благословила их. Видишь, я уж доиграла песню, а они только догадались. Просить же у матери благословения...⁹

Это показательный пример того, как песня формирует контекст, ранее для нее не свойственный, за счет пересемантизации и внутренней перестройки.

3.5. Обозначение песней особых этикетных ситуаций

Особенно интересны для изучения песенной традиции ситуации, которые не претендуют на статус обряда, но отмечены ритуальностью особого рода. Вообще всякое коллективное исполнение песни — это уже событие неординарное, это особая коммуникативная ситуация, в которой иногда совпадает сразу несколько «модусов общения»: певцы общаются посредством песни и между собой, и сами с собой, и все вместе — с традицией. В то же время в ходе коллективного исполнения песен на совместных застольях по поводу семейных и общественных событий (встречи, проводы, ритуал гощения, юбилеи, праздники) выделяются особые моменты, в большей степени ритуализованные. Это начало совместного пения, его окончание, которые всегда «требуют» специализированных текстов (на Дону, например, это песни, открывающиеся словами «Посидите, гости, побеседуйте..», «Гости мои, гостечки...» (для начала пения) или «Все домой, все домой, а я домой не пойду»). У К.В. Чистова есть термин «этикетные системы», который подходит для обозначения этих ситуаций, стоящих на стыке собственно ритуала и быта. Помимо начала и конца пения к таким ситуациям могут быть отнесены случаи изменения тональности пения, перехода от веселой плясовой части застолья к протяжной медитативной. Как правило, вербальные маркеры, содержащиеся в текстах песен, моделируют

ситуацию, непосредственно связанную с их исполнением: это отсылка к памяти, размышлению, разговору (см. в зачинах песен: «Вспомни, вспомни, моя любезная...», «Отойди, скука, на времечко», «Ой вы, вздохи, мои вздохи», «Возьму я карты, да погадаю»).

Итак, рассмотрев типологию контекстов, на которые откликается текст лирической песни, можно сделать определенные выводы. Прежде всего, некоторые контексты окажутся для обрядовых и внеобрядовых песен общими. Песенный текст обязательно должен быть «вписан» в хронотоп конситуации исполнения, для чего связывается с ним своего рода индексами, указателями, маркирующими этот контекст. Текст лирической песни «персонально ориентирован», сопряжен с различными аспектами личности исполнителя, к которым апеллирует при помощи многочисленных вербальных показателей. Отличительная особенность контекстных связей внеобрядовой лирики — в их множественности, в наличии в тексте песен одновременно нескольких контекстуальных слоев. За счет этого внеобрядовой песне присуща открытая способность к пересемантизации, намеренному соотнесению нескольких контекстов. В зависимости от востребованности того или иного «контекстного» потенциала песни в структуре текста происходит смещение семантических центров, ее актуальное переосмысление. Это качество лежит в основе вариативности лирики (в частности многократно отмеченного «открытого» финала внеобрядовых песен). Исчерпанность контекстуальной функциональности песни является причиной того, почему многие народные песни не допеваются до конца [Николаев 2000] или контаминируются.

Литература

Агапкина 2000 — *Агапкина Т.А.* Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.

Адоньева — *Адоньева С.Б.* Звуковые комплексы в ритуальном фольклоре [Электронный ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/adonieva1.htm>].

Брянцева 2004 — *Брянцева Л.И.* Роль импровизации в локальной песенной традиции // Типология фольклорной традиции: актуальные проблемы полевой фольклористики (Материалы Международной научной конференции). М., 2004. С. 99—108.

Восточнославянский фольклор 1993 — Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.

Глинкина 2007 — *Глинкина А.И.* Невольное детство. М., 2007.

Дианова 2004 — *Дианова Т.Б.* «Стрела» и «Три ласточки»: песенный текст в поле традиционной культуры // Вестник МГУ. Сер. 9: Филология. № 4. 2004. С. 7—22.

Колпакова 1962 — *Колпакова Н.П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962.

Кравцов 1986 — *Кравцов Н.И.* Проблема традиции и вариантов в лирических бытовых песнях // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 193—204.

Лотман 1992 — *Лотман Ю.М.* Семиотика культуры и понятие текста. // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. С. 129—132.

Николаев 2000 — *Николаев О.Р.* Почему мы не поем «русские народные песни» до конца? (О некоторых механизмах трансляции русской песенной традиции) // Русский текст. Российско-американский журнал по русской филологии. № 5. СПб., 2000. С. 125—140 [Цит. по: <http://www.ruthenia.ru/folklore/nikolaev1.htm>].

Путилов 1994 — *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Чистов 2005 — *Чистов К.В.* Текст письменный — текст устный // Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 68—76.

Фольклор Урала 1978 — Фольклор Урала. Вып. 4. Свердловск, 1978.

Примечания

¹ Цитаты из мемуаров приводятся только с указанием страниц рукописи и в авторской орфографии.

² Здесь и далее в цитируемых текстах подчеркивание и полужирный шрифт — авторские.

³ См. высказывание Т.А. Агапкиной об этом явлении: «...по ходу “гуканья весны” нередко исполнялись лирические обрядовые и необрядовые песни, практически никак не связанные ни с обрядом, ни с весенней тематикой. Их функционирование в качестве календарных приводило к тому, что к лирической песне присоединялся типовой зачин весенних закличек, что закрепляло положение этой песни в обряде “гуканья весны” и цикле веснянок. В таком зачине обязательно фигурировала слово “весна”...В кругу весенней лирики можно усмотреть как устойчивые “сращения” таких зачинов с необрядовыми песнями, так и явно окказиональные <...> однако, даже если слово “весна” и присутствует в зачине, то далеко не всегда оно органично сочетается с содержанием песни» [Агапкина 2000: 108—109].

⁴ Запись от 17 ноября 1997 г., хутор Плотницкий Даниловского р-на Волгоградской обл. (видеосъемка Е.А. Галустова, расшифровка Т.Б. Диановой). Состав хора: Анна Ивановна Козменова (1928 г.р.), местная; Анна Михайловна Пахомова (1928 г.р.), урож. хут. Ловягин того же района; Анна Ивановна Земцова (1937 г.р.), урож. хут. Солёный того же района; Клавдия Ивановна Бирюкова (1924 г.р.), местная; Екатерина Ивановна Корпачева (1930 г.р.), местная.

⁵ А.И. Земскова (1915 г.р.), хутор Морской Чернышковского р-на Волгоградской обл. ФЭ МГУ 1998. Т. 2. С. 56.

⁶ Хутор Субботин Даниловского р-на Волгоградской обл., зап. Е.А. Галустова, Т.А. Борисовой от Домны Максимовны Крюковой, 1905 г.р.

⁷ А.И. Земскова (1915 г.р.), хутор Морской Чернышковского р-на Волгоградской обл. ФЭ МГУ 1998. Т. 2. С. 48.

⁸ *Адоньева С.Б.* Звуковые комплексы...

⁹ Запись на видео 16.07.1999 г. от М.Е. Фомичевой (1906 г.р.), авторы записи Е.А. Галустов, Т.А. Борисова, расшифровка Т.Б. Диановой.

О.Ю. БРИЦЫНА
(Киев)

Исполнитель — текст — контекст

(о методологической доминанте и практическом смысле интереса собирателя к контексту исполнения)

Традиционно внимание фольклористов привлекает преимущественно вербальный текст произведения. Однако исследователи, чуткие не только к художественным особенностям словесного текста, но и к достоинствам живого исполнения, достаточно рано осознали взаимозависимость текста и контекста. Неразрывность ее обыграна и самим фольклором в традиционном сюжете АТУ 1696 («*Что я должен был сказать?*»), где недооценка контекста беседы героем является источником однозначной его характеристики.

Контекстуальные идеи начали формироваться в фольклористике достаточно рано, в процессе ее развития попытки решения проблемы осуществлялись в русле различных методологических течений. При этом практическая деятельность собирателей нередко опережала теоретические рефлексии. Первые находки и блистательные догадки в этом направлении были сделаны уже во времена формирования фольклористической науки. К сожалению, в восточнославянской фольклористике специальные исторические изыскания, к которым можно было бы отослать читателя, отсутствуют, хотя отдельные аспекты вопроса освещены во многочисленных отечественных и зарубежных исследованиях [Fine 1994; Богатырев 2006; Брицина 2006]. Это вынуждает напомнить об основных вехах на пути осознания важности контекста в фольклористических изысканиях.

В силу различных факторов, прежде всего потому, что фольклористика изначально развивалась в филологическом русле, ее внимание было в значительной мере направлено на словесное творчество. Это способствовало утверждению не только мнения о самостоятельной ценности фольклорного текста (который трактовался прежде всего как текст вербальный), но и убежденности в его смысловой самодостаточности, возможности извлечь и понять его содержание исходя преимущественно из словесной составляющей. Однако уже первые со-

биратели столкнулись с парадоксом, так выразительно охарактеризованным Э. Файн. Она заметила, что чем выше мы ценим достоинства исполнения, тем проблематичнее оказывается создание письменной его фиксации [Fine 1994: XI]. Интуитивное понимание того, что утрата контекстуальной информации исполнения при фиксации произведения ведет к потерям не только художественного, но и содержательного порядка, послужило причиной обращения первых собирателей к практике снабжения записей «путевыми очерками», этнографическими заметками, которые ориентировали читателя в незнакомом им мире крестьянской жизни, служившим основным источником познаний о фольклоре. Именно таким образом были обнародованы записи сказок в «Записках о Южной Руси» П. Кулиша [Кулиш 1857]¹ и во многих других коллекциях. Собиратели и издатели руководствовались в данном случае скорее здравым смыслом, чем определенными теоретическими установками. Применялся, однако, и иной способ компенсации утрат², который в истории фольклористики оказался более жизнестойким — литературная обработка или редактирование текстов, которые в этом случае теряли все контекстуально обусловленные (а потому и непонятные читателю) приметы и обретали более привычный для него вид, сближавший фольклорный текст с литературным. Такая традиция почти в неизменном виде дошла до наших дней. Она зиждется на убежденности в том, что словесный текст не нуждается в контекстуальных интерпретаторах. Между тем такое понимание неоднократно подвергалось сомнению представителями самых разных методологических позиций. Достаточно вспомнить регулярно цитированный в исследованиях о сказке советского периода отзыв Н. Добролюбова о сказочном сборнике А. Афанасьева, в котором отмечался недостаток «жизненного начала», сведений о том, как живет сказка в народной среде. Да и в марксистской эстетике контексту придавалась значительная роль, хотя акцентировались прежде всего социальные и классовые его характеристики. Напомним читателям не менее известное высказывание В.И. Ленина о «чаяниях и ожиданиях» народных, отраженных сказками сборника Н. Ончукова, и вывод о необходимости изучать сказку «под социально-политическим углом зрения», т.е. в контексте социального бытия крестьян.

Особое внимание исследователей контекстуальные факторы приобрели с развитием функционального метода. В концепции Б. Малиновского контексту принадлежала ведущая роль в оценке содержания высказывания, поскольку значение языковых фактов он выявлял прежде всего через анализ того, какие действия ими стимулируются. Основную функцию языка ученый усматривал в том, что он является активной составляющей человеческого поведения [Malinowski 1965: 7]. Ученый сформулировал принципы определения различных типов контекста (контекста культуры и контекста ситуации) [Malinowski 1946], в котором он видел «ключ к интерпретации вербальных посланий» [Ben-Amos 1993: 216], а также осуществил попытку фиксации текста с отражением контекстуальных факторов.

Дальнейшее развитие представления о контексте нашли в концепции У. Бэскома: текст стал трактоваться не как застывший «продукт» деятельности, а как процесс, подверженный влиянию многочисленных факторов. Контекстуальные характеристики приобрели в этом понимании особую значимость как для интерпретации смысла, так и для оценки художественных достоинств [Bascom 1955]. Таким образом выявлялись возможности сближения позиций «литературоцентричной» и антропологически ориентированной фольклористики [Fine 1994: 38—39].

Сформированные в середине XX в. представления о контексте послужили теоретической основой для появления так называемого контекстуального подхода, который в свое время вызвал бурные дискуссии. Основные идеи нового направления были высказаны Д. Бен-Амосом в докладе «Фольклор: снова игра в дефиниции», представленном на заседании Американского фольклорного общества в Торонто в 1967 г. Расширенная его версия, опубликованная не сразу, возможно, как раз в силу шокировавшей в то время нетривиальности высказанных идей [Ben-Amos 1971], вызвала длительную и острую дискуссию³, итоги которой были подведены через два десятилетия [Ben-Amos 1993], когда стали очевидными и позитивные стороны, и дискуссионные преувеличения, которых не избежали ее участники. Все эти аспекты, а также методологические истоки концепции⁴, существенные новации, привнесенные контекстуальной теорией в изучение фольклора, были осмыслены с определенной временной дистанции. Д. Бен-Амос подчеркивает, что специфическим для контекстуального подхода в первую очередь является перенесение акцента с аналитической (объяснительной) модальности на интерпретационную. Фактором интерпретации текста в прагматическом аспекте является контекст.

В этнологии, антропологии и лингвистике формировались новые походы к пониманию явлений, эти науки почерпнули много полезного в опыте смежных областей, которые всё чаще обращались не только к общим проблемам, но и к близким в методологическом плане способам их решения. Для многих научных направлений стало закономерным акцентирование творческого взаимодействия творца и реципиента, а также изменчивости как на полюсе созидания, так и на полюсе восприятия. Это подготавливало основу для взаимопонимания и плодотворного взаимообмена идеями между представителями различных наук. К. Гирц определил это сближение как «рефигурацию общественной мысли» [Geertz 1980]; антропоцентричность взглядов диктует перенос центра внимания с объективных факторов на субъективные, концентрацию внимания на процессуальных факторах и интерес к рецептивным аспектам исследования. Поэтому языкознание, например, закономерно пришло не только к выводу о роли контекста для оценки лексического значения [Wittgenstein 1953: 181], но и к пониманию роли контекста при интерпретации смысла предложения, которое не может быть истолковано должным образом вне более широкого контекста и функционирования в речи⁵. Естественно, что

фольклорные явления (и не только имеющие сильные контекстуальные связи, как например, в обрядовых жанрах, но и, казалось бы, контекстуально «свободные») с необходимостью должны рассматриваться с учетом функциональных характеристик, в прагматическом рецептивном ракурсе. Это открывает новые перспективы для рассмотрения даже таких далеких от обсуждаемой проблемы аспектов анализа, как поэтика фольклора и многие другие. В этом смысле нельзя не согласиться с мнением А. Панченко: «Анализ поэтической и эстетической специфики массовой словесности требует ориентации на концепцию рецептивной эстетики, исследования в области когнитивной антропологии и лингвистики, этнографии речи. Кроме того, в подобных разысканиях необходимо учитывать невербальную составляющую» [Панченко 2005: 90].

Одним из наиболее продуктивных направлений, не только способствовавшим осмыслению роли контекста, но и нацелившим на объединение лингвистических и этнографических аспектов исследования и преодолевшим, с одной стороны, ограниченность интересов лингвистики сферой предложения, с другой — отсутствие интереса этнографов к речевому поведению представителей описываемых культур [Fine 1993: 36—37], стала «этнография речи» [Hymes 1972; Hymes 1975]. Формированию направления во многом способствовало все более утверждавшееся мнение о необходимости изучения явлений фольклора в процессе их реального функционирования в контексте [Dundes, Areva 1964; Goldstein 1964].

Контекст занимает одно из существенных мест и в прагматических исследованиях, рассматривающих речевое поведение как деятельность и вследствие этого уделяющих особое внимание его взаимообусловленности с ситуацией общения. Для фольклористики эти идеи оказались чрезвычайно привлекательными, поскольку открыли перспективы интегрирования представлений, сформированных на материале изучения словесных текстов, с идеями, возникшими в процессе анализа весьма существенного для жизни фольклора исполнительства.

Контекст оказался важным понятием и для современного постструктурализма, где в рамках рецептивной эстетики он рассматривается в качестве критерия и отправной точки интерпретации.

В современной науке методологическая перспектива, которая на протяжении длительного периода диктовала интерес к системным явлениям, сменяется иной. В ней центр внимания смещен в сторону субъективных факторов и функционирования явлений, а также способов их манифестации. На смену убежденности в потенциальной эквивалентности вариантов приходит осознание их актуальной функциональной неравнозначности. Поэтому прагматические аспекты исследования и функционально-коммуникативный подход к анализу явлений становятся всё более актуальными.

Многие из перечисленных концепций, акцентируя субъективную сторону формирования смысла, находятся в русле неопозитивизма и

прагматизма. Они являются своеобразной реакцией на детерминизм и «метафизику» ряда направлений, абсолютизирующих объективность заданности смысла художественных явлений. Такая позиция созвучна с характерным для современности преимущественным интересом к живым проявлениям, интересом, в определенной степени противоположным стремлению к кодификации и нормированию. Методологический смысл этого состоит в стремлении изучить явления устной традиции во всем богатстве их проявлений, обусловленных исполнительским характером фольклора, определяющим естественную форму функционирования его явлений.

Контекстуальная концепция в целом, а чаще отдельные ее аспекты, до сих пор являются не только предметом обсуждения, но порой и недооценки и даже неприятия. Теоретическое признание роли контекста для осмысления фольклорных явлений до сих пор не послужило достаточным импульсом для провоцирования необходимого уровня интереса собирателя к контексту исполнения и воплощения этих идей в полевой практике. Причины этого не только достаточно обыденные (трудоемкость такой работы), но и теоретически обоснованные (повторим, что для приверженцев такой практики главным носителем информации, в том числе и эстетической, является словесный текст).

Обращаясь к вопросу о роли контекста, предвосхитим возможные вопросы обозначением позиции, которая представляется наиболее плодотворной для его рассмотрения. Определяя сущность интереса к контексту с точки зрения фольклористики, следует оговорить, что целью фольклористического исследования все же является текст исполнения, а не его контекст. Вместе с тем невозможно отрицать и то, что контекст является интерпретирующим фактором, вне которого текст не может быть адекватно истолкован. Поэтому внимание к нему не только желательно, но и необходимо. Такая позиция представляется достаточно тривиальной (недаром в одном из выступлений дискуссии о контексте Р. Джорджес предостерегал от того, чтобы его статью трактовали лишь как очередной призыв к изучению рассказчика, его аудитории, текста и контекста, настаивая на необходимости рассматривать целостное явление — коммуникативное событие, «событие рассказывания» [Georges 1969: 317]), между тем, несмотря на то, что стремление изучать контекст «ради текста», казалось бы, не вызывает сопротивления большинства фольклористов, интерес к контексту парадоксальным образом игнорируется многими из них. Недаром же призывы к учету роли контекста в фольклористической практике продолжают звучать и до сих пор⁶, а еще совсем недавно Л. Хонко отстаивал необходимость создания корпусов фольклорных текстов, снабженных контекстной информацией, определяя их как полноценные, в отличие от «худых» (*thin*), ее лишенных [Honko 1998; Honko 2000].

Оглядываясь на историю фольклористики, можно отметить, что движение к осознанию роли контекста и воплощение этих идей на практике происходит недостаточно активно. Более того, попытки практического воплощения контекстуальных идей не удовлетворяли

научное сообщество [Honko 1998]. Между тем, к примеру, в украинской фольклористике попытки отражения различных типов контекста имеют достаточно длительную историю, хотя такая практика не стала повсеместной. Весьма показателен опыт снабжения текстов пословиц и поговорок сведениями о том, в каких ситуациях они применяются, свидетельствующий о том, какие смыслы «высвобождаются» в том или ином контексте [Українські приказки 1864], осуществленный еще в середине XIX в. Большое значение придавал отражению особенностей исполнения П. Мартынович. Сопоставление черновых записей, собственноручно им выбеленных, с прижизненными публикациями, вскрывает направленность его собирательской и эдиционной работы. Показательны и попытки отразить исполнительские акценты. Об этом свидетельствует то, что порой ударения обозначены и на односложных словах, что указывает на их акцентирование рассказчиком: «**Що** це я роблю!?» («**Что** это я делаю?»); «**Там** уже жинка ёго піймала» («**Там** уже жена его поймала»).

Сравнение текстов свидетельствует о том, что это не единственная попытка отражения записью особенностей исполнения. Черновик и публикация отражают процесс поиска наиболее адекватных способов отражения особенностей драматизации повествования исполнителем. А в специальном примечании собиратель отмечает, как звучал текст: «Эти слова рассказчикъ выговариваль отрывисто, глухимъ и тихимъ голосом и на распевъ, наподобие того, как голуби гудуть» [ИИФЭ, ф. 11—4, ед.хр. 573, л. 34 об.]. Более того, 27 декабря 1904 г. П. Мартынович направляет в адрес редакции «Киевской старины», где впервые были напечатаны записи, письмо на 37 листах [Там же], в котором перечислил все допущенные в публикации неточности. Наиболее существенны для рассмотрения интересующего нас аспекта систематические попытки собирателя отразить особенности исполнения. Поэтому он настаивает на специфическом написании ряда слов, которые рассказчик произносил протяжно, придавая эмоциональность повествованию: *Э-эй; про-о-пало; не-е бери*. Знаменательно, что в других текстах, например в сказке «Два з торбою», П. Мартынович не только отмечает, что исполнитель имитирует речь продрогшего человека, но и настаивает на том, чтобы при передаче звукоподражаний было соблюдено точное количество повторов (*дз — дз — дз — дз — дз...* вместо *дз — дз — дз!* и *Охъ!.. Охъ!.. Охъ!.. Охъ!..* вместо *Охъ! Охъ! Охъ!*) [Там же]. Работа собирателя с текстом свидетельствует о своеобразном понимании эстетического качества фольклорных записей. Последнее он связывал и с особенностями исполнения, а не только с наличием художественной образности, воплощенной вербальными средствами.

Не менее показателен и пример из творческой практики Д. Яворницкого, который свидетельствует о внимании к характеру исполнения как со стороны рассказчика, так и со стороны исполнителя:

«Кроме песен сколько Фома Провора знает преданий и всевозможных рассказов! Рассказывает он положительно неподражаемо и оттого в высшей степени интересно. Много можно найти на Украине, в раз-

ных захолустных ее уголках, рассказчиков-баянов, но далеко не всяк из них одарен даром передавать свои рассказы в таких художественных образах, с такой живой мимикой и с таким неподдельно-веселым юмором, как это передает и изображает Фома Провора. Мало того: Фома Провора рассказывает не только художественно, но и оригинально.

— У якомусь царстви, у якомусь государстви була царивна така начытана, така напысана...

— Як же то напысана? Хиба так можно казать?

— А чом же неможно? Як кажуть начытана, то повинни казать и напысана.

— Ну, добре: «Так начытана, так напысана...»

— Так така, кажу, начытана, така напысана, шо он яка! Зробыла вона соби корабель, изгрузыла его грузом, сила в нёго тай гайда по морю, по окіану. Тут де не взялась буря! Як пидхопыла вона той корабель та як х-у-р-к-н-у-л-а! тай выкынула аж у Гамазонське царство... А як вы там запысалы?

— А ось як: “Тут де не взялась буря! Як пидхопыла вона той корабель та як хуркнула!..”

— Не так!

— А як?

— Де не взялась буря! Як пидхопыла вона той корабель, як х-у-р-к-н-у-л-а! тай выкынула аж у Гамазонське царство!

Рассказчик именно добивается того, чтобы записыватель так же раздельно и с такой же интонацией и ударением записал “хуркнула” и другие подобные слова, как произносил он сам. Тогда только, по его словам, сказка и будет записана “настоящим маниром”» [Эварницкий 1898: 85].

Пунктирно останавливаясь на отдельных эпизодах из практики украинской фольклористики, отметим, что в этих поисках она не была одинока. Подобные проблемы волновали и ученых, работавших с другими этническими традициями, что делает еще более выразительной сущность проблемы⁷.

Представляется, что внимание к контексту не только способно существенно уточнить многие устоявшиеся представления, но и откроет перспективы усовершенствования теоретических построений.

Термином *контекст* определяется достаточно большое количество явлений, это вынуждает специально остановиться на вопросе терминологии. Наукой предложен широкий круг терминологических возможностей, поэтому нередко исследователи прибегают к дополнительным определениям (*культурный, социальный, вербальный, ситуативный, коммуникативный*), чтобы четче определить предмет анализа, или (*натуральный, искусственный, индуцированный*) — для обозначения качественных характеристик контекста. Своеобразную терминологическую «инвентаризацию» осуществил Д. Бен-Амос [Ben-Amos 1993], поэтому нет нужды еще раз возвращаться к детальному рассмотрению вопроса. Вместе с тем это позволяет остановиться на наиболее важных аспектах.

Если учет *культурного* и *социального* контекста, хотя и в достаточно формальной степени, всё же характерен для многих фольклористических исследований, то значительно меньшее внимание уделяется другим его видам. Поэтому остановимся на этом несколько подробнее.

Контекст исполнения (контекст ситуации) включает обстоятельства исполнения, аудиторию, ее запросы (как предполагаемые исполнителем, так и непосредственно артикулированные слушателями⁸), а также ряд иных внешних факторов. Контекст исполнения по своей сути является экстралингвистическим явлением, поэтому он был малоинтересен для ориентированной на постижение словесного искусства фольклористики. Вместе с тем обращение к его рассмотрению всегда давало плодотворные импульсы для научной мысли, и, думается, возможности его осмысления еще не исчерпаны.

В связи с исследованием контекста исполнения можно наметить ряд аспектов. Одни из них в большей или меньшей мере уже оценены наукой с различных методологических позиций. Это и рассмотрение «предварительной цензуры коллектива» (П. Богатырев, Р. Якобсон), и изучение фреймов ситуаций (М. Минский), активно включенных в сферу интересов когнитологии и прагматики, и рассмотрение жанровой специфики явлений (учет исполнительской интенции (М. Бахтин, Й. Луговская [Ługowska 1993]) или форм взаимодействия исполнителя и слушателей (Л. Дег [Dégh, Vázsonyi 1976]) для жанрового разграничения текстов). Иные же пока не привлекли внимания исследователей.

Исполнительский контекст включает невербальные составляющие устного текста (голос, темп, ритм, интонацию, жесты, мимику и другие особенности манеры исполнения). Как видим, он также находится за пределами круга вербальных явлений и поэтому редко попадал в поле зрения исследователей, но еще реже фиксировался записями.

Интерпретирующая роль исполнительского контекста проявляется в том, что даже в процессе воспроизведения традиционного текста, многие семантические и формальные характеристики которого являются уже как бы заранее «данными» исполнителю, он всё же каждый раз выстраивает свою коммуникативную тактику в зависимости от конкретной ситуации исполнения. Здесь трудно удержаться от замечания относительно так называемых «полных» «антологических» или «художественно совершенных» текстов. Таковыми, как правило, признаются тексты, лишенные признаков ситуации исполнения и рассматриваемые в перспективе культуры письменного типа, где трудно предположить, какому читателю и в каких обстоятельствах попадет в руки текст, и это диктует определенные его художественные и коммуникативные характеристики. Устный же текст, рождающийся на глазах у аудитории, как правило, является достаточно совершенным для данной ситуации (мы не обсуждаем случаи, когда исполнение не вызывает интереса слушателей или откровенно утомляет аудиторию). Поэтому пропуски, длинноты или даже повторы в нем не могут быть однозначно расценены как художественные потери с точки зрения аутсайдера — человека, не знакомого с конкретной ситуацией испол-

нения. Иное дело, что, отбирая такой текст для публикации, следует сориентировать читателя, объяснив ему контекстуальные причины тех или иных особенностей текста.

Каждому работавшему в поле фольклористу известно, что интерпретация устного текста (а потому и его расшифровка) часто практически невозможна вне учета контекстуальных факторов. В ряде случаев лишь игра голоса исполнителя дает возможность понять, кому принадлежит реплика в сложном сплетении голосов, которые воспроизводит рассказчик. Эти факторы настолько существенны, что мастерски исполненный текст, не вызвавший недоумения слушателей при записи, порой, оказывается, содержит словесные неточности в номинации персонажей, однако слушатели в этом случае ориентируются не на вербальный текст, а на воспроизведенный игрой голоса диалог, поэтому не придают значения оговоркам исполнителя.

Очевидно, что содержание послания не сводится к его вербальной составляющей, а существенно дополняется контекстуальными ресурсами (невербальными и экстралингвистическими). Но контекст выступает в роли интерпретационной рамки не только в процессе восприятия устного текста, его роль существенна и в процессе создания устного текста, ведь в зависимости от обстоятельств, аудитории меняется исполнительская стратегия.

Хотелось бы также обратить внимание на вопрос о контексте и проблеме аутентичности записей. Он имеет длительную историю. Исследователей всегда волновал вопрос о том, как обеспечить наибольшую достоверность зафиксированных текстов. Не последнюю роль в этом играли представления о контексте, в котором осуществлялось исполнение текста и его фиксация. Не вдаваясь в подробное обсуждение проблемы и ее истории, отметим, что во второй половине XX в. представления о необходимости записи в естественных условиях в «натуральном контексте» стали доминирующими. Типы контекста и способы работы с ним были детально описаны К. Голдстейном [Goldstein 1964]. В фольклористической практике значительно возрос интерес к реальному бытованию произведений. Воплощением этих тенденций стала методика «включенного» наблюдения, предложенная Дж. Локвудом (*Text and Context: Folksongs in a Bosnian Muslim Village*, 1983). Плодотворность такого интереса бесспорна, однако совершенно справедливы уточнения Р. Баумана [Bauman 1983: 366] и Д. Бен-Амоса [Ben-Amos 1993: 219—220], которые почеркнули и негативные аспекты концентрирования внимания лишь на естественном контексте исполнения, поскольку в каждом акте исполнения наличествует связь текста и контекста и учет этих особенностей также информативен. Поэтому важно, чтобы при записи текста сведения о контексте его исполнения всегда фиксировались.

Рассмотрение проблемы контекста в фольклористических исследованиях, как нам представляется, свидетельствует о том, что реализованы не все возможности, которые дает изучение контекста для осмысления фольклорных явлений. Этот вопрос нуждается в самостоятельной

разработке, мы же лишь пунктирно наметим отдельные возможные направления решения проблемы, чтобы продемонстрировать их плодотворность. Так, например, очевидно, что в процессе бытования не только сказки, но и произведения несказочной прозы также отличаются наличием формульности. Характер формульных выражений свидетельствует не только о специфике художественного строя этих произведений. В данном случае рассмотрение формульности выходит за рамки проблем поэтики, поскольку отсылает к кардинальным чертам фольклора — к его ориентации на прецедентность (ссылки на других рассказчиков), а также к существенному для жанровой характеристики произведений отношению текста к действительности (выражение веры либо недоверия к рассказываемому, выражение сомнения и проч.). Вместе с тем наличие стабильных частей вербального текста в произведениях несказочной прозы может быть обусловлено не традиционной поэтикой жанра, а скорее повторяемостью ситуаций исполнения [Бріцина 2004: 555—556]⁹.

Возможности контекстуального исследования фольклора могут быть значительными и при разграничении жанров устной традиции и литературы (например, баллад) на основе коммуникативных, прагматических характеристик исполнения, формирующих специфику их художественного мира; контекстуальное исследование может быть весьма перспективным также при рассмотрении исполнительской стереотипии, которая представляется весьма важным фактором, взаимосвязанным не только со стереотипией словесной, но и со смысловыми доминантами.

Общеизвестно, что произведения различной жанровой природы разнятся и характером контекстуальных связей. Различны они у произведений словесных, словесно-музыкальных и обрядовых, своеобразно сочетающих текст и контекст. Наличие акционального ряда, хорового исполнения, различное сочетание прагматических и символических функций, будучи весьма различными по сути характеристиками, оказываются весьма тесно связанными с контекстуальными приметами явлений устной традиции.

Завершая краткое рассмотрение вопроса, необходимо остановиться еще на одном важном моменте, касающемся отражения контекста в записи. Наличие специальных работ, посвященных этой проблеме, освобождает от необходимости информировать об истории ее решения [Tedlock 1971; Fine 1994; Файн 2000] и о принципах, положенных в основу записей, содержащих контекстуальную информацию [Fine 1994; Бріцина 2004]. Вместе с тем важно подчеркнуть, что создание таких текстов имеет как теоретический, так и практический смысл. Фиксации, в которых словесный текст дополнен информацией о контексте, безусловно, более информативны, чем записи, отражающие лишь словесную составляющую. На первый взгляд может показаться, что их создатели придают излишнее внимание случайным и нерегулярным чертам устного текста. Однако анализ часто опровергает это мнение и позволяет увидеть иные, дотоле скрытые от взгляда исследо-

вателей, закономерности формирования устных текстов. Выше намечены лишь некоторые возможные направления поиска.

Что же касается плодотворности использования такой формы воспроизведения текстов при эдиции, то вряд ли можно надеяться, что такая практика приобретет широкое распространение и будет применяться при публикации текстов для широкого читателя. Вместе с тем такой опыт может быть небезынтересен и для составителей популярных изданий, поскольку нацеливает на поиск нетривиальных решений в тех случаях, когда приходится обращаться к редактированию текста, чтобы приспособить его к требованиям читателей, а не слушателей.

Введение контекста в поле зрения исследователей устной традиции способно пролить новый свет на фольклорные процессы и явления, которые получили, казалось бы, однозначные, но тем не менее не удовлетворяющие научное сообщество характеристики. И хотя «контекстуальная революция» не принесла ее глашатаям полной и окончательной победы, она спровоцировала плодотворные поиски, не воспользоваться результатами которых фольклористика не может.

Литература

Богатырев 2006 — *Богатырев П.Г.* Роль ситуации при исполнении фольклорных произведений // Богатырев П.Г. Функционально-структуральное исследование фольклора (Малоисследованные и неопубликованные работы). М., 2006. С. 218—228.

Бріцина 2004 — *Бріцина О.* Усні тексти повторних виконань і питання «пам'яті традиції» // Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. Киев, 2004.

Бріцина 2006 — *Бріцина О.Ю.* Українська усна традиційна проза: Питання текстології та виконавства. Киев, 2006.

Каргин 2005 — *Каргин А.С.* Комплексный подход к изучению фольклора: от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т. 1. М., 2005. С. 29—43.

Карнаухова 1930 — *Карнаухова И.В.* Наблюдения над исполнением народной сказки // Художественный фольклор. 1930. № 6—7. С. 123—141.

Карнаухова 1934 — Сказки и предания Северного края / Запись, вступит. статья и коммент. И.В. Карнауховой. М.; Л., 1934.

Карнаухова 1977 — *Карнаухова И.В.* Об изучении сказочника как артиста // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 311—322.

Кулиш 1857 — Сказки и сказочники // Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. Т. II. СПб., 1857. С. 1—103.

Панченко 2005 — *Панченко А.А.* Фольклористика как наука // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т. 1. М., 2005. С. 72—95.

Українські приказки 1864 — Українські приказки, прислів'я и таке инше: Збірники О.В. Марковича и других. СПб., 1864

Файн 2000 — *Файн Е.* Розвиток виконавського підходу в американській фольклористичі // Народна творчість та етнографія. 2000. № 3. С. 50—54.

Эварницкий 1898 — Эварницкий Д. И. По следам запорожцев. СПб., 1898.

- Bascom 1955 — *Bascom W.R.* Verbal art // *Journal of American Folklore*. 1955. V. 68. P. 245—262.
- Bauman 1969 — *Bauman R.* Towards a behavioral theory of folklore // *Journal of American Folklore*. 1969. V. 82. № 324. P. 167—170.
- Bauman 1983 — *Bauman R.* The field study of folklore in context // *Handbook of American Folklore*. Bloomington, 1983.
- Ben-Amos 1971 — *Ben-Amos D.* Toward a definition of folklore in context // *Journal of American Folklore*. 1971. V. 84. № 331. P. 3—15.
- Ben-Amos 1993 — *Ben-Amos D.* “Context” in context // *Western Folklore*. 1993. V. 52. № 2—4. P. 209—226.
- Dégh, Vázsonyi 1976 — *Dégh L., Vázsonyi A.* Legend and belief // *Folklore Genres*. Austin; London, 1976. P. 93—123.
- Dorson 1945 — *Dorson R.M.* Print and american folk tales // *Californian Folklore Quarterly*. 1945. V. 4. P. 207—215.
- Dundes, Areva 1964 — *Dundes A., Areva E.O.* Proverbs and the ethnography of speaking folklore // *American Anthropologist*. 1964. V. 66. №. 6. Part II. P. 70—85.
- Fine 1994 — *Fine E.C.* The Folklore Text: From Performance to Print. Bloomington and Indianapolis, 1994. P. 16—56.
- Geertz 1980 — *Geertz C.* Blurred genres : the refiguration of social thought // *The American Scholar*. 1980. V. 39 (Spring). P. 165—169.
- Georges 1969 — *Georges R.A.* Toward an understanding of storytelling events // *Journal of American Folklore*. 1969. V. 82. № 326. P. 313—328.
- Georges 1980 — *Georges R.A.* Toward a resolution of the text/context controversy // *Western Folklore*. 1980. V. 39. № 1. P. 34—40;
- Goldstein 1964 — *Goldstein K.S.* A Guide for Field Workers in Folklore. Hatboro, Pennsylvania: Folklore Associates, Inc.; L., 1964.
- Honko 1998 — *Honko L.* Variation and textuality in oral narratives // *Horizons of Narrative Communication: XIIth Congress of the International Society for Folk Narrative Research*. Göttingen, 1998. P. 83—84;
- Honko 2000 — *Honko L.* Thick Corpus: Organic Variation and Textuality in Oral Tradition. Helsinki, 2000.
- Hymes 1975 — *Hymes D.* Breakthrough into performance // *Folklore: Performance and Communication*. Mouton, 1975. P. 11—74.
- Hymes 1972 — *Hymes D.* The contribution of folklore to sociolinguistic research // *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin, 1972. P. 42—50.
- Jones 1979 — *Jones S.* Slouching toward ethnography: the text / context controversy reconsidered // *Western Folklore*. 1979. V. 38. № 1. P. 42—47.
- Jones 1979a — *Jones S.* Dogmatism in the contextual revolution // *Western Folklore*. 1979. V. 38. №. 1. P. 52—55.
- Ługowska 1993 — *Ługowska J.* W świecie ludowych opowiadań: Teksty, gatunki, intencje narracyjne. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1993.
- Malinowski 1965 — *Malinowski B.* Coral Gardens and their Magic. Vol. II: The Language of Magic and Gardening. Bloomington, 1965.
- Malinowski 1946 — *Malinowski B.* The Problem of Meaning in Primitive Languages // *The Meaning of Meaning*. N. Y., 1946. P. 99—138.
- Perspectives in Folklore / Ed. by A. Paredes, R. Bauman. Austin: Univ. of Texas Press, 1972. P. 42—50.
- Tedlock 1971 — *Tedlock D.* On the translation of style in oral narrative // *Journal of American Folklore*. 1971. V. 84. P. 114—133.
- Wilgus 1973 — *Wilgus D.K.* The text is the thing // *Journal of American Folklore*. 1973. V. 86. № 341. P. 241—252.

Wittgenstein 1953 — *Wittgenstein L. Philosophical Investigations*. Oxford, 1953.
Yigal 1982 — *Yigal Z. The text/context controversy: an explanatory perspective // Western Folklore*. 1982. V. 41. № 1. P. 1—27.

Архивные материалы

ИИФЭ — Архивные научные фонды рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского НАН Украины.

Примечания

¹ В данном случае мы отвлекаемся от вопроса о степени аутентичности публикации, уже достаточно подробно обсужденного исследователями.

² Р. Дорсон определяет его как попытку «симулировать» устную природу фольклора записями [Dorson 1945: 210].

³ Не имея возможности подробно останавливаться на рассмотрении этапов дискуссии и характеристиках позиций ее участников, отметим лишь, что ее нервом было противостояние представителей литературоцентричной и контекстуально ориентированной фольклористики. Первые отстаивали самоценность фольклорного текста, понимаемого в качестве «образца» со свойственной ему «предметностью», оппоненты же настаивали на необходимости исследования текста в контексте и, более того, самого коммуникативного события, прокладывая, по выражению Р. Баумана, путь к формированию «бихевиористской науки о фольклоре». Обозначим лишь основные вехи дискуссии [Bauman 1969; Georges 1969; Wilgus 1973; Jones 1979; Jones 1979a; Georges 1980; Yigal 1982].

⁴ Вслед за Р. Якобсоном Д. Бен-Амос усматривает их в чешском структурализме (речь идет о «пражской школе». — *О.Б.*), американском прагматизме и лондонской лингвистике [Ben-Amos 1993: 217].

⁵ Ср. в связи с этим введение В.А. Звегинцевым обозначений «предложение» и «квазипредложение» для обозначения явлений языка и речи в работе «Предложение и его отношение к языку и речи» (1976).

⁶ Ср., например, недавнюю оценку, данную А.С. Каргиным практике публикации сборников народных песен, «в которых тексты даны без нот, без контекстов недавнего бытования», вызывающей «лишь недоумение и досаду» [Каргин 2005: 42].

⁷ Выразительным примером интереса к проблеме была научная деятельность И.В. Карнауховой. См., например, [Карнаухова 1930; 1934; 1977]. См. также обзор славистических исследований — [Богатырев 2006].

⁸ Здесь уместно заметить, что при записи очень важно отмечать, был ли рассказан данный текст в ответ на расспросы постороннего (собирателя) или явился ответом на заинтересованность аудитории, либо был спонтанно рассказан самим исполнителем. В свое время К.В. Чистов отметил, что тексты, рассказанные по просьбе собирателей, часто могут быть более пространными, подробными, обретают законченность и т.д. Это совершенно естественно, так как рассказчик учитывает потребности собирателя, а не привычной аудитории.

⁹ Заметим попутно, что примеры такого рода способны поколебать уверенность в том, что контекст является исключительно лишь фактором стабилизации либо, напротив, фактором, обуславливающим изменчивость текста.

РОБЕРТ А. ДЖОРДЖЕС
(Лос-Анджелес, США)

*К разрешению споров о тексте и контексте**

Противопоставление текста контексту, весьма актуальное для современной американской фольклористики, периодически становится предметом дискуссий и споров. В 1972 г. Д.К. Уилгус заявил о важности этой проблемы в своем президентском обращении к Американскому фольклорному обществу¹, а совсем недавно она снова поднималась на страницах журнала «Western Folklore» в ходе дискуссии между Стивеном Джонсом и Дэном Бен-Амосом [Ben-Amos 1979; Jones 1979a; Jones 1979b]. Джонс обвиняет так называемых «контекстуалистов» в «крене в этнографию», так как они настаивают на том, что коммуникативное событие или исполнение должно быть в центре фольклористического исследования. В ответ Бен-Амос парирует, что повышенный интерес к контексту в современной фольклористике — это закономерное следствие недостаточного внимания к проблеме в прошлом, показатель осознания фольклористами того, что они должны изучать процессы, а не результаты этих процессов. Джонс обвиняет контекстуалистов (которые уводят внимание исследователей от самого фольклорного текста) в ниспровержении проверенных временем задач фольклористики. В то же самое время Бен-Амос осуждает Джонса (и, косвенно, других фольклористов, ориентированных на изучение «текста») за попытки воспрепятствовать прогрессу фольклористики как науки, за то, что они пропагандируют возврат к тому, что сам Бен-Амос считает устаревшей концепцией.

* Этот текст был впервые представлен на ежегодном собрании Американского фольклорного общества в Лос-Анджелесе, Калифорния, в октябре 1979 г. Оригинальный вариант статьи был опубликован в журнале «Западный фольклор» («Western Folklore»): *Georges R. Toward a resolution of the text/context controversy // Western Folklore. 1980. V. 39. №. 1. P. 34—40. Translated and reprinted with permission of the Western States Folklore Society, © 1980.* Перевод на русский язык осуществлен Анной Тихомировой (университет г. Билефельд, Германия).

Хотя Джонс обличает целую «школу» исследователей, прямым объектом критики являются главным образом положения, выдвинутые мной в статье [Georges 1969]. Бен-Амос игнорирует большинство соображений, высказанных Джонсом, а вместо этого защищает позицию, которую Джонс критикует, при этом делает это путем изложения собственных взглядов, но говоря как будто бы от лица всех тех, на кого была направлена критика Джонса. Таким образом, данная полемика так и не становится осмысленной дискуссией, переходя вместо этого в серию эмоционально нагруженных взаимных обвинений, дающих представление скорее о концепциях и пристрастиях самих Джонса и Бен-Амоса, нежели о фундаментальных проблемах, лежащих в основе этих постоянно возобновляющихся дебатов о тексте и контексте.

Цель данной статьи — разобраться в некоторых из этих проблем, показав по ходу дела, что, как только определенные концептуальные вопросы поставлены и решены, сама дискуссия о тексте и контексте просто-напросто теряет смысл. Однако перед этим я хочу высказаться по поводу сути проблемы противопоставления текста контексту, а также ответить на те обвинения Джонса, на которые Бен-Амос не смог дать удовлетворительного ответа.

Прежде всего, насколько я знаю, никакой «контекстуалистской школы» в американской фольклористике не существует. Лавры, а если быть точнее, *вина* за создание подобного фантома принадлежит Ричарду М. Дорсону. В своей вводной статье к книге «Folklore and Folklife: An Introduction» (1972) Дорсон берет на себя смелость придумать некий ярлык, при помощи которого он может обсуждать работы всех тех, кого он бесцеремонно называет «младотурками»² [Dorson 1972: 45]. Я помню, как Дорсон спрашивал меня, когда он либо планировал, либо уже писал эту работу, считаю ли я себя контекстуалистом. Я ответил мгновенным и экспрессивным «Нет!». «Но тогда, как бы Вы себя назвали?» — спросил он. «Я бы никак себя не называл, — ответил я, — но если бы я вынужден был сделать это, то тогда, я полагаю, я бы сказал, что я бихевиорист, в том смысле, что в центре моего исследования стоит человеческое поведение». Но Дорсон, по всей видимости, уже решил, что будет называть меня контекстуалистом в своей статье, — тактика, позволяющая ему свалить меня и таких моих маловероятных «компаньонов», как Алан Дандес, Дэн Бен-Амос, Кеннет Голдстейн и Роджер Абрахамс, в «общую кучу» под видом единой «школы». В тот момент я был возмущен тем, что Дорсон позволил себе такую вольность, — возмущен я и до сих пор³. Ибо, на мой взгляд, деление исследователей на «текстуалистов» и «контекстуалистов» искажает действительность и приносит больше вреда, нежели пользы. Оно предполагает существование враждующих фракций, каждая из которых стремится доминировать, если не полностью уничтожить другую⁴. Подобной битвы, насколько я знаю, еще никогда не случалось; и хотя фольклористы часто формулируют различные проблемы и пытаются решить их, сосредоточив свое внимание на том или ином аспекте темы, это не делает их смертельными

врагами, которые стремятся либо полностью разгромить оппонента, либо обратить его в «свою веру».

Если же говорить о критических высказываниях Джонса в адрес так называемых контекстуалистов, позвольте мне кратко прокомментировать некоторые из них. Во-первых, я согласен с Джонсом в том, что некоторые из тех, чьи взгляды он обсуждает, и в самом деле делают «крен в этнографию», если использовать его выражение. Эти отдельные исследователи *не* интересуются темами и вопросами, традиционно считавшимися предметом изучения фольклористики. Вместо этого они стремятся исследовать саму природу культуры; они изучают устные рассказы, песни, формы речи и т.д., чтобы лучше понять культуру отдельных обществ или социальных групп. Их интересует не смысл самого рассказа, песни, игры, не значение рассказывания, пения, участия в игре, а скорее определяемые культурой правила поведения отдельных людей или социальных групп, а также то, как эти правила меняются во времени. Их не интересует, почему люди, живущие в разных местах и в разные эпохи, выражают себя поразительно похожими способами. Они скорее пытаются понять, *что* именно формы поведения человека могут рассказать об *уникальности* культур отдельных социальных групп. Эти ученые не просто дали «крен в этнографию» — они уже слились с ней. С учетом всего этого их нужно определять как этнографов или культурных антропологов, но не как фольклористов, поскольку они являются культурными релятивистами в высшем смысле слова (признавая уникальность культуры каждого общества или социальной группы). Но вот почему они называют себя фольклористами — по крайней мере на общественных и профессиональных собраниях — этого я не знаю. Таким образом, я считаю, что Джонс прав, когда утверждает, что некоторые работы, опубликованные в фольклористических журналах или имевшие в названии слово «фольклор», на самом деле не имеют к фольклористике никакого отношения.

С моей точки зрения, Джонс прав и в том, что критикует некоторых так называемых «контекстуалистов» за то, что с их подачи слово *традиция* в современной фольклористике стало ругательством. По мнению Джонса, фольклористы изучают не *все* рассказы, песни, игры, пословицы или загадки, а скорее только те, которые они считают традиционными на основании того, что эти примеры человеческого самовыражения имеют или имели широкое хождение среди множества людей либо в различные времена, либо на разных территориях, либо и то, и другое. Термин *традиционность*, возможно, в какой-то степени размытый, нечеткий и интуитивный; но, тем не менее, дело в том, что некоторые проявления человеческого самовыражения и формы коммуникации являются более устойчивыми и распространенными, чем другие, и в первую очередь именно это обстоятельство привело к возникновению и развитию науки фольклористики. Бен-Амос мог бы возразить, что, поскольку термин «традиционность» столь размыт и нечеток, он не может использоваться в качестве критерия для выделения явлений

культуры и определения их индивидуально или коллективно в качестве образцов или элементов фольклора⁵. Однако в реальности именно субъективное ощущение «традиционности», как мне представляется, имеет определяющее значение. Во многих случаях именно оно является единственным критерием выбора фольклористом явлений, которые он будет собирать и изучать. Вопреки тому, что утверждает Джонс [Jones 1979a: 46], я не критиковал концепт традиционности в моей статье 1969 г. В действительности, я подверг сомнению позицию, согласно которой повествования могут пониматься и характеризоваться как традиционные предметы или сущности. Набор постулатов о рассказывании историй, который я представил в моей статье (и который Джонс с негодованием воспринял как свидетельство попыток контекстуалистов превратить фольклористику в естественную науку), повторяюсь, имел целью оговорить, что именно *все* повествования имеют много общего, независимо от времени или места их создания, или от культурной и социальной идентичности тех, кто их рассказывает [Georges 1969: 317—319].

Хотя я согласен с Джонсом в том, что некоторые современные американские фольклористы, как представляется, пытаются трансформировать фольклористику в этнографию, а также стремятся отрицать или минимизировать значение традиционности, я не могу принять его материалистическую концепцию фольклора и вытекающее из нее уравнение, согласно которому фольклор — это предмет, а предмет — это текст. Как я заметил в статье, которую так охотно цитирует Джонс, текст повествования — это неполная и несовершенная письменная запись комплекса поведенческих действий, порожденных в результате непосредственных взаимодействий между людьми. В *vide* записи он очень неполно и несовершенно документирует то, что происходит в процессе данных взаимодействий. Следовательно, хотя эта запись создается для того, чтобы охарактеризовать данный комплекс поведения, это не одно и то же [Georges 1969: 316]. Приравнивать запись поведения к поведению, которое она характеризует, и настаивать на том, что письменные записи являются или должны являться основными или единственными объектами изучения фольклористов, — это означает воспринимать фольклористику как отрасль исследований, посвященную изучению документов.

Несмотря на то что фольклористы обязательно должны опираться на тексты и даже создавать их самостоятельно в процессе исследования, чистое безумие — полагать абсолютно идентичными запись и то, что она документирует, а также верить, что можно как-то понять природу явления, лишь изучив запись о нем. Рассказчик не передает, а слушатель не получает — ни саму суть предмета, ни текст. В процессе рассказывания порождаются и воспринимаются лишь звуки и движения; ну а звуки, расшифрованные и представленные в виде символов на бумаге, *становятся* текстом. Однажды созданный текст, казалось бы, становится самодостаточным объектом, ибо он состоит из последовательностей слов, написанных или напечатанных на бумаге, объектом,

который может быть измерен, взвешен и осязаем. Однако на самом деле текст фольклорной записи нельзя назвать самодостаточным объектом, а явления, который он документирует, не могут быть ни осмыслены, ни проанализированы *в вакууме*. Этот текст можно осмыслять в терминах человеческого поведения и соотносить с человеческим опытом. В некоторых случаях с помощью дополнительных источников можно с высокой степенью точности представить, как проходило взаимодействие людей в момент исполнения фольклорного произведения, в какой обстановке это происходило, пусть даже в самом тексте эта информация содержится в несовершенном и неполном виде. Но даже если этих дополнительных источников информации *не имеется*, каждый читатель текста невольно представляет в своем воображении и участников той коммуникации, и окружающую их обстановку, опираясь на собственный опыт и предположения о том, как должны были себя вести эти люди в момент исполнения данного произведения. Хотя многие слова, которые используют фольклористы в своих работах, а также способы употребления данных слов предполагают, что эти люди занимаются изучением реально осязаемых явлений, которые можно рассматривать обособленно и интерпретировать их сами по себе, я не знаю ни одного фольклористического исследования, которое бы не содержало соображений по поводу человеческой природы или поведения. Не имеет значения, основаны ли эти соображения на наблюдениях или на пережитом опыте; неважно, в какой форме они формулируются (так: «Баллады изменяются, потому что певцы забывают или путают части песен» или так: «Рассказчики моделируют свои истории в зависимости от их представлений об ожиданиях аудитории и их интерпретации обратных сигналов от слушателей»), в любом случае это свидетельство того, что каждый фольклорист отдает себе отчет, что изучаемые им явления представляют собой результаты, продукты или же проявления поведения человеческих существ и что эти явления не могут быть поняты без соотнесения с человеческим поведением в целом или же поведением отдельных людей в частности.

Учитывая все эти факты, я вновь и вновь удивляюсь тому, что споры о тексте и контексте в среде фольклористов вообще *возможны*. Так как явления, которые изучают фольклористы, могут быть осмыслены и изучены только сквозь призму человеческого поведения в целом (или же поведения отдельных индивидов), получается, что все фольклористские исследования — это изучение явлений «в контексте». Ну а если все исследования фольклористов «контекстуальны» (по крайней мере, в том, что касается человека), то где же тогда основа для этих споров? Среди тех, кто, как Джонс, продолжает настаивать, что в американской фольклористике существует противостояние текстологов и контекстуалистов, защитники «самодостаточности текста» говорят примерно следующее: «Всё, что мне нужно для того, чтобы быть хорошим фольклористом, это записи слов певца или рассказчика или письменные описания действий людей, когда они принимают участие в традиционной игре

или совершают какой-либо ритуал. Моего жизненного опыта, а также моих знаний и представлений о том, что такое пение, рассказывание, игры, ритуалы, а также о природе человеческого поведения в целом (или же поведения вообще «народа») вполне достаточно, чтобы понимать и оценивать явления, документируемые текстом». В свою очередь те ученые, которые, противопоставляя текст и контекст, придерживаются «контекстуализма», высказываются примерно так: «Для того чтобы быть хорошим фольклористом, необходимо иметь детальные описания окружающей обстановки и обстоятельств, при которых были рассказаны истории, спеты песни, сыграны игры, совершены ритуалы, а также определенную информацию о людях, принимающих участие в этих действиях. Только такая исчерпывающая база данных позволит объективно анализировать такие действия и делать доказуемые выводы по их поводу, будучи свободным от собственного этноцентрического знания и умозрительных предположений о природе этих феноменов».

Мои характеристики этих двух взглядов являются, безусловно, достаточно обобщенными и, возможно, в чем-то преувеличенными. Но представление их подобным образом помогает, как мне кажется, явственно продемонстрировать абсурдность каждой из них. Вне зависимости от того, насколько богат и разнообразен был наш опыт, и вне зависимости от того, насколько мы уверены в точности наших предположений, мы также знаем, что абсурдно полагать наши собственные опыт и предположения достаточными для понимания опыта и предположений всех представителей рода человеческого. С другой стороны, вне зависимости от того, насколько твердо мы придерживаемся многоаспектного и системного описания, а также анализа познаваемой нами уникальной реальности, мы также знаем, что мы не можем полностью подавить собственный опыт и свои представления о мире, не можем действовать в полной независимости от них.

Противопоставление текста и контекста в современной американской фольклористике имеет очень глубокие корни, оно сложнее и многообразнее, чем могло показаться из моих коротких заметок. К тому же заблуждение о существовании такого противопоставления будет продолжаться жить до тех пор, пока мы продолжаем понимать и определять нашу область науки так, как это делает большинство из нас, т.е. как изучение явлений, которые называют *фольклором*. Такое определение границ дисциплины способствует увековечиванию восприятия фольклористики как науки, посвященной изучению предметов или текстов. А ведь пока у фольклористов нет дисциплинарной монополии ни на одно из многообразных явлений, ими изучаемых; более того, в самой природе этих разноплановых явлений изначально нет ничего, что их объединяло бы (или могло бы позволить объединить) как некое целое. Если что и отличает фольклористику как область исследований, так это, по моему убеждению, не столько то, *что* фольклористы исследуют, а скорее то, *почему* они отбирают, фиксируют и изучают те или иные явления. В отличие от других дисциплин фольклористике не может

быть дано определение в терминах «предмета» ее изучения, так как она не изучает какое-либо одно явление или вид явлений. Более того, это не изучение явлений, характерных только для определенного вида или группы людей (условного «народа»), поскольку источниками материалов для фольклористического анализа становятся мужчины и женщины, взрослые и дети, высокообразованные и безграмотные, городские и сельские жители, богатые и бедные, а также черные, коричневые, желтые, красные и белые. Более оправданным является определение *фольклористики* как дисциплины, которая занимается изучением преемственного и постоянного в человеческом поведении, т.е. строит гипотезы и высказывает предположения об этом на основании наблюдений (или записи наблюдений) над человеческим самовыражением, которое происходит во время общения людей (как при их прямом контакте, так и опосредованно).

В свете вышесказанного перед молодыми фольклористами стоят две первостепенные задачи: 1) выявить и задокументировать те образцы и «продукты» человеческого самовыражения, которые своей схожестью свидетельствуют о преемственности или постоянстве в человеческом поведении независимо от времени и места и 2) объяснить, отчего эти преемственность и постоянство возникают. Собранные материалы и предложенные их интерпретации взаимосвязаны; все они являются неотъемлемыми частями дисциплинарного поля фольклористики, ведь предположения, гипотезы, концепции, термины, а также исследовательские методики — это то, что составляет основу изыскания фольклористов и направляет их. Явления человеческого самовыражения, распознанные в результате наблюдений или из записей-отчетов о наблюдении и представленные как свидетельство преемственности или постоянства в человеческом поведении (например, сказки, музыка, ремесла, танцы, верования), могут быть далее идентифицированы следующими двумя способами: 1) слово *народный* может быть присоединено как определение к первоначальным обозначениям этих явлений (для примеров, которые были только что названы, *народные сказки, народная музыка, народные ремесла, народные танцы, народные верования*) и 2) эти явления человеческого самовыражения могут быть обозначены сами по себе или в компании с себе подобными как *фольклор*. В таком случае слова *народ* и *фольклор* являются *техническими терминами*, указывающими на статус проявлений человеческого самовыражения как свидетельств преемственности или постоянства в человеческом поведении вне зависимости от времени и места; слово «народ» *не* обозначает какого-либо вида или класса людей, так же как и слово «фольклор» *не* определяет какое-либо явление или вид явлений. Таким образом, явления, изучаемые фольклористами, объединяются вместе по следующему принципу — все они подтверждают рабочую гипотезу, которая стала основанием для возникновения науки фольклористики: то, что существуют преемственность и постоянство в человеческом поведении вне зависимости от времени и места; то, что они значимы;

то, что объяснение причин этого является важным научным результатом. И если мы будем определять область наших научных разысканий именно таким образом, если перестанем представлять, что занимаемся изучением определенных видов или категорий явлений, действительно «существующих в реальном мире», тогда противопоставление текста контексту должно исчезнуть навсегда.

Литература

Ben-Amos 1971 — *Ben-Amos D.* Toward a definition of folklore in context // *Journal of American Folklore.* 1971. V. 84. № 331. P. 3—15.

Ben-Amos 1979 — *Ben-Amos D.* The Ceremony of Innocence // *Western Folklore.* 1979. V. 38. № 1. P. 47—52.

Dorson 1972 — *Dorson R.M.* Folklore and Folklife: an Introduction. Chicago, 1972.

Georges 1969 — *Georges R.A.* toward an understanding of storytelling events // *Journal of American Folklore.* 1969. V. 82. № 326. P. 313—328.

Jones 1979a — *Jones S.* Slouching toward ethnography: the text/context controversy reconsidered // *Western Folklore.* 1979. V. 38. № 1. P. 42—47.

Jones 1979b — *Jones S.* Dogmatism in the contextual revolution // *Western Folklore.* 1979. V. 38. № 1. P. 52—55.

Wilgus 1973 — *Wilgus D.K.* The text is the thing // *Journal of American Folklore.* 1973. V. 86. № 341. P. 241—252.

Примечания

¹ Обращение Д.К. Уилгуса было опубликовано в виде статьи [Wilgus 1973].

² Младотурки (тур. *Jöntürkler*) — политическое движение в Османской империи, которое выступало за конституционное государственное устройство и начиная с 1876 г. пыталось проводить (в обход законов) либеральные реформы. Цели движения были в основном достигнуты (свержение Абдул-Хамида II в 1908 г. и т.д.). В английском языке выражение «young Turks» («младотурки») может использоваться как нарицательное по отношению к группе молодых амбициозных людей, которые «подрывают устои» и «бросают вызов сложившимся порядкам» в обществе. — *Примеч. составителя.*

³ В своей статье Дорсон отмечает, что не все, кого он назвал «контекстуалисты», довольны этим названием; также он указывает, что я предпочитаю, чтобы меня определяли как «бихевиориста». К сожалению, эта оговорка не опровергает характеристику Абрахамса, Бен-Амоса, Дандеса, Голдстейна и меня как входящих в единую «школу» или группу исследователей, объединяемых занятием «контекстуальными исследованиями» [Dorson 1972: 46—47]. Более того, авторитет Дорсона среди американских фольклористов заставил многих читателей «*Folklore and Folklife: an Introduction*» сделать вывод о том, что контекстуалистская школа все-таки существует, раз уж сам Дорсон выделил и охарактеризовал ее.

⁴ Судя по всему, именно так оценивает ситуацию Уилгус, когда пишет в своей статье: «Больше всего меня беспокоят не сами работы нынешней плеяды ученых, а те последствия, которые эти работы могут иметь для фольклористов и фольклористики, в том случае, если будут развиваться определенные абсолютистские тенденции. Симптомы я уже мог наблюдать. “Текст” стремительно становится неприличным словом, а выражение “текстолог” — излюб-

ленным ругательством» [Wilgus 1973: 243—244]. Джонс в своей статье выражает сходные опасения: «Судя по всему, контекстуалисты полагают, что их методология — это *единственный* правильный подход к изучению фольклора» [Jones 1979b: 53]. Тот факт, что Джонс называет свой ответ на комментарии Бен-Амоса «Догматизм в контекстуалистской *революции*» (курсив мой. — Р.Д.) позволяет предположить, что Джонс считает, что «война» уже началась, более того, уже имели место первые сражения, которые были выиграны «контекстуалистами»!

⁵ Опасения Бен-Амоса насчет того, что фольклористы слишком часто опираются на концепцию традиционности, а также его критика «традиционности» как определяющего критерия того, что является фольклором, содержатся в работе [Ben-Amos 1979: 51]. Эти же темы он обсуждает и в более ранней статье [Ben-Amos 1971: 8].

ОБРЯДЫ
И ОБРЯДОВЫЙ
ФОЛЬКЛОР

Т.С. КАНЕВА
(Сыктывкар)

*Усть-цилемская «горка»
и «горочный» фольклор
(песенный репертуар в хороводно-игровом комплексе)*

Одним из самых ярких явлений традиционной народной культуры Усть-Цилемского края является хороводный праздник, получивший здесь название *горка*. Усть-цилемскую *горку* можно поставить в один ряд с другими севернорусскими хороводными комплексами весенне-летнего периода: пинежским *метищем*, мезенскими *петровщинами* и некоторыми другими. Однако от подобных явлений «горку» в первую очередь отличает ее «жизнестойкость» (по выражению Е. Рудневой)¹. «Горочная» традиция, прерванная в первой половине XX в., возобновилась в 1970-е гг. Ее заводилами были местные жители старшего поколения, хорошо помнившие довоенную «горку». Однако в связи с естественными изменениями культурного уклада усть-цилемские хороводы подверглись значительной трансформации².

«Горка» устраивалась от Николина до Петрова дня — практически во все праздники весеннего периода: в Вознесение, на Троицу, на Петровское заговенье, могла проводиться и по воскресным дням. Самое большое в «горочном» сезоне гуляние устраивалось в Иванов день.

Весенне-летние хороводы занимали важное место в традиционной свадебной обрядности, открывая сезон молодежных «собраний» и выступая в качестве «общественных смотрин» невест. На хороводы стремились попасть девушки и молодые люди из окрестных деревень. На подобных гуляниях происходил игровой, а нередко и реальный выбор жениха или невесты; другое дело, что последний обычно совершался родителями, а первый подчинялся правилам игрового общения молодежи, «сценарию» хороводно-игрового праздника. Функция «выставки» невест определила состав «горочников»: основным участником «горки» была молодежь. Однако данный вид праздничного гуляния собирал людей разных возрастов, в том числе и детей, которые присутствовали на «горке» в качестве зрителей; взрослые иногда води-

ли свои хороводы рядом с молодежью. Кроме того, «горка», являясь сложным хороводно-игровым действием, требовала четкого руководства, и именно люди старшего возраста, знатоки традиции и хранители репертуара, выступали в качестве распорядителей, «заводил» «горки». Д. Покровский очень точно обозначил структуру «горки» с точки зрения ее организации: «продолжительность каждого вида действия ограничена песней, под которую это действие выполняется, т.е. вся “горка” — сюита, каждая часть которой отделена паузой от предыдущей и должна кем-то быть начата. Кроме того, каждая песня-игра содержит перестроения, иногда достаточно сложные, которые невозможно совершить без единого управляющего центра <...> Установилась и структура “горки”: ведущий — группа хранителей репертуара — участники игр — пассивная публика»³. Участие людей старшего возраста в хороводах было связано с обучающей, трансляционной функцией, «посвящением» (осуществляемым посредством песенных игр юношей и девушек) в правила ритуально-игрового поведения в начале сезона молодежных собраний.

На разных этапах своего существования и в разные по статусу праздники «горка» могла иметь разную временную протяженность. Можно выделить три типа построения «горочного» действия: *трехчастная «горка»* (утренняя, дневная, вечерняя); *двухчастная «горка»* (до и после полудня)⁴, *единое действие*, менее длительное по времени («горка» собиралась обычно после полудня или к вечеру).

Выходу «горочниц» в хоровод предшествовал важный и торжественный момент — «снаряжение», одевание наряда, который в течение игрового дня менялся трижды⁵. Усть-цилемский женский наряд не просто соответствовал условиям праздника как такового; на этапе современного бытования «горки» (1970—1990-е гг.) он выступал ее непременным атрибутом, позволял стать участником этого действия даже тем, кто вовсе не владел его песенным репертуаром. Праздничный костюм и умение его «нести» (по выражению Е. Рудневой⁶) определяли стиль поведения хороводниц: туго затянутые под грудью многоскладчатый сарафан и «коротенька», мощный узел тяжелого платя на затылке фиксировали такое положение корпуса и головы, при котором создавалась чинная и неспешная манера движения каждой «горочницы» и хоровода в целом. Т.Н. Неклюдова усмотрела в поведении и пластике «горочниц» «глубинное отношение к ритуалу»; поза участниц «горки» «наиболее полным образом отвечает ритуальному движению в заданной композиции»⁷.

Усть-цилемская «горочная» композиция объединяет семь разновидностей хороводов, имеющих в местной традиции точные наименования.

1. *Столбы / из-за стенки* (усть-цилемское и пижемское название соответственно)⁸: медленное шествие («перехаживание») участников «горки», разбившихся на пары или по трое («стенки») из конца в начало колонны — хоровод-процессия (рис. 1).

2. *Круг*: движение взявшихся за руки участников по кругу по часовой (а) и против часовой (б) стрелки (рис. 2).

3. *Сторона на сторону / ряд на ряд / на две стороны*: поочередное приближение мужской и женской шеренг друг к другу (возвратно-наступательные движения) (рис. 3).

4. *На четыре стороны / «Иванов монастырь»*: хоровод типа квадрата с открытыми углами, получивший свое второе название по первым строчкам исполнявшейся в нем песни («Иванов монастырь становился, молодой черенец провострился») (рис. 4).

5. *Бояра*: наборный хоровод по песне «А вы, бояра, вы зачем пришли...», после которого, как правило, водили *дулгу/вожжу*.

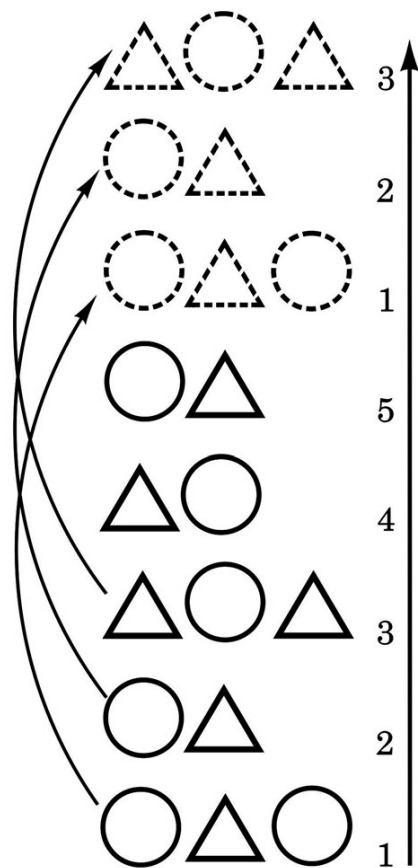


Рис. 1. Хоровод-процессия «столбы / из-за стенки».



Рис. 2. «Круг».

6. *Долга/вожжа* (усть-цилемское и пижемское название соответственно): фигурное шествие (орнаментальный хоровод) взявшихся за руки или за концы платков участников гуляния, обычно «змейкой»; в хороводной цепи молодые люди чередуются с девушками, мужчины — с женщинами (рис. 5). В двух микролокальных вариантах названия этого хоровода отразился, с одной стороны, способ организации движения в хороводе (от слова *водить* со значением ‘водить за собой’), а с другой — его зрительный образ: хоровод имел вид длинной (*долгой*) цепи, так как в нем участвовали практически все «горочники»; волнообразная цепь достигала порой нескольких сот метров. Можно было бы рассматривать этот хоровод как наборный, поскольку к нему поочередно присоединялись участники «горки», и собранная «вожжа», как правило, плавно перетекала в следующий хоровод — «плетень», если бы само «хождение» *долгой/вожжой* не имело значения самостоятельного хоровода, с которым во многом ассоциировалась сама «горка».

7. *Плетень*: фигурное (спиралевидное) движение колонны взявшихся за руки или за платки «горочников» с «заплетанием»: выстраивание в общей цепи (в «плетне») каждого участника таким образом, что кисть правой руки стоящего спереди лежит на левом плече и держит левую руку стоящего сзади; каж-

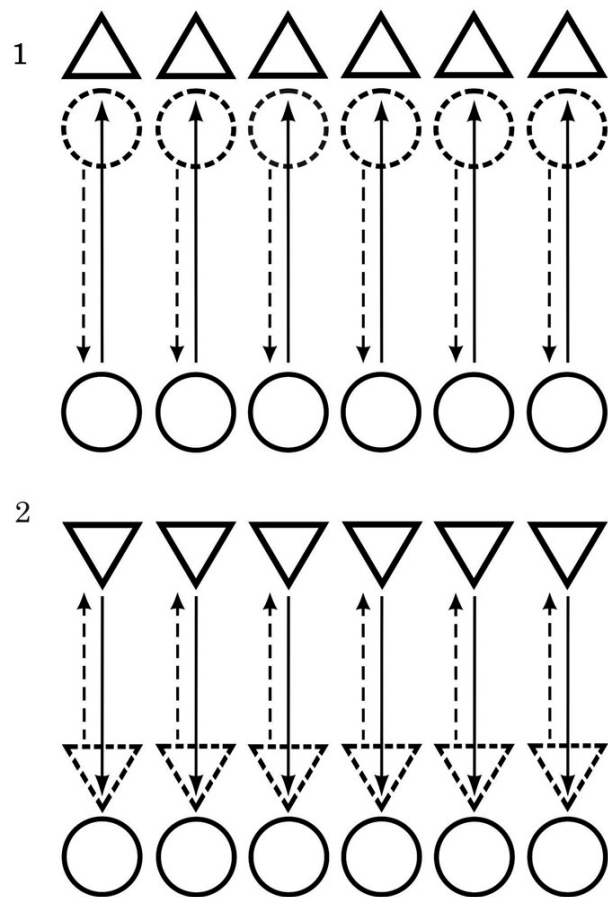


Рис. 3. Хоровод «сторона на сторону / ряд на ряд / на две стороны».

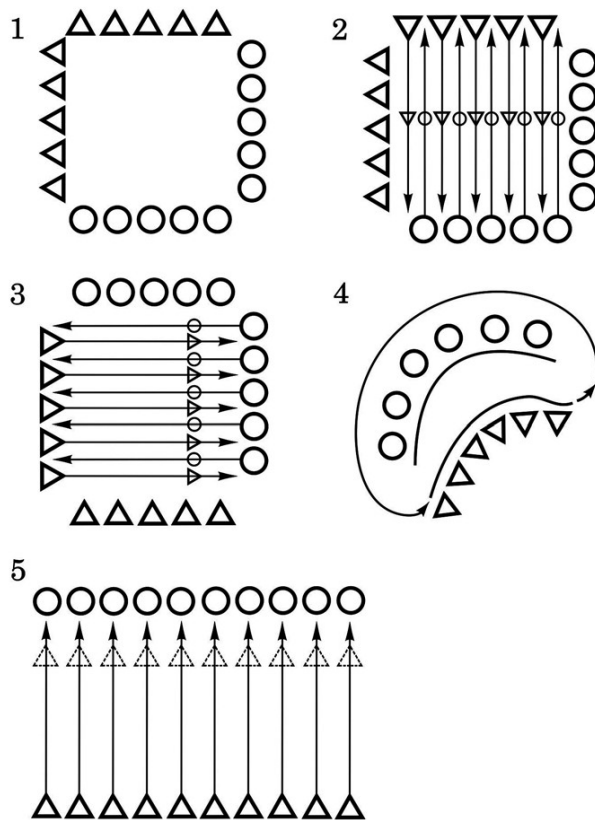


Рис. 4. Хоровод «на четыре стороны / “Иванов монастырь”».

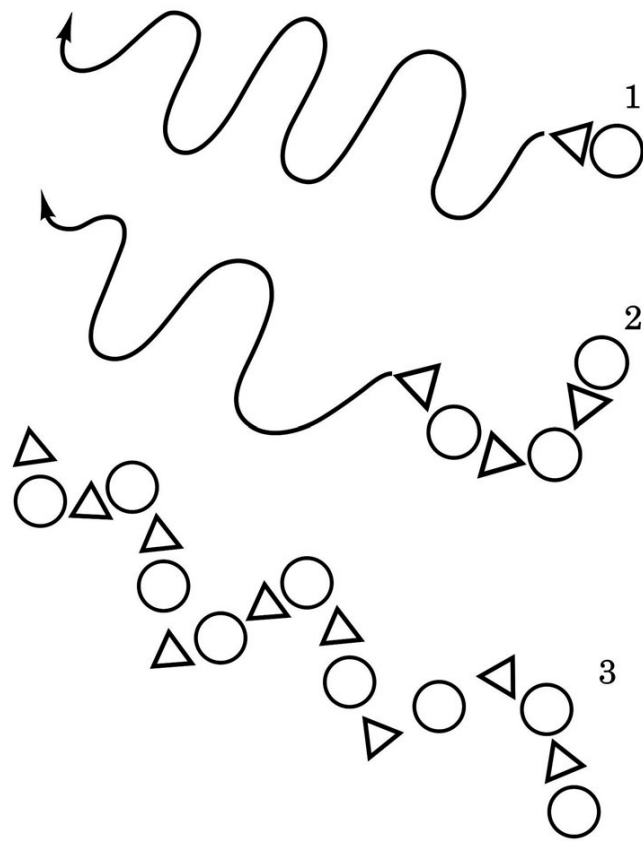


Рис. 5. Орнаментальный хоровод «долга/вожжа».

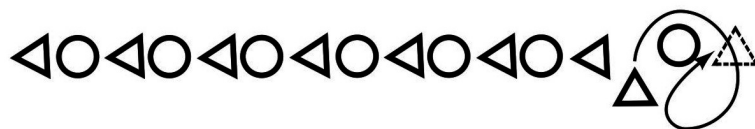


Рис. 6. Хоровод «плетень».

дый из «горочников» проходит через «воротца», образуемые руками стоящих впереди «заплетающихся»; затем происходит движение в обратном направлении — «расплетание»; исполняется после *долги/вожжи* (рис. 6).

По характеру движения почти все усть-цилемские хороводы представляли собой шествия («хождения») с «разыгрыванием» или без него. Участники «горки» могли выстраиваться в круг, колонной (цепью друг за другом в «вожже» и «плетне» или «стенками» в «столбах») и рядами/линиями (двумя или четырьмя). Направления и формы движений таковы: по кругу (по солнцу или против солнца); вперед прямо (в «столбах»), «змейкой» (в «вожже»), по закручивающейся спирали (в «плетне»), навстречу друг другу и обратно (в «шеренговых» или «линейных» хороводах).

Сведения о порядке исполнения хороводов достаточно разнородны и не в полной мере проясняют картину «горочной» композиции.

Последовательность хороводов определялась, как правило, конкретным «заводилой» «горки» и могла оставаться постоянной на протяжении ряда лет. Более четкое представление мы имеем о начале гуляния: к месту проведения «горки» ее участники направляются по двое или по трое («стенками») и составляют первый хоровод («столбы», или «из-за стенки»). «Столбы», таким образом, выполняют организующую роль, собирая участников на «горочную» площадку; «столбами» же расходятся после гуляния по селу.

По имеющимся в нашем распоряжении материалам, возможно вычленение отдельных блоков устойчивых в своей последовательности хороводов (не более трех): «столбы» — «круг»; «вожжа» — «плетень»; наборный хоровод («бояра») — «вожжа» — «плетень»; «на две стороны» — «на четыре стороны». Круговые хороводы водились, как правило, в начале (после «столбов») и в самом конце гуляния. Обрамляли «горочное» действо «сход» («столбы») и «расход» парами под пение протяжных песен.

При любом порядке хороводов они достаточно плавно сменяли друг друга, так что в любом развертывании «горочных» хороводов (круг ли перестраивался в две, а затем в четыре линии, или наоборот) можно усмотреть свою «логику». Это, вероятно, и дало основание Т.Н. Неклюдовой обозначить «горку» как «канонизированную композицию следующих друг за другом хороводов»⁹.

Вербальный текст «горки» составляют 17 игровых песен, исполнение которых было четко связано с определенным видом хоровода. С точки зрения сюжетно-тематического состава наиболее популярными среди «горочных» являются песни любовно-брачной тематики. К ним относится большая часть песен (11 сюжетов). Это соответствует назначению молодежных «собраний» данного периода: «смотреть» и знакомство юношей и девушек, выбор пары на предстоящий год, игра в «женихов и невест».

Отличительной особенностью игровых и хороводных песен является единство песенного (словесно-музыкального) и кинетического (хореографически-игрового) текстов. Проследим соотношение текста, хореографического рисунка и игровых элементов в «горочных» песнях, имея в виду, что в местной традиции установилась четкая закреплённость отдельных песен или их групп за определенным хороводом.

Самую большую группу составляют песни хоровода «круг» («Береза белая», «Царев сын», «У нас X ходит по городу», «Я капустоньку полола», «Винный наш колодец», «Хожу я, гуляю вдоль по каравану», «Вдоль было по речке»)¹⁰. Почти все они являются хороводными игровыми, т.е. сопровождаются «разыгрыванием». В круговых хороводах исполнялись песни любовно-брачной тематики с сюжетом выбора / образования пары, где главными героями являются молодец-жених и девушка-невеста. В четырех «круговых» песнях изображено проникновение жениха в некое пространство, где он находит невесту: царев сын и молодец-«завоеватель» (в песнях «Царев сын» и «У нас Z ходит по

городу») попадают в «город»; герой песни «Я капустоньку полола» — в «огород», голубь-жених в песне «Береза белая» издалека «летит» за невестой¹¹. Таким образом, можно предположить, что «город», «огород» в текстах данных «горочных» песен и круг как форма их игрового воплощения символизируют девичье пространство, куда стремится герой-жених¹².

Начальная расстановка играющих при разыгрывании этих круговых сюжетов такова: «жених» находится за кругом, двигаясь навстречу движению хора («По-за городу гуляёт да царёв сын», «У нас Z ходит по городу, у нас Y-ович кругом городок»); девушка в большинстве описаний уже в начале игры находилась в центре круга, хотя встречаются отдельные указания на выбор ее из стоящих в хороводе. Дальнейшее развитие игры полностью соответствует текстам, в которых достаточно подробно представлены действия хора и главных героев:

1) круг размыкается: «Я секу-рублю мечом ворота»; «Растворейтесь-ко, ворота, / Да вы еще того пошире»; «Растворилися ворота...»;

2) парень входит в круг: «...зашел к девкам в огород»;

3) парень отдает «честь-почтенье» девушке: подходит к ней, кланяется, берет за руку, выводит в центр (при выборе); они приближаются друг к другу, кланяются, парень целует девушку и т.п.: «Мы подойдем к вам поближе, / Мы поклонимся пониже» [ПИФУЦ: 7], «Вы сходитесь-ко поближе, / Да вы беритесь правой ручкой, / Да вы целуйтесь-ко миленько» [ПП: 110]; «Зашел к девкам в огород, / Честь-почтенье отдает, / За праву руку берет, / Низко кланяется. <...> Он капустой не торгуёт — / Красну девицу целует» [ПИФУЦ: 8a]; «Я иду да возьму, / За собой поведу» [ПИФУЦ: 5]. Наиболее полный вариант «сценария» выбора невесты представлен в песне «У нас Z ходит по городу» [ПИФУЦ: 6]:

<i>Прогулка молодца</i>	У нас Геннадий ходит с-по городу, У нас Степанович кругом городок...
<i>Поиск</i>	Да где бы, где бы красну девицу найти? Да где бы, где бы красавицу разыскать?
<i>Выбор</i>	Да я её бы золотой перстень подарил, Да я бы взял её за праву за руку, Да я бы взял её за белой за платок, Да обведу её кругом городок, Да я поставлю на серёточку, Да на единую полосточку.
<i>Образование пары</i>	Да уж мы ле сойдемсе, содвинемсе, Да разойдемсе широкошонько, Да мы поклонимсе низёшонько.

Безусловно, «разыгрывание» каждой из четырех песен могло отличаться отдельными деталями (отсутствием/«проигрыванием» таких элементов, как поклон, поцелуй и т.п.), однако сходство текстов, формы хора (круг) и их игрового исполнения, вероятно, способство-

вало тому, что со временем сложился общий порядок «разыгрывания» этих хороводов, который включает ряд последовательных действий, отраженных в текстах песен: «прогулку» молодца за (в) «городом (-е)», проникновение в него через «ворота», «приветствие» девушки (отдавание «чести-почтения») или взаимное приветствие пары («подойдем поближе, поклонимся пониже», «за праву руку берет, низко кланяется (...) красну девицу целует» и т.п.).

Текст песни «Береза белая», известной только в деревнях по р. Пижме, является самым коротким в сравнении с остальными песнями этого хоровода, некоторые его художественные звенья представлены достаточно лаконично:

а) девушка в кругу: «Береза да белая, / Шумела, громела, / Лесами да темными...»;

б) «молодец» за кругом: «Гуляй, гуляй, гуленек, / Гуляй, сизенькой, / Вострокрыленькой...»;

в) «молодец» входит в круг: «Ты куда, голубь, летишь, / Куда, сизой, полетел?»;

г) парень выбирает девушку (или подходит к уже стоящей в центре девушке): «Я ко девице, ко красавице, / Коя лучше всех, / Коя краше всех, / Та невеста моя...»;

д) берет ее за руку: «Я иду да возьму...»;

е) уводит из круга: «За собой поведу» [ПИФУЦ: 5].

В данном тексте представлен типичный игровой «сценарий» круговых хороводов (в которых разыгрывался выбор пары), но сам выбор очень схематичен, основное внимание в нем уделено женскому персонажу — в описании березы, символизирующей девушку, и в мотивировке выбора пары. Эта особенность текста данной песни, возможно, и обусловила ее популярность именно на вечерней «горке» (по главному образу которой она и получила свое название «Березы» на Пижме), когда после многократного проигрывания выбора пары (на утренней и дневной «горках») молодые люди совершали своего рода окончательный выбор, и «горочная» игра, длившаяся весь день, подходила к своему логическому завершению.

Популярность еще одной песни, сопровождающей круговой хоровод на пижемской вечерней «горке» — «У нас Z ходит по городу» — можно также объяснить некоторыми особенностями текста и его соответствием характеру заключительного хороводного сбора: текстом только этой песни предусмотрено называние конкретного имени молодого человека, выбирающего «невесту», в связи с чем исполнители говорят о *припевании* в хороводе. Называние (пропевание) имени конкретного играющего позволяет сделать акцент на ритуально-игровом акте выбора пары.

По отдельным записям песни «Я капустоньку полола», в которых представлен более полный вариант (включает сцену «утро после тайного свидания»), «разыгрывание» оканчивается выходом пар, участвующих в игре, за круг:

*На улице свет-заря,
Ступай, милый, со двора.
За окошком белый свет,
Я за миленьким во след.
Во садик-от ступала,
Цвета лугова искала,
Не нашла я лугового*

Против своего милого
[МГУ 2289, т. 7, № 12; ИНС 540];

*На улице белой снег,
Я за миленьким во след,
На улице день-зоря,
Ступай, милой, со двора*
[ИРЛИ, к. 6, п. 3, № 118].

В соответствии с этим фрагментом девушки выходят из круга [ПП: 98] либо из круга выходят молодые люди, выводя за собой девушек [ИНС: 540]. Так «проигрывается» финальная в этой песне ситуация «размыкания» девичьего «круга», которая может рассматриваться как символ брачного соединения пары.

Две другие круговые песни — «Хожу я, гуляю вдоль по каравану» и «Винный наш колодец», — имеющие двух- и трехчастное композиционное строение, «разыгрываются» иначе. В них юноша-жених (в «Винном колодце» — «богатый хозяин») уже в начале игры находится в кругу. В песне «Хожу я, гуляю...» главный герой в соответствии с отдельными звеньями сюжетной цепи поочередно выбирает (берет за руку) играющих («тестя», «тещу», «шурина» и т.д.) и «гуляет» вместе с ними «по каравану/хороводу» (внутри круга). Во второй части песни он «прогоняет» их (они отсоединяются от цепочки), оставаясь к финалу игры в одиночку или (по отдельным вариантам записи) с невестой.

При «разыгрывании» песни «Винный наш колодец» молодой человек по очереди выводит в круг девушек-«умниц», которые выполняют его поручения: при помощи платочка одна из них «стелет постель», другая «кладет изголовье», третья должна «сберечь постель». В одной из записей песни есть строка: «питерскую умницу выведу на улицу» [ФА СыктГУ 03106-5], которая указывает на вероятную развязку игрового действия, — возможно, одну из девушек юноша должен вывести «на улицу» (из круга) и тем самым сделать выбор.

Очевидно, что главные персонажи круговых хороводных игр противопоставлены друг другу по степени активности. Поведение молодца-жениха складывается из ряда действий: он «ходит», «гуляет» вокруг «города»/хоровода, проникает в него, выбирает девушку, берет ее за руку, кланяется, целует и т.д. Его активность усиливается «воинственными» чертами: он «захватывает» город — «во руках-то сабля вострая», «я секу-рублю мечом ворота» (теми же самыми атрибутами наделяется и внешне «миролюбивый» голубь-жених из песни «Береза белая»: «голубь сизенькой, вострокрыленькой»). Образ девушки-невесты не несет такой активности, ее поведение в известной степени подчинено действиям молодого человека: она стоит в центре хоровода или выводится им туда, может кланяться, выполняет поручения, вслед за женихом выходит из круга — «выбирается» им. Главное для героини — оказаться привлекательной благодаря либо своей внешности, либо опреде-

ленному «умению». Этим условиям отвечают два типа героинь круговых хороводов: «красавица» и «умница». «Умница» демонстрирует свое «умение» (расчесывает кудри, стелет постель и др.), «красавица» — свою красоту.

В **линейных хороводах** исполняется шесть песен любовной и семейной тематики, из них пять — в хороводе *на две стороны (ряд на ряд)* и одна — «Иванов монастырь становился» — в хороводе *на четыре стороны*. В двухшеренговых хороводах участники разделяются на мужской и женский ряды, которые то подходили один к другому, то «отступали». Песни, «разыгрывающиеся» в них, имеют двух- и трехчастную композицию.

В песне «Вдоль было по травоньке» мужской и женский ряды по очереди начинают движение навстречу друг другу: мужская сторона на словах «Тут ходит-гуляет удалой молодчик», женская — на словах «Девушка к молодцу подходила». Затем девушки изображают «обесчещивание» парня в соответствии с текстом песни:

*Пуховую шапочку сонимаю,
Ай, люли-люлюшки, сонимаю,
Русые кудерышки рострепаю,
Синёй-от кафтанчик грязью замараю,
Да смазные сапожочки затоптаю*
[ПИФУЦ: 9].

После этого на словах «Пошел, пошел молодец / Чуть да не плачет» мужской ряд «пятится» от женского. При исполнении второй части песни начало игры («сход» сторон) повторяется, а затем девушки выполняют противоположные действия. Финальное примирение («Пошел, пошел молодец / Чуть да не пляшет <...> Во беседе девушка / Полюбила») «обыгрывается» образованием пар: играющие из противоположных сторон брались под руки и, допевая песню, расходятся из общей колонны парами.

Подобная игровая схема характерна и для песни «Не в саду девки гуляли». В начале игры девушки показывают, как они «рвали-сорывали цветы», при помощи платочков — как «вили-совивали вьюнки». Затем со словами «На Дунай речку ходили» приближаются к противоположному ряду, изображают «купание» «венков» и бросают платки под ноги («Вьюн зелёной утопили»). Юноши поднимают их, отдают девушкам, после чего производится «смотр» женихов: парней поворачивают спиной («Созади не становитой»), боками («Со сбоков не пластовитой») и, наконец, отталкивают их. Вторая часть песни «проигрывается» точно так же, как и первая, за исключением окончания, когда девушки после «смotra», убедившись в «красовитости» парней, берутся с ними под руки; пары расходятся.

Тексты песен «По сеням хожу» и «Пошла в тонец» не описывают столь же большого количества действий, их разыгрывание упрощено. В песне «Пошла в тонец» женская шеренга начинает двигаться к мужской с самого начала игры; на словах «Спать ложилась ко милому»

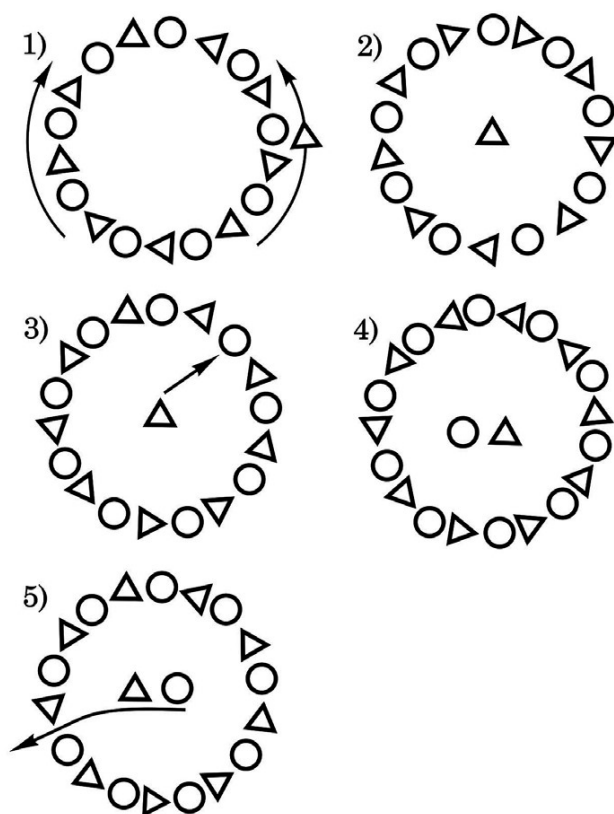


Рис. 7. «Разыгрывание» песни «Иванов монастырь становился».

участницы хоровода поворачиваются к мужчинам спиной, прислоняясь к ним. Затем девушек слегка отталкивают («Стань, Катюша, свекор едет»), и они возвращаются на прежнее место. При исполнении песни «По сеньям хожу» сначала девушки подходят к противоположному ряду (он мог быть смешанным по составу), треплют за плечи («будят») стоящих напротив («Батюшка/матушку бужу, все разбудиваю») и возвращаются на исходную позицию («С батюшкой/матушкой идти — лен не выполоти»). В конце разыгрывания последней части песни участники хоровода также расходятся парами. Иными словами, в данных хороводах стороны сближаются (в песне «Пошла в тонец» — только женская сторона приближается к мужской) и изображается только «бужение» или «засыпание».

«Разыгрывание» песни «Мы просо сеяли» основывается на многократных возвратно-наступательных движениях обеих сторон, что связано с диалоговой формой данной песни¹³. В конце игры выбранная девушка переходит на мужскую сторону.

Песня «Иванов монастырь становился» отличается от остальных «горочных» песен особым хореографическим рисунком, меняющимся на протяжении игры: в начале разыгрывания это хоровод *на четыре стороны* (квадрат с открытыми углами), затем полукруг (иногда по форме приближающийся к углу), движение вокруг которого осуществляется как бы по «изломанному» овалу или «петлей». Эта особенность обусловлена, очевидно, контаминацией двух разных по тематике и об-

разам песен. При «разыгрывании» первого сюжета (рис. 7) — «чернец на прогулке» — участники хоровода разделяются по половозрастному принципу на четыре ряда — мужской, женский, ряд парней и ряд девушек, соответственно выстраивающихся друг напротив друга (1). Затем они меняются местами («прочесываются»): сначала мужской и женский ряды (на словах «Как навстречу чернечищу едут бабы») (2), а затем стороны юношей и девушек (на словах «Как навстречу чернечищу едут девки») (3). После этого хоровод перестраивается для разыгрывания второго сюжета: ряды смыкаются — девушки с женщинами, юноши с мужчинами. Женщины становятся полукругом; мужчины, изображая «поездку в Китай-город», обходят женщин и девушек (4). Затем мужчины становятся напротив женского полукруга (5) («Я привез молодой жене попку»), кладут на плечо «жене» платочки — «дарят подарок», а женщины и девушки бросают их под ноги («Посмотрите-ко, добрые люди, // Как жена-то меня, молодца, не любит, // Душа-сердце моё ненавидит»). Эта часть игры повторяется по количеству «поездок» и «попок», но не менее двух раз («подарки» — от одной до трех «юбок» и «плетка»). Последний «подарок» — «плетку» — «жена» принимает, и участницы хоровода идут за своими партнерами.

В других районах России песни о чернце на прогулке и о поездке мужа в Китай-город за подарками (в том числе и контаминированные варианты этой песни, аналогичные усть-цилемскому, которые встречаются только в записях с Русского Севера [ПФП, I, № 16]) известны главным образом как круговые игры. На Средней Печоре хоровод «Иванов монастырь» является самым сложным по своим перестроениям в местном игровом репертуаре, кроме того, он предусматривает участие в игре представителей разных половозрастных групп.

Очевидно, что в линейных хороводах женская сторона является более активной, чем мужская. В песнях, сопровождающих их, выбор пары совершается девушками, поэтому в данных текстах перечисляются именно их действия, что соответственно находит отражение в игровом поведении участниц. В отличие от внешне спокойных «красавиц» и «умниц» круговых хороводных игр женские персонажи линейных хороводов характеризуются такими чертами, как непокорность, высокомерие и даже строптивость: героиня «обесчещивает» парня, отказывается от жениха из-за его внешней непривлекательности, предпочитает в работе того, кто хвалит, а не бранит, бросает подарки мужа, демонстрирует пренебрежение к свекру. Причем подобное поведение, обусловленное сюжетом песни, выражается также и невербальными средствами, например, при помощи жестов женщины и девушки бросают платки-«подарки» под ноги «мужьям», отталкивают женихов, топчут мужчинам сапоги и т.п. Характеру таких сюжетов отвечает и построение хороводов — разделение «горочников» на два (четыре) ряда по принципу мужской/женский. Подобное противостояние усиливается за счет того, что в разыгрывании принимают участие все «горочники», находящиеся в хороводе, а не одна или несколько пар, что характерно для круговых хороводов.

Сравнивая круговые и шеренговые (линейные) хороводы, можно также заметить, что суть «разыгрывания» большинства песен с любовной и семейной тематикой состоит в образовании пары. Но оно не сводится только к выделению пары из общего круга или к распределению по парам всех участников линейных хороводов. Выбор и образование пары связаны также с ее «демонстрацией». Это находит выражение как на текстовом, так и на игровом уровнях — в «приветствии» пары, которое детально проигрывается в кругу, и в финальной для многих круговых и линейных игр «прогулке» пары, которая носит ярко выраженный демонстративный характер:

*Посмотрите-ка, добрые люди.
Как жена-то меня, молодца, любит.
Душа-сердце моё приголубит.
Позади-то меня, молодца, ходит.
Впереди-то меня, молодца, смотрит*
[ПИФУЦ: 16];

*Посмотрите, люди,
Посмотрите, добры,
Как я гуляю
С милою женою*
[ФА СыктГУ 0373-27].

Хоровод *бояра*, получивший свое название по исполнявшейся в нем песне, разыгрывался на усть-цилемской «горке» по типу наборного. Как уже говорилось, «боярами» могла начинаться дневная «горка». Группа играющих во главе с запевалой («бояра») обходила собравшихся участников гуляния, останавливаясь напротив них при «показе» своего «наряда» (по словам «Да кнегинуши, вот у нас сапожок ... кушаки ... картузы ... сапоги»), и поочередно привлекала к цепи мужчин, женщин, юношей и девушек. Таким образом составлялся хоровод для последующих хороводных игр (*вожжи* и *плетня*).

Экспедицией ИРЛИ РАН в 1955 г. было зафиксировано «разыгрывание» песни «Вы, бояра» в хороводе *на две стороны* [ПП: 405]; записи же 1929 г. [ИРЛИ: к. 6, п. 3, № 73; ИНС: 617; ПП: 441], как и второй половины 1980-х гг., указывают на исполнение этого хоровода на Средней Печоре как наборного. Судя по записям этой песни в других местностях России, было характерно «разыгрывание» ее в линейных хороводах, что соответствует песенному тексту-диалогу мужской и женской партий («бояр» и «княгинь»). На Средней Печоре она включалась в «горочный» сценарий, что обусловило специфику ее исполнения. Такая композиционная особенность этой песни, как кумулятивное построение, позволяет играющим совершать однотипные игровые действия — поочередные остановки хороводной цепи возле групп людей, собирающихся на дневную «горку», для «показа» отдельных элементов «костюма», и тем самым осуществлять присоединение к хороводу все новых «горочников» для следующей «фигуры» (*вожжи*). В общей структуре «горки» *бояра* отчасти выполняют те же функции, что и хороводный блок утреннего гуляния *столбы — круг*, предшествующий *вожже/долге*: при исполнении *бояр* осуществлялся и сбор «горочников», и их «демонстрирование» («покажите Z» — «вот у нас Z»), на утренней «горке» происходившее в *столбах*, и образование хороводной цепи, в которой чередуются юноши и девушки, мужчины и женщины. На утренней «горке» цепь могла составляться в результате

образования пар в круговых играх. При наборе в этот хоровод «горочки» соблюдали правило парного присоединения к хороводной цепи (юноша должен был выбрать — пригласить в хоровод — девушку, мужчина — женщину, и наоборот). Этот принцип присоединения участников «горки» к хороводу *баяра* получил свое игровое толкование; в свою очередь, традиция исполнения этого хоровода позволяла не просто разыгрывать «женитьбу» (выбирать пару), но и вести «горочную» игру по определенному «сценарию», в котором каждый хоровод вписан в общее действо.

В **орнаментальных хороводах** на «горке» исполняются хороводные (без «разыгрывания») песни с аграрными и ритуально-бытовыми мотивами — завивание камки, выпекание пирогов («Я горю, горю на камушке», «Тут и ходила, гуляла», «Я по реченьке потеку»).

Обращает на себя внимание совершенно особая роль хоровода *вожжа/долга*, поскольку он являлся кульминацией «горочного» гуляния в целом и отдельных его частей (при многочастной «горке» *вожжу* исполняли и утром, и днем, и вечером). Этот хоровод водили под песню «Я по реченьке потеку», образы которой — река, паханая земля, семена, вода — последовательно выстраиваются в круг близких понятий, связанных с представлениями о пахоте как акте зачатия. Змеевидный рисунок данного хоровода как знак воды¹⁴ и обозначенные песенные образы соотносимы с комплексом представлений о плодородии, играющих ведущую роль в обрядовой поэзии календарного и свадебного циклов.

В другом орнаментальном «горочном» хороводе — *плетне* — исполняется песня «Тут и ходила, гуляла»¹⁵, которая следует непосредственно после песни «Я по реченьке потеку», и, таким образом, *долга/вожжа* постепенно закручивается в *плетень*. На многократно повторяющихся словах «Заплетайсе, плетень, / Да завивайсе, труба золота, / Да завернёмсе, камка хрущета» участники хоровода «заплетаются»: первая пара с конца образует «ворота», через которые проходят все «горочки» противоположного края хоровода. На словах «Расплетайсе, плетень, / Да развивайсе, труба золота, / Да развернемся, камка хрущета» начинается «расплетание» (раскручивание) хоровода в обратную сторону. Центростремительные круги и спирали, вырисовывающиеся в этом хороводе, в мифопоэтическом плане могут рассматриваться как символы цикличности, повторяемости, непрерывного движения жизни, с которой теснейшим образом связана идея материнства, женского плодоносящего начала. Эта идея нашла свое выражение в песенном образе утки с «малыми деточками». С другой стороны, образы этого хоровода и форма его исполнения — «плетение» — включаются в комплекс мотивов прядения и ткачества¹⁶ («Да завивайсе, труба золота, / Да завернёмсе, камка хрущета...»), свойственных организации весеннего девичьего хоровода¹⁷.

Итак, в рассмотренных хороводных игровых песнях наблюдается устойчивая связь текстов с формами их игрового воплощения: тексты выступают в качестве своего рода сценария для «разыгрывания», что

отвечает жанровой специфике игровых хороводных песен. С сюжетами песен в определенной степени соотносима и форма хоровода: выбор девушки юношей разыгрывается в кругу, семантика которого, как можно предполагать, отчасти связана с представлением о «девичьем» пространстве; ситуация противостояния, конфликта сторон — в линейных хороводах. В орнаментальных хороводах доминирует не драматическое, а изобразительное начало; символика их рисунков связана с основными образами соответствующих им «горочных» песен и идеями, заключенными в них.

Как уже говорилось, для усть-цилемских «горочных» песен характерна традиционно установившаяся связь отдельных видов хороводов с определенными песнями. Можно заметить, что сюжеты любовно-брачной тематики разыгрывались в основном в круговых и линейных (*на две стороны*) хороводах; сюжеты семейной тематики — в линейных или «полукруговых» хороводах (хороводные «петли» «*Иванова монастыря*»), связанных с разделением играющих на мужскую и женскую партии; сюжеты с аграрными, ткацкими и прочими мотивами, объединенные идеей созидания, — в орнаментальных хороводах.

Репертуар «горочных» песен в целом можно считать типичным для весенне-летних хороводов, устраиваемых во многих районах Русского Севера. Специфика усть-цилемской «горки» состоит в целостности хороводно-драматического действия, в устойчивом характере разыгрывания каждой хороводной игры, в ее определенном месте в общей композиции действия, в особенностях разыгрывания отдельных хороводных игровых песен.

Вообще для усть-цилемского «горочного» фольклора характерно сохранение в процессе бытования прочной связи текста песни с представлением о ее непосредственном исполнении — разыгрывании и хореографических построениях. Текстологические сопоставления показали, что с утратой полноты воспроизведения текста забывается порядок его разыгрывания. Большинство записей «горочных» песен отличается устойчивостью текстов разного времени фиксации, отсутствием разночтений и сокращений принципиального характера, четкой принадлежностью к тому или иному хороводу и последовательностью в описании хореографии. Отмеченные особенности характерны для большей части «горочных» сюжетов, при сопоставлении разновременных записей которых выявляются, как правило, лишь лексические разночтения. Однако наряду с устойчивыми в материалах экспедиций последних лет имеются и значительно сокращенные и фрагментарные тексты. Важно отметить, что тексты, претерпевшие к настоящему времени такого рода изменения, отличаются разнородными характеристиками при описании их разыгрывания и сферы бытования. Так, записи круговых песен «Я капустоньку полола» и «Царев сын», сделанные в конце 1920-х гг., отличаются от более поздних полнотой сюжета и описанием игры. В записях 1929 г. полный текст песни «Я капустоньку полола» из с. Усть-Цильма сопровождается описанием разыгрывания, по которому ведущая роль в этом хороводе принадлежит девуш-

кам: они заходят в круг, стоят там на протяжении всей песни, затем выходят из него, за ними следуют те, напротив кого останавливались девушки. Записи этого же года из с. Замежное дают еще один вариант игры: в круг заходят парни, в конце песни парни с девками, чередуясь, обходят вокруг хоровода [ИНС: 221]. В записи 1955 г. [ПП: 98] текст значительно короче (без сцены «утро после тайного свидания»), как и в материалах экспедиций Сыктывкарского государственного университета 1980-х гг. [ПИФУЦ: 8, 8а]. Описания разыгрывания в записях 1955 г. нет, по записям же 1980-х гг., как было показано выше, эта песня «обыгрывалась» по типу круговых хороводов с сюжетом выбора невесты, т.е. и сам текст песни, и ее разыгрывание изменились, став более типичными для песен данной группы.

Песня «Я горю, горю на камушке», представленная в архивных материалах Сыктывкарского государственного университета шестью неполными записями, определяется исполнителями и как «горочная», сопровождавшая набор в хоровод, и как игровая «посидочная». Подобная неустойчивость в жанрово-функциональной оценке характерна и для песни «Винный наш колодец», более поздние записи которой в большинстве своем фрагментарны.

Текстологический анализ записей «горочных» песен и эти кратко представленные наблюдения позволяют сделать следующие выводы. Устойчивость/неустойчивость текстов «горочных» песен находится в непосредственной связи с четкостью/нечеткостью описания формы их исполнения и однозначностью/неоднозначностью жанрово-функциональной характеристики. Наиболее полные записи характерны для тех песен, которые на протяжении ряда лет сохраняли четкий хореографический рисунок и прикрепленность к определенному «горочному» хороводу. Разрушение текстов, фрагментарность их воспроизведения сопровождается размыванием оценки их функционально-бытовой приуроченности¹⁸.

Таким образом, несмотря на ряд неточностей и неполноту сведений по отдельным моментам, можно говорить о том, что практически каждая «горочная» песня имеет достаточно точные характеристики, позволяющие определить ее место и особенности функционирования в общем игровом сценарии «горки». Важно отметить, что эти характеристики выявлены по наиболее поздним записям (1986—1990 гг.), что свидетельствует об устойчивости функционально-бытового контекста песенно-игрового фольклора весенних хороводов Усть-Цильмы.

Список сокращений

Архивные источники

ИРЛИ — Фольклорный фонд Рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (г. Санкт-Петербург).

МГУ — архив кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета (ФЭ-12).

СыктГУ — Сыктывкарский государственный университет.

ФА СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета, Усть-Цилемское собрание.

Сборники текстов и исследования

ИНС — Игры народов СССР: Сб. материалов / Сост. В.Н. Всеволодский-Гернгросс, В.С. Ковалева. Л., 1933.

ПИФУЦ — А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подгот. текстов и коммент. А.Н. Власова, З.Н. Бильчук, А.Н. Захарова, Т.С. Каневой. СПб., 1992.

ПП — Песни Печоры / Изд. подгот. Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1963.

ПФП — Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып. 1: Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Отв. сост. Т.С. Канева. Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2000.

Примечания

¹ Руднева Е. Особенности традиционной хореографии усть-цилемской «горки» // Традиционный фольклор и современность: Всероссийская конференция молодых фольклористов. М., 1978. С. 55.

² Работа выполнена главным образом на материалах Фольклорного архива СыктГУ (1980—1990-е гг. записи), полученных в ходе целенаправленного сбора сведений о «горке» от исполнителей 1900—1920-х гг. рождения; кроме того, привлечены записи из Фольклорного фонда Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН 1929 и 1955 г., опубликованные в сборнике [ПП], а также некоторые другие публикации «горочного» фольклора [ИНС] и экспедиционные материалы 1978 и 1980 г. из Архива кафедры фольклора МГУ.

³ Покровский Д. Фольклор и музыкальное восприятие // Восприятие музыки. М., 1980. С. 247.

⁴ Разделение на части было относительно условным в том смысле, что хороводы не прерывались на протяжении всего «горочного» гуляния.

⁵ Наряд состоял из «рукавов» (рубахи), сарафана, передника и «коротеньки», сшитых из ярких шелковых или парчовых тканей; на талии завязывался многоцветный плетеный пояс с кистями, на голову девушки повязывали шелковый или рипсовый платок («плат»), сложенный широкой лентой. Завершался наряд украшениями — достаточно крупной брошью и цепями, заправлявшимися под грудь в сарафан.

⁶ Руднева Е. Указ. соч. С. 55.

⁷ Неклюдова Т. Поэтика северной «горки» // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4. С. 23. На ритуальность «горочных» хороводов обратила внимание и Н.П. Колпакова: «Но — разве это веселье? Это ритуал. Это пышная обрядовая декорация» (Колпакова Н.П. У золотых родников. Записки фольклориста. Л., 1975. С. 169).

⁸ В пределах Усть-Цилемского района выделяется три микролокальных традиции: печорская — селения по реке Печоре, включая с. Усть-Цильму; пижемская — селения по реке Пижме; цилемская — по реке Цильме [ПП: 11—12]. Наиболее яркой спецификой обладает пижемская микролокальная группа.

⁹ Неклюдова Т. Указ. соч. С. 19.

¹⁰ Сведения о шифрах записи «горочных» песен, о публикациях и близких вариантах из других районов приведены в издании: [ПФП: № 5—21].

¹¹ Неслучайны здесь, на наш взгляд, вопросы-обращения к голубю-жениху («Ты куда, голубь, летишь? Куда, сизой, полетел?»); ср. с вопросами к сказочному герою («Куда путь держишь?»), направляющемуся на поиски суженой (-ого) «за тридевять земель» — в другой (чужой) мир, вопросы к представителю «поезда» жениха — дружке — при появлении у дома невесты.

¹² Овальные формы (наряду с прямоугольниками и «домиками») в монументальном первобытном искусстве являлись знаками женского начала (*Окладникова Е.А.* Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 180). По мнению В.Н. Топорова, образ города, сравниваемого или отождествляемого с женским персонажем, представляет собой «частный (...) вариант более общего и архаичного образа матери-Земли...». Описание захвата города в ряде библейских и некоторых других текстах мифологического характера исследователь расценивает как «развернутую метафору взятия-овладения» (*Топоров В.Н.* Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Структура текста-81: Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 53).

¹³ По мнению Н.Н. Тихоницкой, данная песня состоит из двух частей разновременного происхождения: первая связана с воспроизведением земельных работ, вторая — с обычаем отдавать девушку в другой род в качестве выкупа (*Тихоницкая Н.Н.* Русская народная игра «Просо сеяли» // Советская этнография. 1938. № 1. С. 145—166.). Н.П. Колпакова также видит в этом сюжете отражение одной из форм заключения брака — обмен девушки на какую-нибудь ценность (*Колпакова Н.П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 63); Т.А. Бернштам возводит данный игровой сюжет к архаическому слою элементов, «важных для реконструкции так называемых «переходных» обрядов» (*Бернштам Т.А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов // Советская этнография. 1986. № 6. С. 25).

¹⁴ *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 468

¹⁵ Очевидно, в зачине песни произошли фонетические изменения, которые привели к появлению на месте слова «утка» (или «ута») местоимения «тут» с союзом «и».

¹⁶ По мнению Н.А. Криничной, «процесс прядения, ткачества, плетения, имея магический характер, определенным образом воздействует на человеческую жизнь и все мироздание» (*Криничная Н.А.* Нить жизни. Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995. С. 15), что — с известной долей условности — также можно связывать со значимостью «ткацких» образов в песенно-игровом фольклоре весенне-летнего цикла, для которого характерна идея созидания.

¹⁷ *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 185.

¹⁸ По результатам оценки сохранности обрядовых текстов к подобному выводу пришла и В.Е. Добровольская: «Там, где сохранность контекста максимальная, где сохраняются институты, присущие тому или иному обрядовому действию, сохранность текста высока. Если в памяти сохраняется контекст, кто-то обязательно вспомнит и текст, пусть в рудиментарном или описательном виде...» (*Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 52).

Т.А. АГАПКИНА
(Москва)

*Восточнославянские заговоры от грыжи: текст и ритуал**

Заговоры от грыжи представляют собой довольно репрезентативный и в то же время цельный и компактный фрагмент восточнославянского заговорного универсума. Формально они известны во всех трех восточнославянских традициях, однако реально характеризуют прежде всего русскую (в основном севернорусскую) традицию (более 270 текстов), в значительно меньшей степени — южнорусскую и белорусскую, прежде всего северо-восточную ее часть (порядка 65), а что касается украинской, то в ней фиксируются лишь немногочисленные записи (немногим более 20). Кроме того, севернорусский корпус заговоров от грыжи отличается от украинского, белорусского и даже отчасти южнорусского — прежде всего тем, что в нем преобладают специальные («профильные»), а не полифункциональные (формулы невозможного¹, формулы изгнания недуга², магический счет³ и др.) мотивы и сюжеты; это говорит, скорее всего, о «слабой позиции» данной функциональной группы за пределами севернорусского региона.

Имя и образ

В отличие от многих других недугов, являющихся объектами восточнославянских лечебных заговоров, грыжа описывается в заговорах и сопутствующем им ритуальном контексте фактически двумя терминами: *грыжа/грызь/гризь* (сущ. от глагола *грызть*, называющего действие, производимое болезнью и причиняющее человеку физические страдания) и *кила* (рус.)/*кіла/гыла* (укр.); в единичных случаях встречаются другие названия: *костолом*, *кутница* (полес.) и т.д. При этом спектр значений основных терминов достаточно широкий. Для рус. *грыжа* это ‘грыжа (пупочная и паховая)’; ‘заболевания различных

* Статья выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-литературной и лингвистической интерпретации», проект «Аннотированный библиографический указатель: Восточнославянские заговоры».

внутренних органов' [СРНГ]; реже — 'ревматизм', 'болезнь всех внутренних органов, сопровождаемая болями' [Меркулова: 160], а для укр. *грызь* известно другое значение — 'артрит', 'боль и ломота в суставах и костях' ([Коваленко, Манжура: 176]; [Иванов: 742]); ср. также единичные: 'рана и нарыв' (архангел.) [СРНГ], 'судороги' (олонец.) [СРНГ], новгород. *нутряная грыжа* 'болезни брюшных органов; гастроэнтерит' [Герасимов: 162]. Общим для восприятия большинства недугов, объединенных термином *грыжа*, является представление о том, что они «грызут» человека изнутри (причиняя боль) и одновременно имеют внешние проявления, напоминающие грыжу, выступающую наружу (в виде уплотнений, опухолей, даже нарывов). Именно эта особенность, видимо, и объединяет «грыжу» с «килой», ср. рус. *кила* 'нарыв, чирей, карбункул, опухоль; грыжа; ломота' [СРНГ], 'воспалительные опухоли и нарывы на разных частях тела'; рязан. *кила* 'опухоль', *присадить килу*, *согнать/снять килу*, урал. *привесить*, *присаживать килу*; *износить килу* 'о грыже' [Востриков: 86]⁴.

В заговорах название *грыжа* часто имеет при себе характеристические определения (порой довольно многочисленные), которые уточняют «диагноз», указывая на местоположение грыжи на теле человека: *грыжа внутренняя/нутряная, наружная, головная, ушная, уховерточная, глазная/очная, подглазная, носовая, зубная, ротовая, горловая, язычная, подъязычная, лицная, подлицная, воротовая, шейная, зобьяная, ножная, подножная, коленная, подколенная, надколенная, пятная, подпятная, подпошвенная, ручная/руковая, подручная, локотная, подлокотная, залокотная, перстая, ногтевая, поднокотная, занекотная*⁵, *плечная, спинная, хребтовая, подхребетная, поясничная, ребровая, сердцевая/сердечная, подпазушая, грудовая/грудная, подгрудная, подмышовая, сосцовая, боковая, желудочная, брюшная, подбрюшная, кишенная, пуповая, мошоночная/мошонная, паховая, чересляная, лобожная, подлобочная, яичная, подъяичная, надъяичная, мудовая, сральная, ссальная, становая, родовая, костяная, мозговая, кровяная, кожная, подкожная, суставная, жилинная, поджилльная, жировая* и др. Кроме того, правда, значительно реже, такие определения раскрывают причины болезни, среди которых явно преобладают иррациональные (*грыжа ветряная, подветренная, уросная/урочная, прикосная, приточная, напущенная*⁶, *испуганная, портежная, наносная, набродная, притворная, падзівная, пасмешная, прысмешная, пристритная, пацешная, паглядная, прыговорная, прымоўная, працаўная, трудовная, радасная, жаласная, материна, отцова, родовая, родимая, виховая*, т.е. от *звуха* 'вывиха' и др.), и ее симптоматику, причем поскольку *грыжа* часто проявляется внешне (уплотнениями и т.п.), то, как и многие собственно кожные болезни, она получает в том числе и цветовые определения: *грыжа белая, желтая, красная, алая, черная, зеленая, синяя, бурая, рыжая, серая, коричневая, пестрая; железная, каменная; кричуха-грыжа, чесотка-грыжа, золотуха-грыжа, ходячая, тянучая, ревучая, холодная, мокрая, потовая, щипотливая, ломотливая, ломовая, грызучая, болючая, колючая, кильная, родимичная, своява* [РЗЗ, № 456]; вероятно, от с.-рус. *своя* 'родимец, паралич'). Ср. также

характеристические определения килы: *килы сухие, сырые, нарывные, рассыпные* [РЗЗ, № 1544]; «...щука... схватывает килу, килу коставую, моровую, килу ломовую, килу жильную, поджилльную, ветреную, опашную и синюю, красную и светлую» [Григораш: 117].

Эти характеристики входят в состав очень многих русских заговоров от грыжи, а также изредка встречаются в белорусских и украинских. Что же касается связи видовых названий с сюжетами и мотивами заговоров от грыжи (о которых пойдет речь дальше), то в этом отношении видовые названия практически независимы, т.е. в равной степени могут быть использованы в самых разных текстах, ср. в заговоре XVIII в., в составе мотива изгнания недуга: «...и тридесят бабы старья держат по мосту железному и отбивают у раба Божия имярек грыжу и килу, родимую и напушеную, и даную, и насланую, и ходячую, и ветрянную, и водяную, жилную, и телесную, и кровавую, и костяную, и закожную, и нутрянную, и золотную, и солотъкую, и черную, и всякую напушеную грыжу и ушерб...» [Сибирский сборник: 253—254]. Это кажется весьма примечательным: получается, что появление в заговоре видовых характеристик (и прежде всего самых многочисленных, тех, что указывают на место недуга на теле человека) объясняется не сюжетной необходимостью, а сугубо экстратекстовыми причинами; оно диктуется народным восприятием болезни и потому напрямую (как бы «через голову» сюжета) связано с прагматикой заговорного ритуала, ср. пример, в котором перечнем видовых имен грыжи заговор и исчерпывается: «*Пупова грыжа, пахова грыжа, / Тогда пильна, тогда жильна, / Щипотлива грыжа, / Ломотлива грыжа, / Красная грыжа, / Желта грыжа, / Черна грыжа*» [ТРМ, № 395].

Такое внимание к местоположению грыжи на теле, безусловно, уточняет представление о самой этой болезни как о недуге сугубо телесном, причиняющем боль и страдания разным органам и частям человеческого тела. Разработанность именно этого аспекта диагностики (перечень всех мест, где может «гнездиться» грыжа) должна в конечном счете способствовать «вытеснению» недуга из всего тела, точнее — со всех видимых его частей и органов, названных в заговоре. В других случаях в заговоре акцентируется лишь одно видовое имя — как актуальное в данном конкретном случае. Так, загрызая грыжу у младенца, мать говорит: «*Родиму грыжу загрызаю, а сама двенадцать знаю: внутренну, костяную и жилинную*» [РЗЗ, № 398]. Такие перечни видовых названий болезни являются, как известно, отличительной чертой восточнославянского заговорного универсума (см.: [Агапкина 2002]).

Помимо видовых определений грыжа получает в заговорах также и количественную характеристику, причем эта особенность описания недуга достаточно специфична в рамках восточнославянского заговорного универсума. Пожалуй, только лихорадки столь же последовательно определяются в отношении их количества. Чаще всего *грыж 12* или *77*⁷, но встречаются также *40, 41, 71, 171, 25, 29* и *тридесять грыж*. Подобное разнообразие может, видимо, объясняться разными причинами, однако вне зависимости от конкретных чисел само по себе мультиплицирова-

ние этой болезни является, как нам кажется, логичным продолжением приведенного выше перечня характеристических определений, репрезентирующих многочисленные виды грыжи.

Заговоры от грыжи чаще всего фиксируются как детские, а сама грыжа в публикациях заговоров почти всегда попадает в ряд других детских болезней: *двига*, *щетки*, *испуга*, *родимчика* и т.д. Детская тема разнообразно представлена в этих заговорах (о чем пойдет речь ниже), сейчас мы лишь хотим указать на то, что в некоторых случаях заговор различает адресатов по полу, упоминая «подьяичную грыжу», если говорится о мальчике, и «лобковую», если речь идет о девочке [РЗЗ, № 394]; если лечат девочку, обращаются в заговоре к щуке, если мальчика — к коту [Мансикка, № 35].

В остальном же сама грыжа (образ недуга) оказывается удивительно «безличной». В отличие от многих других болезней она практически никогда не наделяется именем собственным⁸, грыжам не приписываются родственные отношения с человеком или между собой (хотя, казалось бы, мультиплицирование грыжи и многообразие видовых имен могло бы способствовать, например, развитию представлений о грыжах-сестрах); заговоры не содержат указаний на «социальный статус» болезни; откровенно мало прямых обращений к грыже как к объекту заговорного ритуала и соответствующих глаголов (типа *уходи*, *возьми*, *стань*).

Текст и ритуал

По сути единственный известный восточным славянам магический способ лечения грыжи базируется на актуализации в ритуале названия этой болезни (за которым, как мы уже говорили, стоит производимое ею действие — грыжа «грызет человека») и развивает известный принцип традиционной магии, согласно которому «подобное лечится подобным» — «некто загрызает грыжу». Кто бы ни был исполнителем лечебного ритуала, какому бы «действующему лицу» в тексте заговора ни вменялась функция избавления человека от грыжи, в любом случае основным действием, которое должно было бы произвести это лицо, оказывается «загрызание» грыжи⁹. В силу специфичности этого действия перечень описывающих его глаголов довольно ограничен, ср.: *загрызть*, *грызть*, *выгрызть/загрызть*, а также *заедать*, *съедать*, *закусывать*; параллельно с этими действиями в заговоре — как вербальном ритуале — фигурирует, естественно, и *заговаривание* грыжи.

«Загрызание», вместе с тем, не только целительское действие, приписываемое субъекту заговора; это в равной мере и магическое действие, совершаемое исполнителем обряда, обычно параллельно чтению заговора. При лечении других болезней действия, сопровождающие чтение заговоров, имеют, как правило, предельно обобщенный характер и символически обычно никак не связаны с конкретной болезнью (вспомним наиболее типичные из них: поглаживание по голове, спине, рукам, больному месту, прикосновение к больному или хождение вокруг него, сдувание, плевание, отмахивание, стряхивание и т.д.). При лечении

же грыжи знахарка, мать или кто-нибудь другой буквально «загрызает грыжу», для чего слегка прикусывает ее (т.е. выступ, уплотнение, нарост) на теле больного через ткань, а после этого сплевывает в сторону якобы «откушенную» грыжу; параллельно читается и заговор¹⁰.

Такой буквальный параллелизм слова и действия в заговорах от грыжи приводит, как нам кажется, к дублированию магического действия и фольклорного мотива не только на уровне основного действия («загрызание»), но и на уровне периферийных, дополнительных моментов, характерных для ритуала заговаривания грыжи. Так, обычно грыжу «загрызал» первый или последний ребенок в семье (он же зачастую привлекался к выполнению многих других магических ритуалов, в том числе лечебных). Эта традиция, повсеместно известная у восточных славян, так же, как и многие другие «правила» магических ритуалов, обычно не отражалась в текстах заговоров, за исключением, как оказалось, заговоров от грыжи, ср.: *«Я... сама грыжу загрызала... Я сестра из семи меньша, ты сестра, из семи больша»* (архангел.) [ТРМ, № 388]. Или обратный пример: в исследуемых заговорах (в связи с темой «загрызания» грыжи) развивается мотив голода («я не ела три дня»), который в свою очередь провоцирует исполнение соответствующих заговоров натошак [Новг. фольклор, № 436—437].

Однако даже тогда, когда слово и действие не совпадают между собой содержательно, само действие оказывается более конкретным, чем при лечении многих других болезней, и, кроме того, направленным непосредственно на больное место на теле пациента: наговаривают заговор на масло, вино, сало и этим мажут вокруг грыжи (вологод.) [ТРМ, № 376]; зачерчивают грыжу мизинцем правой руки или зубами мертвеца [Романов, № 245]; кладут яйцо ближе к печке и читают заговор, в котором грыже приписывается засохнуть, как это яйцо [Проценко, № 54] и т.д., не говоря уже о том, что вообще трудно найти заговор от грыжи, в комментариях к которому не указывалось бы на сопровождающие этот заговор действия.

Обратимся теперь к самим текстам. Основные сюжеты и мотивы заговоров от грыжи могут быть объединены в соответствии с двумя стратегиями. Это, во-первых, уничтожение грыжи и, во-вторых, навязывание болезни определенного поведения или способа действия (переадресация, принуждение и т.д.).

1. Уничтожение («загрызание») грыжи. Эту стратегию объединяет более двух третей известных нам заговоров от грыжи, причем во всех трех восточнославянских традициях. Она представлена сюжетным типом **«Некто загрызает/съедает (и заговаривает) грыжу»**, реализуемым в двух основных версиях и целом ряде мотивов, которые отличаются друг от друга главным образом субъектом целительского действия¹¹. В качестве такового в заговорах могут выступать или подразумеваться реальные участники магического процесса (и тогда тексты, отвечающие этой семантической модели, произносятся от 1-го лица: *«...я иду своима губамы грызть грызу у р. Б. младенца»* [Курец, № 178]) или сакральные, а также фольклорные, в том числе животные, персонажи. В последнем

случае тексты приобретают нарративный характер и активно используют традиционные тактики повествовательных заговоров, прежде всего прецедент: «...*В чистом поле стоит престол. На этом престоле сидит Пресвятая Богородица, моет, парит свято истинна Христа, заедает и загрызает и заговаривает семьдесят одну грыжу... чтобы не болело, не тоснуло у раба Божья младенца и[мя]р[ек]*» [РЗЗ, № 463].

1.1. «Я загрызаю грыжу». Субъектом заговорного слова здесь является, по-видимому, реальный участник магического процесса — мать больного ребенка, знахарка, первый или последний ребенок в семье¹² (мотив известен во всех трех восточнославянских традициях). Заговоры, сгруппированные вокруг базового мотива-действия, могут значительно отличаться друг от друга своей структурой (названный мотив часто оказывается фрагментом развернутого контаминированного текста) и отдельными деталями; ср.: «*Ни ты бы, грыжа, р. Б. младеня грызла, я тебя, грыжа, грызу, на смерть загрызу, полным ртом и железными зубами*» [Мансикка, № 26]; «...*Ты его грызешь, ешь, я тебя грызу — насмерть загрызу*» [Курец, № 166]; «*Рабу Божиму (имярек) / Грызь грызу / Воўчими зубами, / Кабулячими губами. / И грызь грызу, / На сук плюю*» (гомел.) [ПЗ, № 569]; «*Тако положуть [на живот] да ногою: „Ты, грызь, я тэбэ кусаю. Тьфу! / Як слюна пропадаэ, / Шоб у раба Божого грызь пропала“*» (волын.) [ПЗ, № 577]; «...*грызь колючая, грызь болучая, грызь рипучая, любі мой дух! Загрызаю в пуп, тэмя й зуб криксии-плаксии й грыжу!*» (чернигов.) [УНМ, № 41]; «*Грызю, грызю, я тебе загрызу и з кориньмы выгрызу з тила, з кисток...*» [Talko-Hryniewicz: 322].

В составе этого мотива выделяется небольшая группа текстов, в которых субъект заговора обязательно называет часть тела, орган или то тело в целом, которое он «загрызает», оговариваясь при этом, что на самом деле он грызет не его, а поразившую тело или орган грыжу; при этом в комментариях к заговору указывается, что при чтении заговора родильница действительно «пригрызает» ту часть тела, которую и называет¹³: «*Я не коленку грызу, а грыжу загрызаю*» [РЗЗ, № 364]; «*Я не биле тило грызу, а грызь загрызаю. Грызь подумана, погадана, испита, изъидена, подорожня, полунична, витряна, прозирна! Я тебе выкликаю, я тебе загрызаю с червоной крови, с жовтой кости...*» (харьков.) [Иванов: 742]; «*Не пуп грызу, грыжу загрызаю у младенца и[мя]р[ек]. Не пах грызу, грыжу загрызаю у младенца и[мя]р[ек]. Не мошонку грызу, грыжу загрызаю у младенца и[мя]р[ек]*» [РЗЗ, № 457]; «*Я не руку грызу, да грызь грызу. Выйдзі, грызе, з рукі на сухія сукі*» [Замовы, № 774].

1.2. «Мать ребенка сама загрызает грыжу». Акцент в этом мотиве (известном исключительно в севернорусских заговорах) сделан на материнской теме и апеллирует к материнскому праву, поэтому мотив находит широкие параллели в других группах детских лечебных заговоров (детская бессонница, эпилепсия), где мать принимает на себя обязанность излечения ребенка¹⁴, ср.: «*Я сама дитя носила, / Я сама дитя родила. / Сама грыжу загрызала. / Пуповую (пупок грызу) / пашовую (в пашках грызу) / кировую (яички грызу) / подколенную (под коленками грызу) / подноготную (грызу ноготки) / грыжа красна,*

гр. белая, / гр. костяная, гр. жилистая / у младенца Никиты. Аминь, Аминь, Аминь» (Каргопольский архив Лаборатории фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Печниково-Красниковская, 1997 г., переписано с листочков); *«Я, радимая мать, как сумела засадить, сумела спарадить, сумею загаварить радавую грысть, пулавую грысь и чересляную»* (псков.) [НТКПО 1: 221, № 8].

Подобные заговоры, естественно, вкладываются в уста матери, и более того — часто сам ритуал загрызания грыжи, сопровождаемый чтением соответствующего заговора, совершается профилактически, сразу же после рождения ребенка, см. такое свидетельство: *«Мне бабушка (повитуха. — Т.А.) говорила — а я родила с ёй, с бабушкой, в бане... она подала мне ребенка: “На-ко вот, загрызи”, — и научила: “Не грызи, грыжа! Я сама загрызу — родная мать на родимом мисте”»* (костром.) [Пыщуганье, № 89].

Мы полагаем, вместе с тем, что, по-видимому, мать в данном случае не только сама намеревается загрызть грыжу у своего ребенка, но и в какой-то степени берет на себя ответственность за недуг ребенка, отсюда и упоминание *материной грыжи* [РЗЗ, № 431; Курец, № 163]; *отцовой грыжи* [Курец, № 163], *от отца грыжи, от матери грыжи* [Майков, № 128 (рукоп.)] в ряду других характеристических определений этой болезни (среди названий, указывающих на причины и источники недуга). Именно такую ситуацию можно наблюдать и в заговорах от детской бессонницы, в которых мать «признается» в том, что сама «намаяла» ребенка и сама же избавляла его от ночного крика (см.: [Агапкина 2006: 52—53]).

В целом ряде заговоров, основанных на этом мотиве, наблюдается своеобразная игра, в которой «участвуют» разные ситуативные значения глаголов *грызть (есть), загрызть*. Мать приказывает грыже «не грызть» ‘не причинять вред, не досаждать’ ее ребенку, поскольку она — мать и сама «загрызет» ‘уничтожит грыжу, избавит от нее ребенка’, ср.: *«Грыжа, ты грыжа, не грызи мое чадо — ни в теле, ни в суставах, я сама загрызу»* [РЗЗ, № 389]; *«Не грызи — я, мать родительница, сама загрызу!»* [Пыщуганье, № 87]; *«Я сама дите носила, я сама дите родила, сама грыжу говорила: Вы не ешьте, грыжи, не грызите вы, грыжи, не едите вы, грыжи, — я сама загрызу»* [ТРМ, № 384]. При этом глагол *грызть* (о грыже) обычно сохраняет свою переходность (*грыжа, не грызи мое чадо*), в то время как глагол *загрызть* (в значении ‘уничтожать’), описывающий действия матери, чаще ее не имеет (*я сама загрызу*).

1.3. Мотивы, субъектом которых выступает реальный участник магического процесса, реализуются и в многочисленных *ритуалах-диалогах*, разыгрывающие загрызание грыжи (они известны русским и белорусам)¹⁵. Чаще всего такой лечебный ритуал совершают повитуха и мать больного ребенка, знахарка и мать, первенец в семье и мать, сам больной и знахарка, между которыми происходит короткий диалог. Один из них слегка «пригрызает» грыжу, в то время как другой спрашивает: *«Что грызешь?» — «Грыжу»*. — *«Грызи ее пуще»* (саратов.) [Соколов: 77]; *«Кого грызёшь?»*. — *«(грызет руку) Грызть грызу»*. — *«Грызи, чтоб вовек*

не было» [Novikovas, № 38]; «Что, баба, грызешь?». — «Родимую грыжу загрызаю». — «Грызи горазней, чтобы век не было». — «Не было и не будет» [Крашенинникова, № 6]; «(Больной:) Што ты грызеш?». — «(Знахарка, загрызая грыжу:) Я грызь зрызу». — «Грызі болей, каб не балела» [Замо-вы, № 777]. В редких случаях подобный ритуал-диалог вставляется в структуру монологического заговора, ср.: «“Господу Богу помолюс, / Прэчыстой Божай Мацери поклонюс. / Прэчыста Божса Маці / С прастола стаўала, / Паласцы ў нозе грызя шэптала. / Йдзе да пытае: / — Шо ты робиш? / — Грызя грызю! / Йдзе да пытае: / — Шо ты робиш? / — Грызя грызю! / — Шо ты робиш? / — Грызя грызю. / Ка, — солодке прокоўтні, / Горке ўуплюнь. / Тну!” [Сплюнуть]. Так тоже дзеўяць раз треба. И тре зубами грызци» (гомел.) [ПЗ, № 574].

Наконец, иногда меняется и содержание диалога, хотя общий смысл — избавление от грыжи и боли — остается прежним, ср.: «Палажыць красную суконачку “грызыци” и прыговариваць: “Грызь грызу”. [Лекарь:] *Балиць?* — [Больной:] *Балиць.* — [Лекарь:] *Нехай не балиць. Як пень прысыхае, так у (имя) грызь прападае*» (гомел.) [ПЗ, № 578]; грыжу «моют» в бане, в это время мать ребенка стоит на улице. Мать спрашивает того, кто моет: «*Чего делаешь?*» — «*Грыжу мою.*» — «*Так мой, чтобы её не было*» [Вишерская старина: 87].

1.4. Следующий мотив, о котором пойдет речь, — «**Сакральный персонаж выгрызает (и заговаривает) грыжу**» — предусматривает уже иных, сакральных, субъектов заговорного действия, основным из которых является Соломония (Саломея, Соломонида, Соломия и др.), апокрифическая повитуха, принимавшая, согласно Евангелию Иакова, роды у Божьей Матери и пеленавшая Иисуса Христа¹⁶. Этот персонаж встречается не только в восточнославянских заговорах на облегчение родов, но также широко известен в заговорах, читаемых над новорожденными, в частности при профилактике и лечении грыжи (кажется, исключительно в севернорусской традиции). Заговоры с этим персонажем основаны главным образом на тактике прецедент-действия: так же, как бабушка Соломонидушка загрызала/заговаривала грыжу у Христа, так же и имярек загрызает/заговаривает грыжу у младенца. Тактика прецедента, присутствующая в самом тексте заговора, поддерживается и «извне»: ведь чаще всего исполнителями подобных заговоров оказываются именно повитухи, ср.: «*Бабушка Соломонидушка у Пресвятой Богородицы грыжу заговаривала (заедала) медными щеками, железными зубами, так и я заговариваю у р. Б. и[мя]р[ек]*» (архангел.; повитуха после родов) [Ефименко: 200, № 15; 201, № 18]. Прецедентный характер имени *Соломонида* обеспечивает действенность заговорного слова даже в тех случаях, когда сам текст не содержит такой двучленной формулы и бабушке Соломониде приписывается роль обычной деревенской повитухи, ср.: «*Бабушка Соломония мыла, парила раба Божия (имя рек), в парной байне, заедала, загрызала и заговаривала грыжняя грыжи у раба Божия (имя рек) в становой кости, в пуповой жилы, в руках и ногах, заноготняя и чишальняя грыжи; не троньте и не грызите раба Божия (имя рек) ни в день, ни в ночь, ни в утреню зарю, ни в вечерню, ни на нову, ни*

на ветху и ни на перекрою месяцу...» (архангел.) [Ефименко: 201, № 18 = Майков, № 122].

В ряде заговоров бабушка Соломонида действует не одна, а вместе с Богородицей: «...на этой речке сидит Мать Пресвятая Богородица и бабушка Соломона. Моют Иисуса Христа и грыжу загрызают медными зубами, железными клыками, пуповую и подпуповую, пятную и подпятную, глазную и подглазную, язычную и подязычную. Так у р. Б. и[мя]р[ек] грыжу заедаю, загрызаю, заговариваю...» [РЗЗ, № 1535]; к ним обеим может быть обращена просьба субъекта заговора помочь загрызть, заговорить грыжу: «...так мне пособити и помогити, Мать Присвята Богородица, Успиньё Божья Матерь и бабушка Соломонида, раба Божья младенца обабить и на добро здоровьё наладить, заись, и загрысь медныма щоками и жолезныма зубами и булатныма устами и родовую грыжу и нутрянную и пуповую и становую, штобы не было ни щипоты, ни боли, ни крови и ни опухоли и в пупке и лопке и в мошоночке...» [Мансикка, № 23]. Наконец, целительское действие может приписываться и самой Богородице: «Пресвятая Мати Богородица приходила, заговорила, закусила все двенадцать грыж... Приходила, заговорила, закусила под синь камешек положила, пятой поколотила все двенадцать грыж» [РЗЗ, № 1537]. В единичных случаях место сакрального персонажа занимает фольклорный, например, красная девица с ножницами, которыми она вырезает грыжу [РЗЗ, № 465], или Баба-яга: «В чистом поле стоит дуб, в нем сидит баба-яга, глаза оловяны, зубы жолезные, я покорюсь, помолюсь: заешь, загрызи у моего рабого Божья младеня... грыжу» [Щепанская: 283].

Заговоры с участием сакральных персонажей, помогающих знахарке или самостоятельно избавляющих больного от недуга, как известно, широко распространены у восточных славян, в связи с чем рассматриваемый здесь мотив можно считать в некоторой степени вторичным к более общему, полифункциональному мотиву «Сакральный/мифологический персонаж помогает страждущему/знахарке». И хотя его репрезентации среди заговоров от грыжи достаточно многочисленны и разнообразны, однако из-за типичности и неспецифичности этого мотива для данной функции (лечение грыжи) мы не будем подробно его исследовать. Сошлемся лишь на некоторые примеры: «...Есть на сем свете золотое море, а в том золотом море золот терем, а к тому золотому терему золота лествица, по той золотой лествицы золотой муж ходит... и емлет три девять мечев, и сечет грыжу напущеную, и родимую, и пристречную» [Срезневский, № 111 (рукоп. XVII в.)]; кроме того, святые (Егорий и др.) стреляют в грыжу [Ефименко: 217, № 92; Курец, № 174; УНМ, № 43]; в текстах встречаются обращения «Кузьма-Демьян, помогите заговорить грыжу» [Курец, № 187], «Иисус Христос и Богородица, помогите от 12 грыжей» (новгород.) [Разумовская: 268, № 1], «святые, помогите выгрызть грыжу» [Романов, № 243] и т.п.; Богородица спускается по золотой лесенке и заговаривает грыжи [Мансикка, № 35].

1.5. Животные персонажи как специфические субъекты целительского действия формируют в составе данного сюжетного типа мотив «(Находящееся в сакральном центре) животное (щука/кот и др.) вы-

грызает/заговаривает грыжу». Это преимущественно севернорусский (как и собственно образ золотой щуки, загрызающей грыжу) мотив, хотя отдельные его варианты (с другими животными) встречаются и за пределами Русского Севера (на западе и юге России, а также в Белоруссии). Вторым по частотности после щуки в заговорах является кот, иногда встречаются кобылица, птица, петух, мышь, заяц, волк и рысь¹⁷. Приведем несколько характерных текстов: «[На вино.] Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двире, из ворот в ворота, выду я в цистоё полё. В цистом поли тикё Тюрьдина рика, и по той Тюрьдины рики пльвё супротив воды щука жылезна, жрёт, пожырат всекие вещи. Ай жо ты, щука жылезна, не жри, не пожырай всеких вещей, поди жри и пожырай у раба Божия младеня пуповую грыжу, становую грыжу и сердцеңную грыжу...» [Мансикка, № 65]; «...В цистом поли серой каминь, на сером каминю сидит серой кот. Я пойду, спрошу серого кота: “Ты какима просылами занимаиси?” — “Грыж заговариваю”. Такжо я, раба Божья, грыж заговариваю и сто семдисит единую грыжу, ем, грызу и загрызаю... (В заговоре для девочки фигурирует вместо кота щука: “в мори стоит щука”. — Примеч. В. Мансикки)» [Там же, № 35]; «Темные двери, в двери вхажу — / Ляжить каминь белый. / Па том камню белым / Ляжить рыба шшука. / Шшука-рыба пыгрызётъ — / У Аксихи грызь прападетъ...» [НТКПО 2: 338, № 15]; «Бежал по дороге рысь, и увидел у р. Б. и[мя]р[ек] грызь. Бросился рысь и заел-закусал всю р. Б. и[мя]р[ек] грызь» (новгород.) [Разумовская: 269, № 3]; «...На сінім моры стаіць дуб на дванаццаць какатоў, пад тым дубам ляжыць гняздо, у том гняздзе ляжыць заяц. Заяц-заяц з Надзькіных касцей грыжу выгрызаіць...» [Замоуы, № 768].

Примечательно, что, как и многие другие мотивы, специфичные для фольклорной культуры Русского Севера, рассматриваемый мотив известен не только в устной, но и в письменной традиции, ср. фрагменты двух рукописных заговоров: «...Есть в чистом поле Окиян море, и есть на Окияне море белый камень, и есть под белым камнем щука золотая — и перье золотое, и кости золотыя, и зубы золотые. И прийди, щука, к рабу Божию (имя рек), и выгрызи у раба Божия (имя рек) своими золотыми зубами грыжу ветрянную, грыжу напущенную, грыжу жильную, грыжу костяную, сосцовую грыжу, красную грыжу, мокрую грыжу, от отца грыжу, от матери грыжу всякую бывающую... Говорить на теплую воду, обданную на дресве¹⁸» [Ефименко: 201, № 19 (рукоп.) = Майков, № 128]; «...Есть в морской глубины кит рыба и преедает грыжу и болезнь у раба Божия имярек» [Срезневский, № 111 (рукоп. XVII в.)].

В единичных случаях животный персонаж находится вне мифологического пространства: «Сидит кошка на окошке / С железными зубами, железными когтями. / Она грыжу переедает и перекусывает...» (вологод.) [ТРМ, № 377]; ср. также ритуал-диалог, обращенный к животному персонажу: «Мать говорит: “Мышка, мышка, что грызешь?”. Бабка носит ребенка по комнате и делает вид, что грызет ребенку пуп: “Грыж!” — “Ты грызи без передышка, чтобы не было отрыжки”» [Проценко, № 48, 50; Пыщуганье, № 94].

Как мы уже отмечали, в комплексе восточнославянских заговоров от грыжи наблюдается параллелизм слова и действия. Это подтверждает и исследуемый мотив. Дело в том, что в ряде описаний ритуала заговаривания грыжи прямо или косвенно участвуют животные, призванные «загрызть» ее. Так, в Воронежской и Саратовской губерниях при чтении заговоров от грыжи ловили мышонка и давали ему укусить больное место [Селиванов: 99; Соколов: 77]; в Пермском крае грыжу давали укусить жуку-короеду [УДр: 118]. В других случаях в ритуале использовались не живые животные, а их зубы и челюсти, с помощью которых моделировался соответствующий животный образ. Так, у донских казаков во время чтения заговора держали около ребенка череп с зубами какого-нибудь животного [Проценко, № 49]; в Белоруссии грыжу зачерчивали зубами рыси [Романов, № 245]; на Русском Севере мазали или зачерчивали грыжу щучьими зубами [Виноградов: 170] или читали заговор на щучьи зубы [Ефименко: 201, № 17]; в Пермском крае и на Русском Севере для лечения грыжи специально оскопляли кота и отрезанным смазывали мышонку мальчику [УДр: 118; ТРМ, № 398].

Параллелизм слова и действия не остался незамечен исследователями. Н. Познанский как сторонник ритуалистской теории происхождения заговоров подробно рассматривал русские заговоры с образом щуки и в итоге пришел к выводу, что мотив щуки, загрызающей грыжу, развился в заговорах на этапе забвения и отмирания лечебного обряда, предполагавшего использование живой щуки или ее челюстей в загрызании грыжи. По мнению ученого, «очевидно, лекарь изображал собою при помощи их (челюстей. — Т.А.) щуку... можно с полной уверенностью сказать, что щука участвовала в загрызании грыжи. Отсюда и появление ее в заговорах от этой болезни <...>. Сначала пуп пригрызала щука. Потом щуку стал заменять сам знахарь, изображая собою щуку при помощи ее зубов. Далее и самый прием “грызения” стал отмирать: вместо пупа можно грызть щепку. Роль щучьих зубов тут уже забывается; приходится ее пояснять; точно так же приходится пояснять и самое грызение. На этой ступени и могли зародиться формулы <...>. Так попала в заговор щука» (и далее: «...заговорные формулы органически развиваются за счет отмирающего обряда») [Познанский: 168—169, 176].

Тем не менее нам кажется маловероятной такая логика развития этого заговорного мотива. Скорее мы бы предположили, что в образе щуки оказались отрефлексированы реальные наблюдения над особенностями поведения и «статусом» этой рыбы (рыбы-санитара, уничтожающей больных особей), а также связанные со щукой мифологические воззрения: у восточных славян (и в частности у русских) этой рыбе приписывались связь с нечистой силой и некоторые демонические свойства, а ее челюсти и костям — апотропеическое значение, ср. использование щучьей челюсти в качестве домашнего и личного оберега [Гура: 752—754].

Рассмотренные выше мотивы восточнославянских заговоров от грыжи объединяет, как уже упоминалось в начале статьи, то, что все они реализуют по сути один сюжетный тип «Некто загрызает грыжу».

Однако при более пристальном взгляде на эти заговоры становится понятным, что простое предложение, лежащее в их основе («Некто загрызает грыжу»), не единственный показатель близости всех этих заговоров; на самом деле, их родство глубже, оно затрагивает, помимо повествовательного уровня, также и их текстовую природу. Наиболее внятно и выразительно глубинное родство этих текстов проявляется в том, как все они (причем сходными способами) разрабатывают ключевой образ заговоров о «загрызании» грыжи, а именно образ загрызающих эту грыжу зубов, ср.: «...помогити... загрысь медныма щоками и железными зубами и булатныма устами и родовую грыжу...» [Мансикка, № 23].

Заговор достаточно последовательно наделяет своих персонажей металлической (железной, булатной, медной, оловянной, золотой) челюстью, способной загрызть мучающий человека недуг, и тем самым моделирует образ субъекта действия, способного как нельзя лучше справиться с поставленной перед ним в заговоре задачей — «загрызанием» грыжи. Иными словами, образ, о котором идет речь, более всего отвечает прагматике заговоров от грыжи и их ключевому мотиву. Такими зубами, превращающими субъекта действия в гетерогенное существо, в заговорах наделяются и реальные участники магического процесса (ср.: «Мать меня родила мать не ущимленную, грыжу закусила медными губами, железными зубами...» (вологод.) [ТРМ, № 376 (рукопис.)]; «Загрызаю, заедаю, заговариваю медными щеками, железными зубами...» [РЗЗ, № 419, 431]; «Загрызала своими острыми глазами, железными зубами у младеня все 12 грыж...» [РЗЗ, № 404]), и животные персонажи, у которых также появляются «металлические» части тела и органы: *черный кот... зубы железны* [ТРМ, № 396]; *серый кот, у этого кота глаза медны, зубы золезны* [Мансикка, № 29]; *серые волки с острыми ногтями и с долгими зубами* [Курец, № 186]; *щука медная, зубы железные, щеки былатные, глаза оловянные* [Курец, № 169]; *щука... рот железный, зубы оловянные* [Курец, № 170]; *щука... глаза медны, зубы железны* [Курец, № 179, 180]; *щука... глаза медны, зубы булат-железо* [РЗЗ, № 468]; «...И прийди, щука, к рабу Божию (имя рек), и выгрызи у раба Божия (имя рек) своими золотыми зубами грыжу ветрянную...» [Ефименко: 201, № 19 = Майков, № 128]; «у этой щуки зубы золезны, други оловянны, третьи медны» [Мансикка, № 64]; «в черном море ходит щука, железный нос, железный хвост, железные зубы» [Григораш: 117].

Иногда обе эти группы субъектов целительского ритуала, описываемого в заговорах, как бы соединяются в один образ, в результате чего в текстах появляются субъекты заговора, некоторыми своими частями сходные с животными (а именно со щукой, кобылой, собакой, волком, медведем, рысью), чьи зубы и челюсти отличаются отменной силой и крепостью, ср.: «Грызь, грызь, не грызи ж ты тут, бо у мене зубы щучьи, я тебе зубамы выгрызу...» (херсон.) [Ястребов: 48]; «Грызь грызу... вовчим зубом, зьмиинным жалом...» [Романов, № 246]; «Уцекай, грызь, у мяне зубы рысьсия, я цябе зьем!» (могилев.) [Романов, № 48: 169]; «...сама... загрызала, заедала, заговаривала... щучьима щеками, кобыльима зубами» [РЗЗ, № 422]; «заедаю щучьими зубами, загрызаю железными клыками»

[РЗЗ, № 434]; «*грыжу заедаю щучьими языками, собачьими зубами*» [РЗЗ, № 479]; «*Грызь грызу, воучими зубами, кабулячими губами...*» [ПЗ, № 569]; «*гряз загрызаю вовчими зубами, ведмежою силою*» [Зорі: 152, черкас.]; «*Ішла бабка із лесу з мядзведчым ротам, з воучымі зубамі. Ідзі, грызь, я цябе з'ем*» [Замовы, № 772]; «*Загрызай, заедай... щучьими зубами*» [ТРМ, № 392].

Иногда зубы получают в заговоре также и количественную характеристику. При этом в тексте вновь актуализируется внутренняя форма названия болезни (*грыжа*), указывающая на действие, производимое недугом над человеком; в итоге в заговоре возникает противопоставление «зубов грыжи» и «зубов субъекта заговора», ср.: «*Грызю, грызю... у тебе тры зубы, а в мене сим, я тебе зым...*» [Talko-Hryniewicz: 322].

Несложно понять, что появление таких гетерогенных образов в заговорах от грыжи объясняется общей установкой магического текста, призванного изменить действительность (в данном случае избавить больного от грыжи). Металлические и животные челюсти — надежный способ придать субъекту заговорного ритуала качества, требуемые для выполнения возложенной на него целительской функции — загрызания грыжи. Поэтому мы вполне разделяем точку зрения Н. Познанского, усмотревшего в *железных* зубах шуки традиционный для магических текстов симпатический эпитет: «Они [железные зубы] даны шуке только затем, чтобы ярче оттенить ее способность грызть, подчеркнуть именно то ее свойство, которое в данном случае в ней ценится... Все такие эпитеты только подчеркивают добротность того предмета, к какому прилагаются» [Познанский: 169].

Рассматриваемая нами стратегия уничтожения грыжи представлена еще одним сюжетным типом, очень близким тому, о котором шла речь выше («Некто загрызает грыжу»), но тем не менее немного от него отличающимся («Некто питается грыжей»). Развитие этого сюжетного типа связано, вероятно, с семантическим сдвигом, в результате которого базовый для заговоров от грыжи глагол *загрызать/грызть* вместе с переносным «угрожающим» значением (*грызть* как ‘уничтожать; убивать; причинять боль’), актуализирует в заговорах от грыжи и прямые значения, связанные с приемом пищи (*грызть* как ‘раскусывать; есть, питаться’), а также соответствующий этим последним неожиданно широкий (по сравнению с рассмотренными выше заговорами) ряд синонимов: *грызть* ~ *есть/съесть/переесть/заесть, питаться, кусать/перекусывать/закусывать, жрать/пожирать, проглатывать, снедаць* (‘завтракать’), *обедаць*. Оба эти ряда значений, переносное и прямое, ‘уничтожать’ и ‘есть’, постоянно присутствуют в заговорах, реализуясь через синонимичные глаголы и ведя с их помощью языковую игру. Пищевая тема, возникающая в связи с этим в заговорах, провоцирует также разработку особого признакового поля, ср. такие оппозиции, характерные для заговоров от грыжи, как *сытый* — *голодный* и *сладкий* — *горький*. Так, одиночная формула «Сладкое проглочу, горькое выплюну» встречается, по наблюдениям А.Л. Топоркова, преимущественно в восточной части белорусского и украинского Полесья [ПЗ: 305]: «*Ишли*

немцы / Галакаленцы, / Горько праплюю, / Салодко пракаўтну» (гомел.) [Там же, № 575]; «Грызю, грызю, я тебе загрызу; як солодка, то злыжу, а як гирка, то сплюю, а я вовчы зубы маю, а медвежу сылу» (Звенигород. у. Киев. губ.) [Talko-Hrunciewicz: 322; см. также: ПЗам, № 150; ПЗ, № 574; Таямніцы, № 331].

1.6. «Некто хочет есть и съедает грыжу». Этот мотив (в вариантах: *я есть хочу; я вчера не ела, а сегодня съем грыжу; я грыжу грызу и тем сыта бываю* и т.д.) реализуется в ряде заговоров. Единственное, что помимо мотива объединяет их, так это география, поскольку сюжетный тип «Некто питается грыжей», как и тема голода в целом, известен в основном на северо-западе России и северо-востоке Белоруссии (Новгородская, Псковская, Витебская, отчасти Могилевская области)¹⁹, ср.: «Есть костяная грыжа, нужно, чтоб пришли, когда я натошак. И говорю: *“Во имя Отца и Сына и Святого Духа! Позавчера не ела и вчера не ела, а сегодня поем и всю грыжу рабу (имя) съем. Аминь, аминь, аминь!”*. В первый день надо читать три раза, второй — шесть раз, третий — девять раз. Кусать через тряпочку или носовой платок» [Новг. фольклор, № 436, 437]; «Грызь-грыжуха! У тебя зубы остры, а у меня, р. Б. и[мя]р[ек], еще вострей! Я вчера не ужинала, а сегодня не завтракала — я есть хочу! Я тебе перекушу!» (новгород.) [Разумовская: 269, № 9]; «Вчарась-кась я ня ужинала, сяводни ни абедала. Грыжа, я исть хачу, я зьем тибя» (псков.) [НТКПО 2: 338, № 15]; «Грызь, грызь — я есь хочу: у сераду ня ела, пятницу заговела, раба твоя Божя — стой, боли аминь...» (витебск.) [Романов, № 240]; «Цябе воўк еў, цябе мядзведзь еў, і я цябе з’ем» [Замовы, № 766, витебск.]²⁰.

Близкий заговор встретился нам и в севернорусской рукописной традиции, с той лишь разницей, что действие в нем перенесено в мифологический центр, а субъектами целительского ритуала выступают не реальные участники магического процесса, а фольклорные персонажи — «железный муж» и «красная девица»: *В чистом поле стоит сырой дуб, и в том сыром дубе железной муж, и того железного мужа не можно напоить и накормить ни хлебом, ни солью, ни какими овощами, а накормить того железного мужа из жива человека с сердца грыжею, ис под грудей грыжею, ис пупа грыжею, из жил и костей, ис составов грыжею и мокрою грыжею). К тому же в синем море акияне белой камень, и от того белого камня выходит красная девица и приходит к тому рабу Божию имраку, и вынимает у того раба Божия с пупа грыжу... и покладывает на шолковую ленту, и сносит к сырому дубу, к железному мужу. И тот железной муж поедает и пожирает у того раба Божия с сердца грыжу, из-под грудей грыжу... и тем железной муж сыт пребывает» [Смилянская: 138 (1737 г.; заговор прочитан олонекским старообрядцем на допросе) = Майков, № 124].*

Здесь же выделяется небольшая группа текстов, коррелирующих с известными языковыми метафорами типа *быка/волка бы съел, зверский/волчий аппетит* и тем самым вновь возвращающих нас к «животной» теме в заговорах от грыжи, ср.: «Волка съела, мядведея съела, а тябя, грыжа, ня диву съись. Съем, заем и вовси съем! Съем, заем и вовси съем!

Съем, заем и вовси съем!» (новгород.; одновременно кусать грыжу) [НТКПО 1: 594, № 10]; «Пока говоришь, надо грызть: *“Грыжу грызу, здоровье младенцу Григорию несую. Я голодная, я жрать хочу, я волка съем, собаку съем. Я все, что увижу, проглочу, а тебя, грыжу, я враз сгрызу!”*» [Новг. фольклор, № 433—435].

Еще чаще в рамках сюжетного типа «Некто питается грыжей» и вообще темы голода субъект заговора отождествляет себя с животным (кстати, с этим мы отчасти уже сталкивались, когда говорили о гетерогенных образах человека с зубами и челюстями животного), ср., например: «*Ты грызь, а я вовк, а я цябе зьем*» (могилев.; кусая живот) [Романов, № 249]; «*Я не девка, я не баба, я медведица, у меня зубы волтры, как у волка, я загрызаю грыжу у младенца Николая*» (казан.; чтобы заговор имел силу, должны быть все зубы, нет зубов — ничего не получится) [РЗЗ, № 480]; «*Я рысь, а ты — грызь, я вчера не вечерила, сягодня не обедала, я есть хочу, я тебя укушу, я тебя зьем*» (псков.; параллельно знахарка «кусает» больное место и сплевывает) [Разумовская: 263, № 3]; «*Ты — грызь, я — коза, я тебя кушаю, я тебя съем-переем, грызу-перегрызу, кусаю-перекусаю, ем-переем*» (русские в Литве) [Novikovas, № 40]²¹.

Наконец, еще более выразительны тексты, где оба «действующих лица» заговора — и субъект (исполнитель целительского ритуала), и объект заговорного слова (недуг, т.е. грыжа) — отождествляются с животными, противопоставленными друг другу по своим традиционным ролям (волк — коза, кошка — мышка)²². Четко обозначенные роли моделируют ситуацию «поединка» между ними, что вновь разворачивает заговор от пищевой темы к теме уничтожения, ср.: «*...ты, грызь, — коза, а я волк. Я тебя съем и закушу*» [ФНО, № 31]; «*Ты каза, я воўк, я не абедала, я не снедала, я есці хачу. Гам, гам, я цябе з’ем*» (витебск.) [Замовы, № 764]; «*Я волк — ты каза, гам, гам, с’ем тибя*» [Проценко, № 47]; «*Грыжа-грыженица, табе тут не сялитца. Я кошка, ты мышка, я тибе зьем*» (псков.) [НТКПО 2: 613]; «*...я кошка, а ты мышка. Гам, з’ем*» (витебск.) [Замовы, № 776]²³.

Впрочем, вне зависимости от конкретных значений слов *съесть, закусить, заесть* и др., а также от того, в чьи конкретно уста они вложены, рассмотренные выше тексты обычно завершаются формулой «Я тебя съем», лаконично выражающей прагматическую установку заговора от грыжи (уничтожение недуга путем его загрызания/поедания), в которой основной глагол действия либо повторяется несколько раз, либо дублируется синонимами: *поем и всю грыжу рабу (имя) съем; цябе воўк еў, цябе мядзведзь еў, і я цябе з’ем; железной муж поедает и пожират у того раба Божия грыжу; съем, заем и вовси съем; что увижу, проглочу, а тебя, грыжу, я враз сгрызу; я тебя укушу, я тебя зьем; я тебя кушаю, я тебя съем-переем, грызу-перегрызу, кусаю-перекусаю, ем-переем; я тебя съем и закушу* и т.д.

2. Среди восточнославянских заговоров от грыжи выделяется также группа текстов-директивов, в которых субъект заговорного ритуала предписывает недугу определенные формы поведения и действия. Эту стратегию отношения к недугу мы условимся называть «**Навязыванием**

болезни требуемого способа действия». Именно в текстах данной группы грыжа обретает статус персонифицированного объекта с характерными для такого случая обращениями, а также адресованными недугу глаголами активного действия. Эта стратегия объединяет порядка трети всех известных заговоров от грыжи и представлена тремя основными мотивами.

2.1. «Грыже предписывается покинуть больного и грызть/причинять вред природному объекту». Этот хорошо известный в лечебных заговорах и приговорах²⁴ мотив представлен в основном русскими текстами, отсылающими грыжу к объектам неживой природы: на осину, другие деревья, корни (пни, колоду), камень и т.д., причем главным образом твердые, видимо, для того, чтобы, во-первых, не причинять вред живым существам, а во-вторых, «занять» грыжу на долгое время. Формулы изгнания болезни на другой объект часто входят в состав пространственных контаминированных текстов, в которых обычно занимают ключевую позицию заключительной формулы, выражающей основную прагматическую установку заговорного ритуала — удаление недуга: «...пойдите, грыжи, из сеньцей воротми, из байни дверьми, в чистое поле. В чистом поле есть сер камень; грызите, грыжи, серый камень» (архангел.) [Ефименко: 201, № 18 = Майков, № 122]; «Ты, грызь, иди в чистое поле, там стоит осина. Ты эту осину соси и грызи!» (новгород.) [Разумовская: 268, № 1; см. также: РЗЗ, № 433, 434, 1529, 1530]; «...уйди, грыжа, уйди провальню, во чисты поля, во зелёны луга. Грызи, грыжа, грызи провальню, гнило коренье, горюче камень. Там те, грыжа, наесно, там те, грыжа, уясло» (при этом прикусывают грыжу) [Новг. фольклор, № 432]; «Грызи, грыжа, голубиный порог да банный потолок» [РЗЗ, № 1533]²⁵.

2.2. «Грыже запрещается грызть имярека / причинять вред имяреку и предписывается заняться каким-нибудь природным объектом/бытовым предметом». Мотив, так же как и предыдущий, встречается в основном в севернорусских заговорах, хотя изредка фиксируется в белорусских и украинских.

На Русском Севере, например, приняв от матери через окно вместе с ребенком яйцо, завернутое в рубашку, ребенка затем через дверь возвращают матери в дом, а рубашку с яйцом выбрасывают на землю, говоря: «Не грызи, грыжа, младенца, а грызи окошко, рубашку или яичко» [РЗЗ, № 442]; ср. также: «Вот тебе, грыжа, полук, поди на потолок. Потолочницу грызи, а младеня не трони» (кладут ребенка на полук) [Там же, № 390]; «Як пуйдэш аправляца, так кажуть: “Грыжа, грыжа, не грызи меня, грызи гавно мае”» (чернигов.) [ПЗ, № 576]; «Сучишча, забери грижішча, а ти, гризішча, іді у сучишча. У сучишчу сіді, сучишчу гризі, р. Б. и[мя]р[ек] не мучи» (чернигов.) [ПЗам, № 151]²⁶. Встречается подобный мотив и в рукописных заговорах: «Есть святое море окиян, на море окияне есть б(елои камень), на белом камени есть две рябины, две кудрявы(е), есть между двема рябинами кудрявыми золота колыбел(ь), в золотой колыбели лежыт младенець, грызет его грыз(ь). И ты, грыз(ь), не грызи сего младенца, раба Божия имярек, грызи, грыз(ь), кобыл(ь)ю кость да собач(ь)ю...» [Срезневский, № 90].

Подобное «использование» активности недуга хорошо известно в восточнославянском магическом фольклоре. Таковы, например, мотивы задавания демонам болезней бесконечных и бессмысленных задач и работ — таких как пересчитывание песчинок или листьев на деревьях — в заговорах от детской бессонницы, ср. близкий к ним заговор от грыжи: *«Не грызи, грыжа, младеня, грызи кит-железо, железо укладно, железо булатно, — тут тебе работы, тут тебе заботы»* [Курец, № 163]. Знаком восточнославянским заговорам и магический прием переадресация негативных, злых намерений демонов болезней на объекты неживой природы: вспомним хотя бы сюжетный ход заговоров и апокрифических молитв, восходящих к Сисиниевой легенде, где сестрам-лихорадкам, идущим «людей трясти», «мир знобить», запрещают причинять вред людям: *«В чистом поле — путь-дорога, по этой дороге идет матушка Пресвятая Богородица. Встречается ей худая болезнь грыжа... “Ты куда пошла?” — “Я пошла по рабам, по рабыльницам, по младеням, по родильницам”. И Пресвятая Богородица заклнала, запрещала: “Не ходи ты, худая болезнь грыжа, по рабам, по рабыльницам, по младеням, по родильницам, а пойдти ты в горы, вертепы, там есть семиглавая змея. Змею съешь, кости грызи, а р. Б. младеня и[мя]р[ек] не трожь, не шевели”»* (архангел.) [РЗЗ, № 462]²⁷.

2.3. Мотив *«Пусть грыжа высохнет, как сучок»* известен в разных восточнославянских традициях: «Безымянным пальцем, у этого пальца имя нет, им и чертят грыжу и говорят: *“Грыже места нет. Как на лесинке сучок сохнет, так и ты, грыжа, исчезни, иссохни”*. И сучок задевать надо, по ему водить» [Юрлинский край]; «От грыжи надо положить ребенка рядом с сучковатым поленом и наговаривать, чертя ножом по грыже: *“Как чучок (сучок) сохнет, подсыхает, не боет, не скорбет, не толстет, не багрет, так же у р. Б. чтобы грыжа сохла, подсыхала, не толстела, не багрела, не болела, не скорбела...”*» [Востриков: 76]; *«Как яйцо засыхает, так грыжа пусть засохнет»* (кладут яйцо к печке) [Проценко, № 54]²⁸.

Последний пример находит близкую параллель в южнославянских заговорах от *клини* — болезни живота, отчасти напоминающей грыжу. В Прилепе знахарка брала овечий катышек и клала его в пеленки младенца, чтобы тот его обмочил; наутро она закапывала его в кострище со словами: *«Како што кье се суши бубрекоф од огно, така да се исуша клиноите од Бориса»* [Как сохнет этот катышек, так пусть высыхают «клини» Бориса] [СбНУ: 267].

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что описываемый мотив, пожалуй, больше других связывает рассматриваемые тексты с заговорами от кожных болезней: он встречается, в частности, в заговорах от чирья (образования, так же как и грыжа выступающего над кожей), и некоторых других.

* * *

Мы рассмотрели заговоры от грыжи и выявили основные мотивы заговоров, входящих в эту функциональную группу. При этом выяснилось, что специфика данной группы в рамках восточнославянского

заговорного универсума заключается в том, что, во-первых, среди заговоров от грыжи больше всего севернорусских, а во-вторых, заговоры от грыжи имеют в своем составе довольно ограниченный набор мотивов, две трети которых реализуют один сюжетный тип («Некто загрызает/съедает грыжу»). Было установлено отсутствие прямых сюжетных параллелей этим заговорам в западно- и южнославянских традициях. Всё это в целом, скорее всего, указывает на оригинальный характер этих мотивов и позволяет оценивать их как восточнославянскую (возможно, даже русскую) инновацию.

Рассматривая материал, мы обратили внимание на довольно высокий уровень ритуализованности заговоров от грыжи, чтение которых обычно сопровождается рядом магических действий специального, профильного характера, напрямую коррелирующих с текстами заговоров и обстоятельствами их произнесения. Такое соотношение слова и действия в ритуале лечения грыжи, в частности их буквальное совпадение (заговаривающий произносит, что «загрызает» грыжу, и на самом деле ее прикусывает), а также краткость, лапидарность вербальных формул, входящих в заговорный ритуал, привели нас к заключению о том, что, помимо собственно заговоров (т.е. магических текстов, имеющих нарративный сюжет или широко использующих другие традиционные способы организации заговорных текстов, например, перечисления, формулы невозможного и т.д.), в рамках исследуемой функциональной группы заметное место занимают и приговоры — краткие ритуально-магические тексты, произносимые в качестве сопровождения повседневных, обрядовых и ритуализованных действий и ситуаций. К ним относятся, видимо, заклинательные тексты-директивы, обращенные к грыже с определенными требованиями (типа «Не грызи дитенка, а грызи послед, постельку»), а также сравнительные формулы типа «Как у этого полена сучки высохли, так у имя рек пусть грыжа высохнет».

Литература

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002. С. 301—337.

Агапкина 2006 — *Агапкина Т.А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте 1. Детская бессонница и крик; 2. Заговоры от кровотечения и раны // *Славянский и балканский фольклор*. М., 2006. С. 10—123.

Виноградов — *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы. Вып. 1—2 // *Живая старина*. 1908. Вып. 1—2. С. 2—99 (вып. 1); 4—94 (вып. 2).

Вишерская старина — *Вишерская старина* / Сост. И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Н.В. Жданова. Пермь, 2001.

Востриков — *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. 5: Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2002.

Высек пламя — *Высек пламя Илмаринен*. Антология финского фольклора / Сост. Э.Г. Рахимова; пер. с финского. М., 2000.

Герасимов — *Герасимов М.К.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком у. Новгородской губернии // Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 158—183.

Григораш — *Григораш А.В.* Лечебные заговоры // Традиционный фольклор Вилегодского р-на Архангельской обл. (в записях 1986—1991 гг.). Сыктывкар, 1995. С. 108—126.

Гура — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Дмитриева — Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 6: Русские. Кн. 3: Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С.И. Дмитриева. М., 1993. С. 51—62.

Ефименко — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2 (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5. Вып. 2).

Завьялова — *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Замовы — *Замовы /* Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М.Г. Василенка, Т.М. Шевчук. Київ, 1991.

Иванов — *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина. 1885. № 12. С. 730—744.

Коваленко, Манжура — *Коваленко Г., Манжура И.* О народной медицине малороссов // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 169—186.

Крашенинникова — Заговоры Вилегодского района Архангельской области / Публ. Ю. А. Крашенинниковой // Живая старина. 2001. № 3. С. 25—28.

Курец — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Левкиевская — *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.

Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1992.

Мансикка — *Мансикка В.* Заговоры Пудоожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický (III. Trída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8. Č. 1. S. 185—233.

Меркулова — *Меркулова В.А.* Народные названия болезней. I (На материале русского языка) // Этимология-1967. М., 1969. С. 158—172.

НЗ — Нижегородские заговоры (в записях XIX—XX веков) // Сост. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.

Новг. фольклор — Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963—1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001.

НТКПО — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1—2.

Паунова — *Паунова Е.В.* Заговоры старожилов Астраханского края // Живая старина. 2000. № 1.

ПЗ — Полесские заговоры в записях 1970—1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

ПЗам — Поліські замовляння / Зібрав та уклав В. Мойсієнко. Житомир, 1995.

Познанский — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. [Репринт издания 1917 г.]

- Проценко — *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков: Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- Пыщуганье — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского района Костромской области / Под ред. А.В. Кулагиной. Пыщуг, 2001.
- Раденковић — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Разумовская — *Разумовская Е.Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов русского Северо-Запада (по полевым материалам 1973—1988 гг.) // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 257—273.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Романов — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 16—17/2. № 4. София, 1900.
- Селиванов — *Селиванов А.В.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69—116.
- Сибирский сборник — Сибирский сборник XVIII в. / Предисл. и публ. А.А. Турилова // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 250—267.
- Смилянская — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века / Публ. Е.Б. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 99—172.
- Соколов — *Соколов Б.М.* По Саратовскому краю. Из впечатлений и записок этнографа // Саратовский вестник. Вып. 4: Заговоры. Саратов, 1994. С. 67—86.
- Срезневский — *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965—. Вып. 1—.
- Таланчук — Українські чари / Упоряд. О.М. Таланчук. Київ, 1992.
- Таямніцы — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. С. Новак. Гомель, 1998.
- Тодорова-Пиргова — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.
- Топорков — *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв. История, символика, поэтика. М., 2005.
- ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.
- УНМ — Українська народна магія. Поетика. Психологія / Упор. Т. Полковенко. Київ, 2001.
- Удр — *Подюков И.А., Белавин А.М., Крыласова Н.Б. и др.* Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX—XX в. Усолье, 2004.
- ФНО — Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О.С. Бердяева. М., 2005.
- Щепанская — *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003.
- Юдин — *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юрлинский край — *Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX—XX вв. Материалы и исследования. Пермь, 2003.

Ястребов — *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.

Novikovas — *Novikovas J., Trimakas R.* Lietuvas rusų sentikių užkalbėjimai // Tautosakos darlai 6—7. Vilnius, 1997. P. 267—287.

Talko-Hryniewicz — *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

Примечания

¹ Ср.: «*Як етаму дрэву на пні не стаяць, корнеў не пускаць, лісьцеў не распускаць, так каб у этага и[мя] р[ек] грыжсы не бываць...*» [Замовы, № 760].

² Ср.: «*Грызь грызища, выговарую цябе и ссылаю цябе на сук смоловый, из косьтей, из мощей, из жил ис полужил, из горячей криви, из щираго серца*» [Романов, № 241]; ср. изгнание грыжи на осину: «*“Грызь грызу, замовляю, / На сухие лозы отправляю, / На осиновы суки”*. Это само три раз праговори, иди [сплевывай] на осиновы суки [сучки в полу]» (гомел.) [ПЗ, № 570] (ср.: «*Кила-кила, нечислая сила, кила-бес, поди в лес! Поди на осину. на самую вершину!*» (vladimir.) [НЗ, № 129]).

³ Ср.: «*Ты грыжи, грыжи зубом Ты одним, а я двумя, ты двумя, а я тремя... (и так до 9)*» (астрахан.) [Паунова, № 2].

⁴ Ср. немедицинские значения слова *кила*: ‘пучок сена, прикрепленный к палке’, ‘вещи, привязываемые на спину человеку в насмешку’, т.е. что-то внешнее, выступающее.

⁵ От *занёготье, занёктица* ‘заусеница’ [СРНГ].

⁶ Если килу, как правило, *садят по злобе* (новгород.) [Герасимов: 171], то грыжу обычно именно *напускают* (ср. «*Ой еси ты злая змия напущенная красная грыжа*» в рукописном «Слове грыжу напускать» первой трети XVIII в.).

⁷ У болгар грыжа называет *клине, клини* и др. [Тодорова-Пиргова: 297—303]. Этим термином обозначаются заболевания внутренних органов, в том числе желудочные, грыжа, расстройства мочеполовой системы, бесплодие. У женщины может быть «77 с половиной» таких *клине*.

⁸ Ср. редкий пример: *грыжа Идвига* (вологод.) [ТРМ, № 375].

⁹ Заметим, однако, что собственно рациональный способ лечения грыжи, широко практикуемый в народной медицине, а именно вправление грыжи, в заговорах никак не отражается.

¹⁰ Ср. у Б.Н. Проценко: «Характернейшей чертой заговоров от грыжи оказывается... одновременность, одномоментность действия и говорения» [Проценко: 86].

¹¹ Ср. примеры символического уничтожения недуга, имеющие в своей основе другие (помимо «загрызания») мотивы: Егорий отстреливает грыжу и отдает ее черному зверю на хребет: «*...и понеси, черный зверь медведь, в темные леса и затопчи, черный зверь медведь, в зыбучие болота, чтобы век не бывали...*» [Ефименко: 217, № 92]; «*Мимоходом растопчу, / Поперек рассеку, / На угол изгоню...*» [ТРМ, № 388]; «*...зубами загрызу и словами заговорю и слиной заплюю и пятой затопцю...*» [Мансикка, № 64].

¹² См. варианты: [РЗЗ, № 370, 371, 455, 456, 484, 487, 1521—1524; Курец, № 175, 188, 189; ТРМ, № 373, 374, 378, 397; Проценко, № 53; ПЗ, № 568, 569; Замовы, № 775; Таямніцы, № 326; Романов, № 241, 247; УНМ, № 41; Talko-Hryniewicz: 322].

¹³ См. [РЗЗ, № 368, 369, 391, 392, 481].

¹⁴ См. [Крашенинникова, № 1—3; Пыщуганье, № 87, 89; ТРМ, № 380—384,

386—392; РЗЗ, № 374—377, 380—387; 394—397; 399—431; 434, 435, 438, 441, 450—454, 469, 474, 479, 482, 486; Курец, № 163—166, 175, 176; Григораш 1995: 117].

¹⁵ См. варианты: Новг. фольклор, № 434; УДр: 117; Таямніцы, № 335; ПЗ, № 574; РЗЗ, № 458—460, 485, 1525, 1526; Григораш 1995: 117; Проценко № 48, 50. Аналогичные заговоры-диалоги известны и в литовской традиции, см. [Завьялова: 158, 231].

¹⁶ Перечень вариантов ее имени, а также информацию о самом персонаже см.: [ТРМ: 167—168; Юдин: 135—136].

¹⁷ См. варианты: [Мансикка, № 64; Курец, № 168—171, 179—181, 184, 185; РЗЗ, № 467, 468, 477; Ефименко: 217, № 91; Разумовская: 268, № 2; Пыщуганье, № 92; НТКПО 2: 338, № 16; ТРМ, № 375; РЗЗ, № 1539, 1544; Новг. фольклор, № 432] (щука); также: [ФНО, № 32; Мансикка, № 29, 34; РЗЗ, № 466] (кот); [Курец, № 172; 186] (волки); [Мансикка, № 26] (кобылица); [Ефименко: 200, № 16] (петух); [РЗЗ, № 1538] (птица огненная); [Замовы, № 767] (заяц).

¹⁸ *Дресва* — вероятно, ‘песчаник’, ‘галька’ [СРНГ].

¹⁹ Примечательно, что похожие мотивы изредка встречаются в географически близких русскому северо-западу литовских и латышских заговорах, см. [Завьялова 2006: 232—233].

²⁰ Мотив поедания болезни (человеком или животным), хотя и встречается в восточнославянской традиции вне заговоров от грыжи, но довольно редко, ср. фрагмент житомирского заговора от вывиха: «...ишло три святые мужы, а за ими йшло три звери люти. А вони Андриюшу ўстрели, вони з ёго пальчика, вони з ёго крови, вони з ёго кости всю былъ гострыми зубами зели [свѣли]» [ПЗ, № 379].

²¹ Ср. характерную параллель в сербском заговоре: «Бели ветре, црни ветре, бежи од мен’ ја сам вук, ја сам мечка...» [Белые ветры, черные ветры, бегите от меня, я волк, я медведь...] [Раденковић, № 340].

²² По наблюдениям А.Л. Топоркова, формулы самоотождествления с животными известны главным образом в северно- и центральнорусской традиции: в апокрифических молитвах и заговорах социальной направленности (перед судом, начальством и т.д.), а также в любовных — как устной, так и рукописной традиций [Топорков: 91—96]. Однако те пары животных, которые встречаются в заговорах от грыжи (волк — коза, кошка — мышка), среди заговоров социальной направленности как будто бы не известны.

²³ Известны отдельные заговоры, где субъектами действия оказываются змеи, ср.: «Хадзіла Праскоўя на мху, на балоце, на гнілой калодзе. Шукала Праскоўя сябе на прыжыўлення ў мху, у балоце, у гнілой калодзе. Не знайшла Праскоўя сябе прыжыўлення ні ў мху, ні у балоце, ні у гнілой калодзе. А знайшла Праскоўя сябе прыжыўлення ў Іванавам пупе, ў косці, у жыле» (витебск.; Праскоўя — вероятно, змея) [Замовы, № 769]. Ср. мотив «кусания болезни змеей» в заговорах от кожных болезней (скулы, нарыва), с которыми заговоры от грыжи объединяет близкая внешняя симптоматика: «На синём моры, на кияни / Сядзиць дзеўка на камени — / Сакоча, рагоча, / (Имярек) Евинай скулы укусиць хоча...» (гомел.) [ПЗ, 331]. В данном тексте под субъектом действия (*грызть, кусать*) подразумевается, по всей вероятности, не девушка, а змея, лежащая на камне, ср. с белорусскими заговорами от змей, где то же действие обычно приписывается змее, см.: «Гадюка сакоча, рагоча» [Таямніцы, № 63]. Появление змеи в этих заговорах мотивировано устойчивой логической связью змеи и укуса, кусания.

²⁴ Об аналогичной модели апотропеической магии см. [Левкиевская 2002: 132—137].

²⁵ Ср. также: «Грызи пенья, коренья, старую валежину, белую березину» [РЗЗ, № 431]; «Грызи пень и колоду» [(новгород.) Разумовская: 269, № 5; РЗЗ, № 428, 440; Замовы, № 773]; «иди деревья грызть» (волын.) [ПЗам, № 149]; «грызи, грыжа, пень березовый» [РЗЗ, № 426]; «ешьте, грыжи, белый снег да собачий след» [РЗЗ, № 430] и др.

²⁶ Ср. также: «Грызь, не грызи моего младенца, грызи осину» [РЗЗ, № 433, 434]; «Не грызи младенца, а грызи то, что отрезано» (перед тем как говорить эти слова, разрезать полотенце) [РЗЗ, № 436]; «Грызи, грыжа, послед и белый снег» [РЗЗ, № 429]; «Не грызи дитенка, а грызи послед, постельку» (при чтении заговора надо обтирать ребенка в бане последом) [РЗЗ, № 378, 379].

²⁷ Ср. аналогичное использование структуры заговоров типа Сисиниевой легенды в финском заговоре от опухоли: «Опухоль шла вдоль дороги, / Тут Господь навстречу вышел, / Вопросал: “Куда путь держишь?” / — “К людям меж костей и мяса”. / — “Только я тебя засуну / Между двух камней тяжелых» (Высек пламя: 64—65).

²⁸ См. варианты: [РЗЗ, № 445; (чернигов.) УНМ, № 42; УДр: 118; ПЗ, № 578; Майков, № 134; РЗЗ, № 445, 446, 1528, 1541].

К.А. ФЕДОСОВА
(Москва)

Слово и действие в пастушьих отпусках: устное бытование рукописного текста

Разграничение *мифа* и *ритуала* и исследование их взаимоотношений в течение долгого времени оставалось одной из важных проблем как отечественной, так и зарубежной науки. В последние годы обрядовое действие и обрядовое слово часто рассматриваются как равноправные коды, входящие в обрядовый комплекс наряду с прочими и устроенные сходным образом. Эта модель была разработана Н.И. Толстым и утвердилась далеко за пределами этнолингвистических работ. В свое время революционная, сегодня она, как кажется, может быть пересмотрена и развита в свете позднейших исследований. Нам представляется, что логика современной, «человекоориентированной» науки требует ввести в эту модель фигуру исполнителя обряда — носителя традиционной культуры. Рассмотренное с его точки зрения или, по крайней мере, с учетом его точки зрения соотношение между различными обрядовыми кодами окажется иным. В предлагаемой статье мы попытаемся показать это в связи с вопросом о соотношении слова и действия, т.е. вербального и акционального кодов.

Разницу, которая *a priori* существует для носителя культуры между обрядовым словом и обрядовыми действиями, можно описать с помощью пары «рефлексия—симпрактика». Текстовая деятельность¹ связана с рефлексивным усилием по оформлению реальности в языке. Обрядовая деятельность, наоборот, симпрактична² по своей природе: переданная в непосредственном моторном опыте, она лежит в плоскости нерелексированного (во всяком случае, в норме). Неслучайно исследователю устной традиции, как правило, достаточно легко удается записать текст заговора (в тех случаях, когда исполнитель вообще готов делиться знанием такого рода), тогда как зафиксировать последовательное описание обрядовых действий оказывается более сложной задачей. В рукописной традиции, к которой принадлежат пастушьи отпуски³, эта разница еще очевиднее, а взаимоотношения между текстом и действием — сложнее: текст, зафиксированный на бумаге, становится самодостаточным. С одной стороны, он может существовать и воспроизводиться независимо от обрядовой

ситуации, с другой — и в составе обряда он зачастую меняет свой статус и переходит из вербального в предметный код: вспомним, что текст отпуска озвучивался далеко не всегда. Если, например, пастух был неграмотным, отпуск функционировал в виде вещественного знака — «божественной тетрадки».

Переписчики отпуска изначально пастухами не являлись и с обрядом знакомы не были, а принадлежали к церковной и околоцерковной среде. Их работа сформировала особую внутритекстовую реальность, ориентированную на литургические образцы и традиции книжности, в меньшей степени — на фольклорную традицию рукописных заговоров, но достаточно далекую от непосредственного обрядового контекста. В качестве особенно яркого примера укажем на мотив сотворения мира, примыкающий в отпуске к комплексу зачинных мотивов: *«Ты, Господи, сотворивый небо и землю и славный святой океан-море, ты, Господи, сотворивый праотцев наших Адама и Еву и грешных людей и меня многогрешного раба Божия (имя рек) и весь скот, который у меня на руках»* [Герасимов 1896: № 1]. Смысловое поле этого мотива не находит параллели в обрядовом целом. Здесь обрядовое слово оторвано от обрядового действия, они лишь существуют «рядом».

С другой стороны, вербальный и акционально-реальный код в отпуске взаимодействуют достаточно активно. Текст отпуска включает даже определенный формат для сохранения основных сведений о ходе обряда. Этот «формат» называется «зарок» (а также «указ» или «наставление») и представляет собой памятку для пастуха, следующую в рукописи после окончания основного текста в качестве приложения, например: *«Словеса говорить вряд на шерсть и воск, и замок с ключом, и взять две свечи, ходить со образом Георгиевым трижды, и образ поставить и добыть огня, и сквозь огонь прогонить, и шерсть также и воск разрезать и положить на обе стороны, и прогонить и взять к себе»* [Ефименко 1877: № 7].

По отношению к действию такой текст выполняет программирующую, направляющую функцию. При этом, насколько можно судить по вариантам зарок, а также — косвенно — по современным записям, обряд был гораздо более сложным, чем это может показаться из его описания в зароке. Только достаточно опытный пастух мог, руководствуясь такими скуными заметками, осуществить его.

Интересно, что в редких случаях подобные указания могли проникать из «приложения» непосредственно в ткань отпуска, например: *«И вот, возьмут мое милое стадо — христианский скот: разношерстные и разнокопытные, кладеных и некладеных, рогатых и нерогатых, на сенном луге, на покосе, у ручья, в чистом поле, на зеленом лугу. Также расклась огня по сторону, по другу и по переди забора, и класть выше икону Божьей Матери, и прогнать скот — бессчетное стадо, которое плодилось в хлевах и дворах»* [РЗК 2000: № 411]. Подчеркнутую вставку «выдает» использование форм инфинитива, конкретность указаний и «сухой» стиль, типичный именно для зарока, но не для заговора.

Возможно, этот случай нужно квалифицировать как ошибку переписчика (вставил фрагмент не туда, куда следовало), как механичес-

кую порчу текста (например, зарок оказался на ошибочно подшитой странице или какие-то страницы были утрачены). Но даже если это и так — окказиональная вставка не разрушила общей связности текста: фрагмент вводится с помощью присоединительного союза «также» и плавно переходит обратно в заговор благодаря цветистому приложению с придаточным оборотом («скот — бессчетное стадо, которое плодилось в хлевах и дворах»). Такая органичность переходов свидетельствует о том, что не только зарок, но и сам заговор в отдельных своих частях мог восприниматься как прямое указание к действию. Рассмотрим подобный пример проявления программирующей функции непосредственно в тексте отпуска. Сравним два фрагмента:

<p><i>«... и встану я, раб Божий, на восток лицом, на запад хребтом <...> <u>О, Владычице Мати Божия, Пресвятая Богородице, Дево Мария и святии Михаил и Гавриил архангелы со всеми небесными силами, Николай Чудотворец, Илия пророк, Георгий Храбрый и святии священномученики Власий и Модест, Фрол и Лавр, Меркурий Смоленский, Аверкий Иерапольский, Киевские и Печерские Чудотворцы Антоний и Феодосий и честные апостолы Христовы и евангелисты Иоанн Богослов, Лука, Матвей, Марк, херувимы и серафимы и вси святии!</u>» [Пастушьи заговоры 1891: № 1]</i></p>	<p><i>«Я, р. Б., поворочусь к востоку лицом, к западу хребтом и вспомню, р. Б., всех Ангелов, и всех Архангелов, и Херувимов, и Серафимов» [РЗК 2000: № 411]</i></p>
---	--

Левая колонка содержит обычный для отпуска (и для многих других групп заговоров) список имен небесных покровителей. Хорошо известно, что подобные перечислительные ряды могут включать разное число элементов⁴ и что общая тенденция, особенно в письменных заговорах, заключается в наращивании списка до максимально полного, так как само упоминание *nomina sacra* повышает сакральность текста (ср. [Топоров 1993]). Казалось бы, вариант в правой колонке является аналогичным списком, хотя и нетипично кратким и обобщенным, но это так лишь с формальной точки зрения. Правый текст тоже предполагает максимально полное перечисление: будут упомянуты «все ангелы» и «все архангелы, херувимы и серафимы». «Все», т.е. те, которые известны говорящему и которых он вспомнит. Формы будущего времени («поворочусь», «вспомню») в этом контексте интерпретируются как своего рода обещание выполнить обряд именно так, а сам фрагмент приобретает вид краткой памятки, аналогичной сопровождающему отпуск «зароку».

Рассмотрим другой пример программирующего текста: «*Постави, Господи, около меня р. Б. и. и около скотины моей и около стада моего,*

милаго, любимаго крестьянскаго живота и около всякия живущия домошерстныя скотины, комолаго и рогатаго, около быков холостых и около быков порозов, и около малых телков и подтелков (помянуть шерсть), медной и булатной тын...» [Ефименко 1877: № 1]. Инструкция выделена подчеркиванием. Этот пример, будучи формально схожим с функционально аналогичными элементами, представляет иной тип соотношения слова и действия. Из приведенного текста очевидно, что «шерсть» будет «поминаться» на основании зрительной информации: глядя на вверенное ему стадо, пастух перечислит все имеющиеся масти. Таким образом, если в рукописи инструкция задает движение от текста к обрядовой ситуации, то при произнесении оно приобретает обратное направление: озвучиваемый текст отражает обрядовую ситуацию (речь пока только об анализируемом фрагменте).

Вообще, форма инструкции для описания стада нетипична. Гораздо чаще мы встречаемся с уже «готовым» описанием стада, как, например, в следующем тексте (в объемном описании специально подчеркнуто перечисление мастей животных): «...*постой господи около миня раба Божья пастуха около моей поскотины около моего вышписаного коровего стада коров и быков нетелей и малых подтелков малых рогатых домокормленных и ново привожонных белых черных бурых красных пестрых около всякой разношерстной скотинки около всего моего вышписаного закрипленого ключевого заговору тын железный*» [Ведерникова 2004: 138—139]. Но сопоставление подобных описаний проясляет ряд специфических особенностей, которые указывают на закономерность использования формы инструкции в приведенном окказиональном примере. Существует несколько возможностей составления списка-описания стада:

1. Пастух может упоминать виды животных: «кониное и коровье стадо»; «мое стадо коровье и овечье»; «стадо коровье, овечье и коневое».

2. Могут перечисляться масти животных: «белые, черные», «одношерстные и двоешерстные», «пестрые и всякая разношерстная скотина».

3. Перечисление могут составлять «типы» животных (практически всегда коров, редко — лошадей и овец): «коровы и быки», «нетели и малые подтелки»; «быки кладенцы и некладеные», «телки и подтелки», «ягнята и бараны»; «кони и кобылы и малые поскотинины».

4. Кроме того, описание стада может дополняться несколькими разрозненными признаками: «рогатые и комолые», «домокормленные/доморощенные и новоприведенные/новоприбавленные»; «кладеные и некладеные».

В кавычки взяты формульные образования — биномы или микроряды из трех элементов. Чаще всего несколько таких биномов и/или микрорядов одного типа объединяются в макроряд, а общее описание включает макроряды всех четырех типов или некоторых из них. Общий порядок следования единиц внутри макроряда и порядок следования макрорядов друг за другом — свободный. Поэтому каждое конкретное описание стада хотя и строится из одних и тех же «кирпичиков», является, строго говоря, уникальным. Особенно показательным оказыва-

ется сравнение списков, имеющих общий протограф и в других местах совпадающих почти дословно, — на этом фоне различия в описании стада особенно очевидны:

<p>«...мой милый скот, а крестьянской живот, коров, быков, нетелей и малых подтелков, колматых, рогатых, кладеных и некладеных, доморощенных и внове приведенных, черных, белых, пестрых, сивых, и красных, и всяку разношерстну скотину» [Рыбников 1867: № 26];</p>	<p>«... мой милой скот господский и весь живот и все стадо коровье: быков больших и малых, колматых и рогатых, коров, телят доморощенных и внове приведенных, бурых, красных, чорных, белых и пестрых и всякую разношерстную скотину» [Модестов 1868]⁵.</p>
--	--

Такой ступенчатый способ структурирования, когда из набора единиц образуются бинумы и/или микроряды, из них — макроряды, а из них, в свою очередь, составляется текст, но при этом общий порядок остается достаточно свободным, и возникающие комбинации сильно варьируют, характерен именно для устной заговорно-заклинательной традиции⁶, т.е. он отражает устное воспроизведение отпуски.

Кроме структурных особенностей в описаниях стада обращает на себя внимание обилие специфической профессиональной лексики, явно отсылающей к севернорусским диалектам, т.е. к устной речи.

Таким образом, описание стада даже в составе рукописи отражает устное воспроизведение заговора, поэтому неудивительно, что оно предполагает такое соотношение слова и действия, в котором слово отражает обрядовую ситуацию⁷. При этом речь, конечно, не идет о том, что заговорный текст устроен по принципу «что вижу, то пою». Ситуация гораздо сложнее. С одной стороны, действительно, каждое животное должно быть представлено, иначе действие заговора не будет распространяться на него. Открытая структура перечислительного ряда приспособлена для решения этой задачи. С другой — традиция дает говорящему определенные шаблоны (те самые формульные образования, из которых состоят макроряды), по которым *ad hoc* создается условно новый текст.

Подобные элементы служат «буфером», позволяющим соотнести реальность заговора и реальность обрядовой ситуации. В.Н. Топоров писал об этой особенности заклинительного текста так: «По замыслу заговор должен действовать с гарантией, во всяком случае, с высоким коэффициентом полезного действия, но именно в связи с данным имяреком, в данном месте и в данное время, в данной индивидуальной ситуации <...> исполнитель заговора <...> обязан иметь некий резерв, из которого в случае нужды и получения некоей новой информации он может почерпнуть дополнительные способы достижения положительно-го результата <...> За счет этого резерва “работает” импровизационный механизм структуры заговора, обнаруживающий себя в зазорах между устойчивыми и неизменяемыми блоками» [Топоров 1993: 5—6].

В разряд «буферов» («резерва», по выражению В.Н. Топорова) входит также, кроме рассмотренных перечислительных рядов, именование говорящего. Сам по себе факт значимости указания имени собственного в магическом тексте общеизвестен — об этом говорится в том числе и в приведенной цитате. Если рассмотреть этот тезис на материале, то окажется необходимым расширить «именование» до «указания на исполнителя обряда», где именование не всегда будет определяющим элементом.

Вспомним, что с именем в заговоре практически слита такая традиционная, но очень значимая автохарактеристика, как «раб Божий» (своего рода утверждение и подтверждение собственной «правильности» как качества, необходимого для роли исполнителя магического обряда). В отпусках к этой формуле зачастую присоединяется указание на род занятий — «пастух». Это уточнение фактически проецирует мифопоэтическую реальность текста в ситуацию исполнения конкретного обряда, где субъект заговорного текста отождествляется с исполнителем обряда. Сравним два фрагмента, оба из которых содержат указание на говорящего:

<p><i>«Я, раб-пастырь, умоюсь утренней росой, перетрусь я молодым месяцем, утрусь я, р. Б., пастырь частым звездам, и стану на восход лицом и на запад хребтом на сыру землю» [Зеленин 1905: 44];</i></p>	<p><i>«Выйду в чистое поле, в широко раздолье, обойду около широкого двора и обнесу свой приданный образ и свою зажженную свечу воскувую около своего широкого двора, около своей милой береженной скотинушки, около любимых конюшек, около своих дойных коровушек, около своих маленьких овечушек...» [Харузин 1889: 13].</i></p>
---	--

Текст в левой колонке не предполагает даже пресловутого именованья, хотя, конечно, имплицитно его (ср. в другом варианте: «я, раб Божий пастырь Иоанн» [Рыбников 1867: 26]). Возвышенное «пастырь» вместо нейтрального «пастух» принадлежит книжной стилистике письменного заговора. В таком оформлении субъект текста оказывается соразмерен тем мифопоэтическим стихиям и христианским силам, к которым он дерзает обращаться. Пример в правой колонке также не предполагает произнесения имени и даже указания на субъекта — говорящий выведен за скобки. Но из самого содержания становится очевидно, что глагольные формы первого лица здесь оправданны в гораздо большей степени, нежели в левом примере, потому что субъект текста тождествен субъекту действия. Описанные в правом фрагменте действия разворачивают перед нами реальную ситуацию, в которой отпуск озвучивается. Обряд отпускания скота действительно предполагал обход дома, а также стада с иконой («приданным образом») и свечой («зажженной свечой воскувой»). Важно, что подчеркнутое описание является окказиональной вставкой, результатом индивидуального творческого

осмысления обрядового целого. При этом формально она никак не выделяется из «канонического» эпического зачина — ни стилистически (ср. использование соответствующих эпитетов), ни грамматически. Только сравнение с другими вариантами показывает ее окказиональность. Не менее важно, что оказывается описан не весь ход обряда, а только те действия, которые ложатся в смысловую схему традиционного зачина: традиционное «выйду в поле» и окказиональные «обойду около двора», «обнесу около двора» объединены логикой описания передвижения, начала пути. Но здесь за текстом стоит не мифопоэтический «путь» (ср. [Шиндин 1993]), а реальная траектория движения исполнителя обряда. На этом примере можно достаточно ясно увидеть, как симпрактическая обрядовая реальность преломляется в рефлексивном самоописании, обусловленном традиционными вербальными формами.

Самоописание (автодескрипция) может встречаться не только в зачине, но везде, где содержание заговора позволяет соотнести его с обрядом. Так, в следующей таблице приводятся два варианта одного и того же мотива: магическая формула проводит аналогию между шерстью, скатанной вместе, и коровами, которые тоже должны ходить вместе, в одном стаде. Этот мотив имеет четкое соответствие в обряде отпущения стада: пастух должен был заранее собрать шерсть каждой коровы из стада, скатать вместе и запечь в хлеб, который потом скармливался животным (правая колонка). По другим вариантам, шерсть закатывалась в воск, на который и наговаривался отпуск (левая колонка):

<p><i>«Как сия шерстинка льнет к сему воску, так бы прильнула и моя скотинка к моему дому, и где шерстинка, тут моя жива и скотинка» [Попов 1903: № 3];</i></p>	<p><i>«... <u>и я у скота у миловаго живота крестьянского шерсть тереблю, шерсть у черных у белых и у красных и у чернопестрых у белопестрых и у краснопестрых у рогатых и комолых, у быков и коров и у нетелей и у подтелков и телят, и у своего всего пастушья скота и милого живота крестьянского, и скатываю и сваливаю шерсть вместо, и как бы та шерсть свилась и свалилась вместо, так бы ты, мой пастушей скот сваливался вместо и милой живот крестьянской, черной и черемной белой и красной и чернопестрой, и краснопестрой, белопестрой, рогатой и комолой, быки и коровы, нетели и подтелки и телята и весь пастушей мой скот и милой живот крестьянской случался и сваливался и свикался бы вместо...» [Ефименко 1877: № 7].</u></i></p>
---	--

В левой колонке мотив представлен в регулярном оформлении — в виде архаической формулы уподобления. Отметим: фигура говорящего здесь вынесена за скобки. Правый текст содержит окказиональные

вставки (подчеркнуты двумя чертами). Уподобление (подчеркнуто одной чертой) размыто и завуалировано адресациями к обрядовой ситуации: перечислительным рядом — описанием стада, — повторенным дважды, а также автодескриптивным обрядовых действий («я у скота тероблю... скатываю и сваливаю шерсть вместе»).

В отдельных случаях описание собственных действий может вообще вытеснять собственно отпуск, как, например, в следующем варианте: «Я, раб Божий такой-то принимаю кормильцев моих, рогатаго скота: быков, коров, телят, и даю свое обещание хранить его от приема его. Встану я, перекрестясь и Господу Богу помолясь, к Востоку тако обернувшись до запада и к северу, и к морю южному, Океану. Выйду я, раб Божий, дверми, а взойду воротами, во все стороны колена преклонше к господу Иисусу Христу, Богу нашему, [...] я, раб Божий, кладу заклинания, чтоб не быт мне и хранит завет свой. Я же, раб Божий, должен кормиться у хозяев, чей скот не зарек без оговорки, как рано утром при восходе солнца, даже чуть лучи покажет на востоце и после до запада, как солнце станет садиться, я, раб Божий, должен протрубить, чтобы милый мой скот слышал мой голос и меня, раба Божия, голос слышал, паки домой ко кормильцам своим шел и меня бы кормил ужиной. На сон мой усталый и в хранении их, и кому где должен ночевать данное мною рабом Божиим слово, опять помолитесь к Западу, Океану, к Северу и Востоку, и выйти дверьми и воротами от кормильца моего хозяина. И сказать трижды: “Аминь!” и на себя крестом руки положить» [Виноградов 1909. № 28]. Текст приводится практически целиком. Здесь в качестве основного использован обычный для отпуска мотив собирания стада, но он обработан так, что получает вид не магической формулы, а персонального обязательства. Сравним обычный для отпуска вид (левая колонка) указанного мотива с тем, который он имеет в приведенном тексте (правая колонка):

<p>«...где услышат глас мой, <u>сошли бы на глас сей и гортань мою, и на трубу мою</u>, по утру рано и в вечер поздно, по всяк день и по всяк час, всегда, ныне и присно, и вовеки веков; аминь» [Ефименко 1877: № 1];</p> <p>«...всякая скотина <u>пошерсная, от сроку до сроку, от весны и до осени и до белаго снегу, приходила бы на глас рога и трубы моя</u>» [Там же: № 5];</p>	<p>«... как солнце станет садиться, я, раб Божий, <u>должен протрубить, чтобы милый мой скот слышал мой голос и меня, раба Божия, голос слышал, паки домой ко кормильцам своим шел и меня бы кормил ужиной</u>» [Виноградов 1909: № 28].</p>
--	--

В приведенных слева регулярных вариантах этот мотив примыкает к ряду формул-уподоблений и подчиняется ему: в тексте № 1 он имеет вид «как жарко горят огни, так бы шла скотина на звук трубы»; в тексте № 5 — как «мураши» приходят к своему муравейнику, так бы и приходила скотина на «глас трубы моя». В рассматриваемом же тексте из правой колонки он стоит в ряду бытовых и ритуальных обязательств,

которые берет на себя пастух («я должен кормиться у хозяев», вечером «я должен протрубить» и помолиться) и имеет характер скорее договора, чем заговора.

В более поздних отпусках автодескрипция занимает все более уверенные позиции: описания собственных обрядовых действий встречаются чаще, они становятся более пространными и все менее унифицированными. Этот факт, конечно, является следствием разрушения рукописной традиции (не говоря о традициях древнерусской книжности) на фоне достаточно активного бытования устной магической практики: строй отпуска начинает определяться не столько письменным бытованием, сколько устным воспроизведением. Приведем только два примера из записей последнего десятилетия:

1. «... встаю я раб божий Григорий наутренней заре и иду я сосвоим стадом втемный лес замыкаю булатныя ворота тремя замками, навечерней заре одеваюсь и открываю замки и поидет мой скот след за следом со всех сторон Прохожу я чересвой ключи в кождий день наутренней заре и навечерней меня зрею зоря выгоняю первый раз обхожу кругом 3 роза беру пояс завязываю 9 узелков и маленький кусочек воску и замок закрываю до 3х раз» [КФТ].

2. «Стану я раба божия Мария поутру богу помолюсь и выгоню своя стадо вчистое поле и обойду его кругом три раза стану лицом на восток и буду просить господа исуса христа и его присвятую богородицу <...> что бы оне помогли мне лето пропаста бесловных коров» [ВТП].

В приведенных текстах не выдержаны последовательно ни стилистика, ни образный строй «классического» отпуска, и при этом ясно видно, что слово отражает обрядовое действие, как бы следует за ним на манер скрытой камеры, ср.: утром «встаю я», «иду ... в лес», «замыкаю ... ворота тремя замками», вечером «открываю замки» и т.д. Здесь акт рефлексивного самоописания получает значение магической формулы⁸.

Итак, оказывается, что в рамках одного обряда могут сосуществовать различные формы соотношений между словом и обрядовой ситуацией:

а) слово и действие соотношены механически, общими рамками обрядового целого, их смысловые поля не пересекаются;

б) слово выполняет программирующую функцию по отношению к действию («зароки», тексты-памятки);

в) слово описывает действие, отражая обрядовую ситуацию, ее объекты (в описаниях стада) и субъекта (в автодескриптивных описаниях).

Причем постепенно баланс между этими формами меняется. В «старших» отпусках преобладает параллельное сосуществование, «зарок» вынесен за пределы основного текста и имеет небольшой объем. Но именно он, перекидывая в форме предписания-обязательства мост от слова к действию, позволяет последнему «вернуться» в рукописный текст — в форме выполненного обязательства (например, описание стада в ответ на предписание «помянуть шерсть», см. выше). В более поздних отпусках ведущим зачастую оказывается уже не слово, а действие. Формально отпуск остается рукописным, но устройство текста

принципиально меняется — фактически, он становится устным. Важно, что эти трансформации неразрывно связаны с позицией говорящего (исполнителя обряда), со степенью его текстопорождающей активности. В «старших» отпусках она проявлена минимально, здесь более важную роль играет переписчик как носитель рафинированной культуры слова. Но постепенно и сам исполнитель обряда воспринимает и осваивает книжно-литургические, чисто словесные формы и облекает в них сим-практическую реальность обрядового действия.

Возвращаясь к исходной постановке вопроса, скажем: рассмотренный материал достаточно ясно показывает, что внутренняя конфигурация обряда и ее трансформации должны описываться с помощью сложной динамической модели, в которую включен и носитель культуры. Но ясно также, что такую модель нельзя создать, рассмотрев одну группу заговоров — это возможно лишь как результат фундаментальных исследований, в том числе коллективных.

Литература

Ведерникова 2004 — *Ведерникова Н.М.* От Егория до Покрова: скотоводческая обрядность на Кенозере // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 131—140.

Виноградов 1909 — *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина. 1907. Вып. 2. 1908. Вып. 1—4.

Герасимов 1896 — *Герасимов М. К.* Молитвы, заговоры и заклинания, записанные в Череповецком уезде // Новгородские губернские ведомости. 1896. № 69.

Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. 5. Вып. 1. М., 1877.

Зеленин 1905 — *Зеленин Д.К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // Живая старина. 1905. Вып. 1—2. С. 1—56.

Лобкова 2000 — *Лобкова Г.В.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.

Лурия 1979 — *Лурия А.Р.* Язык и сознание. М., 1979.

Мальцев 1989 — *Мальцев Г.И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989.

Модестов 1868 — *Модестов И.* Обходы пастухов // Новгородские губернские ведомости. 1868. № 50.

Неклюдов 2004 — *Неклюдов С.Ю.* Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). М., 2004. С. 236—247.

Пастушьи заговоры 1891 — Пастушьи заговоры Кадниковского уезда // Вологодские губернские ведомости. 1891. № 5.

Померанцева 1982 — *Померанцева Э.В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 29—32.

Попов 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

РЗК 2000 — Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.

Романов 2003 — *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М., 2003.

Рыбников 1867 — *Рыбников П.Н.* Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. М., 1867. Ч. 3—4.

Толстой 1981 — *Толстой Н.И.* Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 46—47.

Топоров 1993 — *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3—103.

Харузин 1889 — *Харузин Н.Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. С. 122—149.

Шиндин 1993 — *Шиндин С.Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108—127.

Щепанская 1990 — *Щепанская Т.Б.* Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX — начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 1. М., 1990. С. 5—81.

Архивные материалы

ВТП — Т.П. Ватова, 1941 г.р. Зап. в 1998 г. в д. Казаково Каргопольского р-на Архангельской обл. Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

КФТ — К.Ф. Третьякова, 1933 г.р. Зап. в 1994 г. в с. Тихманьга Каргопольского р-на Архангельской обл. Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

Примечания

¹ «Текстовая деятельность» — выражение философа, культуролога В.Н. Романа. Рассматривая традиционную культуру, он выделяет три вида деятельности: техническую, обрядовую и устную текстовую [Романов 2003].

² О симпрактичности и симпрактике см. в книге А.Р. Лурия «Язык и сознание» [Лурия 1979].

³ Отпуском на Русском Севере называют обряд первого выгона скота, совершаемый профессиональным пастухом, а также сам заговор, произносимый при совершении обряда.

⁴ Способность заговорных перечислительных рядов «сворачиваться» и «разворачиваться» лучше изучена на материале устной традиции — ср., например, [Лобкова 2000]. В этой связи интересно также обратиться к наблюдениям С.Ю. Неклюдова, который, рассматривая соотношение мотива и сюжета в устной прозе, пришел к выводу о том, что способность фольклорного текста к «сворачиванию» и «разворачиванию» является его принципиальной особенностью [Неклюдов 2004].

⁵ В связи с данным примером отметим: поголовье, переданное в ведение пастуха, может быть описано в заговоре более или менее развернуто. Обычно подробное описание стада дается один раз в начале отпуска, в остальных случаях используется общая формула «милый скот, крестьянский живот, счетное стадо» или отсылка к приводившемуся «выше» («вышеписанному») полному списку. В рассматриваемом примере формула «милый скот крестьянский живот» приоб-

рела нетипичный вид — скот назван «господским». Из комментария публикатора узнаем, что данный список принадлежал пастуху, нанятому, действительно, не деревней, а помещиком. Приведенный пример — один из двух, когда обрядовая ситуация оказывается отражена не только в приспособленном для этих целей перечислительном ряде, но и формуле, имеющей противоположную природу: в отличие от обычного «милый скот, крестьянский живот» в этом отпуске мы имеем «господский живот». Вторым примером служит список, опубликованный в [Ведерникова 2004], где эпитет «крестьянский» заменен на «колхозный», что, естественно, также отражает реальное положение дел.

⁶ Данный тезис требует отдельных доказательств и иллюстраций, но мы — в силу ограниченного объема и тематической заданности — не имеем возможности привести их здесь.

⁷ Т.Б. Щепанская подчеркивает в связи с подобными элементами заговорных текстов их особую мнемоническую функцию: проговаривание, по ее мнению, позволяет лучше запомнить стадо [Щепанская 1990]. Если следовать этой логике, то можно сказать, что часть фрагментов отпуска выполняют программирующую, а часть — мнемоническую функцию. Правда, как станет ясно из дальнейшего изложения, такое разграничение не охватывает всей функциональной палитры.

⁸ Именно особенность этой рефлексивной процедуры, ее непривычность для человека традиционной культуры и делает ее магической. Это явление было описано на примере тех редких окказиональных обрядов, где такое соотношение слова и действия определяет весь строй обрядового комплекса. Среди них особенное внимание исследователей привлекал обряд опахивания — см., например, [Померанцева 1982].

В.А. КОРШУНКОВ
(Киров)

Обрядовые основы некоторых текстов восточнославянского детского фольклора

В наше время, после выхода работ Т.А. Бернштам, И.А. Морозова и В.Н. Топорова [Бернштам 1986, 1988, 1991, 1995, 2000; Морозов 1993, 1995, 1998; Морозов, Слепцова 1996; Топоров 1975, 1998, 1999], уже не нуждается в доказательствах то, что в сохраняющихся до XX (и даже XXI) века молодежных и детских играх могут обнаруживаться древние мифологические смыслы, ритуальная основа. Собственно, об этом говорил еще А.Н. Веселовский, который, впрочем, полагал, что подобное могло происходить случайно [Веселовский 1870: 203]. Н.И. Толстой отмечал, что «детские игры хорошо сохраняют древние элементы и формы ритуалов и обрядов», и сетовал на недостаточное внимание исследователей к этому важному виду народного творчества [Толстой 1984: 63]. А.Ф. Белоусов писал, что «многочисленные свидетельства собирателей показывают процесс постоянного перехода календарных обычаев, обрядов и песен в детскую среду» и замечал, что детские заклички «могли быть связаны с какими-то давно забытыми ритуалами» [Белоусов 1989: 23—24]. В связи с весенними календарными обрядами восточных славян на это указывала и В.К. Соколова: «...это — общая закономерность, наблюдавшаяся в разных местах: как только магическое значение обряда утрачивалось, он переходил к детям (“жаворонки”, заклинание весны) <...> Именно дети сохранили и донесли до нас некоторые древние заклинательные формулы вроде заклинания дождя, обращения к жаворонкам и т.п. Своей формой, краткостью и простотой такие формулы были похожи на детские песенки и припевки и легко усваивались. Дети же стали обходить дворы с пением песенок и поздравлениями с праздниками, когда взрослые перестали это делать. Детской игрой стали “похороны Костромы” и др.» [Соколова 1979: 78, 269]. Иногда поднимался вопрос, в самом ли деле обряды и сопровождавшие их тексты при постепенном забвении их изначального смысла переходили к детям, становясь играми и детскими песенками, или же некоторые детские игры и тексты изначально были таковыми и существовали параллельно взрослым фольклорно-обрядовым формам [Не-

крылова 1990: 56—58; Бернштам 1988: 167]. Но в целом фольклористы и этнографы не проявляют большого интереса к изучению обрядовых основ детского фольклора и тем более — к реконструкциям обрядовых реалий на основе таких фольклорных данных¹. Характерно суждение В.И. Чичерова, который называл детские потешки примитивными песенками-приговорками, хотя и допускал, что у детского фольклора могут быть обрядовые истоки [Чичеров 1957: 140—142]. В научной литературе *подростково-молодежным* играм, забавам, игровым текстам уделяется куда большее внимание, чем собственно *детским*.

Мы постараемся показать, насколько важное значение имеет детский фольклор для изучения архаичной духовной культуры народа, конкретнее — для реконструкции восточнославянских обрядов (главным образом, календарных). Работа основана на интерпретации восточнославянских детских песенок-потешек. Обычно собиратели-фольклористы и исследователи разделяют мнение О.И. Капицы: «Ладушки», «Сорока» «создавались для детей; об этом говорит содержание и форма этих песенок» [Капица 1928: 7]. На самом же деле не всё так очевидно...

Концовка потешек и обряды встречи птиц

Некоторые известнейшие восточнославянские детские потешки заканчиваются не связанной по смыслу с основным текстом концовкой: «Шу, полетели, на головушку сели!». Такая концовка встречается почти во всех русских вариантах «Ладушек» («Ладушки-ладушки, где были? — У бабушки!..»), примерно в половине вариантов потешки «Сорока» («Сорока-сорока кашку варила, деток кормила...»). Она нередка и в потешке «Дроздок» («Скок-поскок, молодой дроздок...»). Изредка ее можно встретить в других потешках [Балов 1890: 102; Детский поэтический фольклор 1997, № 662]. По свидетельству А.А. Макаренко, похожими словами («Жаварёнки прилетели, на головку малым деткам сели!») в начале XX в. в Енисейской губернии матери сообщали своим детям о приходе весны [Макаренко 1993: 50]. Чуть позже в другом районе Сибири Г.С. Виноградов записал схожую формулу, касающуюся прилетающих на «Сороки святы» жаворонков: «В это время “дорога черне(е)т”, кормов нестает, скотина тошша(е)т и престаёт, — оттово, што жаворонки прилетели, “на уши сели”. Штобы кони и весь скот не преставали, штобы, как говоритца, жаворонки на уши не сели, в этот день пекут из муки, кака(я) придетца, жаворонков, сколь народу в семье и на каждую скотину» [Виноградов 1918: 10].

Встреча весны (именно тогда, когда прилетали птицы) у многих индоевропейских народов сопровождалась особыми обрядами. У русских встречу весны и птиц справляли обычно 1, 9 или 25 марта (по старому стилю). К этому празднику пекли обрядовое печенье, как правило, в виде птиц. Ему давали соответствующие названия: *жаворонки*, *кулики*, *тетёрки*, *грачики* и т.д. В XIX — начале XX в. дети (а иногда и девушки) играли с печеными «птичками» — подбрасывали их, клали себе на

голову; потом рассаживали «птичек» на весенних проталинах, на гумне на соломе, на палках, кольях забора, верхушках стогов и «закликали» их, распевая коротенькие протяжные песенки-заклички [Соколова 1979: 67; Агапкина 2000, 2002].

Сходство концовки детских потешек с обрядовым действием дня встречи птиц и с народным фразеологизмом, также относящимся к этому дню, налицо. Но свидетельствует ли это об обрядовой основе детских песенок? Не могла ли, наоборот, концовка этих потешек благодаря их распространенности повлиять на формулы, произносившиеся в день встречи птиц? Важным доводом против последнего предположения служит то, что удалось найти и такие, теперь уже редкие, варианты окончания потешек: «Шу, полетели, на заборе сели!» и «Шу, полетели, на шесток сели!» [Коршунков 1991а: 144—145]. В современных детских потешках эти слова совершенно необъяснимы. Ясно, что все три варианта концовки отражают реалии обряда встречи птиц, во время которого печеных «куликов» и «жаворонков» дети и девушки клали на голову, а после рассаживали на заборе и на шестах (хотя упоминаемый в потешке «шесток» может иметь отношение также и к шестку как части русской печи — особенно в случае с вариантами потешки «Сорока»). Упоминание забора и шестка непонятно, и такие варианты в потешках «не прижились». Голова же была в буквальном смысле под рукой: как известно, при завершении потешки, приговаривая: «Шу, полетели, на головушку сели!», малышу поднимают ручки и кладут их на голову.

Изображение птички во время весеннего обряда поднимали повыше, стараясь уподобить его настоящей, витающей в поднебесье птице. И голова человека могла наделяться «птичьей» символикой: ведь птица, как и голова, ассоциировалась с верхним этажом мифологизированной вселенной. На это указывают, к примеру, народные названия женских головных уборов — «сорока» и т.д. Птица у человека на голове — это старинный символ, хорошо знакомый славянам. Так изображался языческий Радогост [Кузнецов 1998: 8]. При вятской Троецыплятнице — празднике повивальных бабок и рожениц — по завершении обрядовой трапезы кости съеденной курицы несли на голове [Зеленин 1994: 105—150]. Если учесть, что кости нельзя было ломать (древний запрет, связанный, очевидно, с идеей возрождения — ради приплода домашней птицы и женской плодовитости), то и помещение этих костей повыше тоже, видимо, означало стремление магически оживить курицу, добиться ее возрождения и вообще — умножить куриное поголовье. Антропоморфную куклу, изображавшую «кукушку» на обряде «похорон кукушки», могли делать с поднятыми к голове руками. А иногда куклу-«кукушку» участники обряда носили на голове. Часто этот обряд справлялся на Вознесенье [Журавлева 1994: 32—33], т.е. в день, когда поднимание, бросание наверх, вообще всякое движение вверх было, с точки зрения русских крестьян, особенно важным (ср. сцену, в которой птица прилетает и садится на голову мальчику, в одном из фильмов советской эпохи).

Кроме того, подобная обрядовая концовка встречается (хотя и редко) в самих календарно-обрядовых песенках — веснянках; так, в веснянке «Жаворонушки», записанной в Алтайском крае, пелось: «Нам зима надоела, хлеб-соль переела. Кшу! Полетела» [Русский календарно-обрядовый фольклор 1997, № 243].

Не случайно, видимо, и то, что «Сорока» и «Дроздок» — это песенки о птицах. В поздних фольклорных записях можно встретить тексты детских потешек со схожей концовкой («Пырь! К Ваньке на головку!»; «Полетели, полетели, на головоньку сели!»; «Гуси прилетели, на головку сели» и т.п.). «Садятся на головку» ребенку *ути, ути-ути, утиньки, утки; гуси, гуси* и *«гуси-лебеди»*; *галочки-полеталочки* и *гавки-гавки, полетавки; сороки-белобоки; воробышки* и, наконец, просто *потки* (т.е. пташки). Если и не говорится прямо, кто именно «прилетел и сел», то всё равно понятно, что это какие-то крылатые существа, которые, например, хотят поклевать горошку: «Тили-тили, политили, на головку залитили горошек клевать». Это могут быть даже летучие, похожие на птиц, ангелы (заметим, что в стихах В.В. Набокова ангел назван «полупавлинным существом», а для народа и пчела — «божья пташка»): «Ангелы летели, на головушку сели» [Колпакова 1957: 241—242; Мельников 1970: 73; Русский детский фольклор 1991, № 107; Морозов, Слепцова 1995: 28—29; Русские народные детские песни 2001: 118—119]. В «Ладушках» птицы не упоминаются, но именно в этой потешке, к которой прочнее всего привязалась концовка «полетели, на головушку сели», почти в каждой строчке текста проступают реалии весеннего обряда встречи птиц [Коршунков 1990а: 18—19]. В тех вариантах «Ладушек», где есть эта «обрядовая» концовка, птицы явно подразумеваются: ведь и исполнитель, и слушатель вполне может считать тех, кто «полетел», птицами. Приведем такой вятский текст: «Ладушки, ладушки, де были? У бабушки. Щё пили, ели? Кашку, бражку. Напились, наели, — домой улетели, ки-ки-реку спели» [Народные песни 1893].

Может возникнуть вопрос, каким образом песенка про сороку отражает обряд встречи перелетных птиц, если сорока никуда на зиму не улетает и по весне не возвращается? Однако чаще всего «встречали птиц» 9 марта. По церковному календарю это день Сорока мучеников Севастийских; из-за созвучия слов *сорок* и *сорока* приметы и поверья этого дня были связаны с сорокой: «На Суроки сорока гнездо завивает» [Коршунков 1991: 145].

Что такое «ладушки»?

Обратимся к самому слову *ладушки*, двукратным повторением которого начинается соответствующая потешка. Обычно полагают, что оно родственно слову *ладонь* (иногда в этой связи упоминается довольно редкий глагол *ладошить* — ‘бить в ладоши’) [Аникин 1957: 206]. Однако текст «Ладушек» — давно устоявшийся и, вероятно, очень старый. Слово же *ладонь* в русском языке появилось лишь к XVIII в. (из древнерусского *долонь* путем перестановки слогов и закрепления «акающего» варианта:

долонь→*лодонь*→*ладонь*²). В других славянских языках оно звучит иначе: белорус. *далонь*, укр. *долоня* и т.д. [Преображенский 1959: 185; Цыганенко 1970: 223; Черных 1994: 256, 463]. Между тем потешки, в которых присутствует слово *ладушки*, распространены не только среди русских, но и среди украинцев и белорусов. Вряд ли все украинские и белорусские тексты заимствованы от русских — по крайней мере, некоторые из них вполне самостоятельны и оригинальны. А в них присутствует все то же слово «ладушки».

Согласно другому объяснению слово *ладушки* может быть формой множественного числа от существительного *ладушка* (народно-поэтическое ласкательное к *лада*) [Ушаков 1938: 18]. От корня *лад* в славянских языках образовано немало слов, относящихся к свадьбе и супружеству [Афанасьев 1994: 227; Фаминцын 1995: 262—263], в том числе существительное *лада*, которое встречается в народных песнях и в памятниках древнерусской литературы. Оно чаще всего обозначает девушку, невесту или молодую супругу, иногда — парня, жениха, молодого мужа³. Достаточно редко и, вероятно, лишь под влиянием песенки-потешки слова *лада*, *ладушка* употреблялись по отношению к детям. Так что едва ли в первой строке потешки звучит форма множественного числа от существительного *ладушка* в значении «ребенок»⁴.

В толковом словаре русского языка под редакцией Д.Н. Ушакова сказано, что слово *ладушки* известно только по одной этой детской песенке [Ушаков 1938: 18]. На самом деле это не так. Этим словом (вариантом широко распространенного *лады*, *ладины* [Афанасьев 1994: 227; Фаминцын 1995: 262—263; Златкович, Плотникова 1999: 5—8]) могли называть один из предвенчальных свадебных этапов, как это было, скажем, в некоторых местностях Рязанщины [Самоделова 1996: 141]. Это слово во множественном числе могло обозначать олады (созвучие *ладушки*—*оладушки* нередко обыгрывается и в тексте потешки) — как в донских говорах [Словарь 1991: 273]. Оно также встречается в припевах народных песен, например, в старинной весенней хороводной песне, которую пели девушки, приглашая парней в хоровод: девицы и молодцы уподобляются в ней белым лебедушкам и ясным соколам, которые собираются вместе на току и разбиваются по парам, гадая о свивании гнезд. Припев этой песни таков: «Диди, лади, диди, ладушки!» [Терещенко 1999: 97]. На Южном Урале при проводах Масленицы везли на санях молодую женщину, изображавшую саму «гостью Масленку», а два сопровождавших ее хора пели, переключаясь друг с другом, причем в песнях обоих хоров и в ответах «гостыи Масленки» звучал припев: «Ой ладушки, ладу!» [Народное творчество 1948: 74—75]. Слово *ладушки* как часть припева встречается у хорошо знавшего народные песни А.К. Толстого — в его стихотворном произведении «Змей Тугарин: Былина» (1867): рефрен: «Ой ладо, ой ладушки-ладо» проходит по всему тексту [Толстой ПСС 1984, № 142]⁵.

Уже из приведенных примеров ясно, что слово *ладушки* восходит к известному песенному напеву — *дидо-ладо*, *ладо*, *лада* и т.д.⁶ Оно образовалось либо от одного из вариантов этого напева (*ладу*⁷) путем

присоединения форманта *-шки* по модели *баю-баюшки, гулю-гулюшки, аю-аюшкия*, либо непосредственно от корня *лад* при помощи суффикса *-ушк-/-юшк-*.

Получается, что в первой строчке детской потешки запечатлен застывший, «окаменевший» достаточно древний припев народных песен, который позднее мог быть переосмыслен как существительное во множественном числе, означающее в том числе и детей («...Где были? — У бабушки!»).

Существенно то, что такого рода традиционные припевы в старину были связаны со вполне определенными обрядовыми и лирическими песнями. В начале XX в. В.Н. Добровольский отмечал: «1) что некоторые из припевок народ называет божками; 2) что время употребления их строго и нерушимо освящалось преданием; 3) что [это время] зависело от обработки полей» [Добровольский 1905: 291]. Если же ограничиться только припевом *ладо* (с вариантами *дидо-ладо, лада, ладо* и т.п.), то он звучал в свадебных песнях, в весенне-летних обрядовых песнопениях, в некоторых святочных подблюдных песнях, а также в тех лирических песнях, которые исполнялись на весенних гуляньях молодежи. Можно предположить, что связь припевов типа *ладо* с комплексом текстов любовно-брачной тематики и обрядами, направленными на повышение плодородия полей, не случайна. Известно, что в обрядовых напевах нередко звучало имя призываемого божества. Поэтому можно предположить, что этот обрядовый припев восходит к имени (вернее было бы сказать, к одному из наименований) славянского языческого божества весны, любви и плодородия.

Едва ли здесь следует подробно рассматривать давний и дискуссионный вопрос о существовании у славян такого божества (либо даже пары божеств — богини Лады и бога Ладо, или Ладона). Большинство современных ученых полагает, что это божество было придумано польским автором XV в. Я. Длугошем, который вывел имя никогда не существовавшего у славян божества только из ничего не значащих песенных припевов. Доказательства того, что славяне и в самом деле поклонялись такому божеству, подчас и впрямь не слишком убедительны. Отмечу только, что, на мой взгляд, средневековые авторы воспринимали звучавшее на крестинах, свадьбах и в хороводах славянское слово *ладо* в соответствии с законами латинского языка, во-первых, как имя мужского рода, и, во-вторых, как существительное третьего латинского склонения с полной основой, оканчивающейся на *-n* — *Lado, Ladonis m* («Ладон»). Так что мужская ипостась богини Лады — и впрямь результат недоразумения; слово *ладо* было, скорее всего, формой звательного падежа от имени женского рода — «Лада». Существование у славян богини любви и плодородия Лады подтверждается, на наш взгляд, не только лексическими и фольклорными данными, но и явно невыдуманно характерными чертами, которые приписывались этому божеству средневековыми авторами. Подтверждается это также индоевропейскими мифологическими параллелями [Коршунков 1996; 1997].

О чем поется в потешках?

Итак, и первая строчка детской песенки-потешки «Ладушки», и ее завершение указывают на обрядовое происхождение первоосновы этого текста. Следует обратить внимание и на некоторые другие примечательные особенности «Ладушек».

Так, *кашка*, о которой идет речь в потешке, — это едва ли всего-навсего обычная детская еда. В почти забытых вариантах этой потешки упоминается «семянная каша» или «каша с семям» — т.е. с конопляным семенем. В поздних записях этот мотив может изменяться (к примеру, «Накормила семечком...» [Русские народные детские песни 2001: 106]). При изготовлении обрядового печенья в виде птичек конопляное семя действительно применялось. Вероятно, первоначально оно закатывалось внутрь теста, а позже из него (а также из изюма, ягод, угольков и т.п.) стали делать «птичкам» глазки. Известно также, что конопля использовалась и для приготовления других обрядовых кушаний в день встречи птиц. Например, в воде с соком толченой конопли варили кусочки теста [Коршунков 1990: 61—63]. По предположению В.В. Головина, на текст «Ладушек» также могли повлиять некоторые реалии обряда «бабьи каши» — праздника повивальных бабок и рожениц (26 декабря по старому стилю) [Головин 1991: 35—38]. На наш взгляд, обряд встречи весны и птиц был у славян некогда одним из многих календарных праздников, отмечавшихся женщинами и девушками [Коршунков 2000], что и роднит весенний праздник с «бабьими кашами». Разумеется, родинно-крестинный обрядовый комплекс, сходный некоторыми своими формами с календарно приуроченными «бабьими кашами», тоже не следует упускать из вида. Крестины так и называли *кашей* (у В.И. Даля — *бабкина кашка*; так же называлось угощение повитухи на второй или третий день Рождества [Даль 1956: 34]). Бабка-повитуха была там в центре внимания, она готовила кашу, за которую присутствующие на трапезе одаривали ее деньгами (ср. также у Даля «бабке на масло (от обычая на крестинах)»). Выходит, что на крестинном обеде каша была «масляная», т.е. такая же, как и в «Ладушках». В Смоленской области бабка-повитуха, ставя на стол горшок с кашей, припевала: «Гости, ой, дорогашие, гости мои любящие! К вам бабушка подходит, вам кашку подносит. Бабушка добренька, кашка-ти сладенька, да помасленькая!..» [Этнография детства 1998: 92]. Таким образом, особенности «Ладушек» вряд ли могут быть выведены исключительно из зимнего святочного обряда «бабьих каш».

Бабушка, о которой идет речь в потешке, «добренька». Это, в общем, понятно. Ситуация, в которой исполнялась потешка, — игровая забава старших с малышами — уже сама по себе могла бы объяснить этот эпитет. Кроме того, устойчивость в потешке такого эпитета могла быть обусловлена тем, что на крестины в дом, где родился ребенок, приходили «гости» (деревенские дети) и просили угощения — каши, — напевая благопожелания и угрожая в случае отказа всякими напастями [Этнография детства 1998: 95—97]. Это напоминает картину, рисуемую потешками:

дети-гости угощаются у бабушки или у сороки кашкой-бражкой. В то же время в некоторых вариантах «Ладушек» встречаются «странные» слова: «Чем бабушка била? — Била лозенькой, сек, сек, сек...» [Капица 1928: 199]; «Что били? — Спинку. — Чем били? — Веничком»; «Били лозенькой. Сек, сек, сек; проводили голичком»; «Кашку ели с семечком, прогнали нас веничком» [Капица 1928: 58]; «Чем бабушка била? — Веничком, голичком — Не ходите босичком»; «...Накормила семечком, проводила веничком»; «...Напоила молочком, Проводила батожком» [Русские народные детские песни 2001: 105—107]; «Что ели? — Кашку. — Что пили? — Бражку. — Кого били? — Машку...» [Мудрость народная 1991: 121; Симаков 1977: 132—133]; «Дам вам сыраквашкі, бярозавай кашкі...» [Дзіцячы фальклор 1972. № 310]; «...Проводила галичком» [Мельников 1970: 45]; «...Провожали нас веничком» [Потешки 1989: 109]. Очевидно, эти слова отражают ритуальное хлестание лозой (прутьями ивняка, вербы и т. п. и даже веником-голичком). Весеннее ритуальное хлестание было известно славянам еще до принятия ими христианства. Позже оно было приурочено к определенному дню — Вербному воскресенью (хотя подобные действия можно наблюдать и в иных «весенних» обрядах — к примеру, на Юрьев день). Лозой при этом били ради здоровья и благополучия — точно как в нашей потешке, где бабушка бьет, но тем не менее остается «добренькой». В имеющихся этнографических описаниях обряда встречи птиц такое ритуальное «сечение» не упоминается (а ведь согласно древним представлениям прилетающие птицы также должны были обеспечить здоровье людям и скоту). Однако между «встречей птиц» и обрядовыми действиями в Вербное воскресенье есть весьма существенное сходство [Коршунков 1994]: так, в Сибири засвидетельствовано использование метлы при встрече птиц для хлестания обрядового печенья (но не для битья детей). В Приангарском крае 9 марта сами дети, рассадив своих печеных «птичек» на гумне и укрыв их соломой, с особым обрядовым приговором ходили вокруг и похлестывали свое «приношение» метлой [Скорняков 1901: 41]. Гумно, ток или иначе «ладонь» часто упоминается в потешках и других детских песенках как место, куда издалека прилетают и садятся птички. На гумне проходили весенние обряды и молодежные игры [Плотникова 1995]. *Гуменцем* называли и выстригаемую макушку головы [Даль 1956: 408]. А в новгородской веснянке, которая, по словам публикаторов, «бытует как детская игра», весна отвечала спрашивающим, что она «подошла-подъехала» «на сошечке, на бороночке, на веничке» (курсив мой. — В.К.) [Традиционный фольклор 1979. № 298].

Особенно важно то, что отголоски календарных обрядов в вариантах потешек часто встречаются «в комплексе», т.е. в одном и том же тексте можно найти и упоминание обрядовой еды, и указание на обрядовое хлестанье (или иначе: вместе упоминаются хлестание и такой старинный обычай, как битье посуды на крестильном обеде).

Во многих сравнительно поздних, преимущественно украинских и белорусских текстах «Ладушек» (как правило, они начинаются так:

«Лады, лады, ладки!») говорится о том, как «перебились бабки», т.е. о распре, раздоре, потешной драке [Дзіцячы фальклор 1972: № 317—321; Дитячий фольклор 1986: 112—113]. В этой связи обращает на себя внимание текст потешки, которая была записана в Казанской губернии около 130 лет назад: «Лады, лады, ладки! Где были? — У бабки. — Что ели? — Кашку. — Что пили? — Бражку. Разбили корчажку. — Чем бабушка била? — Била лозенькой: сек, сек, сек. Шишь на головку! Кукури-ку!» [Можаровский 1877: 103]. В этом варианте хлестанье бабушкой детишек подается как наказание за провинность. Такое переосмысление вполне естественно, но интересно, в чем именно эта «провинность» заключается — «разбили корчажку». Известно, что у белорусов Могилевской губернии на крестинах повивальная бабка при обряде угощения родственников новорожденного кашей пела, плясала, говорила благопожелания, ее одаривали деньгами, а потом она разбивала горшок с кашей, и кашу ели уже с черепков [Зеньковичи 1877: 28]. В черниговском Полесье на крестинах девочки разбивали горшок с курицей, чтобы она не задерживалась с выходом замуж [Топорков 1995а: 529—530]. В Смоленской области «когда кашу докушивали, пустой горшок бухали об пол, разбивали на счастье». В Брянской области «на хрястины “на кашу” дети прибегают, поздравляются, что-то там запоют. Ну, и посадим за стол маленьким карагодом. Они скрётыхками (черепками) этими черпали кашу и ели как-то, чтобы росли у покрещенного дитенка зубы. И как покушают кашу, тарелочку били, чтобы у дитенка зубы не болели» [Этнография детства 1998: 94, 97]. Существовал и такой обычай: скоморохи приходили на свадьбу и произносили приговор-приветствие, в котором всем присутствующим давались шуточные характеристики. В смоленском варианте скоморохи говорили про повитух так: «Пупорезницы, горшки били, голосом трубили» [Власова 1989: 34]. Указание на ситуацию родин в момент свадьбы вполне объяснимо, поскольку обряды родин и крестин воспринимались участниками продолжением свадебного действия [Байбурин 1997: 7—9]. Обрядовое битье горшков практиковалось как на свадьбах (до сих пор на свадьбах и вообще при торжественных застольях, осушив рюмку, бьют ее об пол), так и на крестинах. Это действие ассоциировалось с дефлорацией (свадьба) и с родами (крестины) [Топорков 1995: 180—181]. вполне возможно, что этот старинный обычай — бить горшок на счастье — и имеется в виду в потешке. Правда, в казанском варианте потешки речь как будто идет не о том, что сама бабка разбила корчагу, а о том, что ее случайно разбила дети. Можно высказать осторожное предположение, что затем это могло трансформироваться в мотив разлада, раздора, «бабиной драки».

Всё это заставляет видеть в тексте некоторых вариантов «Ладусшек» отражение не только весенних календарных обрядов, но и обрядов родинно-крестинных (которые, впрочем, судя по всему, имели и календарную приуроченность — зимнюю, святочную⁸, а также предположительно весеннюю). Кстати, средневековые авторы, писавшие о Ладе и Ладоне, отмечали, что славянки поминают их и на крестинах.

Во всяком случае «кашка», которая упоминается в «Ладушках», — это «основная еда ребенка» (обычно считается, что в потешках, как и вообще в фольклоре для самых маленьких, всё внимание обращается на то, что окружает малыша — на кормление, спокойный сон и т.п.) [Барташэвіч 1976: 76]. Эта «кашка» — кушанье обрядовое. Недаром вслед за тем упоминается «бражка пьяненька» (напиток отнюдь не для малышей), который готовили к праздникам. В другой потешке сорока-белобочка потчует своих гостей так: «Первому — каши, второму — бражки, третьему — пивца, а четвертому — винца...» [Мудрость народная 1991: 123]. Хмельные напитки — неперемный атрибут родинно-крестинных обрядов. В песнях, которые исполнялись на крестинах, тема выпивки очень заметна — в них пелось об угощении, которое непременно включало мед (реже — вино). В XX в. традиция выпивать на крестинах сохранилась, разве пить стали не былинный «мед», а водку и самогон. Хозяин подносил водки каждому пришедшему в дом гостю; на стол водку ставили обязательно; пока гостям, собравшимся за стол, не подавали водки, никто за еду не принимался; бабка-повитуха подавала стакан водки родительнице, она, отпив, отдавала его куме, та — куму, а уж кум допивал за здоровье крестника. Второй день крестин назывался *хмелинами* [Этнография детства 1998: 87—105; Баранов 1996: 15—17].

Любопытны особенности исполнения некоторых украинских вариантов песенки-потешки «Сорока». Под конец исполнения потешки взрослый, играющий с малышом, начинает крутить ему мизинец⁹. Мизинец в «Сороке» — это ленивый младший братец, которого нужно наказать. Наказание нешуточное: взрослый приговаривает, что сорока лентяю голову скрутила, и так вертит пальчик ребенка, что тот начинает плакать (известны и слова, которыми малыша потом успокаивают). Такие действия вроде бы противоречат самой сути потешки как забавы. Смысл их становится понятен, если предполагать обрядовое происхождение «Сороки». Этнографы отмечали, что обрядовые «птички» нередко делались с непомерно большой головой (видимо, для того, чтобы ее можно было легче отломить). С головой играли особо, насаживали ее на кол, съедали отдельно и в другое время или же давали ее скоту [Коршунков 1995: 224].

Наконец, некоторые украинские и белорусские детские песенки содержат мотив прилета издали птицы (обычно это сорока или кулик), которая садится на воротах, на заборе или на току. Похоже, что в основе этого фольклорного мотива лежит обряд встречи птиц. Прилетающие по весне птицы, согласно древним славянским представлениям, возвращаются из далекой заморской/потусторонней страны — вырея. Когда «закликали» обрядовое печенье, то «куликов» и «жаворонков» рассаживали на кольях забора, на палках и шестах, а также на току. Примечательно, что в песенках о прилетевших издали птичках они иногда называются «слепородами» и «слепыми». О них говорится также, что они одеты в красные сапожки и красный колпак. Обрядовое «птичье» печенье, по всей вероятности, первоначально делалось только с

ямочками на месте глаз, и лишь позднее «птичкам» стали делать глазки из ягод, конопляного семени, изюма, угольков и т.п. Это и понятно: весенние птицы, которых изображало обрядовое печенье, возвращались из вырея, а тот свет издревле представлялся местом темным, его обитатели были слепыми. Красный же цвет играл важную роль в весенних обрядах славян. Иногда и печеные птички подкрашивались красным — спереди и на хвосте. Скорее всего, такое значение красного цвета при встрече весны объясняется тем, что этот цвет в народной культуре издавна ассоциировался со смертью и потусторонним миром. Примечательно, что именно на Украине, где записано большинство песенок о прилетающей птице, этнографы отмечали следы красного траура [Коршунков 1991b: 20—23]. Интересно, что кулик в народных поверьях мог представляться щеголяющим в нарядных красных сапожках. В с. Хотеново Каргопольского района Архангельской области была записана легенда о кулике, которому Бог запретил пить воду из рек: «Всяка птичка копала ричку, а ён не копал, говорит: “У меня красны сапоги — я умараю”» [Каспина, Мороз, Шведов 1996: 49]. Кроме того, белорусские потешки с зачином «ладушки-ладушки» нередко продолжают сюжетом «прилетели птички», который чаще встречается в колыбельных [Барташэвіч 1976: 76]. Колыбельные и потешки вообще близки по своим образам и сюжетам. Итак, мотив прилета птичек (который, как было показано, может иметь отношение к весенним обрядам встречи прилетающих птиц) вполне органично сочетается с весенним обрядовым зачином из потешки «Ладушки».

Видимо, прилетающие по весне птицы воспринимались двойственно (как, собственно, и сама весна). С одной стороны, они вредоносны — вырей в это время распахнут, сами птицы, по народным представлениям, нередко несут пагубу, болезни, предвещают смерть. Таковы даже, казалось бы, безобидные жаворонки, которые могли скотине «на уши сесть». В эти же дни из заморья вырываются крылатые девы-трясавицы (олицетворение лихорадки) и начинают нападать на людей [Коршунков 1995b: 119—121]. С другой стороны, эти же существа несут здоровье и благополучие, их едят, приобщаясь к животворной силе [Коршунков 2000].

Итоги и перспективы

Итак, в восточнославянских детских потешках отражены реалии древнего, в основе своей языческого обряда встречи весны и птиц. Запечатлен «окаменевший» обрядовый припев (*ладу-ладушки!*), сохранены связанные с обрядом формулы (*птички прилетели, на головку сели!*), упоминаются конкретные детали весеннего праздника. Интересно, что потешка «Ладушки» сопровождается хлопаньем в ладоши, а, по средневековым описаниям, на обрядах в честь Лады славянские женщины и девы тоже били в ладоши или же ладонями по столу. С течением времени весенний праздник терял свое значение и превращался в детскую забаву, а фрагменты обряда и его словесное обрамление послужили

основой для создания детских песенок. Конечно, некоторые мотивы видоизменились (обрядовая еда в «Ладушках» стала восприниматься как обычное, «подходящее» для детского фольклора угощение: «кашка сладенька», «кашка масленька» и т.п.). Сугубо обрядовые мотивы (например, хлестание) начинают казаться совершенно неуместными, непонятными и в большинстве вариантов потешек исчезают; с другой стороны, появляются типичные для детских песенок образы и темы. Диалоговая, вопросно-ответная структура «Ладушек», привлекающая внимание малыша и побуждающая его к активному восприятию слова и действия, типична для потешек и других произведений фольклора для самых маленьких. На текст «Сороки» повлияли заговорные формулы отсылки болезни: часто встречающаяся концовка этой потешки — «Тут пень, тут колода, тут мох, тут болото...». В «Сороке» очевидны также и распространенный фольклорный мотив обделенности младшего братца, и естественная для детского фольклора назидательность, и народное восприятие сороки как знахарки-повитухи и птицы, предвещающей своим стрекотанием приход гостей или появление в доме новорожденного «гостя» [Коршунков 1998а; Коршунков 1998б].

Некоторые другие тексты восточнославянского детского фольклора и детско-подростковые игры, по моим наблюдениям, тоже могут иметь отношение к весенне-летним обрядам. Это сохраняющаяся до сих пор издевательская забава, когда старший тянет за уши того, кто помладше или послабее, и спрашивает: «Видишь Москву?». Такое игровое действие хорошо вписывается в славянские обрядовые действия, в особенности связанные с Вознесением [Коршунков 1993а; Коршунков 1993б]. Возможно, что и не раз уже обращавшая на себя внимание исследователей детская песенка (или стишок-считалка) про куколку, которая «боялась тиуна» (это может свидетельствовать о древности текста), хотя «тиун ей не судья, судья — владыка», отражает весенний девичий обряд похорон кукушки [Коршунков 1995а: 225—226].

Тексты традиционного детского фольклора вполне способны при должном к ним подходе стать источником для реконструкции обрядовых реалий. Особенного внимания в этой связи заслуживают редкие, полузабытые ныне варианты таких текстов. И, безусловно, требуются дальнейшие исследования путей трансформации обрядовых действий, ритуальных формул и текстовых клише в детские песенки. В конце концов, и песенки-веснянки, и сами обрядовые действия в XIX и XX вв. неоднократно и полно фиксировались собирателями, но, несмотря на некоторые впечатляющие совпадения с мотивами (и связанными с ними реалиями) потешек, в этих материалах нет аналогий многому из запечатленного в детском фольклоре. Можно предполагать, что сравнительно поздние записи застали народную обрядовую традицию на стадии размывания древних верований, ритуалов и обрядовых текстов, а потешки отражают и запечатлевают более раннее состояние традиции. Это пока что только догадка. А вообще путь для сопоставительного исследования восточнославянских обрядовых реалий и детского фольклора открыт. И он может оказаться весьма перспективным.

Литература

Агапкина 2000 — *Агапкина Т.А.* Этнографические связи календарных песен: Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифологические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.

Аникин 1957 — *Аникин В.П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957.

Афанасьев 1994 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1.

Байбурин 1997 — *Байбурин А.К.* Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // *Живая старина.* 1997. № 2. С. 7—9.

Балов 1890 — *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // *Этнографическое обозрение.* 1890. № 3. С. 102.

Баранов 1996 — *Баранов Д.А.* Символика и ритуальные функции пива // *Живая старина.* 1996. № 3. С. 15—17.

Барташэвіч 1976 — *Барташэвіч Г.А.* Вершаваныя жанры беларускага дзіцячага фальклору. Мінск, 1976.

Белоусов 1989 — *Белоусов А.Ф.* Детский фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1989.

Бернштам 1986 — *Бернштам Т.А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // *Советская этнография.* 1986. № 6. С. 24—35.

Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам 1991 — *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Традиционный аспект русской культуры) // *Этнические стереотипы мужского и женского поведения.* СПб., 1991. С. 234—257.

Бернштам 1995 — *Бернштам Т.А.* «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // *Живая старина.* 1995. № 2. С. 17—20.

Бернштам 2000 — *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Веселовский 1870 — *Веселовский А.Н.* Старинный театр в Европе. М., 1870.

Виноградов 1918 — *Виноградов Г.С.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири: Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния // *Зап. Тулуновского отд. Общ-ва изучения Сибири и улучшения ее быта.* Иркутск, 1918. Вып. 1. С. 10.

Власова 1989 — *Власова З.И.* Скоморохи и свадьба (к вопросу об эволюции отдельных моментов обряда) // *Русский фольклор.* Вып. 25. Л., 1989. С. 34—47.

Головин 1991 — *Головин В.В.* «Ладушки»: вопросы генезиса // *Дети и народные традиции: Материалы Пятых Виноградовских чтений.* Челябинск, 1991. Ч. 1. С. 35—38.

Головин 2000 — *Головин В.В.* Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Åbo [Turku], 2000.

Даль 1956 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 1.

Даль 1993 — *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1993. Т. 2.

- Детский поэтический фольклор 1997 — Детский поэтический фольклор: Антология. СПб., 1997.
- Дзіцячы фальклор 1972 — Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972.
- Дитячий фольклор 1986 — Дитячий фольклор. Київ, 1986.
- Добровольский 1905 — *Добровольский В.Н.* Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // Живая старина. 1905. Вып. 3—4. С. 291—297.
- Журавлева 1994 — *Журавлева Е.А.* Похороны кукушки // Живая старина. 1994. № 4. С. 32—33.
- Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Троецпылятница (этнографическое исследование) // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994. С. 105—150.
- Зеньковичи 1877 — *Зеньковичи В. и А.* Верования и обряды жителей Могилевской губернии — белорусов // Тр. Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1877. Кн. 4. (Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 28).
- Златкович, Плотникова 1999 — *Златкович Д., Плотникова А.А.* «Лада» — предсвадебный ритуал в области Горни Висок // Живая старина. 1999. № 3. С. 5—8.
- Капица 1928 — *Капица О.И.* Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры: Изучение. Собрание. Обзор литературы. Л., 1928.
- Каспина, Мороз, Шведов 1996 — *Каспина М., Мороз А., Шведов Г.* Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ // Живая старина. 1996. № 1. С. 49.
- Колпакова 1957 — *Колпакова Н.П.* Сокровище народа: Русское народное поэтическое творчество. М., 1957. С. 241—242.
- Коршунков 1990а — *Коршунков В.А.* Бабушкино угощение в потешке «Ладушки» // Мир детства и традиционная культура: Материалы Третьих чтений памяти Г.С. Виноградова (Виноградовские чтения). М., 1990. С. 61—63.
- Коршунков 1990б — *Коршунков В.А.* Этнографический комментарий к «Ладушкам» // Дети и народная культура. Четвертые Виноградовские чтения 15—20 мая 1990 г.: Тез. докл. Новосибирск, 1990. С. 18—19.
- Коршунков 1991а — *Коршунков В.А.* На головушку сели!.. // Русская речь. 1991. № 1. С. 144—145.
- Коршунков 1991б — *Коршунков В.А.* Образ прилетающей птицы в восточнославянском детском фольклоре // Дети и народные традиции: Материалы Пятых Виноградовских чтений. Челябинск, 1991. Ч. 1. С. 20—23.
- Коршунков 1993а — *Коршунков В.А.* Видишь Москву? // Знание — сила. 1993. № 7. С. 69.
- Коршунков 1993б — *Коршунков В.А.* Обрядовые истоки подростковой забавы «Видишь Москву?» // Народная педагогика воспитания детей, подростков и молодежи: Материалы Седьмых Виноградовских чтений. Екатеринбург, 1993. Ч. 2. С. 205—206.
- Коршунков 1994 — *Коршунков В.А.* Обрядовое хлестание в детской потешке // Мир детства и традиционная культура. М., 1994. С. 102—122.
- Коршунков 1995а — *Коршунков В.А.* Детский фольклор и календарные обряды // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1995. Вып. 8—9. С. 224.
- Коршунков 1995б — *Коршунков В.А.* Почему на Вятке лихорадку называли «веснушкой»? // Вятская земля в прошлом и настоящем: Материалы 3-й науч. конференции, посвящ. 50-летию победы в Великой Отечественной войне. Киров, 1995. Т. 2. С. 119—121.
- Коршунков 1996 — *Коршунков В.А.* Были ли у славян бог Ладо и богиня Лада? // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского

- Севера: Материалы междунар. науч. конф. (К 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца). Киров, 1996. Т. 2. С. 137—139.
- Коршунков 1997 — *Коршунков В.А.* Славянская богиня Лада и гипотеза о ее скандинавском происхождении // Шведы и Русский Север: историко-культурные связи. Киров, 1997. С. 122—128.
- Коршунков 1998а — *Коршунков В.А.* Сорока-повитуха в русском фольклоре // Фольклорный текст — 98: Сб. докл. науч. конф. Пермь, 1998. С. 29—38.
- Коршунков 1998б — *Коршунков В.А.* Фольклорно-этнографический комментарий к восточнославянским потешкам про сороку // Традиционная культура и мир детства: Материалы междунар. науч. конф. «XI Виноградовские чтения». Ульяновск, 1998. Ч. 2. С. 26—42.
- Коршунков 2000 — *Коршунков В.А.* «Весела, как вешний жавороночек»: обрядовая подоплека устойчивого сравнения // Русская речь. 2000. № 2. С. 89—96.
- Кузнецов 1998 — *Кузнецов Е.В.* Радуница (радоница) и языческий бог Радост // Проблемы истории и творческое наследие проф. Н.П. Соколова: Материалы Межвуз. конф. 10—11 октября 1997 г. Нижний Новгород, 1998. С. 8.
- Лойтер 2001 — *Лойтер С. М.* Русский детский фольклор и детская мифология: Исследования и тексты. Петрозаводск, 2001.
- Лукинова 1986 — *Лукинова Т.Б.* Лексика славянского язычества // Этимология. 1984. М., 1986. С. 65—82.
- Макаренко 1993 — *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.
- Мельников 1970 — *Мельников М.Н.* Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970.
- Можаровский 1877 — *Можаровский А.Ф.* Очерки жизни крестьянских детей Казанской губернии в их играх, потехах, островах, стишках и песнях // Тр. Этнографического отдела Импер. общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1877. Кн. 4. (Изв. Общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 28).
- Морозов 1993 — *Морозов И.А.* Прагмасемантика игровых текстов // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 121—131.
- Морозов 1995 — *Морозов И.А.* Игровые формы свадьбы в системе традиционных «переходных» обрядов // Живая старина. 1995. № 2. С. 21—26.
- Морозов 1998 — *Морозов И.А.* «Женитьба добра молодца»: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/ «женитьбы». М., 1998.
- Морозов, Слепцова 1995 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Не робей, воробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995.
- Морозов, Слепцова 1996 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 248—304.
- Мудрость народная 1991 — Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1: Младенчество. Детство. М., 1991.
- Мурьянов 1971 — *Мурьянов М.Ф.* Миф о Ладе // Русский фольклор. Т. 12. Л., 1971. С. 221—222.
- Народное творчество 1948 — Народное творчество Южного Урала. Вып. 1. Челябинск, 1948.
- Народные песни 1893 — Народные песни Вятской губернии, собранные С. Скворцовой // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1894 год. Вятка, 1893.

Некрылова 1990 — *Некрылова А.Ф.* К вопросу о вторичности детского календарного фольклора // Мир детства и традиционная культура: Материалы Третьих чтений памяти Г.С. Виноградова (Виноградовские чтения). М., 1990. С. 56—58.

Плотникова 1995 — *Плотникова А.А.* Гумно // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Т. 1. М., 1995. С. 569—571.

Потебня 1883 — *Потебня А.А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 1. Варшава, 1883.

Потешки 1989 — Потешки, считалки, небылицы. М., 1989.

Преображенский 1959 — *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 1.

Русские народные детские песни 2001 — Русские народные детские песни и сказки с напевами. М., 2001.

Русский детский фольклор 1991 — Русский детский фольклор Карелии. Петрозаводск, 1991.

Русский календарно-обрядовый фольклор 1997 — Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. Новосибирск, 1997.

Самоделова 1996 — *Самоделова Е. А.* Жанр приговорки (предсказки) и проблема игры на свадьбе (на материалах Рязанской области) // Традиционные формы досуга: История и современность. Вып. 7. М., 1996. С. 141.

Симаков 1977 — Из собрания В.И. Симакова: Детский фольклор // В.И. Симаков и народное творчество. Калинин, 1977. С. 132—133.

Скорняков 1901 — *Скорняков В.Н.* Приангарский край в этнографическом отношении // Сибирский наблюдатель. Томск, 1901. Год 3-й. Кн. 6. С. 41—53.

Словарь 1991 — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1991. Т. 1.

Соколова 1979 — *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Терещенко 1999 — *Терещенко А.В.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. 4—5.

Толстой ПСС 1984 — *Толстой А.К.* Полное собрание стихотворений. Л., 1984. Т. 1.

Толстой 1984 — *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 63—74.

Топорков 1995а — *Топорков А.Л.* Битье посуды // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Т. 1. М., 1995. С. 180—181.

Топорков 1995b — *Топорков А.Л.* Горшок // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Т. 1. М., 1995. С. 529—530.

Топоров 1975 — *Топоров В.Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 3—49.

Топоров 1998 — *Топоров В.Н.* Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки // Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 242—272.

Топоров 1999 — *Топоров В.Н.* Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» реконструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах // Славянские этюды: Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 491—532.

Традиционный фольклор 1979 — Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963—1976 гг.): Песни. Причитания. Л., 1979.

Трубачев 1959 — *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

Успенский 1956 — *Успенский Л.* Слово о словах (Очерки о языке). Л., 1956.

Ушаков 1938 — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1938. Т. 2.

Фаминцын 1995 — *Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб., 1995.

Цыганенко 1970 — *Цыганенко Г.А.* Этимологический словарь русского языка. Киев, 1970.

Черных 1994 — *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 1.

Чичеров 1957 — *Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

Этнография детства 1998 — Этнография детства: Сб. фольклорных и этнографических материалов. М., 1998.

Примечания

¹ Среди немногих исключений — [Лойтер 2001: 31—82] (раздел «Проблемы архаической мифологии детской поэтической классики»).

² Высказывалось предположение, что сама эта перестановка могла произойти под влиянием слова *лада* (и других «любовно-свадебных» слов от того же корня) в контексте свадебного обряда, сопровождавшегося хлопаньем в ладоши (см., например: [Лукинова 1986: 120]). Правда, ранее А.А. Потебня замечал: насколько это могло способствовать переходу «долонь» в «ладонь», неясно [Потебня 1883: 32].

³ Ср. утверждение О.Н. Трубачева, согласно которому этим словом первоначально обозначали мужчину. Трубачев исходит при этом из выдвигаемой им этимологии этого слова [Трубачев 1959: 100—101].

⁴ Так думал, к примеру, Л.В. Успенский, согласно которому первую строчку потешки нужно понимать так: «Милые мои детушки, где вы были?» [Успенский 1956: 60].

⁵ См. также письмо А.К. Толстого к М.М. Стасюлевичу от 7 января 1868 г., в котором он обосновывал выбор именно такой разновидности припева [Толстой ПСС 1984: 551—552].

⁶ Разумеется, такая догадка тоже высказывалась. См., к примеру: [Потебня 1883: 32; Мурьянов 1971: 221—222].

⁷ Форма *ладо* может пониматься как звательный падеж от существительного женского рода *лада*, а вариант *ладу* мог образоваться под воздействием звательных форм существительных мужского рода типа *сынку*, *диду* [Трубачев 1959: 101].

⁸ Как уже отмечалось, В.В. Головин обращал внимание на то, что в «Ладушках» отразились обрядовые реалии зимнего праздника повитух и рожениц [Головин 1991; Головин 2000: 140—141].

⁹ Заметим, что подобные действия при исполнении данной потешки неоднократно фиксировались и вне среды этнических украинцев. — *Прим. ред.*

А.М. КАРВАЛЕЙРУ
(Ульяновск)

Прагматика и функциональность ритуальных предписаний в похоронно-поминальном обряде

В ходе целостного анализа вербального кода обряда возникает проблема разграничения фольклорного текста и общего речевого фона, фольклорного текста и единичного, спонтанно возникающего рассказа [Адоньева 2004: 10]. Таким образом, необходимо изучать механизмы и ситуации текстопорождения, а следовательно, прагматический аспект, т.е. цели и функции высказываний с учетом специфики той социальной группы, в которой эти высказывания актуальны. При этом выявляется «прагматическая функция жанра» [Пермяков 1975: 254—259], в определении О.Б. Христофоровой — «коммуникативная интенция» высказывания [Христофорова 1998].

В данном исследовании на материале полевых наблюдений над похоронно-поминальными обрядами в селах Ульяновского Присурья анализируются предписания как вербальный код обряда, определяются их прагматические функции в ритуальной коммуникативной ситуации. Прагматические функции предписаний определены лиминальным состоянием коллектива. В обрядовом акте предписания становятся вербальными апотропеями, их коммуникативная интенция направлена на то, чтобы сообщить правила ритуального поведения и побудить к конкретным действиям, направленным на безопасность коллектива.

Предписания — один из малых фольклорных жанров, объединяющих тексты-перформативы¹ (впрочем, на сегодняшний день в фольклористике существуют два синонимичных понятия для обозначения подобных текстов — «предписания» и «правила», введенные соответственно Г.Л. Пермяковым и О.Б. Христофоровой). Анализируемые в данной статье тексты и структурно, и функционально являются предписаниями. По мнению О.Б. Христофоровой «правила представляют собой короткие тексты, состоящие обычно из одной или двух фраз и строящиеся по модели: “делай (не делай) то-то, если не сделаешь (сделаешь) — будет так”. Текст правила разбивается, таким образом, на две части, одна из которых (левая) содержит запрет или предписание (т.е. собственно правило), вторая (правая) представляет собой мотивировку первой части и

обычно сообщает о результатах выполнения/нарушения правила и/или содержит оценку действия: “Нельзя вносить полено комелем вперед, ребенок родится с опозданием”; “В новую колыбель положи щенка, чтобы ребенок не болел”» [Христофорова 1998]. В обрядовом акте, как правило, вербализована только первая часть правила, т.е. предписание, вторая часть правила должна реализоваться на акциональном уровне. Поэтому данный тип паремий обладает не только дидактической [Пермяков 1975: 258], но и перформативной функцией (адресанты *предписывают* совершить ритуальное действие): *Я прихадил к ним с вечеру, гляжу аткрыты глаза-т, вот прям приаткрыты, я и говорю: «Закройти глаза». Патом Наташа падхадил и только закрыла. А то ведь и не положена так, а никак не получалось у ней, и тут я-т вот подошла и прикрыла [ЕСТ].* Во время выноса тела на похоронах в с. Проломиха Инзенского района распорядитель ритуала обращается к родственникам: *Уроните все табуретки, роняйти [ЕФЕ].* Сестра и бабушка умершего переворачивают стулья и табуретки: *<А зачем переворачивают табуретки? > Штаб покойник не возвращался, доченька, и переворачиват, вот они ничего не знают, вот я им и гаварю, и сказала, они вить малоденьки, а бабушка старенька. Все помогают, а как же, хто словом, а кто делом, так [ТЕС].* В с. Чумакино Инзенского района: *Вставайти на коленки и пацалуйти земличку в последний путь и в вечную память [МИК].* Все присутствующие встают на колени. После похорон я спрашиваю у М.И. Кончевой, регламентировавшей действия участников: *<Зачем встают на колени и целуют землю?> Быват. Вот видишь, шшас дожжычка-т нету давно. Вон стал наш паследний прадукт сохнуть, картошычка, вот и будишь прасить <...> <Это для того кланяются, чтобы дождик был?> Да, Госпади! Госпади! Дай зимле жажды, жажды. Спаси! Эт «жажды» — дожжык, а спаси — спаси землю [МИК].* В с. Сара Сурского р-на во время бдения возле умершего до выноса мать просит дочь: *«Тань, свечи погаси, да положи в гроб» [ЕЯК].* Дочь гасит свечи, которые ставил на гроб священник и кладет в гроб; *<А почему свечи нужно в гроб класть?> Как зачем? Эт для того делаца, как положена, штоб покойника очередного не было здесь, вот [ЕЯК].* Мать продолжает: *Таня, роняйте табуретки, берите с собой один стульчик [ЕЯК].* Дочь умершего забирает стул. На кладбище, после закапывания могилы дочь умершего спрашивает у Е.Я. Карцевой:

— *А все что ль скамейки-то, что принесли, оставлять?*

— *Да, что принесли, с собой не надо бы забирать-то [ЕЯК].*

Дочь умершего оставляет возле могилы принесенные с собой скамейку и табуретку.

Перформативное высказывание есть осуществление действия. Признавая в ритуале примат акционального кода над вербальным и предметным², можно говорить о том, что все жанры, мотивированные ритуалом и исполняемые в контексте ритуальных ситуаций в той или иной степени обладают перформативностью. Основная цель употребления перформативов — выполнить ритуальные действия без нарушения правил, таким образом, переводя покойника в статус предка. В с. Сара Сурского района на похоронах А.П. Мочнова во время выноса Е.Я. Кар-

цева говорит: *Вперед покойника не выходите, дарогу ему свободную дайте, эт его дарога-то, вы-то куда собрались?* Во время захоронения она объясняет: *Таня, иконку обязательно убери, не закапывай, божий лик с собой нельзя ему с собой туда брать* [ЕЯК]. О.Б. Христофорова в качестве основной прагматической функции для правил, запретов и предписаний называет функцию моделирования поведения [Христофорова 1998]. В ритуальной практике складывается ситуация, в которой «знающие» регламентируют обрядовые действия участников с помощью предписаний. В с. Сара Сурского р-на во время поминальной трапезы после похорон А.И. Прокшина: *Вы в первую-то очередь детей да баушек накормите, а мужики-то и так уж помянули хорошо* [ЕФК]. Во время выноса на похоронах А.П. Мочнова: *Собери, Таня, конфет в узелок, и когда еще никто не вышел, вот как гроб несут его в первую очередь подай, милостыню встречу обязательно* [ЕЯК].

Анализируя прагматический аспект предписаний, необходимо разграничивать позицию ритуальных специалистов (адресантов) и участников ритуала (слушателей и исполнителей предписаний). Слушающие в таких коммуникативных практиках являются активными участниками и исполнителями, которые следуют указаниям специалистов. Это неслучайно, поскольку ритуальные специалисты используют предписания по отношению к непосвященным, не знающим правила участникам (как правило, это молодые люди): *Вот я дочка все на поминки хажу, на похороны, обмывать хажу для сваей душеньки. И вот помагаю. Ты вить знашь, вить вот некоторые и не знают, в особенности молодежь, куда стаканчик ставить, как чего положить, и вот я им гаварю, как положено, что надо* [МИК]; *Я вот маму когда хоронила, мне все старушки подсказывали, вот мы с сестрой звали соседей, старушек, они все знали, а мы и знать-т ничего не знали, и во всем их слушали, не дай бог чего не так сделать* [НСЛ]. Слушающие придерживаются «принципа ответственности» за правильный переход покойника в статус предка и за безопасность коллектива, поэтому с особым вниманием относятся к высказываниям-перформативам. Не совершить действие, на осуществление которого указывает предписание — значит, нарушить правило и навлечь опасность на весь коллектив: *<Валентина Васильевна, а всегда исполняют родственники то, что нужно, что вы им подсказываете?> Ты что, как же не исполнять-то, так спокон веков было, и что это против бога, обряд весь по божьи должен совершиться, и вот например, саван одеть, молодежь и не знает зачем и как надо сшить, а без савана — грех, или вот мужчин, к примеру, в морге-то могут и женщины обмыть — тоже грешно, а у нас тятя в хоре пел, и вот мама все жили по писанию, не то, что в нынешнее время* [ВВТ]; *<А если что-то не так сделаешь?> Ну, вот сестра мужикам и сказала: «Мойте, мол, сами, мужики, и вот так и так». А они стали мыть-то, не знают, куда что деть, куда выбрасывать. А так ведь нехорошо. Ну и вот, говорят, вроде он и во сне будет сниться и все* [АДЗ]; *Да, а я слыхала, вроде у кого-то не припасено было свечей, и вот все пришли и принесли свечи, ну мы и говорим, чтобы на гроб поставили, а они не стали ставить, и вот каму-то этот покойник явился и*

сказал, вроде ему там темно. Вот и надо было поставить свечку-то, мы им вить сказали» [ЗПС]. Таким образом, анализ записей показывает, что в процессе ритуальной ситуации возникает коммуникативная модель, соответствующая условиям успешности перформативного высказывания, сформулированным Дж. Л. Остином:

1. «Должна существовать общепринятая конвенциональная процедура, приводящая к определенному конвенциональному результату и включающая в себя произнесение определенных слов определенными лицами в определенных обстоятельствах» [Остин 1987: 32]. В нашем случае конвенциональная процедура — это сама ритуальная ситуация (или контекст высказывания).

2. «Конкретные лица и обстоятельства в каждом данном случае должны быть пригодны для проведения той конкретной процедуры, к которой мы обращаемся посредством перформатива» [Там же: 33]. Это условие касается отношений между социальными ролями специалистов и «незнающих». Последние должны вести себя адекватно ритуальной ситуации и исполнять все указания. Это третье условие успешности перформатива.

3. «Процедура должна выполняться всеми участниками и полностью» [Там же].

Таким образом, в коммуникативной практике ритуала ответом на перформативное высказывание становится знаковое действие. Всю процедуру взаимодействия ритуальных специалистов и участников ритуала в данном случае регулирует код — система традиционных представлений о потустороннем мире, которая в свою очередь регулируется сверхкодовыми психологическими мотивировками: страхом перед умершим, стремлением обезопасить коллектив.

Предписания актуализируются в среде особой группы ритуальных специалистов³, назовем их — распорядители ритуала. Следует разграничивать две основные группы ритуальных специалистов в похоронно-поминальной обрядности Ульяновского Присурья: читалки (монашки) и распорядители. Если читалки являются одновременно и распорядителями ритуальных действий, и исполнителями сакральных текстов (духовных стихов и молитв), то распорядители — это просто «знающие», которым хорошо известна традиционная система представлений: *Я, дочка, петь-ти молитвы не магу, голосу нет и не было, у нас знашь поют как в Чумакине и малитвы, и песни. А я не пою. <Но вы ходите и обмываете?> И обмываю, и одеваю, и вадички святой принесу и все я для сваей душеньки* [МИК]. В селе М.И. Кончева считается знахаркой — она знает заговоры от болезней для младенцев, от болезней скотины: *Я могу вот и зубки полечить, а чего к врачу хадить-то без толку, вот я тебе скажу, травки заваривай: душицу, зверобой, богороцку и пей вместо чая* [МИК]. Фольклорный репертуар распорядителей во многом отличается от репертуара читалок. Это приметы, предписания, пословицы, жанры устной несказочной прозы. Участие распорядителей в обряде мотивировано возложенной на них социальной ролью ритуальных специалистов — «знающих». Опыт ритуальных специалистов,

вербализованный в ритуальных предписаниях, должен обезопасить коллектив от воздействия потусторонних сил.

Зачастую распорядители ритуала в повседневной жизни коллектива являются народными целителями, поскольку владеют традиционными магическими практиками. В с. Сара Сурского р-на Е.Я. Карцева занимается народной медициной: *Я хажу вот на похороны, но я и так помогаю, все это по доброй воле делацца, как же, вот это все равно, как если б у соседей ребеночек заболел, или у каво зуб болит, я травки там какой подскажу, водичкай, <...> а вот и молитва тоже помогает. Мне кто скажет: «Жень, приди обмыть, или приди на похороны, приходи на поминки», — как же я не приду [ЕЯК].*

Возможно, что статус народных целителей и определяет особое отношение к слову, основанное «на представлении о слове как о сакральном объекте или даже субъекте. Считается, что слово может быть более действенным, чем само действие, и поэтому с ним необходимо обращаться очень осторожно» [Христофорова 1998]. Таким образом, акциональный код регулирует обрядовые акты.

В свою очередь предписания как перформативные тексты становятся актуальными в конкретных обрядовых актах (в частности в похоронно-поминальной обрядности). Прагматические цели данных сообщений — дидактические: распорядители моделируют поведение участников и учат их правилам и нормам ритуального поведения. Кроме того, предписания выполняют функцию апотропеев, т.е. обеспечивают безопасность коллектива в лиминальный период. Названные прагматические функции реализуются в коммуникативных актах, в которых выявляется позиция не только распорядителей — адресантов преформативов, но и слушателей — участников ритуала, несущих ответственность за правильное выполнение ритуальных действий.

Список информантов

АДЗ — Анна Дмитриевна Захарова, 1927 г.р., русская, православная, с. Коржевка, Инзенского р-на. Записано А.М. Карвалейру в июле 2001 г.

ВВТ — Валентина Васильевна Тихонова, 1926 г.р., обр. — среднее, исполняет функции священника в селе, возглавляет одну из групп читалок. Записано А.М. Карвалейру в с. Потьма Карсунского района 3—5 августа 2005 г.

ЕСТ — Елизавета Сергеевна Трунина, 1912 г.р., с. Проломиха, Инзенского р-на. Записано А.М. Карвалейру в 2002 г.

ЕФЕ — Екатерина Федоровна Ермолова, 1931 г.р., с. Проломиха Инзенского р-на, русская, православная. Записано А.М. Карвалейру в процессе включенного наблюдения за исполнением похоронного обряда над Александром Труниным, с. Проломиха, Инзенского р-на, 20.07.2002.

ЕФК — Евгения Федоровна Киреева, 1941 г.р., с. Сара Сурского р-на, русская, православная. Записано А.М. Карвалейру в процессе включенного наблюдения за исполнением похоронного обряда над А.И. Прокшиным, с. Сара Сурского р-на, 8.08.2006.

ЕЯК — Евгения Яковлевна Карцева, 1935 г.р., с. Сара Сурского р-на, русская, православная. Записано А.М. Карвалейру в процессе включенного наблюдения за исполнением похоронного обряда над А.П. Мочновым, 1930г.р., с. Сара Сурского р-на, 7.08.2006.

ЗПС — Зинаида Петровна Савочкина, 1921 г.р., с. Коржевка Инзенского р-на. Записано А.М. Карвалейру в 2002 г.

МИК — Мария Игнатьевна Кончева, 1918 г.р., с. Чумакино Инзенского р-на. Записано А.М. Карвалейру в 2002 г.

НСЛ — Нинель Степановна Лаврушина, 1928 г.р., г. Ульяновск. Записано А.М. Карвалейру в 2002 г.

Литература

Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Кормина 2004 — *Кормина Ж.* Военная присяга: к истории одного перформатива // *Неприкосновенный запас.* 2004. № 1. С. 29—33.

Остин 1986 — *Остин Дж.Л.* Слово как действие // *Новое в зарубежной лингвистике: теория речевых актов.* Вып. 17. М., 1986. С. 22—158.

Пермяков 1975 — *Пермяков Г.Л.* К вопросу о структуре паремиологического фонда // *Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В.Я. Проппа.* М., 1975.

Топоров 1988 — *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* М., 1988. С. 7—61.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Христофорова 1998 — *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. Цит. по: <http://ruthenia.ru/folklore/hristoforova7.htm>

Шрейдер 1979 — *Шрейдер Ю.А.* Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // *Психологические механизмы регуляции социального поведения.* М., 1979. С. 103—128.

Примечания

¹ Термин «перформативное предложение» обосновал Дж.Л. Остин в работе «Слово как действие» [Остин 1986: 22—158]. Применительно к фольклорному тексту этот термин использует С.Б. Адоньева [Адоньева 2004: 39—42]. Изучению непосредственно обрядовой перформативности посвящена статья Ж.В. Корминой «Военная присяга: к истории одного перформатива» [Кормина 2004]. В данной работе на региональном материале предписания анализируются не в повседневных ритуальных практиках, а в сакральных обрядовых актах похорон и поминок.

² По мысли В.Н. Топорова, в ритуале «вербальная часть <...> вторична <...>, она выступает нередко как средство дублирования частичного, элемент экспрессии, подчеркивания, как сноски или комментариев, своего рода “просодическая” подсистема, присоединяемая к основной (“невербальной”) системе» [Топоров 1998: 21]. Среди многочисленных семантических мотивировок центральное место В.Н. Топоров отводит ритуалу как «деланию», «действию», «творению» [Топоров 1998: 22—27]. Ю.А. Шрейдер приходит к выводу о том, что «чистый ритуал — действие, не имеющее прямой цели, а выполняемое потому, что так принято» [Шрейдер 1979: 105]. По определению В. Тернера, «ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты» [Тэрнер 1983: 32]. Таким образом, в ритуале совершаются действия с предметами и действия с текстами.

³ Термин «ритуальные специалисты» принадлежит А.К. Байбурину [Байбурин 1993: 199—200].

М.М. КАСПИНА
(Москва)

Дом и обычаи, с ним связанные, в нарративах евреев Подолии и Буковины

Представлениям о доме в традиционной культуре евреев Восточной Европы посвящено очень мало исследований, хотя в последнее время эта проблематика стала привлекать внимание ученых. Наиболее серьезно материал по этой теме представлен в публикациях петербургской исследовательницы Аллы Соколовой [Соколова 1997; 2000], которая изучает не только отдельные памятники материальной культуры восточноевропейского еврейства, такие как дома, синагоги и т.п., но и в целом занимается реконструкцией культурного ландшафта еврейского местечка.

Основой для настоящего исследования послужил материал, полученный в ходе этнолингвистических экспедиций в Подолию и Буковину (города Черновцы, Хотин Черновицкой области, Тульчин Винницкой области и Балта Одесской области), места компактного проживания евреев. Интервью были проведены в рамках полевых школ по иудаике (центр «Сэфер» и центр «Петербургская иудаика», 2004—2006 гг.), студенческой практики Центра библеистики и иудаики РГГУ 2005 г. и трех этнолингвистических экспедиций в г. Черновцы (2004—2006 гг.)¹. Выбор для исследования этих регионов обусловлен тем, что в силу различных исторических и политических причин именно на данной территории, которая во время Второй мировой войны входила в область Транснистрии, автохтонное еврейское население наименее пострадало от истребления нацистами. В последние десятилетия очень активно шла миграция евреев из этих регионов в страны Западной Европы, Америку и Израиль, однако до сих пор небольшие еврейские общины, жители которых еще помнят старые традиции и язык идиш, сохранились во многих городах Подолии и Буковины.

Существенной особенностью конструирования архетипических представлений о доме в еврейской традиционной культуре является пред-

¹ Экспедиции 2005—2006 гг. на Буковину проходили при поддержке Международного центра по изучению российского и восточноевропейского еврейства, грант № 03-05.

ставление о взаимоотношениях «своего» и «чужого». Евреи Восточной Европы на протяжении нескольких столетий жили по преимуществу в небольших городах в окружении славянского населения и далеко не всегда имели возможность сами строить дома так, как им хотелось. Местные власти регулярно издавали указы, ограничивающие возможности застройки для еврейского населения. Кроме того, из-за запретов жить в крупных городах Российской империи, на протяжении XIX в. евреи вынуждены были тесниться в маленьких городках. В результате такой скученности населения еврейские дома стали выделяться тем, что они стояли очень близко друг к другу и вокруг практически не было палисадников и огородов. Теснота и перенаселенность еврейских местечек стали одними из постоянных мотивов еврейской литературы и публицистики того времени. Тем не менее, даже те дома, которые евреи не строили сами, но в которых жили на протяжении нескольких десятков лет, приобретали свою специфику, и вокруг них складывался комплекс нарративов, регламентирующий устройство дома, его границы, центр и периферию. Когда евреи покинули свои дома и переехали в другие страны, вселившиеся в их дома украинцы, белорусы, поляки начали создавать свои нарративы об этих домах и о людях, которые жили в них раньше.

Большая часть представлений о структуре дома в еврейской традиционной культуре Восточной Европы содержит универсальные для любой народной культуры характеристики, подробно описанные, например, в классических работах по славянским представлениям и обрядам в этой области [Цивьян 1978; Байбурин 2005]. Так, особенно значимыми элементами еврейского дома становятся основные границы между внутренним и внешним пространством жилища, верхом и низом, освоенным пространством и периферией. Двери и пороги, печи и печные трубы, окна, подвал и чердак — все эти части здания наделяются дополнительной семантической нагрузкой.

Если мы сопоставим славянские и восточноевропейские еврейские обычаи, связанные с крышей и чердачным пространством дома, мы обнаружим немало сходных черт. Чердак дома в славянской народной культуре наделен свойствами периферии жилого пространства. Туда помещают вещи, которые временно удаляют из дома или которые были уже однажды использованы в ритуале: там хранят скоромную пищу во время поста, веточки вербы после Вербного воскресенья, свадебное дерево после окончания свадебной церемонии и т.п. [Валенцова 2000: 11—13; Байбурин 2005: 211—212]. Осколки тарелки, которую нужно было разбить во время помолвки, было принято держать на чердаке до рождения первого ребенка в семье [Тульчин—2005: КПШ] либо они оставались там навсегда. На чердак или на крышу забрасывали евреи Подолии и Буковины первый молочный зубик, который выпадал у ребенка: <Когда у ребенка зубик выпадает, что с этим зубом делают?> *Бросают на чердак, на чердак, afn bojdem* [смеется], *бросали afn bojdem зачем-то*» [Черновцы—2006: ШАИ]. Кроме того, в течение всего года на чердаке хранился отдельный набор посуды, который использовали

только во время пасхальных дней, а потом снова убирали на чердак (повсеместно). Таким образом, чердак играл в еврейском доме роль промежуточной зоны между своим и чужим, сакральным и профанным.

Значимы в еврейской традиционной культуре представления и об остальных границах дома. Птичьи гнезда, которые появляются под крышей дома, строжайше запрещается разрушать и разорять (Тульчин, Балта, Хотин, Черновцы). У порога при входе в дом размещаются обереги — специальные банки со смолой, защищающие хозяев от дурного глаза и помыслов чужаков [ГРФ]. Представления евреев Восточной Европы о переходе в новый дом схожи со славянскими: так, первой в дом через порог запускается кошка и заносится хлеб и соль (повсеместно). Запрещается в течение года делать ремонт в комнате, где умер человек [Балта—2006: ХЕМ], в жилом доме должно быть нечетное количество балок [Чубинский 1872: 22]. Есть и поверья о проклятых домах, в которых обитает нечистая сила, и поэтому там никто не может прожить больше года:

— *Вот мы ехали с Винницы, да, и сейчас такое есть. Так такой дом красивый, такой шикарный дом. И там люди не могут жить.*

— *Жить. Умирают и всё.*

— *Не умирают, они приходят и измещаются, и мучают, и играют, и не дают спать, и лезут на стены, и что вы не хотите — делают.*

— *Это домовой, да? Домовой.*

— *Что-то есть. Так они решили продать. Другие люди купили. И огород, сад — всё, ну дача. И они не могли там. Этот дом сам стоит.*

— *Там не живёт никто [КПШ + ГСА].*

Такие межкультурные параллели с этноконфессиональными соседями, а также наличие универсальных черт, которые идентичны во многих народных традициях, связанных с представлениями о доме, не удивительны для еврейской традиционной культуры Восточной Европы, которая всегда существовала в тесном соседстве и взаимодействии с культурами окружающих народов.

Однако не всегда можно наблюдать подобную близость славянским представлениям и обычаям. Ряд характерных обычаев, связанных с устройством дома или с правилами поведения в нем, обусловлен установлениями иудаизма. Так, например, согласно еврейским законам необходимо на двери любого еврейского дома укреплять мезузу — кусочек пергамена с цитатами из Пятикнижия. Кроме того, принято оставлять при отделке дома или синагоги небольшой фрагмент неоштукатуренной и неокрашенной стены в память о разрушении Иерусалимского храма (см. средневековые законодательные кодексы Моисея Маймонида, Шульхан Арух: Орах Хаим 560 и др.). Однако в каждой конкретной еврейской общине, в различных регионах проживания евреев эти и другие обычаи, способы выполнения религиозных предписаний варьировались и обогащались дополнительными фольклорными мотивациями. На таких специфически еврейских элементах нарративов о домах в народной традиции Подолии и Буковины мы и остановимся более подробно.

Прежде всего существует определенный комплекс мотивов преданий, связанный с подземными ходами в Землю Израиля, которые тянутся от синагоги или от подвалов еврейских жилых домов. Рассказы о подвалах в еврейских домах, из которых ведут подземные ходы в Святую землю, записывал еще С.А. Ан-ский, первый этнограф еврейских местечек Украины в начале XX в. [Ан-ский 1928: 241—253]. По воспоминаниям Аврома Рэхтмана, участника легендарных экспедиций С.А. Ан-ского, такое предание связано с синагогой местечка Острог, в которой есть очень старый подземный ход — очевидцы рассказывали, что по нему можно идти очень долго, и некоторые утверждали, что ходили по нему в Палестину [Рэхтман 1958: 68]. В наше время похожие предания о подземных ходах под еврейскими домами и синагогами можно записать от современных жителей бывших еврейских местечек [Белова 2005: 142]. Такая чисто внешняя пространственная связь и преемственность между удаленным «своим» сакральным центром и «чужим» окружающим пространством диаспоры очень характерна для еврейской культуры. Пространство подвала, подполья еврейского дома воспринимается не просто как «периферия, соотнесенная с внешним миром» [Байбу-рин 2005: 211—212], оно соотносится с другим «своим» пространством Земли Израиля. Мотив тайного подземного хода, ведущего избранных героев из заброшенных местечек восточной Европы в Святую землю, стал также весьма популярен и в еврейской художественной литературе (см., например, произведения Ш. Агнона).

Одной из основных характеристик еврейского дома, как уже упоминалось, является наличие на дверном косяке мезузы — таблички с определенными цитатами из Пятикнижия. Эти цитаты пишут на небольшом кусочке пергамента, который помещают в специальный футляр из дерева, пластмассы или металла и прикрепляют при входе в дом. Первое упоминание этого обычая в Библии связано с эпизодом спасения евреев во времена исхода из Египта, о чем и сообщают цитаты, которые пишут на мезузах (Второзаконие 4: 9, 11: 13—21). Обычай этот соблюдался на протяжении всей еврейской истории, и вплоть до наших дней на косяках дверей еврейских домов висят такие таблички. Однако уже начиная с талмудических текстов и средневековых раввинистических респонсов прослеживается тенденция к наделению мезузы в традиционной еврейской среде дополнительным магическим значением. Прибивание мезузы к двери дома начинает отчетливо восприниматься не только как исполнение библейской заповеди, но и как охранный амулет [Trachtenberg 1984: 145—152]. Такое значение сохранилось и в актуальной еврейской традиционной культуре Восточной Европы. На территории Буковины и Подолии в местном диалекте слово «мезуза» звучит как *мезиза*. Вот один из самых типичных разговоров о мезузе со стариками города Хотина:

<А вот в доме были такие на двер...на косяках...?>

[ВСД]: *Мезизы?*

<Да, мезизы...?>

[ТЕХ]: *Да, да, мезизы были, и при румынах были. Мезизы были, да, обязательно.*

[ПЯА]: *Обязательно, обязательно.*

[ТЕХ]: *Этот обряд — шоб нечисты силы не было в доме.*

<Чтобы что?>

[ТЕХ]: *Нечиста сила. Шоб исчезли. <А что-нибудь еще делали?>... Нечиста сила.*

[ПЯА]: *Злой дух.*

[ТЕХ]: *Для чего мезиза? Мезиза, чтоб дома было чисто. Чтоб не было посторонних... которые тебе б сделали плохо.*

[ВСД]: *Берибашки.*

[ТЕХ]: *Это ж отсюда взяты, из Торы. Взята некоторые... середина...*

[ПЯА]: *Там цитата, цитата с Тойры.*

[ВСД]: *Цитата с Торы.*

<А бывает «нечиста сила» в доме?>

[ТЕХ]: *Ну а как же? Вы шо, не знаете?! Бывает, шо домовики не дают спать тебе. <...> Если мезизы нема, нужно держать Пятикнижие дома. Если мезизы нема, нужно держать еврейскую Пятикнижие дома. <...> В общем, точно так: чтоб черты в доме не водились — ставят мезизу.*

Очень схожий рассказ о том, что делали раньше, если мезузы не было, мы записали в городе Тульчин: «*Вот у этого сына — не было у него мезизы, так был один у нас Азек, очень учёный, очень... такой человек. Так он сказал — я вам дам такие две листочки от сидера, вы туда поставьте. Это будет считаться, что это мезиза*» [Тульчин—2005: КПШ].

Сидер — это еврейский молитвенник (сидур), где тоже есть «нужные» цитаты, однако сидур не годится для настоящей мезузы, поскольку он не написан на пергамене, а напечатан на бумаге. Тем не менее, из этих рассказов видно, что евреи Украины обязательно старались оградить свой дом с помощью мезузы или иного фрагмента из Священного Писания.

Мезузу целуют при выходе и входе в дом (повсеместно). Кроме того, иногда во время особенно сложных жизненных ситуаций тоже было принято целовать мезузу: *Когда идешь куда-то, вот, э-э, кто это вот, шли на экзамены, эту мезу, Верочка Дымшойхец, она в мединституте, да, обязательно целовала мезузу, вот шла на экзамен [ШАИ]; Я брата просила <мезузу>, они взяли себе, мужчины, я говорю: «Бери мне тоже». Я так болею, может быть... ничего не было [ШШИ]; целуют мезузу, чтобы была удача [Черновцы—2006: ШРО]. Однажды мы зафиксировали обычай носить мезузу с собой, а не только вешать ее на дверь. Информантка объяснила это так: *В любую случай, идешь по дороге сама ты, думаешь, шоб тебе никто не обидел, шоб ты себе шла спокойно с хорошей настроение, там так и написано в этой мезизе, я вам покажу, я ношу с собой [ГРФ].* Она действительно показала нам мезузу, которую она носит с собой в сумочке, когда выходит на улицу, а также прочитала молитву на идише, в которой просила Бога о здоровье, о благополучном возвращении домой, о защите от врагов и добавила: *Если я иду и ее**

целую — мне везёт целый день. На мой взгляд, перед нами интересный пример переноса частички «своего», внутреннего пространства дома во внешний мир, полный опасностей и врагов.

Помимо многочисленных мезуз еще до недавнего времени в развалинах старых еврейских домов Подолии и Буковины можно было обнаружить похожие футляры с написанными на пергамене текстами из Библии, которые помещались не на дверных косяках, а на потолке и около окон. Это еще одна разновидность амулета, которая называется *шмира* — ‘оберег’. В коллекции Российского этнографического музея, в коллекции центра «Петербургская иудаика», а также в ряде частных коллекций хранятся такие амулеты с определенными надписями. Эти надписи представляют собой аббревиатуры отдельных библейских стихов, реже — первые буквы некоторых молитвенных формул. Указание, какую цитату писать над окнами, а какую — над входом в дом, можно найти в одном из сборников народных средств, заговоров и заклинаний, который называется «Сэфер Рафаэль ха-малах» (начало XX в.): «Писали каббалисты, что в новом доме, где никогда не было человеческого жилья, находится много демонов — *mazikim*. <...> Чтобы защититься от них, просят у *сойферов* (людей, переписывающих священные книги. — М.К.) специальные амулеты, которые крепят над входом в дом и над окнами». Над входом в дом пишут аббревиатуру из книги Исход: «Скажите: “Это пасхальная жертва Господу, который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал Египтян, и дома наши избавил”. И преклонился народ и поклонился» (Исх. 12: 27) После этого следует другая цитата: «А людей, бывших при входе в дом, поразили слепотою, от малого до большого, так что они измучились, искав входа». (Быт. 19: 11). Над окнами было принято писать еще один библейский текст: «Не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему» (Пс. 91: 10) [Sefer Raphael 2003: 28].

Все цитаты содержат в себе ключевое слово *дом*, *жилище* и отсылают к событиям библейской истории, проводя тонкую грань между мифологическим прошлым и современностью. Первая цитата как будто бы заменяет пасхальную жертву, кровью которой были помазаны косяки еврейских домов в ту ночь, когда Господь поразил все дома египтян, а еврейские дома не тронул. Вторая цитата повествует о грешных жителях Содомы и Гоморры, которые не смогли найти вход в дом Лота, поскольку ангелы Господни поразили их слепотою. Данные цитаты призваны охранять дом от вмешательства чужеземцев и врагов. Несмотря на то что во многих еврейских домах Подолии и Буковины сохранились такие амулеты, наши информанты не знают, что они собой представляют, и практически не отличают их от «обычных» мезуз.

Особого интереса заслуживает отношение нееврейского населения, которое со временем вселилось в бывшие еврейские дома, к подобным оберегам и амулетам, оставшимся от бывших хозяев. Известно, что евреи, уезжая в другие города и страны, старались забирать мезузы с собой или, по крайней мере, договаривались с будущими хозяевами, чтобы они не снимали мезузы с косяков дверей [Белова 2005: 139].

И многие люди, которые въезжали в эти дома, также пытались сохранить эти мезузы, чтобы в доме была «спокойная жизнь» [Соколова 2000: 20]. Однако некоторые старались избавиться от еврейских символов. Среди украинского и русского населения сложился даже классический тип нарративов о наказании святотатцев — людей, которые выкинули мезузы. Наталья Дмитриевна Шевелева, историк и краевед из Черновцов, рассказала нам о своей знакомой, которая поселилась в бывшем еврейском доме в Черновцах и сняла с косяков всех дверей мезузы:

У нас в начале восьмидесятых годов прибыла молодая генерация архитекторов в город. Как раз прибыл и архитектор главный из Днепропетровска, и он привез с собой плеяду молодых, талантливых и желающих работать. Им как молодым специалистам предлагали квартиры, и, естественно, в старом городе. И одна моя знакомая — архитектор, я не хочу называть ее имени, получила квартиру как раз около той Мехале, на Турецкой улице <бывший еврейский квартал Черновцов>, знаете, где это? Да? Вот. И у нее на всех дверях, на всех косяках вот были эти такие планочки... покрашенные. И она взяла и сняла, хотя мы ее все предупреждали — не снимай, потому что это амулеты. Я знаю, что традиционно считается, и кто-то... раввины считают, что это не амулеты, а фактически они являются амулетами. Вот. Используются как амулеты. Вот. Она сняла. Я этот амулет брала показывать, чтобы мне прочитали. Евреям нашим показывала. Вот. Бумажка была свёрнутая. Это была такая самодельная пластиночка, даже, по-моему, от карниза металлического, потому что там можно было... это трубочкой было выгнуто это... помещалось оно. Вот величиной буквально вот такой [показывает — примерно 5 см]. Вот. И на неё как-то странным образом обрушились все несчастья, на эту женщину. Она разошлась с мужем, у нее заболел диабетом сын, и она сама потеряла работу. И вот мы так между собой общались. Говорим, слушай — ведь она сняла эти амулеты. Конечно, мы ее не хотели травмировать дальше этим, но сами про себя среди нашего вот круга, что ли, черновчан, мы просто знаем, что их не надо трогать [ШНД].

Запрет нарушать некоторый установившийся порядок в доме, который воспроизводят такие нарративы, перекликается со специфическим обычаем, распространенным среди евреев Подолии и Буковины. Согласно многим устным свидетельствам у евреев существовал строгий запрет на перестройку и изменение отдельных элементов дома, особенно это было связано с переносом в другое место окон, дверей и печи, т.е. тех самых основных границ дома с внешним миром:

<А вот если печку перебраться с одного места на другое?>

[ТЕХ]: *Нельзя. Нельзя, если печку перебраться, нельзя выбросить печку, нельзя дереву выбросить. Дерево тоже нельзя выбросить, по еврейскому обычаю, засохло дерево и уже всё — не трогайте его.*

[ПЯА]: *И если даже печка выброшена, нельзя на этом месте сидеть.*

[ТЕХ]: *Да, печка — нельзя, была печка — всё, нужна она тебе, не нужна — не трогай ее.*

<А почему?>

[ВСД]: *Место должно быть...*

[ТЕХ]: *Ну, почему же, я не могу сказать.*

<А если окна перестроить в доме?>

[ТЕХ]: *Тожже нельзя. Это нужно до рабина идти. Шоб он дал добро.*

<Чтобы окно перестроить?>

[ТЕХ]: *Да. Да, нужно идти до рабина. Шоб он дал добро.*

<А если все-таки надо перестроить...?>

[ТЕХ]: *По еврейскому обычаю дом, как он построен, он так должен остаться.*

[МХИ]: *Не, видь он поломан, же можно...*

[ТЕХ]: *Поломан, же ж не... не... не... не разаклали тут окно! Зрубить тут... Поломано — ремонтируй.*

[ПЯА]: *Постройки нельзя делать. Пристройки нельзя делать.*

[ТЕХ]: *Ничё нельзя делать. Можно делать — только идти до рабина, и он должен дать добро.*

<А бывает так, что маленькое окошечко оставляли на том месте, где было большое окно?>

[ТЕХ]: *Бывает. Можно.*

<А это для чего?>

[ТЕХ]: *Можно, это можно. Вот это окно можете заделать и оставить маленькое, пожалуйста.*

<А маленькое окно для чего оставляют?>

[ТЕХ]: *Ну... ты уничтожил окно, ты ж не уничтожил ее, оставил.*

Твердое убеждение наших информантов в том, что основные структурные элементы дома после постройки нельзя трогать без разрешения раввина, имеет параллели в ранних еврейских средневековых источниках.

В разделе «Завещание Иехуды хе-Хасида» из книги «Сэфер Хасидим» (Германия, XII в.) содержатся указания о правилах строительства жилого помещения, которые находят отклик в традиции до сих пор. Рассмотрим два фрагмента из этого источника, оказавшего сильное влияние на традиционную культуру евреев Восточной Европы. В параграфе 20 этого сборника говорится: «Пусть человек не заделывает наглухо окно или дверь, чтобы не повредили ему демоны, ибо их путь — ходить тут. Но пусть он сделает дырку». В примечаниях и комментариях к этому указанию приводится объяснение: демоны привыкли ходить одной дорогой и не умеют сворачивать со своего пути. Схожий запрет распространяется и на перенос печи в параграфе 49: «Пусть человек не разрушает печи и духовки, в которой пекут выпечку. Нельзя ему использовать это место или отремонтировать его, потому что есть большая опасность для него». Любопытно, что в комментариях к этому фрагменту раввины приводят как одно из объяснений происхождения этого обычая аналогичный запрет на срубание плодоносящего дерева: «Дерево, которое плодоносит, — не срубают его, также и печь, которая печет хлеб, не разрушают» [Sefer Hasidim 2002: 25, 16]. Именно такое объяснение приводил и наш информант из Хотина Е.Х. Трахтенберг, который, по его словам, не был знаком с еврейскими средневековыми источниками.

Место, по которому раньше проходила граница между «своим» и «чужим» пространством, между внутренней и внешней границей дома, — опасно. Чаще всего наши информанты мотивируют эту опасность абстрактно: окна, двери и печи не переносят на другое место и не меняют планировку дома, чтобы *всё было тихо дома* [КПШ]. Однако иногда встречается и более близкая к книжному источнику мотивировка — опасность связана с нарушением обычных путей, которыми пользуется нечистая сила:

<Можно печку в доме перестраивать?> *Можно, но на той место нельзя ходить.* <Ходить нельзя?> *Ходить. Надо сделать такая... ну, высшее... Ну вот этот пол ровный, забивают пол и на нём одни кирпичи. Кирпич ложат как скамеечку, понимаете, чтобы нельзя ходить на эт... на то место. Потому что... а если окно — тоже переложить надо окошко, окошко, окошко надо, надо окошко делать. У нас в доме переложили оттуда на другом месте, так мы брали кефирные бутылки. И весь, всю длину переложили кефирных бутылок, и осталось окошко. Когда мы белили, всё, замазывать не стали, чтобы чёрты, *der chjort zol arusgeyen* [чтобы черт мог выйти] <А как на идише «черт»?> *Der rihs, der rihs. Rih* [ШРО].*

Для нечистой силы оставляется окошко, как прорезь в двери для кошки, чтобы она могла беспрепятственно входить и выходить из дома. Такое отношение к демонам, духам дома характерно для еврейской традиции — внутри уже собственно «своего», домашнего пространства оставляется незатронутое пространство для регламентированного «чужого», внешнего вторжения. «Свое» и «чужое» оказывается в вынужденном соседстве не только на уровне *свой дом — окружающее население*, но и на уровне *свое место в доме — дороги нечистой силы*, проходящие через это жилище. Более того — такое соседство оказывается нормой, а любое нарушение этих поведенческих границ грозит несчастьем. На месте, где раньше была печка и печная труба, нельзя ходить, потому что это опасно. Если всё же приходилось нарушать запрет на перестройку печи, место, где она раньше стояла, выделяли кирпичами, трубу закладывали стеклом [КПШ], а более практичные люди ставили на место бывшей печки стиральную машину:

<А печку можно было перекаладывать в доме?>

[БМС]: *Ну, вообще-то, нельзя трогать место, где стояла печка.*

[ШАИ]: *На одном месте. Вот у меня там, где сняли печка, там стоит стиральная машина. Мы не иде...*

[БМС]: *То есть нежелательно ходить там, где была печка.*

Любопытно отметить, что в традиции сохранились и превентивные меры относительно переноса печи на другое место — мезуза, положенная при закладке печи в ее основание, охранит хозяев от несчастий, если в будущем потребуется разобрать печь [Соколова 2000: 21].

Маленькие окошки и дырочки на месте бывших окон или дверей до сих пор видны на стенах бывших еврейских домов Томашполя, Шаргорода, Малых Чернивцев и других местечек Подолии [Соколова 2000: 21]. Украинцы, въехавшие в эти дома, уже не могут объяснить, что

обозначают такие дырочки, но при этом тоже часто стараются их не заделывать и оставляют все на своих местах.

Подводя итоги этому небольшому обзору обычаев и представлений, связанных с домом в традиционной культуре евреев Подолии и Буковины, можно выделить ряд характерных особенностей. Прежде всего, следует отметить, что в еврейской традиции причудливым образом реализуется оппозиция «свое — чужое». «Своим» оказывается далекое пространство Святой земли, а внутри собственного дома выделяется специальное место, предназначенное для мирного сосуществования с чуждой человеку нечистой силой. Кроме того, очень важным символом дома в еврейской традиции выступает мезуза, которой приписываются защитные и целебные свойства. Ряд сюжетов и мотивов, выявленных нами во время полевых исследований, имеют глубокие корни и параллели в письменных еврейских источниках, однако не менее интересны и те уникальные вариации, которые порождает устная традиция. Актуальность большинства нарративов поддерживается наличием в бытовом окружении жителей бывших еврейских местечек Восточной Европы тех самых реалий, которые в этих рассказах фигурируют: мезузы, амулеты-шмиры, дырочки на месте бывших оконных проемов, выложенное кирпичами пространство посреди дома, на котором раньше стояла печь. Со временем бытовой контекст изменяется — и постепенно забываются некоторые традиции, связанные, например, с охранными амулетами над окнами и дверьми. Однако даже при таком очевидном процессе редукции, исчезновения традиционной культуры евреев на территории Подолии и Буковины мы, тем не менее, продолжаем наблюдать устойчивость ключевых ее элементов и даже некоторые вариации, которые она порождает в традиционной культуре окружающих народов.

Список информантов

- БМС — Бруклич Мила Срульевна, г. Черновцы, дочь ШАИ; зап. в 2005 г.
ВСД — Вайсман Сруль Давидович, 1931 г.р., г. Хотин; зап. в 2006 г.
ГРФ — Гиммельбрандт Рива Фридриховна, 1932 г.р., г. Черновцы; зап. в 2005 г.
ГСА — Гвинтер Сара Ароновна, 1937 г.р., г. Тульчин; зап. в 2005 г.
КПШ — Колоденкер Полина (Песя) Шаевна, 1927 г.р., г. Тульчин; зап. в 2005 г.
МХИ — Медник Хаим Ицикович, 1931 г.р., г. Хотин; зап. в 2006 г.
ПЯА — Постельник Яков Аронович, 1938 г.р., г. Хотин; зап. в 2006 г.
ТЕХ — Трахтенберг Ефим Хунович, 1928 г.р., г. Хотин; зап. в 2006 г.
ХЕМ — Хотенко Евгения Михайловна, 1926 г.р., г. Балта; зап. в 2006 г.
ШАИ — Шварцбройт Анна Иосифовна — 1925 г.р., урож. местечка Малые Чернивцы Винницкой обл., в Черновцах живет с 1946 г.; зап. в 2006 г.
ШНД — Шевченко Наталья Дмитриевна, г. Черновцы, краевед-историк; зап. в 2004 г.
ШРО — Штеренберг Роза Овшеровна, 1925 г.р., урож. г. Хотин, в Черновцах поселилась после войны; зап. в 2006 г.
ШШИ — Школьник Шейва Ициковна, 1929 г.р., г. Хотин; зап. в 2006 г.

Список литературы

- Ан-ский 1928 — *Ан-ский С.А.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 15. Варшава, 1928 (идиш).
- Байбурин 2005 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005.
- Белова 2005 — *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Валенцова 2000 — *Валенцова М.* Семантика и символика «верха» дома в обрядности славян // *Живая старина.* 2000. № 2. С. 11—13.
- Рэхтман 1958 — *Рэхтман А.* Идише этнография и фольклор. Буэнос-Айрес, 1958 (идиш).
- Соколова 1997 — *Соколова А.В.* Архитектурный образ штетла // *Вестник Еврейского университета в Москве.* 1997. № 2 (15). С. 147—185.
- Соколова 2000 — *Соколова А.В.* Этнокультурная специфика еврейского дома в Подолии // *Живая старина.* 2000. № 2. С. 17—22.
- Цивьян 1978 — *Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // *Тр. по знаковым системам.* Т. 10. Тарту, 1978. С. 65—85.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.
- Sefer Raphael 2000 — *Sefer Raphael ha-malakh.* Jerusalem, 2000 (иврит).
- Sefer Hasidim 2002 — *Sefer Hasidim.* Jerusalem, 2002 (иврит).
- Trachtenberg 1984 — *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions: A Study in Folk Religion. New York, 1984.

КОНТЕКСТ
ФОЛЬКЛОРНОГО
ТЕКСТА

А.П. ЛИПАТОВА
(Ульяновск)

К вопросу о формировании жанра легенды

В центре нашего внимания находится начальный этап формирования жанра легенды. В науке нет единой точки зрения на данную проблему. По мнению С.Н. Азбелева, «один из путей возникновения легенды — превращение в нее предания»: «В процессе постепенной эволюции реальная основа рассказа может быть отеснена на задний план или даже исчезнуть, видоизменившись в описание чего-то необыкновенного, сверхъестественного. В результате создается легендарный сюжет, в котором могут получить отражение даже мотивы сказочные» [Азбелев 1965: 18]. К.В. Чистов, анализируя русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., приходит к другим выводам: «Обычно же появление новой легенды о новом “избавителе” означает, что вера в предыдущего уже утрачена, легенда о нем перестала бытовать или превратилась в историческое предание, потеряла свою социально-утопическую функцию» [Чистов 1967: 222].

Итак, проблема формирования жанра легенды напрямую связана с проблемой «веры» (К.В. Чистов) в ее «реальность» (С.Н. Азбелев). Попытка разобраться в этом — первостепенная задача статьи.

Нами будут рассмотрены легенды о чудесном явлении икон на материале архивных документов конца XIX — начала XX в.

В Государственном архиве Ульяновской области (ГАУО) сохранился целый ряд дел Симбирской духовной консистории: «дознаний», «расследований» о «якобы» явившихся иконах (Ф. 134). Помимо этого, в описях консистории содержатся материалы и о широко почитаемых иконах. «Списки» последних мы находим не только в архивных документах, но и во многих печатных изданиях того времени (см., например, [Чудотворные иконы 1878]). В качестве примера такого «списка» приведем наблюдения священника А. Яхонтова, которые подтверждаются другими источниками. А. Яхонтов к наиболее почитаемым иконам Симбирской губернии относит следующие: «Всех явленных и неявленных икон, чтимых за чудотворных в Симбирской епархии, более 50-ти, но весьма немногие из них пользуются общей известностью. <...> В настоящее время наибольшей известностью в епархии пользуются образа: 1) Казанской Божьей Матери в Жадовской пустыни; 2) Святителя Николая в

Промзине; 3) Федоровская Божья Матерь в Сызранском Вознесенском монастыре; 4) Смоленская Божья Матерь в Симбирске; 5) Казанская Божья Матерь в Алатырском мужском монастыре; 6) Тихвинская Божья Матерь в селе Ананьино (Сызранского уезда) и 7) Владимирская Божья Матерь в Ильинской церкви в Симбирске»¹ [Яхонтов 1903: 126—127].

Нередко рассказы о явлениях почитаемых икон и зафиксированные в архивных документах рассказы о «мнимом» явлении чудотворной иконы сюжетно похожи. Приведем, например, рассказ о чудесном явлении иконы Федоровской Божьей Матери, широко почитаемой в Симбирской губернии XIX в.:

«История сей иконы, как гласит предание, следующая. Святая икона чудесно явилась около 1713 года при вершине источника, находящегося ниже пригорода Кашпира, к которому в летнее время был пригоняем пастухами пасущийся на степях скот для водопоя. В одно время пастухи, пасшие в недалеком расстоянии стадо, увидели над этим местом в воздухе необыкновенный свет; явление это повторялось потом несколько дней сряду. По приближении к самой местности свет этот исчезал и они тут ничего не замечали; затем, в один день, когда пастухи по-прежнему увидели свет, и при том в большей степени, и подошли к роднику, то вместе с исчезновением света увидели на камне близ родника стоящую икону Божьей Матери, о чем дали знать немедленно кашпирским жителям, сообщив им и о прежних явлениях.

Местное духовенство, узнав о случившемся, позаботилось перенести святую икону в кашпирскую церковь. Но к общему удивлению святая икона в следующую же ночь из запертого храма невидимо переселилась на прежнее место. Тогда духовенство и кашпировские жители предприняли крестный ход из храма, отслужили на месте явления благодарный молебен и с подобающим торжеством перенесли опять святую икону в храм и поставили на прежнее место. <...> Жители же города Сызрана и по числу своему, по значению своего города имея преимущества пожелали перенести святую икону в свой город <...>. Но к немалому для всех удивлению перенесенная икона на другой день очутилась на прежнем месте своего явления, где кашпирский земледелец, пахавший недалеко от родника землю, первый увидел святую икону и известил о ней своих односельчан. <...> [среди участников устроенного по этому поводу крестного хода к роднику] была также одна крестьянская девица, страдавшая на лице проказой. Сия девица, черпая из родника воду и умывая оной свое лицо, со слезами просила Божью Матерь об исцелении от проказы, что и получила» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 655. Л. 32—34).

А теперь обратимся к рассказу о мнимом, с точки зрения церковных властей, явлении иконы близ д. Ащерино Алатырского уезда в 1886 г.:

«По дознанию обнаружилось следующее: в одной версте от деревни Ащериной в довольно большой долине есть родник, с одной стороны долины лежит пахотная земля, а с другой луга, по этим лугам пастухи пасли стадо. Один из пастухов, мальчик 12 лет, пришел к роднику,

26 апреля, испить воды. Напившись и отходя от родника, увидел впереди себя по течению воды и позади себя большое сияние, испугавшись такого сияния и потом немного ободрившись, мальчик вернулся опять к роднику узнать: откуда и отчего такое сияние, подойдя ближе к роднику, увидел в канавке, по которой течет вода из родника, небольшой медный образок, вынул его из воды и показал своему собрату — старшему пастуху. <...>

Спустя немного дней старой деве² явилась будто бы во сне Божья Матерь и повелела образок снять с крестьянина — отца мальчика, пастуха <мальчик отдал образ отцу, который стал носить его. — А.Л.>, что он недостойн носить образ этот на себе и повелела передать его священнику. Все так и было сделано и распространился слух, что икона явленная и народ, преимущественно женщины, стал приходить на богомолье. <...> По всей вероятности образок кто-нибудь носил на себе и [этот образок] есть обломок от <неразб.> или от креста. Не находя здесь никакого чудотворения и сияние последнее было, вероятно, не больше не меньше, как отражение солнечных лучей» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 1). После того как этот образ был отобран, сельское общество направляет епископу Симбирскому и Сызранскому покорнейшее прошение, в котором просит вернуть образ. К данному прошению прилагается «Перечень чудотворных исцелений, совершавшихся после усердного с верою молебнослужения пред обретенною иконой Спасителя, именуемого “Нерукотворный образ”, в селе Зимницах Алатырского уезда», где приводится пример двадцати одного (!) случая чудесного исцеления (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 12—13).

Приведенные рассказы похожи сюжетно. Сходство проявляется в повторяющихся эпизодах:

- а) икону находят пастухи;
- б) божественная благодать воплощается в виде чудесного, необычного света;
- в) герои рассказа несколько раз приходят на родник, прежде чем обрести икону;
- г) вслед за чудесным явлением иконы последовали исцеления от нее.

Тем не менее статус рассказов различен.

В первом случае текст воспринимается как истинная «история сей иконы» в нескольких архивных документах (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 991. Л. 8—9). Поэтому рассказ о чудесном происшествии обозначается как *предание*. Преданию можно верить, так как оно отражает «дела минувших дней», а следовательно «общеизвестное, общезначимое» [Соколова 1981: 43].

Второй текст в результате проведенного «расследования» классифицируется как «слух», «молва» (подобное «определение» мы встречаем во многих делах — «дознаниях» о «якобы» явившихся иконах): «И распространился *слух* <здесь и далее курсив в цитатах мой. — А.Л.>, что [вышеупомянутая] икона явленная, и народ, преимущественно женщины, стал приходить на богомолье» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433.

Л. 1); «Между тем в окрестной местности стал распространяться *слух* об упомянутом сновидении и *нелепый слух* о том, что молебны на роднике служатся во ожидании явления иконы <женщине во сне явилась икона, которая велела отслужить восемь молебнов, после чего обещала явиться в роднике и явить благодать жителям села. — *А.Л.*> и что на этом месте совершаются будто бы исцеления и чудеса, и благодаря таким *слухам* народ окрестный стал стекаться к роднику массами» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1034. Л. 1); «Народ же простой смущенный многими *слухами* о явлении будто бы в воде этого болота разных икон <чудесное явление близ с. Медаева Ардатовского уезда ликов Спасителя, Богоматери и Чудотворца Николая 28 июля 1888 г. — *А.Л.*> <...> стал стекаться на это болото, черпают воду из него *как будто* святу» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 516. Л. 4); «Поводом к стечению народа на указанном месте послужил *слух*, пущенный в народ двумя детьми-пастушками (12 и 15 лет), что они в водоеме <на ручейке в с. Мальцеве Курмышского уезда 28 октября 1882 г. — *А.Л.*> видели образок. <...> Ввиду необоснованности этого *слуха* собрание на ручейке богомольцев мною было воспрещено <...>; вследствие чего *молва* о явлении иконы стала ослабевать и стечение народа к ручейку прекратилось» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 386. Л. 1, 16).

Очевидно, что степень доверия церковных властей к подобным рассказам невелика: «Распускаемые Беляевой *слухи* о своей иконе <о том, что она якобы светилась. — *А.Л.*> привлекают в келью к ней народ толпами с разными приношениями не только из села Жедрино, но и из соседних сел. <...> С своей стороны распускаемые *слухи* г. Беляевой считаю <...> *праздной фантазией*» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 738. Л. 1).

Необходимо выяснить, почему сюжетно похожие тексты о явлении иконы в одном случае определяются как *предание*, а в другом как *слухи* и *толки*, *молва*, *фантазия*.

На наш взгляд, в основе обоих текстов, в их «матрице лежит случай как специфично понимаемая категория» [Антанасиевич 2005: 57]. Но точки зрения на произошедшее, зафиксированные в них, разные. В первом тексте представлена официальная версия: он сохраняется в документах Симбирской духовной консисторией как достоверный. Второй текст представляет собой результаты дознания, следовательно, в нем события зафиксированы на основании рассказов непосредственных их участников — крестьян Симбирской губернии конца XIX в. Поэтому он представляет собой крестьянскую версию произошедшего случая.

Известно, что только те «эпизоды, которым присвоен статус события, монтируются в рассказ» [Веселова 2003]. Но отношение к описываемому в рамках официальной и народной версии различно. Поэтому нам представляется, что искать причину несовпадения двух версий необходимо на дотекстовом уровне, когда происходит присвоение происходящему статуса события.

В данном случае необходимо разграничивать концепты *событие* и *факт*: «Эти имена относятся к разным семантическим типам — собы-

тийному и пропозитивному. <...> Категории событийного (онтологического) ряда могут различаться между собой по таким параметрам, как статичность/динамичность, градуированность/неградуированность, кульминативность/некульминативность, результативность/нерезультативность, гомогенность/негомогенность, счетность/несчетность и т.п. <...> Для второго ряда характерны различия по признакам реальности/гипотетичности, верифицируемости/неверифицируемости, истинности/ложности» [Арутюнова 1999: 405]. В одном и том же инциденте народная молва видит событие, а церковная власть — факт.

Настроенность либо на событие, либо на факт влияет на характеристики рассказа: «Говоря о фактах, стремятся их “оголеть”, освободиться от “как”» [Арутюнова 1999: 516]. Поэтому рассказы об «истинных», с точки зрения церковных властей, чудесах характеризуются рядом особенностей.

В архиве хранится «Дело, начавшееся по отношению Уездного Члена Симбирского Окружного Суда г. Мартынова, который препроводил в Консисторию собранных им сведений о церквях и чудотворных иконах (1895—1896)» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 644). Мартынов собрал сведения о восьми явленных и чудотворных иконах Симбирской губернии. При этом ни об одной из них «официальных данных <...> не сохранилось»: «Обстоятельства, при которых она <чудотворная икона Божьей Матери «Всех скорбящих радости», Большое Нагаткино Нагаткинской волости. — А.Л.> явилась — неизвестны» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 644. Л. 3—4), «О времени явления ее и обстоятельствах, при которых она <явленная икона Владимирской Божьей Матери, Старое Никулино Новоникулинской волости. — А.Л.> явилась, не сохранилось никаких свидетельств» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 644. Л. 4), «Время явления этой иконы <явленная икона св. великомученицы Параскевы Пятницы, Кременки Ключищенской волости. — А.Л.> никому из старожилов неизвестно, равно как не сохранилось никаких сведений об обстоятельствах, при которых она явилась на болотистом месте, в полтора верст от села Кременок, несколько в стороне от дороги в село Ключищи» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 644. Л. 5).

Время явления иконы в подобных текстах, как правило, относится к далекому прошлому (на эту особенность указывал еще Яхонтов: «Сколько можно заметить из имеющихся в епархии чудотворных икон, всегдашнее условие чудотворного образа есть — древность или неизвестное происхождение» [Яхонтов 1903: 126]): «По сохранившемуся народному преданию, икона сия <явленная икона св. великомученицы Параскевы Пятницы, с. Максимовка Ундоровской волости. — А.Л.> явилась более двухсот лет тому назад» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 644. Л. 3); «Старожилы говорят, что икона <чудотворная икона Божьей Матери «Всех скорбящих радости», Большое Нагаткино Нагаткинской волости. — А.Л.> существует в местной церкви с незапамятных времен, что она современна или основанию самого села, или построению первой деревенской церкви, которая просуществовала более ста лет и была уничтожена по ветхости в 1809 г., когда и построили ныне существующий храм» (ГАУО.

Ф. 134. Оп. 8. Д. 644. Л. 3—4). Упоминание столь давнего времени в подобных текстах неслучайно. Ведь «для предания характерна известная ретроспективность, обращенность в прошлое. Ретроспективность как жанровое свойство преданий очень важна» [Аникин 1972: 7]. Подобная апелляция к давним временам способствует тому, что текст начинает восприниматься как действительно отражающий прецедент: «Икона сия <чудотворная икона Федоровской Божьей Матери из Сызранского Вознесенского мужского монастыря. — А.Л.> по давности народного предания почитается чудотворною» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 594. Л. 3).

При этом документы, в которых содержалась информация о явленных иконах, оказываются утерянными: «Никаких сведений об этой иконе не сохранилось. Старожилы рассказывают, что в старых церковных книгах были записаны случаи проявления чудотворной силы этой иконы <чудотворная икона Владимирской Божьей Матери, Ясашная Ташла. — А.Л.>, но в *пожаре*, бывшем в селе в 1910 году, сгорели как самая церковь, так и все церковные документы» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 594. Л. 5); «О времени явления иконы <чудотворная икона св. великомученицы Параскевы Пятницы, Тушна.— А.Л.> не сохранилось древних записей в церковном архиве, а, по рассказам старожилов, подобная запись была в приходском храме, равным образом были записаны и чудеса, от иконы совершавшиеся, но в *пожаре*, бывшем в селе Тушне в 1812 году, сгорели обе деревянные церкви, а с ними вместе утратилась и запись об иконе Святой Параскевы» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 594. Л. 5).

Мартынов пытается восстановить «историю» этих икон. Как и летописцу, воссоздающему тот или иной исторический сюжет, ему приходится прибегать к «устным... источникам»: «По сохранившемуся *народному преданию*, икона сия <явленная икона св. великомученицы Параскевы Пятницы, с. Максимовка Ундоровской волости.— А.Л.> явилась более двухсот лет тому назад» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 594. Л. 3). В данном случае «достоверность сообщения не подвержена сомнению, так как поддерживается твердостью традиционной передачи самого предания, каким бы маловероятным оно не было само по себе» [Аникин 1972: 10]. Преподаватель Костромской духовной семинарии А.И. Соловьев в «Историко-статистическом очерке Николавско-Бабаевского монастыря» (1896) с уверенностью утверждает следующее: «Религиозный русский народ всегда свято хранит память о происхождении чтимых им икон и, забывая иногда лишь подробности этих событий, из рода в род передает рассказы о них в существенных чертах в неизменном виде; никогда он не приписывал чудесных явлений иконам, имевшим иное происхождение. На Руси существует множество чудотворных икон, происхождение которых остается неизвестным; тем не менее, они никогда не почитаются явленными, если в самом деле не были таковыми» (ГАУО. Ф. 720. Оп. 1. Д. 1. Л. 14).

Рассказы в рамках крестьянской версии имеют другую природу. Если факты стремятся «оголеть», то, «говоря <...> о событиях, обычно стремятся облечь их во множество конкретных деталей, нередко выду-

манных. <...> События совершаются при определенных обстоятельствах; факты их вовсе лишены» [Арутюнова 1999: 516].

Тексты, полученные в результате «дознания», как правило, насыщены множеством деталей: «Прошлого 1872 года июля 29 дня в нашем приходе села Загоскине вблизи Храма, против Западных его врат, в берегу реки, при расчистке родника, девицей, дочерью церковного сторожа крестьянина-собственника Артемия Васильева, Верою Артемьевой, в земле обретен образ Пресвятой Богородицы, именуемой Живоносный источник» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 243. Л. 1); «19 числа текущего июня месяца явились ко мне в дом <священника Иоанна Деомидова — А.Л.> приходские крестьяне Василий Константинов и Абрам Астафьев в сопровождении односельских крестьянских мальчиков двенадцатилетних Герасима Захарова и Сергея Максимова и заявили мне, что мальчикам явилась святая икона Божьей Матери Троеручицы на роднике, находящемся в дачах лугов села Волостниковки в камышах, и что явление сей иконы им повторяется уже несколько раз во время пастьбы ими стада телят, причем они слышали голос, повелевавший им (мальчикам) идти к приходскому священнику и объявить ему и обществу приходских крестьян, чтобы была отслужена немедленно в церкви божественная литургия с крестным ходом, где слышанный голос требовал отслужить 12-ть молебнов означенной иконе Божьей Матери» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 351. Л. 1).

Итак, в *слухах* с предельной точностью отражены:

- а) точное время явления иконы;
- б) фамилия, имя, возраст, род занятий человека, кому явилась икона;
- в) свидетели события.

«Рассказчик <слухов и толков — А.Л.> свободно переносит готовые фольклорные мотивы, образы и даже сюжеты на предмет беседы, т.е. объясняет последний средствами, выработанными и проверенными традицией»³ [Мишанич 1993: 332]. Но, несмотря на это, его сообщение обречено на неудачу. Это происходит потому, что при использовании готовой модели рассказчик всё же допускает некоторые ошибки. Нарушения, как правило, связаны с несоблюдением «постулата количества», который формулируется Г.П. Грайсом так: «Твое высказывание не должно содержать больше информации, чем требуется» [Грайс 1985: 222]. «Лишняя информация иногда вводит в заблуждение, вызывая не относящиеся к делу вопросы и соображения. Кроме того, может возникнуть косвенный эффект, когда слушающий сбив с толку из-за того, что он предположил наличие какой-то особой цели, особого смысла в передаче этой лишней информации» [Там же] и далее: «Такая говорливость Б может быть непреднамеренной, и если А воспринимает ее как таковую, то он может засомневаться — так ли уж Б уверен в истинности р <того, что Б высказывает. — А.Л.>, как он утверждает. Если же чрезмерная говорливость заранее запланирована, она служит способом сообщить собеседнику в неявной форме, что истинность р до некоторой степени проблематична» [Там же: 230].

Ярким примером «чрезмерной говорливости» является находящийся в деле о «якобы» явлении иконы «Перечень чудотворных исцелений, совершавшихся после усердного с верою молебнослужения пред обретенною иконой Спасителя, именуемого “Нерукотворный образ”, в селе Зимницах Алатырского уезда», в котором приводится пример *двадцати одного* случая чудесного исцеления (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 12—13). Сами рассказы достаточно однообразны. Приведем один пример: «Села Кученяева крестьянина Ивана Иванова Зоричева жена Ксения Артемиева полгода была лишена владения в ногах, а после молебствия и бытия на роднике получила исцеление» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 12). Так, всего лишь побывав на месте явления иконы, от «внутренней тяжелой болезни» исцелились одиннадцать человек, причем двое излечились от заикания, один — от потери слуха, шестеро — от «тоски и разных припадков и судорожных состояний» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 12).

Но, несмотря на «очевидный» положительный эффект, производимый «новообразовавшимся» святым местом при лечении разного рода заболеваний, ответ Консистории на просьбу крестьян вернуть изъятую икону таков: «Домогательства, как ни теперь, ни после, если от найденного на роднике образка *не будет чудес*, не могут и не будут подлежать удовлетворению» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 40).

Для сравнения приведем отрывок из дела, в котором собраны материалы по всеми почитаемой Федоровской иконе Божьей Матери, хранившейся в XIX в. в Сызранском Вознесенском монастыре: «Из чудесных явлений при перенесении святой иконы записаны *только два случая*: исцеление одной девицы от болезни вроде проказы и спасение от потопления некоторых богомольцев, которые, не желая возвращаться обратно пешком с крестным ходом, отправились в Сызрань на лодках, но, застигнутые бурным ветром, стали тонуть; тут только они осознали свое нерадение, обратились к Царице Небесной со слезной молитвою, и через несколько минут буря стихла» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 991. Л. 9).

«Весовые числа»⁴ второго текста оказываются большими. Убедительным аргументом становится не столько количество чудес, сколько их «качество». «Исцеление от болезни» и «спасение от потопления» — чудеса разного рода⁵, поэтому и доверие ко второму тексту больше.

В результате того, что церковные власти ориентированы на факт⁶, для них значимым оказывается критерий «истинность/ложность». В результате к текстам предъявляются особые требования. Обилие частных деталей, которые обеспечивают, по мнению рассказчиков, «“описуемость”, наглядность» [Арутюнова 1999: 517] текста, настораживают представителей церкви, поэтому деталей и не требуется. Ссылка на свидетелей или на какие-либо подтверждающие документы тоже не обязательна. Сюжет предания считается единственно верным, адекватно отражающим прецедент.

К событию, в отличие от факта, критерий «истинность/ложность» неприменим. Поэтому и народные рассказы отличаются от тех, которые зафиксированы как «образцовые» в официальных источниках. Напри-

мер, если в церковных документах сохраняется один (как правило, свернутый) сюжет, то в народной среде функционирует множество текстов с различным мотивным составом. Так, в церковной летописи с. Коноплянки (ныне Инзенского района Ульяновской области) хранятся очень скудные сведения о чудотворной иконе Параскевы Пятницы: «...в селе же хранится особенно почитаемая и уважаемая икона, очень древняя, икона — Великомученицы Параскевы, изображенная на камне. <...> С этого же места <родник в лесу, к которому совершается крестный ход. — А.Л.> по преданию сия икона и перенесена была в церковь Коноплянкинскую» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 13. Д. 75. Л. 6). В народной среде бытует множество рассказов о явлении иконы, сюжеты которых не пересекаются друг с другом⁷.

Отношение к инциденту (восприятие его как факта или как события) влияет и на представление об «идеальной» форме текста, которое формируется в рамках народной и церковной версии. Под понятием «формы текста» мы, вслед за К.В. Чистовым и В.К. Соколовой, понимаем «три основных способа передачи, три типа коммуникации», а именно меморат, хроникат и фабулат [Соколова 1970: 250].

К.В. Чистов отмечает, что «характер, который приобретает рассказ в момент исполнения, зависит не столько от его содержания или жанровой принадлежности, сколько от реальных условий общения исполнителя и слушателя» [Чистов 1967: 11]. В данном случае оказывается важным, на какой результат рассчитывает тот, кто произносит, и тот, кто слушает текст. Если для церковных властей важным параметром текста оказывается его «истинность/ложность», то рассказчики и слушатели «слухов» из народной среды оценивают текст как «успешное/неуспешное» высказывание⁸. Неслучайно сразу же после того, как «распространился слух, что икона явленная», «народ, преимущественно женщины, стал приходить на богомолье. При этом роднике прежде не было никакой часовни, а 20 числа сельский староста деревни Ащериной самовольно поставил при роднике деревянный крест и таковую же часовню» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 1). В данном случае перед нами успешное сообщение — оно повлекло за собой ряд действий (паломничество, строительство часовни и т.д.). Критерий «успешность/неуспешность» является адекватным для так называемых перформативных высказываний.

В зависимости от того, что является основой высказывания — факт или событие, — его можно отнести к разряду «слухов» или «свидетельских показаний». Дж. Остин отмечает, что «сообщение о том, что говорило другое лицо, принимается как свидетельство только в том случае, если высказывание этого лица относится к <...> перформативному типу. Тогда сообщение о таком высказывании рассматривается не столько как сведение о сказанном — во избежание передачи слухов <...>, сколько о сделанном, о некотором действии этого лица» [Остин 1986: 31—32].

Необходимо пояснить, что и «свидетельские показания», и «слухи и толки» мы воспринимаем как форму текста.

К.В. Чистов переводит предложенные в 1930-е гг. К. Сидовым термины *Chroniknotizen (Sagenbericht)*, *Memorat* и *Fabulat* так: «“Chroniknotizen (Sagenbericht)” примерно соответствует словосочетанию “слухи и толки”, которое с некоторых пор стало употребляться нашей фольклористикой; “Memorat” — сказ-воспоминание, рассказываемый от первого лица; “Fabulat” — сюжетный рассказ, вошедший в устную традицию» [Чистов 1967: 11]. Ни в Немецко-русском словаре [Немецко-русский словарь 1968: 186, 630], ни в работах исследователей, которые тоже обращались к анализу формы текста, мы не находим таких явных (для К.В. Чистова) соответствий между «Chroniknotizen» и «слухами и толками». Например, С.Н. Азбелев «Chroniknotizen» определяет так: «Хроникальные сообщения (Chroniknotizen) — “всевозможные припоминания, изложенные в форме утверждения”, которые “могут касаться лиц, семей, мест и местностей, состояния культуры и т.п.”. Такие сообщения уже играют определенную роль в устной традиции, причем нередко объединяются с рассказами иного рода» [Азбелев 1966: 183]. Более емкое определение дает В.К. Соколова. Хроникаты, по ее мнению, «бессюжетные, хроникальные сообщения, краткие информации» [Соколова 1970: 250].

С.Н. Азбелев и В.К. Соколова определяют «Chroniknotizen» через те или иные характеристики текста. Вернемся к сопоставлению понятий «Chroniknotizen» и «слухи и толки», чтобы посмотреть, возможно ли это объединение.

«Слух» — «молва, известие о ком-чем-нибудь (обычно *еще никем не подтвержденное*)» [Ожегов, Шведова 2001: 732]. «Слухи» *«заведомо содержат неправду... Это верно и в отношении суждений-слухов, опирающихся на какие-то факты действительности, отталкивающих от них. В этой связи народная мудрость “Нет дыма без огня” не выдерживает критики не только в том смысле, что сплетни и слухи сплошь и рядом возникают без каких-либо на то оснований. Даже тогда, когда “дым”, стелющийся по земле в виде молвы, возникает от “огня”, по нему никогда нельзя составить представление об источнике, его породившем. Вернее, это представление неизбежно будет ошибочным»* [Грушин 1967: 228].

В отличие от «слуха» (который является интерпретируемым знанием), «свидетельское показание» есть «базисное суждение», определяемое Б. Расселом как «суждение, которое возникает из события восприятия; последнее является основанием его истинности» [Рассел 1999: 154].

Поэтому если выделение *мемората* и *фабулата* происходит вследствие анализа особенностей формы текста, т.е. его сюжета (прежде всего важны такие характеристики, как объем текста, скупость/обилие деталей, сложность/простота сюжета [Померанцева 1985: 182]), то при определении *слухов и толков* не обойтись без анализа материала рассказа, т.е. его фабулы [Выготский 1987: 141] (важными критериями оказываются «ошибочность» сообщения, «непроверенность», «фальшивость» [Шибутани 1998: 336]).

Восприятие рассказа как «слуха» возможно только при наличии конфликта нескольких точек зрения, по-разному интерпретирующих случай. То, что в рамках одной версии будет определяться как «слух», необязательно должно расцениваться подобным образом в рамках другой версии. Без этой оговорки *слухи и толки* нельзя воспринимать как форму текста и, следовательно, ставить в один ряд с меморатами и фабулатами.

Итак, в результате того, что на начальном этапе становления текст еще не подвергся «седиментации» [Там же], его содержание (а точнее интерпретация) вызывает некоторые сомнения и возражения. Поэтому на данном этапе необходимо учитывать разность точек зрения на случай, описанный в тексте. Разные точки зрения порождают разное отношение к тексту: его начинают воспринимать либо как «слух», либо как «свидетельское показание». Речь идет именно о разном восприятии текста, а не о разных его формах. По форме «слухи» и «свидетельские показания» похожи. Главная примета формы в данном случае — ее *субъективная или «эгоцентрическая»* [Рассел 1999: 117—127] *природа*. В результате этого на данном этапе становления текста актуальной оказывается проблема его фольклорности. Ведь существует своего рода оппозиция «слухи» — «фольклор»⁹: «Произведения устной словесности, воспроизводимые однократно для каждого слушающего, называются обычно “молвой”. Тексты же, подвергаемые многократному воспроизведению, обычно называются “фольклором”» [Рождественский 1979: 19].

«Субъективные» формы текста в дальнейшем уступают дорогу «интерсубъективным» — хроникату и фабулату¹⁰.

«Свидетельские показания» или, как их оценивают церковные власти, «слухи», относятся к разряду «inflammatory stories» («подстрекательских историй») [Goldstein]. Поэтому можно говорить, что «субъективные» формы текста имеют перформативную природу¹¹. Еще К.В. Чистов подчеркивал особую связь легенды (которая в свою очередь рождается из «слухов и толков» / «свидетельских показаний») с действием: «Социально-утопические легенды не только предсказывают будущее, но и призывают к действию. Отсюда — особо активная связь с социальной действительностью» [Чистов 1967: 336].

Неслучайно результатом распространения «слухов» (с точки зрения церкви; по мнению же паломников — «свидетельских показаний») всегда является паломничество на якобы святой родник: «Между тем в окрестностях местности стал распространяться слух [о явлении иконы] <...> и что на этом месте совершаются будто бы исцеления и чудеса и, благодаря таким слухам народ окрестный стал стекаться к роднику массами» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1034. Л. 1); «Между прихожанами мгновенно обошла весть о явлении иконы дословно по заявлению мальчиков, от чего поднялось волнение, а вскоре стали являться соседние жители, все они требовали от прихожан совершать литургию в церкви и идти с верующими крестьянами на родник служить молебен» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 351. Л. 1).

«Естественно, что перформатив нельзя исключить из ситуации, поскольку разрушается не просто описание, то есть нечто автономное от ситуации <...>, но и сама ситуация, так как в нее было включено внутреннее описание самого перформатива. Перформатив — часть ситуации, ибо он не описывает, а создает ее» [Почепцов 1987: 74]. Поэтому при прекращении «говорения» происходит и прекращение «действия»: «С настоящего времени [после совершения дознания] слухов о будто бы являющейся иконе Божьей Матери на Волосниковском роднике почти никаких нет; равно и богомольцев ниоткуда не бывает» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 351. Л. 71).

Слухи по природе своей констативны: «Главное отличие между перформативами и констативами — с точки зрения тех посылок, которые лежат в основе изучения речевого акта, — является то, что, если в отношении констативов мы можем установить их ложность или истинность, в отношении перформативов мы этого сделать не можем. К ним не применим критерий истинности или ложности» [Звегинцев 1976: 209].

Несмотря на то что событие стоит за пределами «истинности/ложности», условно можно выявить тот предел, к которому стремятся «слухи» (а именно так оценивают рассказы о явлении икон церковные власти), с одной стороны, и «свидетельские показания» (народная точка зрения), с другой. Как отмечает Г.Г. Почепцов, перформатив «практически всегда истинен, <...> так как истинность он задает уже своим произнесением. В связи с этим невозможно ему приписать оценку “ложный”» [Почепцов 1987: 74].

В отличие от этого «центральной характеристикой слуха¹² является ошибка. Слухи принято рассматривать как неправильные сообщения или, по крайней мере, как такие, которые не проверены и, вероятно, фальшивы» [Шибутани 1998: 336]. В этом контексте понятно, почему точки зрения на произошедшей случай (явление иконы) в официальной и в народной версии не совпадают.

Различия точек зрения церковных властей и крестьян XIX в. можно представить в виде таблицы:

Официальная версия	Народная версия
Факт	Событие
Констативы	Перформативы
Высказывание «ложное/истинное»	Высказывание «успешное/неуспешное»
Интерпретируемое знание (выстраивание относительно высказывания)	«Базисное суждение» (относительно действия)
«Слухи и толки»	«Свидетельские показания»
«Принципиально» ложные, фальшивые высказывания	«Тривиальным образом истинные» [Падучева 1985: 20] высказывания

В рамках «дознания» происходит смешение концептов «факт» и «событие». Носители народной точки зрения воспринимают происходящее как событие. Конечная цель «дознания» — зафиксировать (или опровергнуть) факт явления иконы на том или ином роднике. Разумеется, ни одна из сторон не учитывает возможную разность точек зрения¹³.

«Если переход от “сырой” действительности к событиям влечет за собой умножение сущностей онтологического плана, то переход от события к факту разбивает событие вдребезги» [Арутюнова 1999: 517]. Пытаясь опровергнуть факт явления иконы, церковная власть тем самым старается и перечеркнуть событие.

И.С. Веселова отмечает, что «событие происходит на фоне нормы, нарушением которой оно является» [Веселова 2003]. Соответственно, чтобы лишить случившееся статуса события его необходимо представить как норму.

В архивных делах сохранились следующие объяснения. Мальчик, подойдя к роднику, увидел необычное свечение. Оказалось, что это икона. Священник Лев Малов не нашел «здесь никакого чудоявления, и сияние последнее было, вероятно, не больше не меньше, как отражение солнечных лучей» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 1). Близ с. Медаева Ардатовского уезда «на болоте» многие видели лики Спасителя, Богородицы и чудотворца Николая. «Вальцев много раз смотрел в болото, ничего не видел, но в этот день увидел три вышеописанные лика. На вопрос, хорошо ли у него видят глаза, он сказал, что такие предметы видит очень плохо. Он же сказал, что по утрам при восходе солнца бывает на воде болота особенный свет. Явление это, по моему <священника Алексея Малинина. — А.Л.> мнению, *естественное*. Вокруг болота — осока; на этой траве остаются капли росы и лучи солнца, преломляясь в каплях, играют, отображаются в воде разным цветом; а по сходе росы подобного явления быть не может. Женщина и девочка [которым первым явились лики, что сопровождалось появлением необыкновенного огненного столба и сильного шума] по незнанию естественных явлений природы смогли отображение лучей солнца в воде принять за сверхъестественные явления, а шум, который они слышали, мог произойти от села, которое находится саженьях в 30—40 от этого болота» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 516. Л. 2). Священник Стефан Богоявлинский повторяет выводы своего «предшественника»: «Виденное Коледаевою <женщина, которой явились лики. — А.Л.> на болоте было не что иное, как явления природы, сопровождающиеся так: при восходе утреннего солнца, во время нахождения Коледаевой около болота, атмосфера воздуха была слишком густая и яркие лучи солнца пересекали оную, и так как это было в начале апреля, в каковое время от земли в особенности бывают испарения, то в воздухе от пересечения атмосферы солнечными лучами явилось нечто светло озарявшее то болото в виде радуги, что Коледаевою отнесено было к необыкновенному явлению» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 516. Л. 19—20). Крестьянским

мальчикам с. Ерпелева Курмышского уезда на роднике явилась икона. «Священно-церковнослужители села Ерпелева» в рапорте заключили, что «найденный образок никакой чудотворной силы не имеет, а что если он оказался в колодце, то это не составляет чуда, а есть только обычай православных — старые, обветшалые иконы пускать в воду» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 387. Л. 13).

Рационалистическая мотивировка рассказов непосредственных свидетелей явления (или якобы явления) иконы бывает двух видов. Так, например, в рассмотренных выше примерах консистория отвечает на вопрос, «почему человек расценивает случившееся как событие», следующим образом: он просто не знает естественных законов природы. Иногда консистория обвиняет человека, принявшего происходящее за чудо, в преследовании корыстных интересов. Например, мальчика, нашедшего икону, и его отца заподозрили в нечестных мыслях. Мальчик якобы ходил на родник и рассказывал богомольцам о чудесном явлении для того, чтобы за это ему «подавали богомольцы деньги, хлеба, холст, почти каждый день ходит в церковь и тут тоже подают ему деньги, хлеб, холст и даже одежду. <...> Прежде находки образка его одевали плохо, <...> после находки отец купил ему сапоги и штаны» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433. Л. 6). Архип Кошкин получил исцеление от явленной в с. Загоскине иконы «Живоносной источницы». Более того, в то время, когда Архип вынул «картинку» «Живоносной источницы», чтобы показать хозяйке дома, где он остановился, «мгновенно потекла вода с потолка комнаты на пол. Мы изумились и тотчас посмотрели на потолок, нет ли какой с водой посуды, но ничего не оказалось, с чего предположили, что это произошло чудесное течение воды от Живоносной Иконы Божьей Матери. В то время погода была ясная, пред закатом солнца» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 622. Л. 1). Консистория следующим образом объяснила это чудо: «Архип Кошкин, по отзыву бывшего волостного старосты <...>, к крестьянской работе весьма ленив, был пьяница и весьма охотник к денежной игре в орлянку, слыл по народной молве колдуном, чем и сам хвалился; имел от роду только 34 года, детей своих, коих у него трое, послал по миру» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 622. Л. 15—16). Чудо же явления этой иконы было признано консисторией недействительным: «самою святою икону явленную не именовали и не именуют», «потому что ни при обретении сей святой иконы, ни после онога никаких знамений и чудес не совершалось» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 243. Л. 1).

Итак, усилия церковных властей направлены на то, чтобы доказать, что тот, кто рассказывает о событии, лжет. Но, как мы уже выяснили, оппозиция «истина—ложь» неприменима к событию. Оно всегда истинно. В толковом словаре В.И. Даля читаем: событие — «происшествие, *что сбылось*» [Даль 1982: 226], «всё, *что сбылось*, стало, сделалось, случилось; случай, происшествие, или быль, быть, *факт; истинное, невымышленное дело*; замечательный случай» [Там же: 143]. Поэтому призыв проводящих дознание признать ложность

заявления о якобы явившейся иконе равносильны для носителей народной точки зрения «иллюзивному самоубийству»¹⁴ [Вендлер 1985: 238—251]. Также событие «нельзя и не заметить» [Арутюнова 1999: 509]. Поэтому проводящие «дознание» терпят неудачу: доказав ложность факта явления иконы, они не могут лишиться происходящее статуса события. Тем более, что «порой статус чуда могут приобретать события, которые для внемистического сознания не содержат ничего чудесного» [Кулешов 1998: 494]. Поэтому какое-то время и после проведенного дознания паломники приходят на якобы святые родники отслужить молебны якобы явившимся иконам: так, «новых слухов о будто бы явившейся иконе Божьей Матери в Волосниковском колодце нет, но богомольцы снова начали являться» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 351. Л. 71). По поводу иконы «Живоносной источницы» консистория вынесла свой вердикт: чуда явления иконы не было, но по архивным материалам можно судить, что почитание иконы в народе продолжалось: «Хозяйка дома крестьянина Гришакова начала нас спрашивать, куда путешествовали. На это мы ответили ей, что были в селе Загоскине у Живоносной источницы, она же возразила, что икона Божьей Матери исцеляет проходящих с верою» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 622. Л. 1).

Нередко исследователи традиционной культуры занимают позицию, схожую с позицией членов консистории. Например, П.Г. Богатырев оказался свидетелем следующего случая: «В церкви одной деревни Земплинской жупы произошло чудесное явление ликов Христа и Святой Девы. Туда начали приходить паломники с большими пожертвованиями даже из соседней Ужгородской жупы. Это чудо вызвало интерес у местного духовенства. Специальная комиссия по расследованию, состоящая из нескольких епископов, объявила, что чуда не было и что богомольцы были введены в заблуждение. Но те не придали никакого значения этим выводам и, вернувшись в свои деревни, продолжали повсюду говорить о чуде. Под впечатлением этих рассказов они принялись рассматривать кресты у себя в деревнях и открыли новые, чудесно явившиеся лики. Время, дождь и ветер оставляют на каменных крестах неясные изображения. Также воздействует на металлические части каменных или деревянных крестов ржавчина. Эти смутные очертания крестьяне тоже принимали за чудесно явившиеся лики. <...> Достаточно было нескольких линий, едва намечающих человеческие контуры, чтобы воображение толпы их дополняло и дорисовывало соответствующий образ» [Богатырев 1971: 274—275]. Анализируя произошедшее, П.Г. Богатырев в духе церковных властей отмечает, что приведенный пример «представляет собой один из наиболее редких случаев коллективного самовнушения» [Там же: 275] и далее: «Из приведенных рассказов следует, что много народу видело одно и тоже сверхъестественное явление; на самом деле у них были разные галлюцинации; может быть, даже галлюцинация была только у одного лица, и лишь позже он описал ее так, как будто бы речь шла о коллективных галлюцинациях» [Там же: 277].

Перформативное высказывание «существует только как акт власти. Действия власти прежде всего и всегда представляют собой высказывания, «произносимые теми, кому принадлежит право их высказывать» [Бенвенист 1974: 307]. И консистория, и П.Г. Богатырев отказывают крестьянам — непосредственным участникам события — в подобном праве¹⁵. Если же «высказывание не может стать актом из-за отсутствия у говорящего необходимой власти, оно является лишь речью; оно сводится к пустой болтовне, ребячьей шалости или оказывается проявлением безумия» [Там же]. «Свидетельское показание» в данном случае попадает в разряд «суеверного разглагольствования» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 243. Л. 3].

Итак, главное событие первого этапа становления легенды — борьба за право обладать особым статусом. Зарождаясь как *inflammatory stories*, легенда изначально балансирует между «правдой» и «неправдой». Формирование легенды на данном этапе возможно только вследствие конфликта двух разнородных точек зрения.

Литература

Азбелев 1965 — *Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965.

Азбелев 1966 — *Азбелев С.Н.* Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. Вып. 10: Специфика фольклорных жанров. М.;Л., 1966. С. 176—195.

Аникин 1972 — *Аникин В.П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (к общей постановке проблемы) // Русский фольклор. Вып. 13: Русская народная проза. Л., 1972. С. 6—29.

Антанасиевич 2005 — *Антанасиевич И.* Современная городская легенда в системе постфольклора // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 57—64.

Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.

Бенвенист 1974 — *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.

Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167—296.

Вендлер 1985 — *Вендлер З.* Иллокутивное самоубийство // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16: Лингвистическая прагматика. М., 1985. С. 238—251.

Веселова 2003 — *Веселова И.С.* События жизни — события текста. (Электронный ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/publikation.htm>).

Выготский 1987 — *Выготский Л.С.* Анализ эстетической реакции // Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1987. С. 141—175.

Грайс 1985 — *Грайс Г.П.* Логика речевого общения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16. Лингвистическая прагматика. М., 1985. С. 222—243.

Грушин 1967 — *Грушин Б.А.* Мнения о мире и мир мнений. Проблемы методологии исследования общественного мнения. М., 1967.

Даль 1982 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1982.

Дандес 1989 — *Дандес А.* «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии. М., 1989.

- Звегинцев 1976 — *Звегинцев В.А.* Предложение и его отношение к языку и речи. М., 1976.
- Кулешов 1998 — *Кулешов Е.В.* Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологизации // Славянские культуры. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998.
- Ле Гофф 2001 — *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
- Липатова 2006 — *Липатова А.П.* О связи легенды с действительностью // Гуманизация и гуманитаризация образования XXI в. Вып. 7. Ульяновск, 2006. С. 31–47.
- Мишанич 1993 — *Мишанич С.В.* Слухи и толки // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Мн., 1993. С. 332.
- Немецко-русский словарь 1968 — Немецко-русский словарь: 80 000 сл. / Под ред. А.А. Лепинга и Н.П. Страховой. М., 1968.
- Ожегов, Шведова 2001 — *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 2001.
- Остин 1986 — *Остин Д.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов. М., 1986. С. 22–129.
- Падучева 1985 — *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотносительность с действительностью (референциальные аспекты семантики местоимений). М., 1985.
- Померанцева 1985 — *Померанцева Э.В.* Устная несказочная проза // Померанцева Э.В. Русская устная проза: Учебное пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов. М., 1985. С. 141–186.
- Почепцов 1987 — *Почепцов Г.Г. (мл.)*. Коммуникативные аспекты семантики. Киев, 1987.
- Рассел 1999 — *Рассел Б.* Исследование значения и истины. М., 1999.
- Рождественский 1979 — *Рождественский Ю.В.* Введение в общую филологию. М., 1979.
- Соколова 1970 — *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М., 1970.
- Соколова 1981 — *Соколова В.К.* Изображение действительности в разных фольклорных жанрах (На примере изображения предания с историческими песнями и быличками) // Русский фольклор. Вып. 20: Фольклор и историческая действительность. Л., 1981. С. 73–89.
- Чистов 1967 — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.
- Чудотворные иконы 1878 — Чудотворные, явленные и местночтимые иконы // Календарь Симбирской губернии на 1878 г. Симбирск, 1878.
- Шибутани 1998 — *Шибутани Т.* Импровизированные новости: социологическое исследование слухов // Паблик рилейшнз, или Как успешно управлять общественным мнением / Сост. Г.Г. Почепцов. М., 1998. С. 336–348.
- Штырков 2006 — *Штырков С.А.* После «народной религиозности». Предисловие // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 5–7.
- Яхонтов 1903 — *Яхонтов А.* Явленные и чудотворные иконы епархии // Симбирские епархиальные ведомости. 1903. № 5. С. 126–127.
- Froissart — *Froissart P.* Same Stories, Different Histories: Rumor and Contemporary Legends. (Электронный ресурс. URL: <http://users.aber.ac.uk/mikstaff/ftn53.htm>).
- Goldstein — *Goldstein D.E.* A Little Knowledge is a Dangerous Thing: the Proliferation and Suppression of Foreknowledge Legends in Times of Terror. (Электронный ресурс. URL: <http://users.aber.ac.uk/mikstaff/ftn53.htm>).

Примечания

¹ Цитируемые документы приведены автором статьи в соответствие с современной орфографией. — *Прим. ред.*

² На листах 7—8 этого дела приводится свидетельство «старой девы» — Татьяны Николаевны Титовой, по версии которой сон был другого содержания: ей во сне явилась «женщина, повязанная красным платком, горько плакала она и три раза сказала: “Ступай, матушка”. Но куда, не сказала». Наутро Титова узнала о том, что в Ащерино явилась икона и отправилась туда.

³ Неслучайно и теория слуха, и исследования по фольклору зарождаются в одно время — в конце XIX столетия.

⁴ «Мы приписываем различные “весовые числа” (используя терминологию Рейхенбаха) различным суждениям, в которые мы верим» [Рассел 1999: 146].

⁵ Здесь можно говорить о разграничении *чудес* и *чудотворений*. Подробнее см.: [Ле Гофф 2001: 41—85].

⁶ Для которого, напомним, «характерны различия по признакам реальности/гипотетичности, верифицируемости/неверифицируемости, истинности/ложности» (Н.Д. Арутюнова).

⁷ В 2002 г. нами записано восемь версий явления иконы на роднике.

⁸ Ведь «условия успешности речевого акта играют по отношению к перформативному предложению (в нашем случае по отношению к «свидетельским показаниям». — *А.Л.*) такую же роль, какую для обычного предложения («слухи и толки». — *А.Л.*) играют условия истинности» [Падучева 1985: 24].

⁹ Справедливости ради нужно заметить, что «субъективность форм “слух или толк” и меморат (сказ-воспоминание) далеко не всегда означает, что они не фольклорны» [Чистов 1967: 12—13].

¹⁰ Поскольку данные формы текста — примета «зрелой» легенды, их рассмотрение в рамках данной статьи не входило в наши задачи.

¹¹ Базисное суждение «выполняет роль действительных событий» [Рассел 1999: 167].

¹² «Принципиальная неистинность» — «жанровый» признак слухов, а не основа для их «типологии». Например, К.В. Чистов отмечает, что его «равно интересуют и слухи, отражающие действительные события, и слухи вымышленные, так как и те, и другие были источниками и элементами формировавшейся легенды» [Чистов 1967: 34].

¹³ Конечно, ни о каком «“диалоге” между двумя религиозными культурами, двумя “культурными логиками”» [Штырков 2006: 14] говорить не приходится.

¹⁴ Напомним, что «свидетельские показания» суть «базисные суждения», следовательно, их «ложность не может быть доказана» [Рассел 1999: 153]; «базисное суждение <...> не может быть опровергнутым» [Там же: 167]. Церковные власти требуют примерно такой формулировки: «Я утверждаю, что я лгу». В данном контексте «перформативное употребление такого глагола («утверждаю». — *А.Л.*) было бы равносильно “иллокутивному самоубийству” говорящего» [Падучева 1985: 28].

¹⁵ Это в свою очередь связано с особым назначением жанра легенды. Понижая (например, в случае с «кровавым наветом» [Дандес 1989: 204—231]) или повышая статус события (чудесное появление иконы в роднике), легенда находится в сложных взаимоотношениях с реальностью — она оказывает определенное давление на нее (подробнее см. [Липатова 2006]).

Д.В. АГАФОНОВА
(Санкт-Петербург)

*Замечания о «жизненности» и «жалобности»
румейских песен
(стереотипные представления и контекст бытования)*

И такие, знаешь, такие трагические песни пели. А теперь, а теперь советские все: «ай-ля-ля, му-ля-ля», такие. А раньше такие жалобные песни были. <...> Раньше. Раньше люди были умные. А сейчас... советские такие.

[В.Г. Папазова, 1928 г.р.]

В нескольких селах Приазовья до сих пор живут потомки греков, выведенных из Крыма в 70-х гг. XVIII в. Тех из них, которые говорят на так называемом румейском (или тавро-румейском) диалекте новогреческого языка, называют румеями. Современный румейский язык находится в состоянии языкового сдвига: дети уже не выучивают его как родной, а в речи взрослых имеет место смешение и переключение кодов. Песенная традиция тоже неоднородна — можно говорить о «общегреческом» (димотическом), татарском, русском и «новом» румейском пластах. В статье речь пойдет только об одной стороне песенной традиции — о стереотипном представлении о румейских песнях как о «жалобных» и «жизненных» и о контексте их бытования. Мои наблюдения основаны на полевых материалах, записанных в румейском селе Малый Янисоль в ходе летних лингвистических экспедиций 2002—2003 гг. филологического факультета СПбГУ (посещались также близлежащие села Сартана, Кременевка (Чердаклы) и Касьяновка).

О принципиальной неполноте текстов в устном бытовании говорилось неоднократно. Немалая часть значения песни находится «вне» текста — это, говоря словами А. Каравели, «песня вне песни» — «the song beyond the song» [Caraveli 1982: 129—158]. Источником этого «внетекстового» значения может быть не только то, что принято относить к традиции (семантика формул и т.п.), но и контекст. Причем не только «узкий» (т.е. контекст исполнения, социального взаимодействия), но и более широкий — эстетические установки, знание местной истории и повседневных обычаев и практик. Значение меняется и дополняется

с каждым исполнением песни, а также с каждым осмыслением песни внутри коллектива («act of folk criticism») [Caraveli 1982: 154]. То есть мнение и представление о песне, даже вне актуального исполнения, уже является частью ее значения.

Стоит отметить, что большая часть современных румеев имеет только общее представление о румейской песенной традиции (чаще всего об их «жалобности» и «жизненности»), а несколько известных им (чаще в отрывках) песен, возможно, никогда ими не исполнялись. Очень часто случалось слышать отрывки песен с комментарием или просто пересказ сюжета. Например:

af'icerski-m tu p'idi | pos džunaisis tu vradi
pos džunaisis tu vradi | pu nd 'ihis pula dušmans.
Ну, в общем, его зарезали¹.

(«Офицерский мой сын, | зачем же ты уходишь вечером, / зачем же ты уходишь вечером | туда, где у тебя много врагов...») [МДЧ].

Существует некоторый набор песен, о которых имеет представление большинство жителей села (за исключением, как правило, детей и молодежи), пусть даже это знание ограничивается одной строчкой, общим представлением о сюжете или же связанной с песней историей.

Некоторые положения, полезные для понимания «свернутых» текстов, можно найти в работе О.Р. Николаева «Почему мы не поем “русские народные” песни до конца» [Николаев 1987: 125—140]. Он рассматривает, в частности, «суггестивность» усеченных текстов, которые отсылают «к эмоционально-семантическому полю песни, подобно тому, как традиционная формула отсылает к традиции» [Николаев 1987: 125—140]. Румеи, по большей части, «откликаются» на отдельные песни, которые к чему-то привязаны (к истории, к лицу, к ситуации исполнения) и указывают на определенное семантическое поле. В таком бытовании эти песни можно назвать прецедентными текстами, аналогичными ключевым словам при информационном поиске [Богданов].

Интересный случай «приведения» песни «к слову», это реакция Н.И. Чанаях на просьбу рассказать о последней войне. Она сразу начала петь:

Ítan dugúša hitlíhja, | muçanaiména hrón'a
Kózmus pémnan tuvar'imén...

(«Были тягостные войны, | мучительные годы./ Люди остались нагружены...») [НИЧ] и расплакалась, не закончив даже первого куплета. При подобном исполнении полное воспроизведение песни вовсе не обязательно, так же как и не обязателен конкретный сюжет. Главное, что, наметив тему, «болевые точки», песня исполнила свою функцию: о войне было рассказано и горькая участь была оплакана. Интересно, что песня, которая тут «отсылает» к тяжелым годам войны, первоначально к войне не имела никакого отношения. Это балладная песня, про то, как трое братьев в трудные годы поехали на Кубань за хлебом и на них в дороге напали цыгане². Слово *dugúš* ‘война’, послужившее «сигналом» для «привязывания» песни к ситуации, было привнесено

в нее уже в процессе бытования, возможно, как первая ассоциация с народными бедами.

Стоит обратить особое внимание на нарратизацию песен, пересказ сюжета. Здесь характерны, например, слова исследователя румейских песен Э. Хаджинова о том, что современные ему румейские легенды — это, чаще всего, песенные легенды, прозаические изложения песен [Николаев]. Подобным образом сложилась в Янисоле, например, судьба песни про Хазаха Тудорса (первоначально, видимо про Тудора Баджаха), из которой румеи обычно знают несколько строк и историю. Приведу такой отрывок из интервью:

<Хазах Тудорс — не знаете, кто это был?> Ну, это как мой папа рассказывал. Tos Itun ómurfus, m'éγas, ah'il'dárs pa itun (он был красивый, высокий, умный был) и p'irin šIra (взял вдову, женился на вдове). У них... atí ihini m(i)kró balá (у нее был маленький ребенок). И что характерно, вот как мне рассказывали, tos m'ija (он ни разу) не обидел этого ребенка. tos ntun (ему было) где-то за тридцать, или шо...<...> ksérs tútu t trayóðanani (знаешь, это пелу). Nazax Tudors itun, rémn'in arfanós ál'a mkrós. (Хазах Тудорс был, остался сиротой очень маленьким) А потом он женился на вдове. Красавица женщина тоже, да и он, говорят...<это у вас здесь было?> Это у нас <а когда?> Ну, это я не знаю, это мой отец знал. Я не знаю его, просто песня так осталась о нем [ЛЛТ].

Таким образом, песня существует как часть местной истории. О.Р. Николаев пишет о том, что «категория сюжетности в песенной традиции уже предполагает отнесенность в некое сакральное прошлое» и принадлежность к семантическому полю «истинности» [Николаев]. Это может способствовать сохранению сюжета песни, а также применимости песни для конструирования местной истории. В любом случае песня отвечает запросу на «жизненность». Тем не менее, эта же песня может, как песня лирическая, «жалобная», переноситься на собственные переживания. Например, М.Г. Попова после ее исполнения показывает на своего правнука и начинает плакать: *Без отца растет!*

Еще в середине XIX в. Ф.А. Хартахай характеризует песенный фольклор румеев так: «Песню христиан нельзя назвать песнею: это вой беззащитного народа, безыскусственное описание возмутительных сцен и унывания с замогильным голосом. Образцы этой поэзии сохранили для нас потомки этих христиан, мариупольские греки, живущие ныне на берегу Азовского моря» [Хартахай 1864: 49]. Можно вспомнить, что теми же словами очень часто говорят о понтийской песенной традиции. В современном бытовании эта «жалобность» у понтийцев служит, в том числе, функции поддержания этнической идентичности и внутригрупповой солидарности. Песни, в которых говорится о сожженных деревнях и изгнании, считаются народно-патриотическими, объединяющими людей воспоминаниями об общей горе. Плачи о падении городов и трагические «чужбинные» песни очень распространены в греческой традиции, они же бытовали и в Приазовье. Говоря о том, что в фольклоре румеев Донбасса относительно слабо представлен жанр причитаний и плачей, Хаджинов отмечает, что обычно в

этой функции используются исторические (!), «чужбинные» и балладные димотические песни [Хаджинов 1979]. Он же упоминает практику приглашения на похороны плакальщиц, знающих эти песни.

Связь «жизненности» и «жалобности» очень сильна — жалобно то, что жизненно, что отражает действительное, бывшее горе:

Песни были... ну, вызывали как бы... очень жалостные песни. <...> Про ихнюю жизнь, про ихнюю тяжелую жизнь. Конечно ж, в семнадцатом году революция была, потом в двадцать девятом коллективизация, потом в тридцать втором был искусственный голод, вот это, люди умирали пачками, тогда. И вот за эти годы люди складывали песни, и потом они пели на греческом языке, и, конечно, они плакали за своих близких [АФТ].

Такие старинные тяжелые песни, жизненные, как тяжело жилось раньше. Тяжело жилось. Думаешь... если вот высылали люди приехали вот на чужбине... как было? тяжело было. Пели — все плакали [ОНИ].

Характерно, что стереотип «жалобности» сохраняется даже тогда, когда смысл песни уже не вполне понятен ни слушателю, ни исполнителю. Например, за колядкой М.Г. Поповой, с трудом поддающейся расшифровке, последовал такой комментарий: «*Это очень жалобная песня!*», что никак не согласуется с содержанием даже первой строки: «*Hristos in 'iθin, xara t'i kozmi*» — «Христос родился, радость людям!». На нашу просьбу перевести, о чем поется в песне, М.Г. Попова просто отметила, что «*ну, это Божья и Божей Материна песня*». Понятно, что переосмысление делает песню такой, какой она «должна» быть по мнению исполнителя.

Самая известная «жалобная» песня в Приазовье — «*Mána, tu čfál-um rupí*» (Мама, моя голова болит)³. Она поется от имени молодого человека, который умирает и просит смерть подождать, пока придет его родная мать (также может исполняться от имени девушки). Происхождение песни неясно, информанты говорили о ней как о «старой». А. Ашла охарактеризовал эту песню как плач, поющий над покойником, не оставившим детей [Ashla 1999: 36]. Зафиксированы следующие высказывания информантов: *Есть такие песни о мертвых. <...> Вот мать моя умерла когда, и ее сестра пела эту песню [МГШ]; Да, это моя мама все время пела.<...> Когда она, значит, сядет и поет-от, это, и сама шьет [ВГП].* М.Г. Джилген тоже рассказывает, что ее мать пела эту песню «*когда переживала за всё время*». Иначе комментирует эту песню Е.П. Темир: *Когда захочется петь — и пели. Это не для компании, это жизненная песня, тяжелая песня, и пересказывает ее содержание в виде истории о том, как «...А сын умирал, и сказал маме...» [ЕПТ] и проч., то есть как песню, имеющую некоторый сюжет.*

Интересен рассказ Н.В. Яиловой о ее матери, которая после смерти мужа «*murlóghanin (причитала) все время <...> все свободное время сидела, вязала... вязала и плакала <...> áta (но) я не понимала, я ж маленькая тогда была. Мне страшно было, я думала: “Ну, какую это песню такую страшную поет”*». Это, видимо, описание традиционного для румеев поминального причитания, узнаваемого по мелодии и часто не имеющего никакого, даже спонтанного, словесного сопровождения. Однако

подобные рассказы можно услышать и относительно «Mána, tu čfál-um ripí», и даже в связи с песней «Я страдала всего света / не знаю где приют искать». О последней М.Г. Джилген говорила: «*Это приду, сяду здесь, и начинаю сама петь и плакать*». Таким образом, «трагические» песни (чем бы они первоначально не являлись) могут «актуализироваться» и быть вписанными в контекст причитания над собственным горем.

Кроме того, нам говорили о песнях, поющихся на похоронах. Интересным, например, кажется следующий комментарий: *У нас тут есть музыкант один, Сеня. Он поет, на скрипку играет, и как выйдет: «Тетя Маруся, давай тебе напою песню!». Я говорю: «Нет, я жду, когда умру, шоб ты мне пел песни жалобные»* [МГД]. В роли такого плача зачастую выступает русская песня: «*...в голове моей мозг высыхает / сердце кровью мое обольет*», что-то такое. *Ну, спели ему, я помню, тогда на похоронах* [НВЯ]. И.А. Пинько так рассказывает о похоронах своего мужа: *У нас в селе есть музыкальная, эта, как... в общем, греческая музыкальная... капелла. Ансамбль, эта... И вот этот парень, Сеня, они были, знакомы как в селе, и он сказал, пусть Сеня придет и сыграет мне провожальную. Никаких больше... Провожальная — это похоронный марш. Но есть у нас и песни, я их не знаю, этот Сеня знает, песни, которые поются покойникам. В общем, там воспевают ихнэ мучения, ихнэ пересененэ болезни и всё, и это всё выражается в песнях. Это греческие песни. И Сеня пришел, спасибо, зашел, встал перед гробом, спел ему песню, а потом еще дал мне завещание* [ИАП].

Мне показалось сначала достаточно неожиданным замечание из книги «Греки России и Украины»: «В отличие от современного погребального обряда в Греции и от обычаев кавказских греков на Мариупольщине не принято оплакивать покойника, нет тех длинных заунывных песен, которыми оглашают воздух близкие родственницы или профессиональные плакальщицы» [Греки России и Украины 2004]. Здесь, видимо, имеется в виду малое распространение традиции именно похоронного оплакивания как «импровизированного» песенного жанра. Традиционное «импровизированное» причитание, по свидетельствам информантов, звучит не на похоронах, а после — это одинокое оплакивание сиротской/вдовьей доли. В то время как песни «на смерть» и песни, о которых нам рассказывали, что они поются на похоронах, — это или сочиненные заранее тексты, или песни, «целиком» взятые из готового запаса, — в любом случае, это песни «с закрепленным текстом»⁴.

М.Г. Попова спела при нас песню, которую «бабы» придумали на смерть молодого человека, отравившегося некачественной водкой. Отрывок из этой песни рассказала также Н.В. Яилова, а историю молодого человека — еще несколько информантов. Эта песня в некоторой степени похожа на «повествовательные» причитания, не широко, но все же представленные и в русской традиции [Чистов 1993: 91—100]. Однако подобные сравнения очень условны — поется только история жизни покойного, своеобразный некролог. Этот плач скорее походит на похоронные песни и эпитафии «литературного склада», записываемые сейчас и в русской деревне [Калугина 1997: 41].

Замечу, что песня и сочиняется. и поется не всем покойникам, а тем, у кого «особая» доля: рано ушедшим из жизни, людям с нелегкой судьбой: *Баба Надя и баба Параска, если жалели матери и отцу, сочиняют... или дочку, что умерла, или сына, песню. И мы пели, на степь пели* [МГП]; *Ну вот, например, нападёт на тебя чахотка или что-нибудь, песни поют его. Если в тюрьме — тоже самый, песню поют. Вот. А если так шо-нибуть — тоже поют. А так шоб пели на похоронах... <а почему иногда надо петь, а иногда не надо петь?> Ну я ж тебе говорю! Если попал он в тюрьму, его судьбу* [МГП].

По крайней мере, со второй половины XIX в. в румейских селах можно говорить об авторской песенной традиции. Появляются народные поэты, или «рапсоды», песни которых до сих пор известны в селах (Л. Хонагбей, Д. Бгадица, И. Хараман, Х. Папуш, Ф. Зурнаджи и др.). Когда именно этот процесс начался, точно неизвестно. Первые дошедшие до нас песни этого типа — это песни о Йорке Дранге и Букии Гадзан, созданные в 60-х гг. XIX в. По большей части в них отражаются реальные события «по горячим следам». В. Костан пишет, что среди румеев бытуют «произведения, посвященные случаям, которые произошли в... узком кругу, например, с каким-нибудь человеком <...>. Наконец, существует... много... песен о смерти различных людей...» [Костан 1932: 17—18]. Хаджинов относит их к песням-хроникам и говорит, что в селах часто лично знают героев этих песен, время, место и обстоятельства смерти тех, кто погиб [Хаджинов 1979]. Песни подобного типа я буду называть «новыми» песнями.

Показательно, что самый, пожалуй, значительный пласт «новых» румейских песен — это песни-плачи, чаще всего об умерших не своей смертью. Песни называют по имени героя: «Коля Павлов ту трагодь» (Песня Коли Павлова), «Кузма Такича ту трагодь» (Песня Кузьмы Такича) и др. После сочинения они «отдаются» или самому герою, или его родственникам (если это песня на смерть). Нормой считается желание распространять песню, чтобы ее знали и пели в селе.

Любопытно посмотреть, что еще, кроме безвременной гибели, может быть предметом изображения «новых» песен. Оказывается, что они сплошь трагичны — подавляющее большинство посвящено сиротской доле, доле вдов, солдат (рекрутов); есть песни о разлучении любящих. Таким образом, отличительная особенность песен-хроник, документальность, оказывается тесно связана с трагичностью, т.е. и здесь «жизненность» сочетается с «жалобностью». Если приглядеться к героям «песен-хроник», то по большей части это люди, умершие не своей смертью, а также те, кого можно обобщенно назвать «сиротами» — люди с «неполноценным» социальным статусом, «выключенные» из нормальных социальных связей, «отдаленные» от общих практик. Любопытен, например, такой рассказ о греческих песнях, «нелогично» сближающий рекрута с сиротой: *Про сиротство, как он вырос, как он скитался, как его хотели в армию забирать. И пока, значит, забирали в армию, сколько хлопоты были, родители сколько переживали. Вот такое разное, сочиняли по-гречески все* [неизв. информант]. К преждевременно

умершим и к сиротам отношение всегда неоднозначное. Возможно, с помощью песни этот неоднозначный статус переживается, «кодифицируется» и герой «включается» в сообщество уже в отведенной для него, «отмеченной» роли. Более того, умерший человек продолжает жить в устах коллектива, а «выключенный» из сообщества продолжает в нем находиться. Здесь функцией песни может быть сохранение истории и памяти.

Герой песни «о несчастной доле» мог сам ее петь, зачитывать и учить ей других. Характерно, например, что песню Д. Бгадицы про Леонтия Хонагбея К. Костан нашла в бумагах самого Леонтия Хонагбея [Костан 1932: 17—18]. Самый яркий пример бытования «личной» песни в устах ее «хозяина» — это рассказ Н.Г. Макмак:

И он сам вот эту песню спел, когда уже взрослый был. Он недалеко от нас жил, и так уже постарел и такую музыку — зурна называли — такую он играл и приходил к нам. Зять наш у нас жил и: «Юрий Филаретович! Пойдем на улицу, я буду петь свою песню и танцевать». И дядя Юра говорит: «Нет, дядя Захар, не надо» — «Нет, пойдем!» — и выходит на улицу, и играет, и поет, и танцует, и плачет, голосит. Ой плакал! «Уже взрослый, женатый, детей имею, все я не могу забывай, шо я перенес, шо я перенес». <...> Он, как приходил к нам, собирал нас, маленьких... учил нас: «А ну, kaló (хорошо), скажите!». Я первая училась: «Дядя Захар, сейчас я спою!» — «Ну, пой». Пою, он, такой, рад.

В этом отрывке видны все характерные элементы: исполнение «своей» песни, представляющей собой плач, жалобу на судьбу, а также обучение этой песне других.

Интересно, что это вовсе не обязательно должна быть песня — это может быть письменный текст, его можно зачитать, переписывать, раздавать. Например (о румейском поэте А. Быкове): *Молодой парень был, года 35 умер. Ой, песни пел, ой, песни сочинял! В тюрьме сидел мой племянник и такой песню сочинял! И когда пришел сюда, он не хочет петь — записал и отдал ребятам. Слышим — поют [НГМ].*

В.Г. Папазова на вопрос, сочиняли ли песни про конкретных людей, ответила: *Да. Этот человек сам переписывает, сам читал.*

Важным тут является само существование этих «песен» в сознании людей — лучше всего, конечно, чтобы песни пели, но хорошо даже, чтобы о них просто «знали».

Стоит сказать о том, что в качестве песен о конкретных людях могут использоваться готовые тексты. Я уже говорила о пении на похоронах песен, «подходящих» к жизни покойного. Песня, приведенная Н.Г. Макмак как «личная» песня Захара, видимо, восходит к песне про Тудора Баджаха [см.: Хаджинов 1979]. Заслуживает внимания также спетая М.Г. Чавдар по-русски песня «Саду пасла я гусей»⁵. Нина Чавдар, внучка М.Г. Чавдар, рассказала о ней так: *Баба моя родилась сиротой <...> И вот отец потом сочинил с одним человеком вот эту песню про бабу. Шо она одна была. <По-румейски?> Ну... да, но я ее знаю по-русски, понимаешь ты? А по-румейски отец мой поет и он знает.* Возможно, М.Г. Чавдар неслучайно спела нам именно эту песню — ведь это ее «личная»

песня, несмотря на то, что в русской традиции она существует уже давно. Румейской «песней-хроникой» о несчастной жизни песня становится уже в переложении Семёна Чавдара, в устах же его матери она просто оплакивает сиротскую долю.

Интересно отметить, что, несмотря на относительное разнообразие мелодий «новых» песен, на один и тот же мотив может петься, например, песня о тяжелой жизни Леонтия Ханагбея [Музыкальный фольклор 1990. Трек 11], причитание невесты [Песни греков 1988. Трек 15], песня «на смерть» и песня-плач о войне (в исполнении М.Г. Поповой). Здесь «новая» песня соприкасается с причитанием.

К зарождению «новой» румейской песни имеет, видимо, некоторое отношение также жанр *удрамайдъа* — «румейской частушки». *Удрамайдъа*, как и частушки, — это «примерные» [Адоньева 2004: 139] песни, спетые/произнесенные «на случай» и имеющие определенную функцию — декларацию, оглашение какого-нибудь факта или мнения. Прагматическую сторону бытования частушки подробно описала С.Б. Адоньева [Адоньева 2004: 137—194]. Характерно, что одни и те же произведения разные информанты называли и *трау́жда* (песни), и *удрамайдъа*, причем иногда категорически отрицая противоположное утверждение. Хаджинов пишет о песнях, записанных в качестве *удрамайдъа*, в частности, это песня «Про Букию Гадзан» и «Песня о первой рекрутчине» [Хаджинов 1979]. Эти песни в каком-то смысле можно назвать «примерными» — они говорят о конкретных людях и их тяжелой судьбе, это, условно говоря, плач вдовы и рекрутский плач.

При выходе из узкого коммуникативного контекста «примерных» песен могут создаваться личные истории. Об этом, в частности, пишет Адоньева, говоря о частушечных спевах: «В частушке личные истории легитимируются общественной оценкой. После чего частушки собираются в течение жизни в спевы, которые уже не имеют публичного значения, но служат способом нарративного осмысления личного и общего опыта» [Адоньева 2004: 175]. Однако в румейской традиции публичное значение личных историй очень велико и привязанные к конкретной ситуации песни могут уже изначально предполагать сюжетную трактовку, нацеленную на дальнейшее хождение. «Плачи» в румейской среде тоже рассчитаны на то, чтобы «все знали», «чтобы другие пели». Из старого контекста сохраняется «конкретность», которая, впрочем, тоже может теряться. Например, песня о печальной судьбе вдовы (восходящая, видимо, к сочиненной Фросой Зуранджи песне про себя) осознается румеями как «сочиненная кем-то для кого-то», но уже не «работает» на ее героиню. Если же посмотреть на это с другой стороны, то песни литературного склада, сочиненные часто носителями письменной культуры, не только встраивались в бытовой контекст и обрастали новыми значениями, но, видимо, уже создавались с оглядкой на некое коммуникативное использование.

В «новых» румейских песнях мы, видимо, имеем дело с перемещением песен между «контекстуальной» и «текстуальной» ориентацией. Песни «с закрепленным текстом» берут на себя «коммуникативные»

функции, а коммуникативное, ситуативное функционирование песни (репутация в *удрамайды*, дань покойному в песнях на смерть, оплакивание своей тяжелой доли в «заплачках» и т.п.) переходит в создание историй, принципиально готовых быть изъятыми из узкого контекста и превращенными в текст⁶.

Связующим звеном в данном случае является, видимо, концепция памяти и славы, а одной из естественных функций — конструирование истории. Последние же, в свою очередь, связываются носителями традиции с «жалобностью» и трагичностью. Память/история, оставшаяся от первоначального контекста песни или достраиваемая, помогает поддержанию внутригрупповой солидарности и этнической идентичности.

Румейская песенная традиция существует в достаточно ограниченном и замкнутом сообществе, а «новые» песни не перешли из города, все герои и поэты — свои. Это способствует сохранению связи с реальной отнесенностью песни. Характерен, например, следующий рассказ: *<А на свадьбе только веселые песни поют, или грустные тоже?> Грустные тоже бывают. Вот заказывают, вот знает человек и поет вот такие песни, называются, ну, настольные, taf'ci tray'ida, настольные. И поют, кто-то прослезился, кому-то вот этот родственник был, кому-то, допустим, кому посвящена эта песня, она грустная, кто-то всплакнет. Да, да, и грустные были [ЛЛТ].* Стоит отметить, что привязанность к конкретному лицу или событию «подпитывает» не только достоверность, но и значение песен для социальной солидарности и поддержания внутригрупповой идентичности. Песни, относящиеся к трагическим эпизодам из жизни сообщества, создают его историю. «Увековечивание», сохранение памяти может играть определенную роль, по всей видимости, не только в современном коллективном сознании, но и в достаточно традиционных оплакиваниях — примером могут служить наблюдения А. Каравели над греческими причитаниями [Caraveli 1980: 129—157]. Стоит заметить, что плачи и причитания подробнее всего рассматривались именно на греческом материале, на нем же выдвигались идеи о соотношении плача и эпоса (lament — epos) на основании «создания памяти» и «поддержания солидарности» через совместное проживание страдания [Miller].

Запрос на «жалобность», несомненно, имеет некоторое отношение и к потребности «прожить» горе, находясь от него в «безопасном» удалении⁷, очиститься слезами. Однако художественный катарсис выходит на первый план, когда отстранение исполнителя от «реальной» истории песни достаточно велико. «Жалобность» же румейской песни слишком «жизненна», чтобы ограничиться «очищающими слезами».

Список исполнителей

[АФТ] — А.Ф. Татар.

[ВГП] — В.Г. Папазова, 1928 г.р.

[ЕПТ] — Е.П. Темир, 1908 г.р.

[ИАП] — И.А. Пинько, 1922 г.р.

[ЛЛТ] — Л.Л. Тосхапаран, 1940 г.р.

[МГД] — М.Г. Джилген, 1914 г.р.
[МГП] — М.Г. Попова, 1920 г.р.
[МГЧ] — М.Г. Чавдар, 1916 г.р.
[МДЧ] — М.Д. Чапни, 1935 г.р.
[МФШ] — М.Ф. Шайтан, 1925 г.р.
[НВЯ] — Н.В. Яилова, 1936 г.р.
[НГМ] — Н. Г. Макмак, 1913 г.р.
[НИЧ] — Н.И. Чанаях, 1925 г.р.
[ОНИ] — О.Н. Иорданова, 1938 г.р.

Литература

- Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Аничков 2002 — *Аничков Е.* Песня // Народная словесность. М., 2002.
- Богданов — *Богданов К.А.* Прецедентные тексты в современном фольклоре (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov1.htm>).
- Греки России и Украины — Греки России и Украины. СПб., 2004 (цит. по: URL: <http://www.azovgreeks.org/gendb/rus/ceremonies.htm>).
- Кулагина 1997 — *Кулагина А.В.* Новая система песенных жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 39—53.
- Костан 1932 — *Костан К.* 3 літератури маріюпільських греків. Харьков, 1932. С. 17—18.
- Кузмуку пигады 1994 — Кузмуку пигады (Народне джерло). Пісні греков Приазов'я. Румейською та урумською мовами. Донецк, 1994.
- Музыкальный фольклор 1990 — Музыкальный фольклор греков Приазовья: Грампластинка, коммент. на буклете / Сост. А. Ашла. [М.: Мелодия], 1990.
- Николаев 1987 — *Николаев О.Р.* Почему мы не поем «русские народные песни» до конца? (О некоторых механизмах трансляции русской песенной традиции) // Русский текст. Российско-американский журнал по русской филологии (СПб.). 1987. № 5. С. 125—140 (цит. по: URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/nikolaev1.htm>).
- Песни греков 1988 — Песни греков Приазовья: Грампластинка, коммент. на буклете / Сост. А. Ашла. [М.: Мелодия], 1988.
- Современная баллада 1996 — Современная баллада и жестокий романс / Составители С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.
- Хаджинов 1979 — *Хаджинов Э.В.* Песенный фольклор румеев Донбасса (опыт монографического исследования и тексты): Дис. ... канд. филол. наук. 1979.
- Хартахай 1864 — *Хартахай Ф.А.* Христианство в Крыму. Симферополь, 1864.
- Чистов 1993 — *Чистов К.В.* Исполнитель фольклора и его текст // От мифа к литературе. Сб. в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 91—100.
- Abrahams 1968 — *Abrahams R.D.* Introductory remarks to a rethorical theory of folklore // The Journal of American Folklore. 1968. V. 81. № 320. P. 143—158.
- Ashla 1999 — *Ashla A.* Τα Μαριουπολιτικά. Αθήνα-Γιαννίνα, 1999.
- Bauman, Biggs 1990 — *Bauman R., Biggs Ch.* Poetics and performance as critical perspectives on language and social life // Annual Review of Anthropology. 1990. V. 19. P. 59—88.
- Caraveli 1980 — *Caraveli A.-Ch.* Bridge between words: the greek woman's lament as communicative event // The Journal of American Folklore. 1980. V. 93, № 368. P. 129—157.

Caraveli 1982 — *Caraveli A.-Ch.* The song beyond the song. Aesthetics and social interaction in Greek folksong // *The Journal of American Folklore*. 1982. V. 95. № 376. P. 129—158.

Miller — *Miller E.* The Performance of Epic and the Practice of Lament: Gender Issues, and Theoretical and Methodological Approaches (Ph.D. candidate, Folklore and Folklife Program, University of Pennsylvania) ((URL: // <http://ccat.sas.upenn.edu/%7Eemiller/exam-essay2.html>)).

Παππου-Ζουραβλιόβα 1995 — *Παππου-Ζουραβλιόβα Α.* Η ταυρορουμαική διάλεκτος των ελλήνων της Αζοφικής στη νοτιοανατολική Ουκρανία // *Архивον Πόντου (Αθήναι)*. 1995. Τ. 48. Σελ. 161—275.

Примечания

¹ Вариант этой песни см. [Παππου-Ζουραβλιόβα 1995: 249—250].

² Эту песню, видимо, сочинил Василий Шабан. Ее вариант см. [Козмуку Пигады 1994: 14—15].

³ Ее варианты см. [Кузмуку пигады 1994: 32; Песни греков 1988; Трек 8; Τα Μαριουπολιτικά 1999; Трек 4: 36; Хаджинов 1979, № 161].

⁴ Ср.: «Существенно важное различие при изучении пени с закрепленным текстом, с одной стороны, и всего остального песнетворчества — с другой, заключается в том, что во втором случае мы имеем дело вовсе не с определенным количеством песен, а только с песенными выражениями, песенными мотивами и темами» [Аничков 2002: 182].

⁵ Вариант этой песни см. [Современная баллада 1996, № 164—166 («Уродилась я как во поле былинка»)].

⁶ Разница между более и менее «коммуникативно» ориентированными жанрами часто отражается выражена в отношении исполнителя к «тексту». То есть разные жанры в разной степени предполагают «текстуализацию» (entextualisation) — выделение отрывка из речевого потока и превращение его в текст, который принципиально оторжм от первоначального контекста. Об этом подробнее см. [Bauman 1990: 59—88].

⁷ Проблемная ситуация воспроизводится в контролируемом контексте, в «рамке», позволяющей по-особому её воспринимать. См., например: [Abrahams 1968: 143—158].

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

«Без снасти только блох ловить...»

(прескрипции, связанные с использованием инструментов повседневной трудовой деятельности, в традиционной культуре Центральной и Северной России)

Система правил, регламентирующих бытовую, обрядовую и хозяйственную деятельность как одного человека, так и всей общины в целом, является постоянным объектом внимания исследователей¹. В то же время запреты и предписания, связанные с профессиональной принадлежностью индивида, нечасто попадали в число специальных объектов исследования, хотя, конечно, фиксировались от случая к случаю как учеными XIX — начала XX в. [Зеленин 1929; Максимов 1993: 109—133, 173—197], так и современными собирателями [Антропология профессий 2005; Добровольская 2001: 95—105; Добровольская 2005: 243—259; Добровольская 2006а: 46—53; Добровольская 2006б: 7—19; Добровольская 2007: 9—19; Малые социальные группы; Новиков 2005: 113—130; Профессии.doc; Трофимов 2001: 54—57; Шумов 2003; Шумов; Щепанская 2001: 9—27; Щепанская 2003; Щепанская 2006]. При этом внимание к предписаниям и запретам, существующим у представителей разных профессий, было неодинаковым. Причина этого совершенно очевидна. Для исследователей традиционной культуры не все профессии равнозначны. Более того, не вся деятельность в рамках традиционной культуры рассматривается как профессиональная, т.е. требующая специальных (будь то сакральных или профанных) знаний и навыков. Поэтому основное внимание исследователей, так или иначе затрагивающих эту проблематику, сосредотачивалось обычно на так называемых «знающих» людях: печниках, мельниках, плотниках, пастухах, гончарах и, конечно, колдунах [Щепанская 2001: 9—27; Трофимов 2001: 54—57; Добровольская 2001: 95—105; Добровольская 2007: 9—19; Финченко 1982: 44; Гуляева 1986: 172—180; Топорков 1984: 41—47; Цивьян 2000: 177—192].

Необходимо отметить, что нормативы, связанные с женской трудовой деятельностью, в большинстве своем и вовсе не рассматривались как

сакральные, за исключением ткачества, повитушества, колдовства/знахарства, а также, отчасти, обмывания и отчитывания покойника².

Отметим также, что ряд представителей тех или иных профессий не вступает в контакт с демонологическими персонажами, как это делали, например, пастухи (дары лешему) или мельники (кормление водяного). С другой стороны, они обладают профессиональными навыками, выделяющими их из общей массы людей. С нашей точки зрения, они занимают некое промежуточное положение между простыми людьми и людьми «знающими», но скорее попадают в число последних, потому что, обладая неким специальным знанием, потенциально опасны.

В настоящее время в работах исследователей, занимающихся проблемой трудовых запретов, сложилось устойчивое представление о том, что внутри каждой профессиональной группы существуют трудовые запреты (при этом, чем больше навыков и умений необходимо для совершения той или иной работы и чем меньше количество членов какого-либо трудового сообщества, тем более разветвленная система запретов и предписаний ему присуща).

Кроме того, Т.А. Бернштам убедительно доказала, что трудовые роли и обрядовые функции независимо от половозрастного разделения хозяйственных занятий имели ритуальную связь с «сакральными силами», результатом чего «являлся “договор”, обеспечивающий прокормление человеческого и животного мира» [Бернштам 1988: 139]. Таким образом, любая традиционная работа имела ряд магических правил и запретов, которые необходимо было выполнять для достижения успешного результата³.

Добавим, что записи настоящего времени⁴ неравномерно представляют систему запретов, связанных с профессиональной деятельностью русских крестьян. В них регламентации рассматриваются как один из способов характеристики представителя данной профессии, а не как единая система установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь этноса стабильной. Единственная известная нам попытка⁵ представить поверья как целостную систему этносоциальной регламентации (с нашей точки зрения, весьма успешная) предпринята в книге Т.Г. Владыкиной [Владыкина 1998: 240—280]. Как отмечает автор в своем исследовании, «система важнейших предписаний была разработана за многовековую историю народа столь детально и тщательно, что практически охватывала весь жизненный цикл человека, причем индивидуальное, как правило, довольно жестко ограничивалось или даже приносилось в жертву общему, общинному, родовому; регламентировалась вся совокупная информация о социальном и природном окружении человека на его важнейших пространственно-временных уровнях» [Владыкина 1998: 240].

Профессиональные нормы и запреты существуют для всех видов традиционной (крестьянской) деятельности независимо от гендерной принадлежности работника, сакральности или профанности (прежде всего с исследовательской точки зрения на тот или иной вид работы). Однако, если запреты, связанные с деятельностью представителя той

или иной традиционной профессии, так или иначе привлекают внимание исследователей, то предписания, связанные с орудиями труда как таковыми, в значительной степени остаются в стороне. Безусловно, если речь идет о топоре плотника, рожке пастуха или ружье охотника, то способы обращения с этими предметами оговариваются в исследованиях, посвященных нормативам той или иной профессиональной группы [Добровольская 2007: 9—19; Добровольская 2007а: 7—19]. Имеется целый ряд исследований, в которых орудия труда рассматриваются как обрядовые или обережные предметы, но так как вещи не используются по своему прямому, «рабочему», назначению, предписания, распространяемые на них, касаются ритуальной практики⁶.

Данная статья посвящена нормативам, связанным с использованием предметов повседневной трудовой деятельности, работа с которыми не требует профессиональной специализации⁷. Речь идет о мужских сельскохозяйственных и домашних работах (пахоте, косьбе и молотье, с одной стороны, и заготовке дров, починке дома и т.д., с другой)⁸.

Мужские сельскохозяйственные работы

Совершенно очевидно, что для аграрной страны земледелец — это не особая профессия, поскольку каждый сельский житель мужского пола (за редким исключением) с ранней весны и до поздней осени совершает ряд полевых работ: пашет, сеет, молотит и т.д. Т.А. Бернштам отмечает: «Важнейшие мужские обряды в процессе земледельческих работ относились... к посеву зерновых и льно-конопляных культур и к окончанию обработки первых, т.е. оформляли обеспечение хлебом во всех его видах» [Бернштам 1988: 139].

Пахота

В материалах XIX—XX вв. нам не удалось найти упоминаний о предписаниях, связанных с использованием плуга и бороны, хотя нормативы, регулирующие обращение с землей, многочисленны и разнообразны⁹. Современные записи¹⁰ свидетельствуют о том, что некогда существовал корпус нормативов, регулирующих обращение с пахотными орудиями. Так, многие пожилые исполнители отмечают, что во времена их детства перед первой пахотой ритуальные действия совершались не только над людьми (моление перед иконами, мытье в бане, надевание чистой и новой одежды и т.п.), но и над плугом: *Вот я помню, уже Советска власть была, но тракторов-то мало было, плугом еще пахали многие, лошадь, ну и плуг. И вот, значит, как первый-то раз в поле выходить, дед мой, он много знал. Значит, вот он плуг вынесет, так его положит и обойдет его три раза, потом поклонится ему, и просил он его, чтоб, значит, помог. Говорили все, что если плуг не просить, то в поле случится что* [АЕА-1928]; *Во время войны тракторов-то не было, вот старики перед первой пахотой плуг-то вынесут и просят его, чтоб, значит, помог. Уж чего точно говорили — не знаю, а вот просили, чтоб помог* [ДКА-1914].

В Костромской области помощи в пахоте просили не только у плуга, но и у лемехов: *Вот просили у плуга, значит, помощи, мол, «как в прошлом году вспахал, так и в этом вспаши».* Ну, просили плуг так. *Еще к лемехам обращались — вроде просили, чтоб не тупились* [ПМА-1917]. В Пермской области обращались даже к частям лемеха: *Вот как пойдешь первый раз сабанить¹¹, самый старый сабанищик просит, чтоб, значит, плуг не подвел в этом году, и просит потом лемех, чтоб не тупился, и градиль¹², и клюку¹³, чтоб не ломалась. До войны все, почитай, так делали* [ЕАС-1918].

Некоторые исполнители отмечают, что плуг украшали цветными лоскутами, а иногда цветами: *Вот старики перед тем, как поле первый раз пахать, плуг-то вынесут, обойдут его, попросят, чтоб, значит, помог и в поле. А его еще вот украшали, когда цветочки там каки появятся, то цветочками, а так все больше тряпочками, шоблом всяким цветным* [ГЛИ-1941].

Вероятно, обычай украшать плуг был довольно устойчивым и распространённым, поскольку многие исполнители указывали на то, что в 60—80-е гг. XX в. при праздничном начале пахоты также украшались плуги и трактора: *Вот у нас в колхозе, как пахота-то начиналась, уж праздник был, собрание. Трактора-то все с флажками, на плуг тоже ленточки навязывали. Нарядные такие* [БЕТ-1925].

С плугом был связан запрет на прикосновение к нему до пахоты женщин. Считалось, что если женщина дотронется до плуга перед первой запашкой, он может сломаться или «испортить землю», что приведет к неурожаю: *Вот дед всё нас гонял от плуга. А ведь красивый, нарядный он, весь в ленточках. Девчоночкам-то хочется потрогать. А он гонял. Говорил всё: «Пока плуг-то земли не попробовал — бабы брысь. Порча от вас».* Мол, бабы вроде как испортить его могут, он вроде как сломается или там что [КАА-1908]; *Мужики старые все говорили: «Пока плуг землю не попробовал, баба к плугу не подходи».* Все говорили, что если баба до плуга дотронется — плуг землю попортит, родить не будет [ДВК-1927].

Следующая группа нормативов связана с приостановкой пахоты. Так, считалось, что в течение дня нельзя вынимать плуг из земли и прерывать борозду. В противном случае место прерывания борозды станет доступным для ведьмы, и она сможет сделать на поле зажины и увести урожай у хозяина: *Вот пашня когда, в перерыв-то плуг из земли не вынимают. Он там так остается. Если вынешь — борозду если прервешь. Всё. На поле ведьма повадится. Зажины на поле будут. Весь хлеб уведет* [ИЕМ-1921]. Именно поэтому борозду всегда необходимо довести до края поля и только там вынуть плуг из земли: *Пашут когда, вот даже и сейчас вот, вот обязательно доводят борозду до кромки, до конца поля, чтоб зажинов не было. Если в середине поля остановиться и плуг вынуть — зажиница весь урожай к себе в амбар сведет* [БФТ-1919]. Другим случаем является прекращение дневной работы. Вечером также необходимо довести борозду до края поля, вынуть плуг и, не очищая его от земли, вернуться домой. Считалось, что

если очистить плуг от земли, то происходит окончательное прекращение действия и для продолжения пахоты на следующий день необходимо совершить те же обрядовые действия, которые производятся при первой запашке. В противном случае всё, что будет вспахано после нарушения норматива, не принесет урожая: *Вот, дед мой говорил, что с тракторами землю попортили, и поэтому неурожай часто, а раньше вечером борозду доведут и плуг, не очищая, домой везут. Он говорил, что если плуг от земли очистить, то это как знак такой, мол, конец пахоты. И если на следующий день опять пахать, то надо по новой молебен, запашку делать и что там еще. А если не сделать, то вот урожай на этой вспашке не будет* [ВАН-1919]; *У нас вот что рассказывали. Значит, вот еще до войны, еще на лошадях пахали. Вот, значит, мужик допахал вечером, и что ли дождик, что ли что, в общем, он обтер плуг от земли и вот домой вернулся, а наутро опять в поле поехал. И еще пахал там день или два. И вот что интересно: на той части поля, что он по первой пахал, всё взойшло и уродилось, а вот на второй половине, что погнило, что не проросло. Правду, значит, говорят, что нельзя плуг до конца пахоты обтирать — урожаем сгибнет* [ЕАС-1918]. Напротив, при окончании пахоты необходимо было очистить плуг и поблагодарить его за работу: *Вот как пахоту закончат, так плуг уж вычистят, уж вот блестит весь. Чтоб ни капельки земляшки на нем не было. Вот в колхозах водой поливали, чего смоят, чё нет — не важно. А уж свой-то обтирали. Чтоб земляшки-то не было* [ШАМ-1929]. Полагали, что если на плуге останется земля, то посеянное зерно не прорастет, так как будет брошено в недопаханное поле: *Вот очень следили, чтоб земли на плуге не осталось. Вот все тщательно обтирали. Говорят, что если земля осталась, то пахота не кончалась. А кто ж в недопаханную землю сеет. Урожай не будет. Ведь всё в очередь делают: сначала пахут — потом сеют. Грех — в недопаханное поле сажать* [КАФ-1934]. Очистив плуг, его возвращали в сарай или под навес и, видимо, именно тогда благодарили за работу: *Плуг вот убирали всегда, никогда плуг как сейчас не валялся, всегда его уберут и поклонятся, вроде как «Спасибо за работу»* [РНС-1936]. Считалось, что трогать плуг летом (между весенней и осенней вспашкой) нельзя ни мужчинам, ни женщинам, так как человек может случайно «спортить» инструмент. Особенно этот запрет распространялся на чужих (не являющихся членами семьи) людей: *Не дай Бог плуг летом тронуть: дед, добрейший был человек, драл нещадно. Нельзя до плуга дотрагиваться летом ни бабе, ни мужику, ни ребенку — нечистого посадить на плуг может. Потом всё, что таким плугом вспахано — всё спорчено, всё без урожая. Случайно ж порчу-то можно навести, не со зла даже, а так: в неурочный час тронешь — и всё, нечистый поселится, всю работу портить будет* [БАА-1921].

Одним из наиболее ритуализированных предметов земледельческого инвентаря является борона¹⁴. Однако, несмотря на многочисленные источники, упоминающие борону как атрибут свадебного обряда или предмет, связанный с нечистой силой, и исследования, раскрывающие обережную или аграрно-производящую символику этого инструмен-

та, нормативы, связанные с обращением с бороной, немногочисленны. Считалось, что, вывозя борону на поле, необходимо максимально поднять зубья, чтобы они как можно меньше соприкасались с землей, поскольку даже при небольших отметинах, оставляемых бороной на дороге, существует опасность для всех членов сельской общины. Так, у наступившей на след от зубца бороны беременной женщины мог случиться выкидыш, девушка могла стать бесплодной, мужчина обезножить и т.п. Опасности подвергалась и скотина (свиньи могли заболеть, на кур напасть мор, коровы теряли молоко и т.п.): *Вот борону с поля везешь, старались как-нибудь ее так подпереть, чтоб уж не скребла шибко землю, чтоб следов оставалось поменьше. Очень опасно, если на след бороны наступишь: и человек захворает, и скотина сдохнет* [БМФ-1930]. Аналогичный пример приведен в книге К.К. Логинова, правда, относится он не к бороне, а к сохе: «Соху или косулю до места везли, перевернув вверх или на боку, чтобы не царапала лемехами дорогу. Это согласно народным поверьям могло привести к разным бедам» [Логинов 2006: 55].

Старались, чтобы при сельскохозяйственных работах до бороны не дотрагивалась женщина, так как в противном случае борона *могла силу зерна заборонить* [КУН-1923], т.е. зерна могли не прорасти. В то же время для устранения женского бесплодия необходимо было перед боронованием дотронуться до бороны, а затем провести рукой по телу, что должно было обеспечить беременность: *Вот у нас баба была и ей очень ребеночка хотелось. А не дал Господь детей. И вот она, видать, кто-то ей присоветовал, бороновать-то мужики должны были ехать, она утром-то к бороне подошла да и рукой по ей провела, и к пузу. А мужики-то поехали. Ну, много борон-то, она по одной-то и провела. И вот, на сортовом-то семени той-то и боронили. И вот везде взошло, и даже неплохой урожай был, а на сортовом-то поле ни тебе всхода. Раскопали, а зерна-то прям вот черные все. А баба понесла, ребеночек родился. Вот у агронома на деляночке-то, там всё взошло, и всхожесть была хорошая, большого урожая ждали, а вот она-то у бороны для себя силу взяла, а на зерно-то и не оставила. Нельзя, чтоб баба до бороны дотрагивалась* [ВКИ-1925]. До бороны нельзя было дотрагиваться и призывникам, так как это могло предвещать им смерть: *Вот у нас в начале войны случай был. Ну, провожали призывников-то, много народу-то, и вот какое-то собрание устроили, и вот дождь, и вот все под навес пошли, а у нас там косилки стояли, плуги-то, бороны, ну весь сельхозинвентарь. Ну и сели кто как мог, кто на что. И вот кто на косилки сел, те все с фронта вернулись, а вот кто на бороны присел — погибли. Нельзя, если в армию призвали, до бороны-то дотрагиваться. Она судьбу боронит. Перемешивает всю судьбу. Может, и не помер бы, если б не сел* [ГИА-1929].

Необходимо было проверять наличие всех зубьев у бороны после обработки поля и восстанавливать выпавшие, так как в противном случае мог умереть кто-нибудь из членов семьи: *За зубьями у бороны следили, если выпадали, то чинили сразу. А то говорят — умрет кто в семье*

[ДЕИ-1928]. С нашей точки зрения, подобный норматив может быть связан не столько с инструментом, сколько с символикой зуба как такового (ср.: потерять зуб во сне — умрет кто-нибудь из родни)¹⁵.

Если плуг украшали перед началом пахоты, то борону, напротив, после окончания работы: *Вот как отборонят — изукрасят всю, ленточками там или цветами какими. Как везут изукрашенную — бороновать кончали* [ДЕА-1928]. Считалось, что если по какой-либо причине борона не будет украшена, в судьбе многих жителей сельской общины могут произойти серьезные изменения — девушки не найдут женихов, мужчины потеряют потенцию, женщины станут бесплодными и т.п.: *Вот у нас однажды случилось. Мы отбороновали и домой ехать, а бороны-то не украсили. А молодая такая бригада была, перед войной было. Так вот что интересно, все девки в этой бригаде женихов не нашли, у кого на войне убило, кто так бросил. Парни все на войне погибли из этой бригады-то, а девки уж и ребенок хотели без мужиков-то, ну, после войны-то были такие, а вот все пусты оказались. Борона — она не простила, наказала их* [ИЕД-1931].

Сев

Сев повсеместно «мыслился исключительно мужским делом» [Бернштам 1988: 135]. Даже во время войны *бабы у нас не сеяли: старики, подросточки, мальчишечки совсем, инвалид какой — только б не баба: бабе сеять — грех* [ИМС-1917]¹⁶.

По сведениям А.Б. Зерновой, первый сев производили без штанов или в полностью обнаженном виде [Зернова 1932: 23—35]. Аналогичные сведения зафиксированы и Г.С. Масловой в Олонецкой губернии [Маслова 1984: 116]. В настоящее время даже наиболее пожилые исполнители об этом не упоминают.

У засевальщиков основным орудием труда было сетиво (посевальник, севня, лукно), обращение с которым требовало соблюдения определенных правил. Так, неиспользуемое сетиво никогда не должно было стоять пустым: *Если сетиво пустое — хлеба не будет. Всегда в него что-нибудь ссыпали. Хоть орехи, хоть семечки — что-ничто* [БСИ-1919]. В некоторых местностях считалось, что сетиво надо перевернуть дном кверху, иначе кто-либо из членов семьи мог умереть: *Если сетиво не перевернуть, то в доме покойник будет. Пустое сетиво не к добру стоит, переворачивать надо* [ВКА-1937].

Считалось, что севню можно трогать всего несколько дней в году, прежде всего в период с 1 по 31 мая: *Дед мой всегда говорил, что «Еремей поднял сетиво — начинай сев, Еремей опустил сетиво — кончай». Я точно не знаю какие это дни¹⁷... Но они в мае. Только в мае и надо сетиво держать. Потом — урожая не будет. Грешно его потом в руки брать* [БВН-1940]. Таким образом, запрет на использование посевальника в другие дни ограничивал сроки посева. Считалось также, что если сетиво брали в руки после данного срока (особенно если сетиво брала женщина), это могло принести сельской общине множество несчастий, прежде всего эпидемии и эпизоотии: *Если вот лукно брали*

летом, даже пусть случайно, тут уж беда. Тут уж жди, что скотинадохнуть начнет, а то и на людей болезнь какая найдет. Тут уж болезни, как семена из лукна, сыпятся [ПСА-1928]. Зафиксировано также поверье, что если посевальник не вовремя возьмет девушка, то у нее будет внебрачный ребенок (*Если девка не ко времени лукно возьмет — в подоле принесет* [ЛНВ-1934]); по другому поверью, если аналогичное действие совершит беременная женщина, то у нее случится выкидыш: *Вот когда баба брюхата сетиво не ко времени берет — выпростается, выкидыш будет* [МНА-1933].

В некоторых регионах засевальщик вместо сетива использовал женский фартук или платок: *Когда сеять выходят мужики, у жен фартуки берут и из них сеют, чтоб хлеб родился* [БАИ-1907]. Существует запрет брать фартук у неплодной женщины или у дочери: *У нерожавшей или неплодной брать фартук нельзя — будет неурожай, хлеб не сродиться* [ЕАС-1918]. Иногда подобное предписание распространялось только на посев льна, а зерновые сеяли из посевальника¹⁸.

Молотьба

В традиционной культуре молотьба (а также укладывание и вынимание снопов) считалась исключительно мужским занятием: *Вот снопы бабы вяжут, а вот в овин на просушку только мужики кладут. Если баба класть будет — овин беспрременно сгорит* [ПСА-1920]; *Если баба снопы из овина вынет — пустой колос, хлеба совсем ничего намолотят* [БМФ-1930]. И собственно овинные обряды [Максимов 1993: 56—60; Громыко 1975: 138—140] считались исключительно «мужскими»: Огонь в овине разжигали также только мужчины, причем чаще всего это делал самый старый член семьи: *Огонь в печке, в овине-то хлеб сушат и огонь там разводят, так вот у нас дедушка всегда разводил, говорят бабам грех разводить — хлеб весь сгорит; самый старший мужик, только мужчина разводит — тогда добро будет* [МЗА-1915].

Основным орудием труда, используемым при молотьбе, является цеп. Существует целый ряд нормативов на использование и хранение цепов. Так, цеп не должна трогать, а тем более им работать, женщина, иначе она может вымолотить всю семью, т.е. навлечь смерть на близких: *У нас во время войны из баб только одинокие совсем молотили. Даже стары девы не брались, не дай Бог кто из родни помрет. А уж у кого мужья на фронте — даже не проси и не приказывай. Баба к цепу не притронется. Если она молотить начнет — всех в семье вымолотит* [МЗС-1945].

До цепа нельзя было дотрагиваться в некоторые календарные даты, прежде всего на Благовещенье, Казанскую и Зимнего Николу. Считалось, что случайный стук цепа может вызвать смерть того, кто его услышит: *На Благовещенье, конечно, никто не молотил, но старики говорили, чтоб цепов не трогали. Говорят, что если на Благовещенье кто цеп услышит — к смерти. Еще говорят, что если на Казанскую цеп услышишь — вот где слышно его, там всё сено сгорит* [БКИ-1939].

Верили, что цеп нельзя переставлять с места на место в период обмолота хлеба: *Цепы всегда в одно место ставят. Вот если первый раз в*

правый угол, то и весь помолот так же [БПИ-1923]. Существует мнение, что если цепи поставлены неправильно или брошены в разных местах, обмолоченного хлеба не хватит до нового урожая: У нас однажды молотили и вдруг кто-то кричит, все побросали цепи кто куда, а Петрович как закричит: «Вы чего, анчихристы, наделали, наделали делов, будем теперь по весне голодать, надвое хлеб разделали». Ну, все посмеялись — урожай огромный был. А только, пожар был потом и погорело много, и весной только посевное и осталось без хлеба сидели. Правду говорят — цепи в одно место надо ложить [БМФ-1930].

Сенокос

Хотя косьба и осознается преимущественно мужским занятием, но жестких запретов на работу женщины косарем нет: *Косят, конечно, мужики, но если нет их, или вот война была — бабы косили. Работа тяжелая — лучше, чтоб косил мужик [СВИ-1924].* В то же время некоторые исполнители отмечали, что в случае экстремальной ситуации, когда членам семьи угрожает опасность, женщине категорически запрещается браться за косу, даже дотрагиваться до нее: *У нас во время войны мужиков в селе — один председатель да участковый. И вот председатель идет: «Бабы — косить пора». Ну, там кто-то шел, а всё больше: «Уволь, не пойдем». Уж и судом, и тюрьмой грозил. Нет. Мужья и сыновья на фронте, убить могут, не шли. Ну, он говорит: «Ну, бабы, ну хоть серпами». Они все как одна вышли, серпами можно — серп он бабий помощник [ЛНВ-1934].*

При обычных обстоятельствах предпочтительно, чтобы всё равно косил мужчина: *Если мужчина в доме есть и он здоров, то он косить должен, а бабы только ворошат и гребут [ФЗС-1920].* Считается, что косящая траву женщина предвещает смерть: *Вот если мужики есть, а баба косит — она людей выкашивает, к смерти кого-нибудь [ЗКИ-1925]* или *Баба косит — она в деревне людей выкашивает, кто-то помрет беспреречно, в семье у ней помрет [ПДП-1924].* Вероятно, это связано с тем, что в фольклорной традиции коса является атрибутом персонифицированной Смерти (ср. смерть — баба с косой, старуха с косой).

В фильмах о сельской жизни косцы, возвращаясь с поля, несут косы на плечах как ружья. Пожилые исполнители почти всегда говорят: *Сейчас всё переменялось: с покоса идут — коса на плече, как винтовка. Раньше не так было, старики следили, косу с работы на телегу клали — коса кормилица — ей почет. Сам ногами — коса едет [БАЕ-1913].* Считалось, что если по какой-то причине косу несут на плече, то ее надо обмотать сеном. В противном случае полагали, что *косец смерть несет [МВИ-1919].*

Налаживать косу мог только мужчина, считалось, что если по какой-либо причине косу точит женщина, то всё скошенное ею сено сгорит: Во время войны у нас мужиков в деревне было два инвалида, да пацанчики, ну, Маня, она косы хорошо правила, всех их обучила, но сама ни-ни косу никогда не правила, даже ждала, чтоб значит кто из пацанчиков пришел и косу сделал. Над ней смеялись, а она говорила, что если баба косу правит — всё сено сгорит [БАА-1921].

Мужские несельскохозяйственные работы

К мужским работам, не связанным с сельским хозяйством, относятся заготовка дров, починка дома и усадьбы, мелкий ремонт обуви. Вероятно, к этой же группе надо добавить плетение лаптей и корзин, поскольку в традиции исследуемого региона большинство мужчин еще до 40-х гг. XX в. владели умением плести лапти, а мастерство плетуханов (специалисты по изготовлению корзин) живо во многих деревнях до настоящего времени.

Заготовка дров, починка дома или усадьбы

Основными инструментами при заготовке дров являются топор, пила, колун, для починки дома или усадьбы используются молоток, тесла, скобель, долото, «черта», а также другие инструменты, *пришедшие от немцев* [ДЕИ-1928] (речь идет о шерхебеле, рубанке, фуганке, ватерпасе, цинубеле и т.п.). Магическая функция железных инструментов рассматривалась в науке неоднократно [Зеленин 1999: 100—139; Левкиевская 2002]. Данные инструменты исключением не являются и выступают в традиционной культуре преимущественно в качестве оберегов и отгонных средств против нечистой силы и болезней. Существует ряд нормативов, связанных непосредственно с обращением человека с инструментом. Необходимо отметить, что предписания касаются в основном топора, резе пилы. Другие инструменты чаще всего не называются конкретно, и обычно на них распространяются те же запреты, что и на топор.

Прежде всего нормативы распространяются на приобретение нового инструмента. Новый инструмент наделяется отрицательными свойствами и рассматривается как нечто неосвоенное, а следовательно, чужое. Замена старого инструмента на новый должна происходить в строго определенное время. Если для плотника самым лучшим временем для смены топора считается рассвет Васильева дня, причем желательно, чтобы он совпал с новолунием: *Лучше всего топор менять на Васильев день, ну, на старый Новый год. На рассвете, только чтоб солнце взошло. Хорошо еще посмотреть, чтоб месяц рос в этот день, на убывающем месяце плохо менять* [ИЕМ-1921], то для обычного человека хорошим днем для замены или покупки инструмента считается Пасха: *На Пасху хорошо инструмент покупать, с таким инструментом все ладиться будет* [КАФ-1934]. Точно так же, как и плотник, обычный человек должен как можно быстрее опробовать новый инструмент в деле. Ср.: *Вот бывает плотник топор поменял, а работы нет. Он тогда должен хоть что срубить, хоть какую безделицу. Вот у меня отец так топор поменял, а делать ему нечего было. Так он мне такой срубчик сделал для кукол — радовалась так. Дом для кукол. Причем сразу срубил. Пришел с новым топором и до заката срубил, в тот же день* [ДКА-1914] и *Как новый топор покупашь — нужно им сразу что-то сладить. Ну, хоть чего наколоть. Купят топор и там дровишек наколят, чтоб значит служил долго* [ВКИ-1925]. Как видно из приведенных примеров, плотник должен

новым инструментом подтвердить свое мастерство (что-то сделать — домик для кукол, табуретку, ящик), а обычный человек должен новым инструментом сделать то, для чего топор часто используется в обычной жизни.

Если забивать что-то обухом топора в обычной ситуации можно, то с новым инструментом подобные действия проделывать не рекомендуется. Считается, что в таком случае топор не будет использоваться по своему прямому назначению: *Вот придешь с новым топором домой — дрова нарубить надо, а вот забить что-то нельзя. Так-то бывает, стукнешь обухом, а так нельзя. Так и будешь топор как молоток носить, а рубить им нечего* [ИЕД-1931].

Считается, что топор нужно оставлять в доме под лавкой у двери, т.е. под так называемой задней или пороговой лавкой. Напротив, оставлять топор под долгой (бабьей, смертной)¹⁹ лавкой запрещалось. Многие исполнители говорили о том, что оставленный под бабьей лавкой топор приносил множество несчастий, прежде всего смерть кого-нибудь из членов семьи: *Топор убирают под заднюю лавку, под долгую лавку не ставят. Если топор под долгой лавкой — обязательно умрет кто-нибудь* [КУН-1923]. Иногда упоминалось о том, что топор нужно убирать в ящик под коник²⁰: *Все инструменты, и топор тоже, убирали в коник, там все лежали. Так просто оставлять нельзя — бо-леть мужики в доме будут* [ЕАС-1918].

В отличие от обычного топора, колун не вносился в дом, а хранился в сенях или сарае. Пила иногда хранилась там же, где и конская упряжь, реже вместе с телегой и санями. Считалось, что если пила попадет в жилое пространство дома, то в семье начнутся ссоры: *Если пила в дом попала — жена мужа запилит совсем, ссоры в семье будут. Ее в сенях хранить надо или в сарае, а в доме ее не хранят* [ГИА-1929].

Считается нежелательным дотрагиваться до инструментов в праздники, так как можно по неосторожности сымитировать работу с инструментом (например, постучать молотком об руку): *У нас вот один на Кузьму-Демьяна молоток взял и так задумался что-то, и постучал об руку. Так у него рука потом болела сильно. Это он в праздник как будто гвозди забил. В праздник инструмент брать нельзя. Грех это* [МНА-1933], или *Как-то раз отец на Николу пошел в сарай, ну так что-то, а там колун у него. И как-то этот колун не так лежал, и отец его поднял и воткнул в бревно в сарае, ну там лежало полено. И у него потом поясницу несколько месяцев ломало — в праздники колун не берут. Бог накажет* [ПСА-1928].

Предписания, связанные с лозоплетением, в контексте нашей работы затрагивают два инструмента — кочедык и (отчасти) колодку.

В настоящее время лапти плетутся только как сувенирная продукция, но и современные мастера знают целый ряд предписаний, регламентирующих обращение с орудиями труда. Поскольку на данной территории изготовление лаптей было широко распространено, то нормативы, связанные с этим видом деятельности можно зафиксировать во множестве вариантов и в настоящее время.

Прежде всего существовал запрет дотрагиваться до инструмента женщинам. Считалось, что если женщина прикоснется к кочедыку, принадлежащему мужчине, инструмент обязательно причинит вред мастеру. Причину такого вредоносного действия видят в «ревности» инструмента: *Кочедык, он ведь своего мастера любит, знает его руку, прям вот ложится в нее. Вот если чужой кочедык возьмешь, то он такой же, как твой, а вот в руке не лежит, вот он как будто в ней вертится. Чужая рука для его. Он мастера хуже бабы ревнует. Мужу-то просто неудобно, а вот бабе — смерть* [МЗС-1945]. Действительно, инструмент, взятый в руки женщиной, может поранить как женщину (*Вот жена у одного-то кочедык-то взяла, толи мыла чё, толи переключивала. А вот только взяла кочедык, и он ей в бок-то и воткнулся. Ну, кочедык-то видела? Небольшая там железка-то, и с крючком. А вот бабе-то этой воткнулось, аж прям вот в сердце и померла на месте. Кочедык мастера своего ревнует* [БФТ-1919]), так и самого мастера: *Вот у нас тут мастер решил на дворе-то работать, ну, толи душно, толи что. Вынес значит лыко, вынес колодку, ну, лыко-то в клубках, много было его. Ну и жене крикнул, чтоб, значит, кочедык ему в окошко подала. Она его взяла и в окошко высунула, он потянулся и — вот веришь?! — кочедык ему в руку впился и прям ее всю поуродовал. Он с полгода лапти плести не мог, рука не работала. Кочедык его приревновал к бабе. Мастер инструмент не должен бабе-то давать* [ГИА-1929].

Если в традиции плетение лаптей было как мужским, так и женским занятием, то запрет терял гендерный характер. В этом случае считалось, что никто, кроме хозяина, не должен дотрагиваться до инструмента, поскольку в противном случае кочедык может нанести увечье: *Вот до кочедыка только хозяин и может дотрагиваться, а если чужой кто возьмет — конец! Плохо ему будет: или поранится, или что. Инструмент только своего хозяина и любит* [ВАБ-1919].

В этом свете интересны запреты, связанные с передачей инструмента. В основной массе русских локальных традиций большинство инструментов передается по наследству, и считается, что именно они наиболее совершенны. Кочедык, напротив, не передается младшим родственникам, поскольку носители традиции верят в то, что он *только для одного мастера делается, ему деньги приносит, его кормит и поит, а остальным он во вред* [ПДП-1924]. Многие исполнители рассказывают, что после смерти родственника, который плел лапти, кочедык клали к нему в гроб, *чтоб и на том свете лапоточки плел* [БМФ-1930], поскольку в противном случае опасными становились и инструмент, и умерший мастер: *Вот у нас дед помер. Он лапти плел почитай всем, ведь уж даже когда в баретках или в ботинках ходили, покойника там всегда в лаптях хоронили, и на болото за ягодой в лаптях лучше ходить. Говорят, если в лаптях, то леший не манит, лапоточки-то, они крестиком. И вот, значит, дед-то и помер. А дядя мой лапти тоже плести умел, и вот он, значит, кочедык-то и взял. Но, как-то он ему не пришелся. Ручка неудобная, какой-то он не такой. И вот, что интересно, он все время резался. И дядя своим работал лапти. Только стал ему отец во сне являться и грозить*

так пальцем, мол, верни кочедык. Дядя терпел, а потом там вот умер кто-то, за сорок-то километров и он поехал, и в гроб для деда кочедык и положил. Попросил передать для отца-то. И дед ему перестал сниться [ДЕИ-1928].

Колодка — значительно более безопасная вещь. Она представляет угрозу только в том случае, если в семье есть незамужние девушки. Считается, что если лапотник случайно дотронется колодкой до такой персоны, та останется старой девой, поскольку инструмент заберет себе ее пару: *Вот старались мастера колодочки-то особо при людях не носить, а то случаем дотронешься до девицы и корми ее потом всю жизнь, колодка у ей пару и заберет [БАА-1921].*

Рассматривая нормативы, связанные с инструментом, нельзя не затронуть проблему получения мастерства. По имеющимся у нас материалам лапотник может получать свое мастерство от демонологического существа. Так, чтобы плести лапти, отличающиеся особой прочностью, мастер должен был взять кочедык и отнести его на ночь в лес, где вместе с хлебом и табаком оставить на пне как дар лешему, который за подношение награждал мастера особым умением²¹: *Вот все говорили про деда Михаила, что он потому тяжело умирал, что с лешим якшался. Вот он, чтоб значит лапти плести свой кочедык по молодости в лес отнес, на пень покчал, ну, там, хлеб, табак покчал, значит, чтоб лешего угостить. И тот, говорят так, его кочедыком себе лапти за ночь сплел. А утром забрал дед кочедык и с тех пор лапти-то и плел необыкновенные. Они у него мягкие были и не рвались [БЕТ-1925].*

Завершение работы предусматривало соблюдение особых правил. Так, если человек не успевал доплести лапоть и вынужден был оставить работу до следующего дня, то он закреплял заготовку, лыко и инструменты. Некоторые наши информанты сообщают, что существовали особые слова, произносимые в этот момент, но, к сожалению, в наших материалах нет текстов таких заговорно-заклинательных формул. Исключение составляют используемые в обережной функции молитвы «Богородица» и «Отце наш»: *Вот дед, он какие-то слова знал, когда вот работа-то не доделана, он, значит, все перекрестит, и лаптю, и кочедык, и лычко, а потом слова [ка]кие-то пошепчет. А уж вот отец вроде слов таких не знал, он все «Богородицу» читал, а вот тут Федор, он «Отче наш» читат, говорит, помогает [ГЛИ-1941].* Считается, что если мастер забудет закрестить свою работу, то черт испортит лапти и сделает так, чтобы в них болели ноги: *Нечистый он лаптей не любит, они ж крестиком все. Вот если мастер незакрестил лапти, то черт их заночь все разматает и все лыко порвет [БПИ-1923] или Черный лаптей боится, но если вот мастер не доплел лапток и его не закрестил, то уж тут дух-то порезвится. Он эти лапти такими сделает, чтоб, значит, в них ноги все время болели, чтоб прям покоя не знали ноги-то [ДЕА-1928].*

При плетении корзин также соблюдали ряд нормативов, связанных с кочедыком, которые практически полностью идентичны запретам при изготовлении лаптей.

Мелкий ремонт обуви

Изготовление обуви было, безусловно, специализированным действием, а вот мелкий ремонт в большинстве случаев осуществлялся кем-нибудь из членов семьи.

Поскольку эта работа включает в себя такое ритуально опасное действие, как шитье, то она сопровождалась обычно теми же запретами и предписаниями, которые относятся к шитью вообще. Так, обувь нельзя было чинить от Дмитриева (день Дмитрия Солунского — 26 октября) до Михайлова дня (21 ноября), иначе скотину будут драть волки: *От Дмитрия до Михаила обувку не чинят — волк скотину задерет* [КУН-1923]. Такой же запрет распространялся и на отдельные дни. Так, обувь не чинили на Савву (18 декабря), на вешнего и зимнего Егория: *На Савву сапоги не подбивали, валенки не подшивали. Говорят волки скотину задерут* [БАИ-1907], *Егорий сердитый, грозный, он накажет и скотину волкам отдаст, если сапоги или валенки чинить будешь* [ПСА-1920]. Необходимо отметить, что эти же даты выступают в качестве маркеров для запретов на работу, распространенных в среде сапожников (Ср. *От Дмитрия до Михаила сапожники не работали. Боялись, что волк скотину задерет* [БВН-1940]. *На Савву сапожники все больше пили, работать боялись, говорят, волки скотину задерут* [ДЕИ-1928]; *На Егория, что на Вешнего, что на Зимнего, сапожники не работают. Егорий сердитый, грозный, он накажет и скотину волкам отдаст* [КАА-1908])²².

* * *

Из вышеприведенных примеров видно, что при работе с инструментами, используемыми в мужских сельскохозяйственных и домашних работах, наиболее значимыми являются нормативы календарного и гендерного характера. Большинство этих нормативов имеют обережно-информационную и социоподдерживающую функцию. Они прямо информируют человека о том, что то или иное обращение с рабочим инструментом влияет на личное благополучие человека и благополучие всей общины. Тем самым данный вид нормативов закрепляет взаимозависимость судеб и интересов между общинниками — взаимозависимость, которая, собственно, и создает само социальное единство, требуя координированного и регламентированного обращения с теми феноменами, от операций с которыми зависит общее благо.

Список информантов

АЕА-1928 — Абрамушкина Е.А., 1928 г.р., с. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив Государственного республиканского центра русского фольклора (далее — архив ГРЦРФ).

БАА-1921 — Баркова А.А., 1921 г.р., п. Чебсара, Шекснинский р-н, Вологодская обл. Личный архив автора (далее — ЛАА).

БАЕ-1913 — Банина А.Е., 1913 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

БАИ-1907 — Белкова А.И., 1907 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

БВН-1940 — Буйлова В.Н., 1940 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

БЕТ-1925 — Буркова Е.Т., 1925 г.р., п. Илеза, Устьянский р-н, Архангельская обл. ЛАА.

БКИ-1939 — Борисова К.И., 1939 г.р., п. Двинский, Верхнетотемский р-н, Архангельская обл. ЛАА.

БМФ-1930 — Безбородова М.Ф., 1930 г.р., д. Карево, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

БПИ-1923 — Бородина П.И., 1923 г.р., п. Подюга, Коношский р-н, Архангельская обл. ЛАА.

БСИ-1919 — Белов С.И., 1919 г.р., с. Сямжа, Сямженский р-н, Вологодская обл. ЛАА.

БФТ-1919 — Баринов Ф.Т., 1919 г.р., Вичугский р-н, Ивановская обл. ЛАА.

ВАБ-1919 — Волганова А.Б., 1919 г.р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ВКА-1937 — Волганова К.А., 1937 г.р., п. Пуксоозеро, Плесецкий р-н, Архангельская обл. ЛАА.

ВКИ-1925 — Воронова К.И., 1925 г.р., с. Верхний Ландех, Верхнеландеховский р-н, Ивановская обл. ЛАА.

ГИА-1929 — Горшкова И.А., 1929 г.р., с. Красное, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ГЛИ-1941 — Гарина Л.И., 1941 г.р., д. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ДВК-1927 — Деденко В.К., 1927 г.р., п. Колобово, Шуйский р-н, Ивановская обл. ЛАА.

ДЕА-1928 — Дронова Е.А., 1928 г.р., п. Кадуй, Кадуйский р-н, Вологодская обл. ЛАА.

ДЕИ-1928 — Донцова Е.И., 1928 г.р., п. Колобово, Шуйский р-н, Ивановская обл. ЛАА.

ДКА-1914 — Долгополова К.А., 1914 г.р., с. Боровка, Котельничский р-н, Кировская обл. Архив МГУ (собиратель Обижаева М.Г.).

ЕАС-1918 — Егунова А.С., 1918 г.р., урж. д. Пахотный Усад, с 1963 г. — д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ЗКИ-1925 — Забегалов К.И., 1925 г.р., урж. д. Большая Муромка, с 1949 г. — д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ИЕД-1931 — Ионова Е.Д., 1931 г.р., с. Муромцево, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ИЕМ-1921 — Ивашева Е.М., 1921 г.р., д. Пергола, Котласский р-н, Архангельская обл. ЛАА.

ИМС-1917 — Игнатова М.С., 1917 г.р., п. Малошуйка, Онежский р-н, Архангельская обл. ЛАА.

КАА-1908 — Комарова А.А., 1908 г.р., д. Бутырино, Котельничский р-н, Кировская обл. Архив МГУ (собиратель Нехай Л.В.).

КАФ-1934 — Коренева А.Ф., 1934 г.р., п. Берендеево, Переславский р-н, Ярославская обл. ЛАА.

КУН-1923 — Кислова У.Н., 1923 г.р., п. Хохлово, Кадуйский р-н, Вологодская обл. ЛАА.

ЛНВ-1934 — Лобанова Н.В., 1934 г.р., п. Тихменево, Рыбинский р-н, Ярославская обл. ЛАА.

МВИ-1919 — Малышева В.И., 1919 г.р., с. Княжево, Переславский р-н, Ярославская обл. Архив Переславского национального природно-исторического парка (далее — Архив ПНПИП).

МЗА-1915 — Морозова З.А., 1915 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

МЗС-1945 — Москалева З.С., 1945 г.р., г. Тутаев, Ярославская обл. ЛАА.

МНА-1933 — Марова Н.А., 1933 г.р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ПДП-1924 — Петров Д.П., 1924 г.р., с. Ям, Переславский р-н, Ярославская обл. Архив ПНПИП.

ПМА-1917 — Петрова М.А., 1917 г.р., Костромская обл.

ПСА-1920 — Петровская С.А., 1920 г.р., Никитская слобода, Переславский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ПСА-1928 — Прохорова С.А., 1928 г.р., г. Грязовец, Вологодская обл. ЛАА.

РНС-1936 — Рогожина Н.С., 1936 г.р., д. Чулово, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

СВИ-1924 — Смирнова В.И., 1924 г.р., д. Дубки, Рузский р-н, Московская обл. ЛАА.

ФЗС-1920 — Феофанова З.С., 1920 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ШАМ-1929 — Шишова А.М., 1929 г.р., д. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

Литература

Антропология профессий 2005 — Антропология профессий: Сб. научн. статей / Под ред. П.В. Романова, Е.Р. Ярской-Смирновой. Саратов, 2005.

Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.

Виноградова, Толстая 1999 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 269—273.

Владимирская 1983 — *Владимирская Н.Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983. С. 225—246.

Владыкина 1998 — *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.

Власкина 1999 — *Власкина Т.Ю.* Повивальная бабка в фольклоре и обычаях донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межэтнических отношений. Ростов-на-Дону, 1999. С. 164—174.

Власкина 2002 — *Власкина Т.Ю.* Родильно-крестильный обрядовый комплекс казаков Дона: структурно-содержательная характеристика // Исторические этюды: Памяти Ю.В. Кнышенко (1921—1990). Вып. 5. Ростов-на-Дону, 2002. С. 165—175.

Громько 1975 — *Громько М.М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

Гуляева 1986 — *Гуляева Л.П.* Пастушеская обрядность на р. Паше // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 172—180.

Гура 1995 — *Гура А.В.* Борона // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 234—239.

Добровольская 2001 — *Добровольская В.Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 95—105.

Добровольская 2005 — *Добровольская В.Е.* Магические запреты и предписания в сфере регулярной трудовой деятельности сельского населения Северной и Центральной России // *Palaeoslavica*. 2005. V. 13. № 1. С. 243—259.

Добровольская 2006а — *Добровольская В.Е.* Прескрипции, связанные с профессиональной деятельностью, в традиционной культуре Центральной России // Художественный текст: Восприятие. Анализ. Интерпретация. 2006. № 5. С. 46—53.

Добровольская 2006б — *Добровольская В.Е.* Типы прескрипций, связанных с профессиями изготовителей обуви (сапожник, лапотник, валяльщик/шерстобит) в традиционной культуре Северной и Центральной России // *Humanitāro zinātņu vēstnēsis*. 2006. № 10. С. 7—19.

Добровольская 2007 — *Добровольская В.Е.* Типы прескрипций, связанных с профессией плотника, в традиционной культуре Северной и Центральной России // Вятский родник: Сборник материалов восьмой научно-практической конференции. Вып. 8. Киров, 2007. С. 9—19.

Добровольская 2008 — *Добровольская В.Е.* Прескрипции, бытующие в среде кладбищенских работников // Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. М., 2008. С. 126—133.

Зеленин 1929 — *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929. С. 1—151.

Зернова 1932 — *Зернова А.Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 23—35.

Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Логинов 2006 — *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.

Максимов 1993 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Т. 1, 1993.

Малые социальные группы — Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. М., 2008.

Маслова 1984 — *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Новиков 2005 — По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Сост. Ю.А. Новиков. СПб., 2005.

Павлова 1983 — *Павлова М.Р.* Полесские обряды и поверья, связанные с ткачеством // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 111—113.

Павлова 1990 — *Павлова М.Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1990.

Профессии.doc — *Профессии.doc.* Социальные трансформации профессионализма: Взгляды снаружи, взгляды изнутри / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова. Москва, 2007.

Родины, дети, повитухи 2001 — *Родины, дети, повитухи* в традициях народной культуры. М., 2001.

Топорков 1984 — *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 41—47.

Трофимов 2001 — *Трофимов А.А.* Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 54—57.

Трубицина 1981 — *Трубицина Г.И.* Полесское ткачество в этнолингвистическом освещении. Дипл. раб. МГУ. 1981.

Узенёва 2004 — *Узенёва Е.С.* Пахота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М., 2004. С. 652—656.

Усачева 1999 — *Усачева В.В.* Зубы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 359—362.

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

Финченко 1982 — *Финченко А.Е.* Материалы к изучению пастушества на Русском Севере // Полевые исследования Института этнографии за 1982 г. М., 1986. С. 44.

Цивьян 2000 — *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 177—192.

Чернов 1967 — *Чернов И.А.* О семиотике запретов // Труды по знаковым системам 1967. Вып. 3. С. 45—59.

Шумов — *Шумов К.* Традиции пожарной охраны (URL: [www.ruthenia.ru / folklore/ alphabet.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/alphabet.htm)).

Шумов 2003 — *Шумов К. Э.* Профессиональный миф программистов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 128—164.

Щепанская 2001 — *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX — XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 9—27.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2003. Т. VI. № 1.

Щепанская 2006 — *Щепанская Т.Б.* Фольклор профессиональных сообществ: приметы // Первый всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. 2. М., 2006.

Примечания

¹ Подробную библиографию см. [Чернов 1967: 45—59; Успенский 1982; Виноградова, Толстая 1999: 269—273].

² См. прежде всего сборник [Родины, дети, повитухи 2001], а также работы Т.Ю. Власкиной [Власкина 1999: 164—174; Власкина 2002: 165—175] и К.К. Логинова [Логинов 1993; Логинов 2006].

³ Добавим также, что нам кажется целесообразным рассматривать трудовую деятельность по двум группам: занятия, не затронутые разделением труда, т.е. то, чем занимается большая или значительная часть представителей половозрастной группы (такие занятия не задают определенной профессиональной принадлежности своего носителя), и ремесло/промысел — занятие, связанное с высшими формами разделения труда, которое осуществляют лишь отдельные представители сообщества и которое требует не только профессиональных навыков, но и создания определенной инфраструктуры. Последняя может как включаться в повседневную среду обитания, так и выноситься за пределы сельской общины.

⁴ Речь идет прежде всего о материалах 1970-х — 1990-х гг. и записях 2000—2004 гг.

⁵ К сожалению, только на удмуртском материале.

⁶ См., например, исследования Г.И. Трубициной [Трубицина 1981], Н.Г. Владимирской [Владимирская 1983: 225—246] и М.Р. Павловой [Павлова 1983: 111—113; Павлова 1990], в которых указывается, что большинство нормативов, связанных с орудиями ткачества, регулируют продуцирующие и бережные, а не хозяйственные функции предметов.

⁷ То есть в тех случаях, когда подобные действия может совершать любой член социума, и ограничения связаны лишь с гендерной и возрастной спецификой индивида.

⁸ Женские домашние работы (прежде всего, приготовление пищи, уборке дома, ткачестве, шитье, вязании и вышивании) и отчасти сельскохозяйственные работы (участие в жатве и покосе, работа на огороде) в данной статье рассматриваться не будут.

⁹ Подробная библиография см. [Узенёва 2004: 652—656].

¹⁰ Примеры, приводимые в статье, являются записями из Московской, Архангельской, Костромской и Вологодской областей, хранящихся в личном архиве автора, и из Владимирской и Ярославской областей, хранящихся в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора и в архиве Переславского национального природно-исторического парка (Архив ПНПП).

¹¹ Сабанить — пахать, сабанщик — пахарь.

¹² Градиль — часть плуга, соединяющая два лемеха.

¹³ Клюка — часть плуга, объединяющая два лемеха и градиль.

¹⁴ Подробная библиография о мифо-ритуальном значении этого инструмента см. [Гура 1995: 234—239].

¹⁵ Подробнее о значении зубов в приметах и снотолкованиях [Усачева 1999: 359—362].

¹⁶ Ср. «С землей работать не ее (бабы) дело. Землю только поганит... Ей вот только жать да косить» и «Самим Господом положено, чтобы сеял мужик, потому бабе сеять грех» [Бернштам 1988: 135].

¹⁷ Скорее всего речь идет дне св. пророка Иеремии, приходившемся на 1 мая по ст. ст. и дне мученика Ермия, (31 мая по ст. ст.), которые в народном календаре могли называться Еремеями.

¹⁸ Так, Маслова приводит пример, что на Брянщине именно при посеве льна хозяин надевал фартук жены [Маслова 1984: 116]. О том же пишет и Т.А. Бернштам [Бернштам 1988: 136].

¹⁹ Лавка, идущая от коника к красному углу по боковой стене дома.

²⁰ Лавка у двери могла иметь форму ящика с откидной крышкой или раздвижными дверцами, другое название — мужская лавка.

²¹ Отметим, что данный мотив характерен для быличек о наделении мастерством представителей многих профессий. Так, леший одаривает пастуха, охотника, плотника, бортника, музыканта; водяной — пасечника, рыбака и т.п. В данном случае выбор дарителя связан, скорее всего, с характером материала (древесная кора) и местом его заготовления. В то же время не следует забывать и о необычайно распространенном мотиве быличек о лешем, который плетет или чинит лапоть в лунном свете. Нельзя отрицать, что данный сюжет мог оказать влияние на мотив «мастерства лапотника, полученного от лешего».

²² См. подробнее о нормативах, связанных с изготовлением обуви: [Добровольская 2007].

СОВРЕМЕННЫЙ
ФОЛЬКЛОР
В КОНТЕКСТЕ
БЫТОВАНИЯ

И.Ю. НАЗАРОВА
(Санкт-Петербург)

Приметы, запреты, предписания: структура и контекст

В отечественной фольклористике «иррациональные» запреты и предписания рассматриваются как разновидности жанра приметы [Павлова 1984: 294—295; Садова 2003] или как отдельные жанры: правила [Христофорова 1998] или запреты [Бурыкин 2001: 93].

Различие между приметами, запретами и предписаниями принято относить к формальному уровню текстов. Так, для описания примет Н.И. Толстой и С.М. Толстая предлагают формулу *Если X, то Y*, для запретов — *Нельзя делать X, а то будет Y* и *Не делай X, чтобы не было Y*, для предписаний — *Следует делать X, чтобы был Y* и *Делай X, чтобы был Y* [Толстой, Толстая 1995: 320—321]. О содержательном тождестве («рациональных») запретов и предписаний пишет И.А. Чернов: «Правила, регулирующие поведение, могут быть разрешающими и запрещающими. Однако разрешающие, предписывающие правила — оборотная сторона запрета, так как они регулируют, обеспечивают норму, запрещая отклонение от ее выполнения. Сам факт выбора, маркирования явления действительности, возведения его в ранг предписания — есть процесс табуирования. Запреты, по большей части, сформулированы в виде запрещающих правил в силу их большей эксплицитности и обозримости (хотя бы через перечисление)» [Чернов 1967: 45—46]. Однако же мне представляется, что приметы, запреты и предписания различаются не только по формальным признакам, но и по логической структуре и прагматике текста (контексту употребления).

В качестве общего обозначения для запретов и предписаний я буду вслед за О.Б. Христофоровой [Христофорова 1998] использовать понятие *правила*¹. Таким образом, общая типология интересующих меня текстов будет выглядеть следующим образом:

- 1) приметы;
- 2) правила:
 - а) запреты;
 - б) предписания.

Приметы и правила имеют, как минимум, двухчастную структуру: приметы информируют о взаимосвязи некоторых двух событий, правила (запреты и предписания) — о действии и его последствиях. Многие приметы легко трансформируются в правила; возможна и обратная трансформация (например: *Прощаться через порог — к расставанию ↔ Нельзя прощаться через порог!* или *Разбить посуду — к счастью ↔ В день свадьбы нужно разбить что-либо из посуды — на счастье*).

В правилах последствия предписываемых или запрещаемых действий могут не быть эксплицированы (например: *Во время смены нельзя мыть каску; Ходить на работу нужно только одной дорогой* (пожарные) [Шумов 2003]), но сам запрет предполагает последствия его нарушения (например, вызов на пожар), а предписание — цели, ради которых необходимо совершение предписываемых действий (например, спокойное дежурство); поэтому можно говорить о двухчастной структуре правил, вторая часть которых не имеет вербального выражения. Некоторые приметы и запреты имеют трехчастную структуру: они состоят из 1) собственно приметы или запрета (с негативным прогнозом), 2) информации о последствиях его нарушения и 3) способов преодоления или нейтрализации этих последствий (например: *Нельзя давать померить обручальное кольцо* (запрет) — *уведут мужа* (последствие его нарушения), *или в кольцо перед этим нужно подуть* (способ нейтрализации))².

По мнению О.Б. Христофоровой, правила и приметы различаются по роли человека в «коммуникативном акте» (т.е. в ситуации взаимодействия человека и персонифицированного природного окружения: животных, персонажей актуальных верований): «Правила регламентируют поведение указанием на то, что человеческое действие может быть расценено окружающими как реплика, свидетельствующая о намерениях своего отправителя. <...> Соответственно, в правилах человек выступает как адресант сообщений, получаемых “значимыми другими”. Приметы акцентируют внимание человека на том, что чужие действия (в том числе проявления окружающего мира — удар грома, скатившийся камень, упавшее дерево и т.д.) являются знаками, должны быть интерпретированы как сообщения, имеющие определенный смысл. Следовательно, в приметах человеку отводится роль адресата сообщений, получаемых им от “значимых других”»³ [Христофорова 1998].

Поскольку далеко не все приметы и правила осмысляются носителями традиции как «реплики в коммуникации», интерпретировать их в рамках «коммуникативной» модели вряд ли возможно. Однако роль человека в приметах и правилах, действительно, различна. По выражению А. Дандеса, «человек пассивен по отношению к приметам, но явно активен по отношению к магии [т.е. магическим запретам и предписаниям. — И.Н.]⁴» [Dundes 1961: 31]. П. Маранда и Э. Кёнгас-Маранда предлагают относить к приметам также невольные действия, а к магии, соответственно, активные, волевые действия человека [Маранда, Кёнгас-Маранда 1985: 241—242]. Иначе говоря, в приметах речь идет о событиях, не поддающихся человеческому контролю, или

о случайных, непреднамеренных действиях человека, тогда как правила предполагают возможность сознательного выбора той или иной стратегии поведения: *Стричь ногти в любой день, кроме воскресенья, к неминуемому кесареву сечению. Проверено неоднократно, по просьбам неверующих в приметы, практически всегда подтверждается. <...> Иногда скучающие без работы интерны просят* (здесь и далее подчеркнуто мною. — И.Н.) *постричь ногти. Как правило, после этого скучать не приходится* (Я.В.В., г. Николаев, *Акушерство и гинекология*) [Солвей-фарма.ру 2006]⁵; *Если во время осмотра случайно падает инструмент, обязательно в этот день будет малая гин<экологическая> операция. <...> Моя медсестра, зная про эту верную примету, специально, убирая инструменты, старалась что-нибудь уронить. Но это уже тема для отдельной дискуссии: как садируют м<ед>с<естры> над врачами. :) (К.Е.В., Москва, *Акушерство и гинекология*) [Там же].*

В некоторых ситуациях «случайный» характер действия делает невозможным трансформацию приметы в предписание: *За то слышала такую примету: помыть машину — это к дождю ;-))) ой, подтверждается!!! (litana); но нельзя вызвать дождь заехав на мойку (yudo_522) [ЖЖ 2006-1]; <О примете: Если закурить — то остановится машина> ...Если закурить или открыть консервы специально, чтобы машину приманить — не помогает. Но вот если закурить, потому что курить хочется — то машина таки да, немедленно приедет и остановится. Причём ехать будет ровно туда, куда вам надо, а водитель будет категорически против того, чтобы вы курили в его машине (автостопщики) (squirrel_) [ЖЖ 2006-2]; ...облиться шампанским на свадьбе — к светлой и прочной любви, основанной не только на бурных страстях, но и на взаимном уважении и искренней дружбе. Только не нужно обливаться шампанским специально... чтобы примета исполнилась, все должно произойти случайно (Nutella) [Свадебный вальс 2006].*

В фольклористике отношения между левой и правой частями приметы описываются как причинно-следственные [Цивьян 1985: 158], причинные [Толстой, Толстая 1995: 320] или как отношения «действие — результат» [Dundes 1980: 105], где левая часть текстов представляет собой причину, а правая — следствие (результат). Однако если в запретах и предписаниях первый компонент (первое событие) действительно является причиной, а второй компонент (второе событие) — следствием (*На растущую луну показать монету* (причина), *чтобы водились деньги* (следствие)), то в приметах, напротив, в качестве причины выступает второе событие, а в качестве следствия (и одновременно — знака, признака второго события⁶) — первое. Подобно тому, как в высказывании *Высокая температура — симптом гриппа* заболевание является причиной высокой температуры, а высокая температура, соответственно, знаком (симптомом) болезни, в примете *Ласточки летят низко к земле — к дождю* в качестве причины выступают погодные условия, а в качестве следствия — поведение ласточек.

Характер причинно-следственных связей в приметах и правилах можно представить следующим образом: $A \leftarrow B$ (приметы) и $A \rightarrow B!$

(правила). Например, в запрете *Нельзя сидеть на углу стола — семь лет замуж не выйдешь* брачные перспективы девушки ставятся в зависимость от ее поведения: первое событие (*сидеть на углу стола*) выступает в качестве причины второго события (задержки с выходом замуж). В примете *<Случайно> садиться на угол стола — семь лет замуж не выйти* непреднамеренное поведение девушки служит, напротив, не причиной, а следствием ее судьбы — отсутствия брачных перспектив на ближайшие семь лет. Можно сказать, что вера в приметы подразумевает фаталистический взгляд на мир: в приметах «случайные» действия человека выступают как вполне закономерные в контексте его заранее предопределенной судьбы.

Запреты и предписания различаются по прагматической направленности: в запретах речь идет о действиях, последствия которых нежелательны для человека, а в предписаниях — о действиях, нацеленных на достижение желаемого результата, например: *Не разбирать постель до 12 ночи, иначе всю ночь будут ползти больные. Наоборот, если в выходной на дежурстве скучно, и больных не везут, разложить постель с утра, тогда интересное дежурство обеспечено* (К.В.С., Санкт-Петербург, Педиатрия, скорая помощь) [Солвей-фарма.ру 2006]; *За три дня до игры не мыть бутсы, иначе смоешь боевой настрой* [т.е., иначе проиграешь. — И.Н.] (после поражения, напротив, нужно тщательно вымыть бутсы, чтобы «смыть неудачу» [Красиков 2006].

Запреты легко трансформируются в «неблагоприятные» приметы (*Нельзя шить перед полетом ↔ Пришил пуговицу перед вылетом — жди беды*), предписания — в «благоприятные» приметы (*Посуда бьется «на счастье» ↔ обычай бить посуду на свадьбе — «на счастье»*).

В тех случаях, когда результат следования правилам представляет собой одновременно достижение желательного и избежание нежелательного результата, информанты могут использовать как форму запрета, так и форму предписания, например:

- 1) чтобы сдать / не «завалить» экзамен:
 - а) *на экзамен нужно ходить с грязной головой* (предписание);
 - б) *нельзя мыть голову накануне экзамена* (запрет);
- 2) чтобы выиграть соревнование / не допустить проигрыша:
 - а) *на соревнования нужно идти только пешком* (предписание);
 - б) *нельзя ездить на машинах* (запрет)⁷.

Приметы, запреты и предписания распределяются различным образом в зависимости от контекста бытования. В профессиональных группах, представителям которых часто приходится сталкиваться с ситуацией риска (в особенности риска для жизни), наибольшее распространение получают «неблагоприятные» приметы⁸ и запреты: *Никогда не ругать самолёт, иначе сломается; Не показывать никогда пальцем в небо, к плохой, нелетной погоде; Нельзя фотографироваться перед полетом; Нельзя возвращаться домой за забытыми вещами; Споткнуться, заходя по трапу на самолет, — трудный рейс; Нельзя загадывать, говорить время прилета обратно на базу (летчики и стюардессы)* [Marmeladova 2006] (ср. также приметы, запреты и предпи-

сания медицинских работников [Чередникова 2003]⁹, парашютистов [Ливанова 2003], пожарных [Шумов 2003], водителей [Гейко 2001]).

Для представителей некоторых других социальных групп (например, студентов, спортсменов, игроков казино, автостопщиков, туристов) ситуация неопределенности связана не только с риском и опасностью (*не сдать экзамен, неудачно выступить на соревнованиях, проиграть деньги, попасть в аварию или подвергнуться нападению в дороге, путешествовать в плохую погоду*), но также с поиском и привлечением удачи (*вытащить «счастливый» билет, выиграть соревнование, выиграть крупную денежную сумму, остановить хорошую машину, путешествовать в хорошую погоду*). Поэтому наряду с запретами и «неблагоприятными» приметами среди представителей этих социальных групп достаточно распространены предписания и «благоприятные» приметы¹⁰: *Всегда везет дураку, пьянице и случайному игроку; прежде чем сесть за стол, определи самого удачливого игрока, дождись, пока он уйдет, и тут же займи его место; выбирай стол, за которым крупье часто проигрывает; не играй за столом, где крупье тебе не симпатичен; если сосед по столу или крупье почему-то стали тебе неприятны во время игры, перейди за другой стол; не играй за столом с игроком, который всегда проигрывает; при игре в рулетку не пренебрегай системой «русской старушки» — ставь свои фишки на фишки удачливого игрока; деньги, предназначенные для игры, положи в отдельный карман — и мысленно прости с ними (игроки казино) [Суеверия 2007]* (ср. также приметы, запреты и предписания студентов [Шумов 2003а], спортсменов [Красиков 2006], автостопщиков [Щепанская 2004], туристов [Шумов, Абанькина 2003]).

В случае нехватки актуальной информации или при необходимости осмыслить и озвучить некоторые значимые для говорящего события **приметы** (наряду с гаданиями) более употребительны, чем **правила**. В качестве примера можно привести приметы девушек-подростков, связанные с ситуацией совместного курения. Такие приметы информируют прежде всего об отношениях со сверстниками; некоторые приметы включают в себя процедуру гадания: *Сигарета криво курится («стрелочкой идёт»): (1) ты кому-то нравишься; (2) кто-то любит; (3) кто-то любит, чаще всего тот, о ком думаешь; (4) нужно загадать желание; (5) нужно смотреть на направление «стрелочки»: если идет влево — к хорошему, вправо — к плохому; (6) кто-то вспоминает (чтобы узнать, кто вспоминает, нужно поставить два пальца рогаткой на конец губ, выпустить дым, загадав двух парней, и дать другому выбрать); (7) кто-то думает о тебе (чтобы узнать, кто думает, нужно загнуть три пальца, загадать трех парней и дать другому выбрать)* [Архив автора. Зап. от девушек 15—19 лет].

Таким образом, можно говорить о **приметах** и **правилах** (запретах, предписаниях) как об относительно автономных структурных типах текстов. Приметы и правила различаются по логической структуре: в правилах первый компонент является причиной, а второй компонент (второе событие) — следствием ($A \rightarrow B!$), тогда как в приметах, напротив, в качестве причины выступает второе событие, а в качестве следствия —

первое ($A \leftarrow B$). Запреты и предписания имеют разную прагматическую направленность: в запреты маркируют действия, последствия которых нежелательны для человека, а предписания — действия, нацеленные на достижение желаемого результата. В различных социальных группах наблюдается разная распространенность и интенсивность бытования примет и правил (запретов, предписаний).

Литература

Байбурин 2001 — *Байбурин А.К.* «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов) // Тр. факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001. С. 4—11.

Бурыкин 2001 — *Бурыкин А.А.* Малые жанры эвенского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы (исследование и тексты). СПб., 2001.

Дандис 1985 — *Дандис А.* Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 184—193.

Красиков 2006 — *Красиков М.М.* К вопросу об изучении субкультуры спортсменов // Материалы I Всероссийского конгресса фольклористов. Т. 3. М., 2006. С. 260—288.

Ливанова 2003 — *Ливанова Н.Е.* Фольклор парашютистов. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://ruthenia.ru/folklore/livanova3.htm>).

Маранда, Кёнгас-Маранда 1985 — *Маранда П., Кёнгас-Маранда Э.* Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 194—261.

Павлова 1984 — *Павлова Е.Г.* Опыт классификации народных примет // Паремнологические исследования. М., 1984. С. 294—299.

Садова 2003 — *Садова Т.С.* Народная примета как текст: Лингвистический аспект. СПб., 2003.

Токарев 1959 — *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 7—75.

Толстой, Толстая 1995 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Народная этимология и «этимологическая магия» // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 320—331.

Христофорова 1998 — *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://ruthenia.ru/folklore/hristoforova7.htm>).

Чередникова 2003 — *Чередникова М.П.* Устные рассказы в медицинской субкультуре. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://ruthenia.ru/folklore/cherednikova3.htm>).

Чернов 1967 — *Чернов И.А.* О семиотике запретов (предварительное сообщение) // Тр. по знаковым системам. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 45—59.

Цивьян 1985 — *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154—178.

Шумов 2003 — *Шумов К.Э.* Традиции пожарной охраны. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://ruthenia.ru/folklore/shumov2.htm>).

Шумов 2003а — *Шумов К.Э.* Студенческие традиции // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 165—179.

Шумов, Абанькина 2003 — Шумов К.Э., Абанькина Е.В. Фольклор и обряды туристов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 103—122.

Щепанская 2004 — Щепанская Т.Б. Трасса: пипл и телеги 80-х // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2004. № 36. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/sh7.html>).

Dundes 1961 — Dundes A. Brown county of superstition // Midwest Folklore. 1961. V. 11. № 1. С. 25—56.

Dundes 1980 — Dundes A. The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki, 1980.

Источники

Бутенко 2007 — Бутенко И. Спящий пожарный — примета хорошая // Спасатель МЧС России. 28.02.2007. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://spasatel.ru/get/getMsg.php?msg=1377>).

Гейко 2001 — Гейко Ю. Чертовщина под капотом // Комсомольская правда. 13 февраля 2001 г. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://www.kp.ru/daily/22491/7602>).

ЖЖ 2005 — Материалы с сайта «Живой журнал» (livejournal.com). (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://livejournal.com/users/fream/317612.html>).

ЖЖ 2006-1 — Материалы с сайта «Живой журнал» (livejournal.com). (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://irina-24.livejournal.com/4002.html>).

ЖЖ 2006-2 — Материалы с сайта «Живой журнал» (livejournal.com). (Электрон. ресурс. Адрес доступа: http://community.livejournal.com/spb_auto/349709.html?view=4163853#t4163853).

Корк 2005 — Корк Б. Кому достался суперприз — интрига остается // Номер один (Иркутск). 2005. № 13. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://pressa.irk.ru/editions.php?id=1&n=335&p=8385>).

Лас-Вегас 2006 — Лас-Вегас: ворота к американской мечте (по материалам журнала «Вояж»). (Электрон. ресурс. Адрес доступа: http://www.turkanal.com/?info=na_zametku/las_vegas).

Свадебный вальс 2006 — Форум на сайте «Свадебный вальс». (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://vseosvadbe.ru/forum/viewtopic.php?p=236>).

Солвей-Фарма.ру 2006 — Форум на сайте Солвей-Фарма.ру. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://solvay-pharma.ru/doctors/tables/list.aspx?tmid=9&tid=2568&p=2>).

Суеверия 2007 — Суеверия (приметы игрока) // Виртуальный дайджест «Обозрение рулетки — Roulette review». (Электрон. ресурс. Адрес доступа: http://igrok.netfirms.com/magic_ok.html).

Marmeladova 2006 — Marmeladova Т. Авиационные приметы и суеверия. (Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://russianpilot.com/?p=296>).

Примечания

¹ Для разграничения примет и правил я буду использовать не грамматическую категорию наклонения, а функционально-семантическую категорию модальности (например, если высказывание в форме изъявительного наклонения *Ножи дарить — к ссоре* в определенном контексте имеет семантику запрета, я рассматриваю его как *запрет*, а не как *примету*).

² В работе А. Дандеса трехчастные приметы и запреты получают наименование «conversion superstitions» [Dundes 1980: 105—106]. О глубинной мотивации

некоторых способов преодоления или нейтрализации последствий нарушения запретов см. [Байбурин 2001].

³ На мой взгляд, О.Б. Христофорова смешивает восприятие текстов (и приметы, и правила «адресованы» человеку) и его поведение, которое выстраивается (или не выстраивается) определенным образом, исходя из полученной информации (т.е. может осмысляться как «адресованное» кому-либо). Как в случае примет, так и в случае правил на этапе восприятия информации человек выступает как «адресант» сообщения. На этапе следования указаниям, содержащимся в правилах (в тех случаях, когда ситуация осмыляется как коммуникативная) человек, действительно, выступает как «адресат» невербального сообщения.

⁴ Жанровое наименование «magic superstitions» Т.В. Цивьян переводит как «магия». Я полагаю, что термин «magic superstitions» может быть употреблен по отношению к тем текстам, которые в настоящей статье называются правилами (запретами и предписаниями).

⁵ Здесь и далее при цитировании Интернет-источников сохраняется орфография и пунктуация оригинала.

⁶ О семиотическом характере отношений между компонентами приметы см. [Христофорова 1998; Садова 2003: 115].

⁷ «...Если игры проходят в Иркутске — <на соревнования> мы идем только пешком, никогда не ездим на машинах» (тренер хоккейной команды «Байкал-Энергия» Евгений Выборов) [Корк 2005].

⁸ «Хорошей приметой» для представителей таких профессий будет отсутствие поводов для возникновения примет, т.е. отсутствие каких-либо прогнозов относительно перспектив их будущей работы (как шутят пожарные: *Спящий пожарный — примета хорошая* [Бутенко 2007]).

⁹ Ср: «В коридоре <больницы. — И.Н.>, где мы общались, была напряжёнка с сидячими местами, поэтому мы уселись на каталку. Мимо проходящая медсестра мрачно заметила: “Не сидите на каталке, плохая примета”. Антон подбоченился: “А хорошие приметы у вас есть?” — “В больнице хороших примет не бывает», — мрачно отозвалась сестра» [ЖЖ 2005].

¹⁰ У игроков казино запреты и предписания имеют название «заклятушек» и «фартунок» («знаков везения») [Лас-Вегас 2006].

Е.Е. ЖИГАРИНА
(Москва)

Опыт изучения пословиц в контекстах произнесения*

В XX в. в паремиологии закрепились традиции определять пословицу как обобщенное суждение с *замкнутой формой клише*. Это положение было сформулировано Г.Л. Пермяковым [Пермяков 1970] и принято многими исследователями. Однако тот автор в более поздней работе отмечал, что искажение традиционных пословичных вариантов возможно и оно лишней раз подчеркивает устойчивость пословиц, так как видоизменение возможно только тогда, когда наличествует понимание текстовой нормы [Пермяков 2001]. В последние годы активно ведется исследование модификаций и трансформаций пословиц, но до сих пор не был достаточно четко сформулирован корректирующий тезис: замкнутость пословичного клише *относительна*; традиционные и видоизмененные паремии порой изучались как тексты разных, хотя и генетически связанных, жанров. Мода последнего десятилетия на намеренное искажение традиционных пословиц и формирование новых суждений возводила производную и новообразованную по старой модели паремию на несколько иной уровень: вторичным текстам стали приписываться такие качества, как «*паремиологическое сопротивление*», «*стёб*» [Вальтер, Мокиенко 2005: 5].

Мысль о том, что пословицы надо изучать в контексте, долгое время витала в воздухе. В сборнике Т.М. Луговой [Луговая 2004] каждая пословица иллюстрируется абзацем из какого-либо художественного текста, где употреблена данная фольклорная единица. В.П. Берков в своем словаре крылатых слов [Берков 2005] рядом с каждой объясняемой паремиологической единицей приводит также отрывки из публицистики или литературы, включающие в себя эту конструкцию. Сборник В.И. Зимина [Зимин 2005] отражает попытки функционального описания паремий — пословица или поговорка сопровождается указанием на ситуацию, которой она обычно воспроизводится

* Работа выполнена в рамках проекта: «Русский авангард. Истоки, развитие и значение» (2005-2008, NWO-РФФИ, № 050689000).

Рассмотрением речевых ситуаций для изучения стереотипов общения занимались, в частности, такие лингвисты, как Т.М. Николаева [Николаева 1990] и Е.А. Земская [Николаева 2004], но исследование пословиц в контексте их произнесения до настоящего времени не проводилось, не смотря на то, что подобный подход к материалу совершенно очевиден и закономерен.

Если смысл слова обнаруживается лишь в контексте какого-либо социального действия, то и пословица обретает свой истинный смысл только в ситуации произнесения. Паремии же, зафиксированные в сборниках, как это заметил А. Крикманн (в личном письме автору статьи от сент. 2005), являются своего рода «фотографиями вариантов». Изучение паремий в контекстах их живого бытования необходимо для выявления их реальных структурно-семиотических признаков.

При рассмотрении паремии, изъятой из контекста употребления, исследователь не всегда может определить все ее возможные смысловые репрезентации. Истинный лик текст имеет только в момент его произнесения во всей совокупности обстоятельств, спровоцировавших его воспроизведение. Изъятая паремия в наиболее устоявшейся форме может структурно соответствовать жанру пословицы, но значение фольклорной единицы в ситуации может представить ее в иной жанровой ипостаси.

Структурный уровень учитывается исследователями как совокупность внутренних дифференциальных признаков значения текста, а функциональный уровень — как его внешние значения [Дандис 1978: 15]; в паремиологии под первым имеется в виду формула отношений между вещами, отраженная текстом при элиминировании его знаковой субстанции [Черкасский 1978: 35]. Таким образом, в соответствии с этим направлением исследований текстов структура пословицы составляет ее внутреннее значение, а семантика в контексте произнесения реализует ее смысл.

Тем не менее, опыт показывает, что при сохранении глубинных структур текста в контексте своего произнесения паремии могут приобретать и вторичные жанровые признаки.

Разговор брата (М 29) и сестры (Ж 24).

— *Иди суп есть, подлый!*

М (29) идет из комнаты, где долгое время смотрел телевизор, на кухню.

— *А? Да!* (садится за стол, берет ложку) *Тяжела ты, олимпийская слава!.. А где хлеб-то?..*

(28.03.2004; Москва)¹

¹ После воспроизведения ситуации указывается точная дата и место картины разговора. Все юноши, мужчины условно обозначены буквой М, девушки, женщины — Ж. В скобках указывается точный или приблизительный возраст. Здесь и далее в ситуациях для различения именительного и родительного падежа несклоняемых аббревиатурных обозначений (когда аббревиатура является приложением или определением к существительному соответственно) мы используем английский предлог of, маркируя им родительный падеж.

В обозначенной паремии можно усмотреть контекстуальное значение пословицы, вытекающее из личных проблем собеседника М (29), не отраженных в ситуации, или оценку информации, которую он воспринял из просмотренной телевизионной программы ('значительного успеха достигнуть непросто'), и теперь соответствующим образом ее оценивает. Но в связи с тем, что оцениваемое либо не обозначено, либо его просто не существует, текст звучит как ламентация с общим значением 'тяжело'; так, с аналогичной интонацией могла бы быть произнесена сентенция: **Тяжела ты, шапка Мономаха**. Кроме того, в указанном варианте присутствует обращение, вообще свойственное ламентациям. Ср., например: **Зачем ты меня, мама, родила?; Мама-дорогая, роди меня обратно!; Господи, смилуйся!** [Из фондов автора]; **Слава тебе, господи!; Боже, упаси!..** [Розенталь 1994: 228].

Значение последних трех текстов, приведенных в данном ряду, Д.Э. Розенталь идентифицировал как междометное и указывал, что запятую, выделяющую обращение, в подобных конструкциях ставить не следует, так как якобы обращения в них и нет [там же]. Однако, как мне кажется, вопрос о том, является ли подобный текст обращением или фразеологически связанной единицей со значением междометия, входит в компетенцию говорящего: в речи верующего человека указанные Д.Э. Розенталем конструкции могут принимать форму воззвания.

Ж 1 (64) — бабушка товарища of Ж 2 (25), ночевала в квартире, снимаемой Ж 2. У Ж 2 гостит также Ж 3 (24). Ж 1 собирается уходить, прощается с Ж 2 и Ж 3:

— *Слава тебе, Господи, что есть такие люди как вы! Помолитесь Богу, девочки! Скажи, Лена: «Господи! Пошли мне в мужья мужчину крутого да состоятельного, доброго да пригожего! Чтоб отцом был и мне, и моим детям!» И ты, Лиличка, — помолись! Господь милостив!*

(апрель 2005; г. Москва).

Функционально-семиотический метод определения жанра в паремиологии является доминирующим, так как при живом бытовании паремии ее смысл в наибольшей степени важен именно в контексте произнесения. Поэтому паремию **Тяжела ты, олимпийская слава** в указанном значении, обусловленном контекстом произнесения, назвать собственно пословицей уже сложно.

В частности, с явлением омонимии в паремиологическом фонде связана проблема так называемых загадко-пословиц. Паремиологи второй половины XX в. рассматривали эту проблему, анализируя не только пословицы, омонимичные загадкам, но также и поговорки, включенные в соответствующие парадигматические отношения. Так, Т.М. Николаева приводит в одном ряду разножанровые тексты, которые называет «загадко-пословицами»: «**Отправится барин, вернется слугой** — загадка (раздвижные ставни); пословица; **У тощего мужика зычный голос** — загадка (ружье); пословица» [1995: 313]. Первый текст явно представляет собой поговорку: он является частным суждением, способен образно оценивать единичное обстоятельство, опущенное подлежащее может

быть индивидуально восстановлено в контексте произнесения. Вторая паремия идентифицируется в качестве пословицы, если эксплицировать следующие отражаемые ею отношения: *Даже у незначительного / ущербного человека есть сильные стороны личности.*

В пословицах, как отмечает и сама Т.М. Николаева, ссылаясь А. Крикманна, наиважнейшей, сущностной чертой является присутствие квантора всеобщности. «“Квантор всеобщности” пословицы может быть выражен эксплицитно или имплицитно, но должен, по меньшей мере, косвенно подразумеваться, иначе у нас не получится пословицы» [Крикманн 1984: 153; ср.: Николаева 1995: 314]. В загадках же, пусть и совпадающих по форме выражения с пословичными суждениями, нет отражения отношений между вещами, они выступают лишь в качестве метафорических описаний, а значит номинируют с помощью развернутой конструкции загадываемый объект / субъект / действие / обстоятельство, описывают его; ср.: **Шип дерева омуговле пронзил ногу слона** (гриб проткнул склон термитника; загадка народа овамбо) [Мазурик 1984: 315]; **Ничего не болит, а все стонет** (свинья; в пословичном значении текст относится к ханже или нищему) [Дандис 1978: 22].

При потере семантического статуса обобщения в ситуации произнесения многие пословичные тексты могут выступать в качестве поговорок. Однако в качестве омонимичных форм текстов разных жанров эти случаи рассматривать, скорее всего, не следует. Точнее будет сказать, что целый ряд провербиальных текстов имеет потенциальную возможность реализоваться в качестве частного или обобщенного оценивающего суждения.

Пытаясь доказать или опровергнуть что-либо, говорящий приводит пословицу в качестве актуального суждения. Многие исследователи отмечают, что пословица в контекстах своего бытования является ссылкой на коллективный опыт, характеристикой обстоятельств по аналогии [Аничков 1964: 39; Пазяк 1993: 266]. Однако наши наблюдения позволяют сделать вывод, что в большом количестве ситуаций пословица не столько обозначает сходные обстоятельства, сколько называет конкретные оцениваемые события.

Этот процесс — когда пословица в контексте общения теряет признак обобщенного суждения — обычен. Паремия **Язык до Киева доведет** [Снегирев 1999: 294; Прокофьев 1957: 29; Волкова 2005: 84 и т.д.] может быть актуализована в разных ситуациях и как пословица, выражающая суждение: «*Спрашивая, все узнаешь, найдешь*» [Жуков 2004: 370], «*Спрашивая дорогу, дойдешь куда угодно*» [Зимин 2005: 324], и как поговорка: «*Данный человек слишком болтлив*». Как считает Н.Н. Федорова, в подобных случаях мы имеем дело с довольно распространенным приемом семантической трансформации пословицы — **буквализацией значения** [2006: 584]. Один и тот же текст в одном и том же выражении может соответствовать разным структурным и функциональным признакам и соответствовать разным жанрам. Из описанной судьбы текста **Язык до Киева доведет**, не являющейся уникальной, можно понять, что текстом, соответствующим какому-либо жанру, любая паремия становится в

контексте употребления, словари лишь фиксируют языковые формулы, которые в речи могут реализоваться самыми различными формами и в разных жанровых обличьях.

Проблема размывания границ между жанрами в паремиологии, как и возможность неоднозначной интерпретации одних и тех же суждений в разных контекстах произнесения, вытекают из самой природы паремий и из специфики их бытования. Тексты, имеющие разные источники и разную степень обобщения своих значений, в конкретной ситуации реализуются в соответствии с диктуемой контекстом (или лишь возможной) функцией, что в свою очередь обуславливает и видоизменения их структур.

В некоторых случаях тексты в речевых ситуациях могут принимать такие формы, когда идентификация их текстового соответствия представляется затруднительной.

Разговор сотрудников научного центра.

М (27) готовит документы для отъезда за границу. У него — определенные сложности. М разговаривает с Ж (26).

— *Может, подделать подпись?*

— *Ты что? Я считаю, что этого делать нельзя! Подписи подделывать нельзя!*

— *А как же шампанское?..*

— *А есть шампанское?..*

(30.09.2004; ИВГИ РГГУ).

Ср.: **Кто не рискует, тот не пьет шампанского** [Багриновский 2005: 58]; **Кто не рискует, тот не пьет валерианку** [Вальтер, Мокиенко 2005: 558]; **Кто не рискует, тот не пьет шампанское (шампанского)**. [А кто рискует, тот вообще не пьет] [там же: 558].

Выделение из контекста пословиц с этой разновидностью видоизменения в большинстве случаев весьма затруднительно. Это обычно связано с тем, что пословица в этих случаях растворяется в общем ходе рассуждений, теряет свою специфическую структуру. При рассмотрении примеров таких гиперактуализированных пословиц мы в каждом случае приходим к выводу, что текст мутировал в поговорку, потому что реконструкция исходной единицы в ситуации не нужна. Однако паремия, в принципе, не лишается оттеночного признака обобщенного суждения: семантика исходного текста не пропадает и учитывается, но вариант привлекается больше для образного отображения обстоятельства. Видоизмененная часть элемента паремии ставится в такие синтаксические условия, когда адресату трудно расшифровать пратекст автоматически.

Пословица в данном контексте свернута до одного слова. Она может быть реконструирована в связи с ее паремиологической связанностью и с семантикой отношений между событиями внутри оцениваемой проблемы. Но адресатом Ж (26) текст не узнается.

Подобные репрезентации пословиц, естественно, не могут быть включены ни в один словарь, стремящийся зафиксировать наиболее

устоявшиеся, привычные варианты. Паремия тут растворена в контексте.

В кабинет входит М (40).

М: Извините, а Сергей Юрьевич здесь?

Ж (26) (лаборант): Нет, но скоро обещал быть.

— *Можно я тут подожду.*

— *Конечно. Чай? Кофе?.. Потанцуем?.. ...*

М (удивленно): Потанцуем.

Ж (растерянно): Вы танцуете?

— *Нет.*

— *Почему?*

М (с улыбкой): Что-то мешает!

(20.09.2006.; ЦТСФ РГГУ).

Ср.: **Плохому танцору [всегда] яйца мешают** [Вальтер, Мокиенко 2005: 476]; **Плохому танцору всегда ноги мешают** [Там же: 476]; **Плохому танцору всегда яйца мешают** [Борисов 1998: 28]; **Плохому танцору и ноги мешают** [Вальтер, Мокиенко 2005: 476].

Ни один доступный нам словарь не отражает данную возможность реализации паремии. Это лишь в очередной раз подчеркивает наш тезис о том, что изучение пословиц вне контекстов живого бытования не дает адекватного представления о феномене жанра.

Структурно-семантические особенности, в соответствии с которыми паремию можно идентифицировать как единицу какого-либо жанра, порождаются в контексте произнесения. Любое преобразование традиционного текста и конструирование нового суждения в основе своей является авторским: кто-то проделывает это преобразование впервые. Но с учетом того, что возникшее при этом суждение может быть впоследствии воспроизведено, повторено или в аналогичных условиях сконструировано заново, оно становится фактом народного творчества, включается в традицию.

Проекция реальности на паремию в контексте живого бытования значительна. Анализ показывает, что вариативность и трансформативность — это важнейшие признаки пословицы в ее живом бытовании. Пословица обладает относительно замкнутой формой клише.

Одноразовый, сиюминутный текст может оторваться от ситуации конкретного разговора и уже включаться теми, кто услышал это суждение, в качестве чьего-либо личного афоризма.

Разговор профессора с бывшей студенткой.

Ж 1 (27): Давеча себе вот пломбу поставила... Тут две самых дорогих как там одна самая дешевая.

Ж 2 (67): Вам надо пасту... Запишите, кстати!.. Colgate для чувствительных зубов! Он и десны лечит.

Ж 1: Да у меня всё в порядке!..

*Ж 2: Не говорите. Как говорит моя приятельница-стоматолог, **парадантоз с последним зубом проходит.***

(20.05.2007.; г. Ульяновск).

Текст воспроизведен с указанием источника: “*как говорит моя приятельница-стматолог*”. Впоследствии этот текст может стать пословицей. Конкретика источника стущается или пропадет совсем. Как видим, данное суждение уже перенято Ж (67), и она использует его в ситуациях общения.

По нашему мнению, суждение, даже если оно является спонтанной максимой, уже можно расценивать как пословицу, поскольку после своего произнесения текст может впоследствии быть снова воспроизведен кем-то из участников диалога, а затем войти в традицию.

ЖЖ² — это черная дыра, куда люди уходят и не возвращаются (27.05.2007.; Москва).

Было бы что гнать, а как гнать — всегда можно сообразить (18.05.2007.; Поезд «Москва-Челябинск»).

Дочь — это ювелирное изделие (18.05.2007.; Поезд «Москва-Челябинск»).

Приведенные тексты в строгом смысле слова паремиями не являются: это суждения, сконструированные в процессе диалога. Тем не менее, по структурным и смысловым признакам подобные суждения аналогичны народным афоризмам.

В большинство определений пословицы входит признак повторяемости. По этому критерию архаичные тексты теряют статус пословицы, а новообразованные, в виду своей нераспространенности, еще не обретают его. Однако отсутствие такого жанрового свойства, как узнаваемость и общеупотребительность, не лишает паремия возможности быть включенной в традицию — всеобщую или локальную.

Свою истинную форму и значение паремия принимает лишь в контексте произнесения, а пословицы, фиксируемые словарями, — лишь отражения наиболее устоявшихся вариантов. Пословица — это не единичный текст, зафиксированный или услышанный однократно, а некоторый комплекс возможных выражений и функциональных проявлений в ситуациях определенной структурно-семантической модели, соответствующей критериям жанра.

Список сокращений

ИВГИ — Институт высших гуманитарных исследований
РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет
ЦТСФ — Центр типологии и семиотики фольклора

Литература

1. Аничков 1964 — *Аничков И.Е.* Идиоматика идиом и идиоматика идиоматизмов (к учению о словосочетаниях) // Проблемы фразеологии. Исследования и материалы / Под ред. А.М. Бабкина. М.-Л., 1964.

2. Багриновский 2005 — 1000 русских пословиц, посвященных спиртным напиткам / Г.Ю. Багриновский. М., 2005.

² ЖЖ — «живой журнал», подразумевается: блог на www.livejournal.com

3. Берков В.П. — *Берков В.П.* Большой словарь крылатых слов русского языка: ок. 4000 единиц / В.П. Берков, В.М. Мокиенко, С.Г. Шулежкова. М., 2005.
4. Вальтер, Мокиенко 2005 — *Вальтер Х., Мокиенко В.М.* Антипословицы в современной живой русской речи // Антипословицы русского народа. СПб., 2005.
5. Волкова 2005 — Пословицы и поговорки / Отв. за вып. В.Н. Волкова. Минск, 2005.
6. Дандис 1978 — *Дандис А.* О структуре пословицы // Паремиологический сборник: пословица, загадка (структура, смысл, текст): Сб. ст. / Сост., ред. и предисл. Г.Л. Пермякова. М., 1978.
7. Жуков 2004 — *Жуков В.П.* Словарь русских пословиц и поговорок / В.П. Жуков. 11-е изд, стереотип. М., 2004.
8. Земская 2004 — *Земская Е.А.* Русский язык как иностранный. Русская разговорная речь. Лингвистический анализ и проблемы обучения: Учебное пособие / Е.А. Земская. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2004.
9. Зимин 2005 — *Зимин В.И.* Пословицы и поговорки русского народа. Большой толковый словарь / В.И. Зимин, А.С. Спирин. Изд. 2-е, стереотип. Ростов-на-Дону, М., 2005.
10. Крикманн 1984 — *Крикманн А.* Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремиологические исследования: Сб. ст. / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М., 1984.
11. Луговая 2004 — *Луговая Т.М.* Русские пословицы и поговорки. М., 2004.
12. Мазурик 1984 — Загадко-пословицы и проблема паремиологической трансформации (Matti Kuusi. Southwest African Riddle-Proverbs // Proverbium. 1969. 12; George Milner. From Proverb to Riddle and Vice Versa // Proverbium. 1970. № 15; Ilhan Basgöz. Riddle-Proverbs and the Related Forms in Turkish Folklore // Proverbium. 1972. № 18) (рефераты В. Мазурика) // Паремиологический сборник: Пословица, загадка (структура, смысл, текст) / Сост., ред. и предисл. Г.Л. Пермякова. М., 1978.
13. Николаева 1990 — *Николаева Т.М.* О принципе «некооперации» или о категориях социолингвистического воздействия // Логический анализ языка: Противоречивость и аномальность текста / Ин-т языкознания; Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 1990.
14. Николаева 1995 — *Николаева Т.М.* Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии // Малые формы фольклора: Сб.ст. памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова, отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. М., 1995.
15. Пазяк 1993 — *Пазяк М.М.* Пословица // Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К.П. Кабашникова. Минск, 1993.
16. Пермяков 1970 — *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки. М., 1970.
17. Пермяков 2001 — *Пермяков Г.Л.* Пословицы и поговорки народов Востока. М., 2001.
18. Прокофьев 1957 — Избранные пословицы и поговорки русского народа / Под ред. А.А. Прокофьева. М., 1957.
19. Розенталь 1994 — *Розенталь Д.Э.* Справочник по орфографии и пунктуации. Челябинск, 1994.
20. Федорова 2006 — *Федорова Н.Н.* Трансформированные пословицы в газетных заголовках // Слово в словаре и дискурсе: Сборник научных статей к 50-летию Харри Вальтера. М., 2006.
21. Черкасский 1978 — *Черкасский М.А.* Опыт построения функциональной модели частной семиотической системы (Пословицы и афоризмы) // Паремиологический сборник: пословица, загадка (структура, смысл, текст): Сб. ст. / Сост., ред. и предисл. Г.Л. Пермяков. М., 1978.
22. Снегирев 1999 — *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи / Издание подготовил Е.А. Костюхин. М., 1999.

М.В. АХМЕТОВА
(Москва)

Когда шутят машинисты (розыгрыш в профессиональной субкультуре локомотивных бригад)

Среди розыгрышей, бытующих в различных профессиональных и социальных группах, наиболее распространены шутки над новичками; можно выделить несколько типов таких розыгрышей.

Первый тип основан на неправильном употреблении профессиональных терминов — обычно слов иностранного происхождения. Чаще всего обозначаемое термином понятие приобретает нехарактерное для него свойство измеримости (или измеримости в несвойственных ему величинах): так, в армии новобранца могут послать принести ведро или банку *трансмиссии* или *компрессии* [Головин, Лурье, Кулешов 2003] (то же у электриков, водителей и т.д.); в цирке новичка посылают с ведром за *флиг-флягами* (флик-фляками) и *коп-штейнами* (на самом деле это виды акробатических трюков) [Запашные 2005] и т.д. Равным образом не имеющее отношения к данной профессии слово (также иностранного происхождения) может выдаваться за профессиональный термин (ср. армейское задание принести ведро *менструации* или банку *клитора* [Щепанская 2005: 61]. Наконец, обыгрывается незнание наименований предметов и действий, с которыми сталкиваются во время работы; смысл розыгрыша состоит в том, что неофит приписывает терминам обычное, прямое значение: например, пожарные просят новичка принести *штаны* (т.е. гидрант) и считают розыгрыш удавшимся, если он несет настоящие брюки [Шумов 2003]; связисты посылают новичков *чистить канал* связи с помощью спички или *ловить радиограммы* сачком¹. (Впрочем, следует оговорить, что иногда, особенно в среде солдат срочной службы, смысл данных невыполнимых заданий вполне ясен новичку, но отказаться от его выполнения нельзя; розыгрыш в этом случае является видом ритуального издевательства.)

Второй тип обыгрывает незнание новичком общеизвестных в пределах группы реалий. С одной стороны, новичка могут заставлять совершать бессмысленные с профессиональной точки зрения действия: например, на флоте — точить якорь [Герасимов 2007], в цирке — чистить лошадям

зубы зубной щеткой [Запашные 2005], на заводе — смачивать гайки, если они не раскручиваются [Чернобровин 2001], и т.д. С другой стороны, новичок получает задание, выдающее отсутствие у него ориентации в значимом для группы пространстве. Если на больничном кабинете не написано, что это ординаторская, туда, как в палату, посылают нового медбрата или медсестру сделать клизму пациенту (который, естественно, оказывается врачом) [Медицинский юмор 2007]; в цирке новичка посылают за ключами от манежа [Запашные 2005]; в наркологической клинике новому пациенту предлагают помыть чердак, для чего нужно затащить лестницу на последний этаж, но только администратор, к которому новичок приходит за ключом, объясняет, что чердака в здании нет [НВ-Центр]; участники команды КВН во время выезда на соревнования сообщают новичкам, что дверь гостиничного номера не закрывается, и тем приходится сторожить номер в течение ночи [Гильза].

В розыгрышах **третьего типа** новичок получает ложную информацию (например, ему рассказывают выдуманную историю, касающуюся значимых для группы реалий); если он принял рассказ за чистую монету, розыгрыш состоялся. Подобные розыгрыши в среде хиппи в отношении неофигов-пионеров описывала Т.Б. Щепанская [Щепанская 2004: 101].

В целом данные розыгрыши обыгрывают невладевание новичком значимой для группы информацией. Отмечу также важную, хотя и не обязательную, составляющую розыгрышей: новичка вынуждают вступить в некорректную коммуникацию с не участвующими в розыгрыше представителями сообщества или просто с посторонними, которые, таким образом, сами опосредованно становятся участниками или даже жертвами розыгрыша. Легко себе представить реакцию не посвященного в шутку обслуживающего персонала или тем более начальства, к которому приходят за ключом от несуществующей комнаты или трансмиссией, не говоря уже о менее приличных вещах.

Шутки над новичками, которые многие исследователи справедливо относят к посвятительным обрядам, составляют наиболее многочисленную группу розыгрышей. Однако разыгрывают не только новичков, но и фактически посторонних для сообщества людей.

Рассмотрим более подробно различные виды розыгрышей в профессиональной среде и выясним их соотношения друг с другом, основываясь на материалах, записанных в 2005 г. от машинистов и помощников машинистов, т.е. представителей локомотивных бригад (*локомотивщиков*)² (в эпоху паровозов бригада называлась паровозной³).

Сообщество локомотивщиков/паровозников представляет собой обособленную профессиональную субкультуру, объединенную общими задачами и рабочими условиями (обеспечение движения локомотива/паровоза и уход за ним). В бригаду входят всего два человека — машинист и помощник машиниста (паровозная бригада включала еще и кочегара). Немаловажна профессиональная преемственность: путь в машинисты как ранее, так и теперь лежит только через несколько лет работы помощником; в свою очередь кочегар, проработав определен-

ное количество лет, также мог стать помощником, а в перспективе и машинистом.

Рассмотрим розыгрыши (не только над новичками) сценарного типа (исключая такие, как шуточная кража каких-либо предметов в первый день работы или, наоборот, подкладывание посторонних вещей). По нашему мнению, розыгрыши различаются между собой не только сценариями, но и прагматикой.

Наиболее распространены и разнообразны розыгрыши посвященного характера. Это шутки над молодыми кочегарами (на паровозе) или помощниками (на электровозе и тепловозе), основанные на незнании профессиональных реалий. Обычно новичка заставляют совершать бессмысленные действия, например, на паровозе посылают почистить трубу или помешать воду в тендере (паровом котле): *Там то трубу чистить заставят, то ещё че-нибудь. Или ещё чего-нибудь там чистить, там блестит всё. А там такая, это... большое, это... сифон откроешь, оно же всё вылетает <сажа, копоть. — М.А.>. Там не надо чистить [МАГ]; «Иди-ка, помешай водичку, пара ни фиги нет. В тендере помешай водичку». Вот он, бедный, мешает, мешает водичку. Это шутки такие были [АБФ].*

Иногда действие выглядит особенно бессмысленным, потому что проблема, с которой оно призвано справиться, решается более простым путем. Например, нового помощника на тепловозе посылали ведрами набирать воду в бак для охлаждения дизеля, в то время как для этого существует специальный шланг: *Его заставили вёдрами таскать. <...> Заполнять бак, а это, значит, надо на колонку идти, принести эти ведра сюда, залезть на тепло... на крышу, воронку туда поставить, там есть специальная горловина, и заливать. Ну так. [Собиратель: А в чем там смысл?] Ну в чём смысл, специальный шланг <...> который подключен к водопроводу, только его закинуть туда, в эту горловину, надо было, открыть колонку, и она будет наполнять сама. Его заставили вот вёдрами. Ну так это, шутки-издёвки [СЮА].*

Иногда новичку с серьезным видом сообщают ложную информацию об устройстве паровоза или локомотива и наслаждаются его простодушной верой.

[ВП]: *Случай расскажу. На паровозе, когда закачиваешь воду, бывает «бу-бу-бу-бу-бу». Молодой кочегар в первую поездку поехал: «Что это?» — «Это, — говорят, — рыба попадает». [Собиратель: А на самом деле что это?] А на самом деле вот просто плохая работа.*

[ШМИ]: *Это же с паром и с водой. <...> Ну а он приезжает там домой с первой поездки, рассказывает, как вот... «Там вот рыбы даже можно наловить». Ну это быстро разносится.*

Любимый предмет шуток — привод ручного тормоза. Обычно машинист предлагает новичку покрутить его, выдавая его либо за руль (на электровозе), либо за инструмент для нагнетания пара (на паровозе), таким образом создавая для новичка иллюзию, что он управляет поездом:

То заставят, значит, ручной тормоз крутить, пар нагонять. Кто не знает — вот колесо это крутишь-крутишь, а он, ну, затягивается...

колодка затягивается, дальше не крутится. «Ты туже, туже, а то пару не будет!» И вот, значит, этими штуками они, значит, выводили из терпения [ЛВА].

[Ручной тормоз] имел форму руля. Ну, как руля, руля металлического, как раньше в тракторах были, помните? Вот и говорили: «Порули маленечко, пока мы поспим». Некоторые покупались. Были такие случаи. [Собиратель: А что, действует?] Ну ты же не будешь его полностью закручивать. Это же ручной тормоз, его нужно в одну сторону до конца закрутить, тогда будет тормозом. Рулить до конца. А если ты его наоборот — вправо-влево, то здесь ничего страшного [СЛ].

Разумеется, когда несчастный новичок доходил до белого каления, старшие товарищи открывали ему, что это всего лишь шутка. Впрочем, в одном из записанных текстов новичок отказался выполнять задание, поскольку знал о подвохе заранее:

Меня вот заставили: «Давай, вроде кривая <имеется в виду поворот. — М.А.>», — ну путь железнодорожный... Вот вправо-влево, а впереди это, колесо большое. Ручной тормоз. <...> Хотели первый раз подшутить, я говорю: «Ну-ну, давайте, покручу вам». [Собиратель: А вы знали?] Ну а как? Я эти уловки кой-какие слышал [СЮА].

Ложная информация может использоваться и в розыгрышах над чужими. Взаимодействие локомотивной бригады с представителями «внешнего мира» — довольно редкая ситуация на работе, поэтому тексты, подобные следующему, практически не встречаются:

Полковник в отставке. Мы его везли в кабине, он опаздывал куда-то... Ну, в то время было провезти в кабине машиниста — это запросто, это не щас. Хотя там тогда тоже... У нас в кабине стоит колесо. Так называемое, это, ручной тормоз. Ну, привод ручного тормоза. <...> Помощник стоял у этого колеса. Ну, мы ехали. Он сказал: «Что это за колесо?» Я говорю: «Да это руль». — «Как руль?» — «А вот ну куда он повернёт, туда щас поедем». А со мной Олег работал, Сенин. Ну, мы поворачиваем направо, он чуть-чуть повернул колесо, поворачиваем налево — он повернул колесо. Он поверил. <...> А потом говорит: «А почему он у вас так быстро едет?» Я говорю: «Потому что у нас тут стоят двигатели от 130-го ЗИЛа». Он говорит: «Как?». Я говорю: «Так». — «Скоко?» — «Ну, — говорю, — шесть». — «Ну, знаешь, шесть штук это прилично». На электровозе ехал [ЗСВ]⁴.

Наконец, мы располагаем рассказами о довольно жестоком розыгрыше над своим же коллегой-железнодорожником (хотя и относящимся к другой службе), — старшим или главным кондуктором:

Это Валентин Иванович, мой наставник как бы, сейчас тоже, наверно, на пенсии. Вот. Наставник мой. Вот он рассказывал, как вот над кондукторами, главными кондукторами тоже [шутили]. Однажды, говорит... Зимой. Пошел [кондуктор] ну по нужде, приспичило его. Во. По-тяжелому. Вот. Ну а он в тулупе же он, вот так запыхнулся, сел, говорит. А вот кто-то из них, из бригады Валентин Ивановича — машинист, помощник и кочегар, они, значит, лопату подсунули. Он вы... они, значит, эту лопату, лопатку убрали. Ну а русская привычка — оглянуться там. Вот. Он встал — ничего

нет. <...> А потом пришел чего-то к ним там, на паровоз. Ну, узнать, долго стоять что ль, на промежуточной станции. А они уже перемигнулись там, договорились. «Фу, от тебя чем-то пахнет». Он, говорит, по новой: «Чё такое?». Ну, в общем, такой был момент, был, говорит, он так и убежит. Убежал он. «Да ну вас нах», — и ушёл [СЮА].

Ср. другой вариант этой же истории:

Вот, значит, ну, хулиганы будучи, вот ехали на Ковров с поездом. Встанут где-то вот у Селиваново. Ну Селиваново... Ну а лягаш-то <имеется в виду главный кондуктор. — М.А.> ехал не сзади, а впереди. Вот. И он чего-то тут кружился, кружился тут, сумки сложил и по-бежал. <...> А машинист и говорит кочегару: «Иди. Наверно, он срать пошел, ты, — говорит, — там подкарауль, лопату поставь, и как он похезает, ты эту лопату-то убери». Ну и вот это самое, сто штанов, пока он раздевался, сел — раз на лопату. Ну кочегар тихо — раз! Убрал, вынул и пошел. А лягаш, значит, как всегда ведь как покакать — надо посмотреть. Он поглядел — батюшки! А дерьма нету. Что делать-то? Он начал, тут заметался, и штаны оденет, другие — всё. А машинист, значит, пришел к дежурному по станции, и говорит... Уже там сидят осмотрщики там, ну... ну народ. «Мужики. Щас, — говорит, — с нашего поезда лягаш, — говорит, — придёт, и как он войдёт, [скажите:] “Фу, кто это тут насрал? Это кто, кто это... чё, ты? Это от тебя разит, лягаш!”» Такую сцену. Ну и лягаш, значит, входит, ну, значит: «Фу, откуда-то дерьмом... э... Ну, ребят, кто обосрался?» Бедный лягаш тут и заметался. «Фу, — все, — невыносимо, это ты, гад, а ну уходи отсюда». Тот вышел. Зашёл за помещение к дежурному по станции, весь разнагишался до трусов на улице, на морозе. Нигде не мог обнаружить своего кала. Представляешь? Он чуть с ума не сошёл. [Собиратель: Это на самом деле?] В самом деле [ЛВА].

В этих рассказах задействован распространенный сюжет, связанный с замкнутыми мужскими субкультурами. В Интернете на различных тематических и юмористических сайтах нами обнаружено 14 текстов, из которых 1 был про шоферов (выдавался за «классическую шоферскую шутку») [ЖЖ 2006], 1 про геологов [ВебФорум], 1 про командированных «на объекте» [Drugusers], 1 про моряков [Bugtraq 2004], 1 про студентов на «картошке» [Приколы 2007], 2 про летчиков [Авиа.Ру; Анекдоты 2002], 2 про железнодорожников [Анекдоты 2001; Asif-Dux], 2 про солдат срочной службы (кроме того, в процессе обсуждения данных шуток в Интернете возникают следующие высказывания: «Все дико ржали, даже я, слышавший эту историю годом раньше, из уст демобилизовавшегося друга. Тот все себе приписывал»; «Старый армейский прикол. С кем только этого не делали...») [ВебФорум; Bugtraq 2004: коммент.; ср. также Сека], 3 про строителей [Сека; Анекдоты 1999 (2 текста)]. При этом 3 истории рассказываются от лица очевидцев, 6 — со ссылкой на очевидцев.

Возникает вопрос: что перед нами — рассказ о реальном розыгрыше или же устойчивый фольклорный сюжет, не имеющий отношения к реальной практике? У нас нет оснований сомневаться в том, что подоб-

ные розыгрыши действительно имеют место: технически они выполнимы. Важно, что в большинстве обнаруженных текстов разыгрывают представителя сообщества, определенным образом отличающегося от остальных (в перечисленных выше историях это обычно человек, над которым постоянно посмеивались, парторг, политрук, представитель другой национальности, «важный начальник» и т.д.; в двух текстах речь идет о новичках — т.е. это может быть как «низкий герой», по определению являющийся объектом насмешек, так и «высокий», с которого требуется сбить спесь). С другой стороны, розыгрыш может осуществляться в «воспитательных» целях — чтобы отучить объект шутки справлять нужду в неположенном месте. Примечательна не только установка на достоверность, но и то, что в обеих «железнодорожных» историях из Интернета объектом розыгрыша является старший кондуктор. В одном тексте он прямо называется кондуктором: «А эту байку я слышал от машинистов, которые работали ещё на паровозах: Раньше, когда поезда водили паровозами, в поездку кроме локомотивной бригады ехал ещё кондуктор, он же выполнял роль охранника. Этот кондуктор обязан был находиться на переходной площадке хвостового вагона...» [Asif-Dux]; в другом тексте рассказчик, видимо, плохо разбирающийся в железнодорожных реалиях, называет его охранником: «История эта произошла в 60-х на Дальнем Востоке, точнее, в Шимановском районе Амурской области. <...> Тогда было положено сопровождение состава конвоем в количестве одного человека, вооруженного карабином. Этот охранник не имел право сидеть в паровозе с кочегаром в кочегарке, а только стоять на специальном крылечке деревянного вагона и смотреть вокруг...» [Анекдоты 2001].

Почему жертвой розыгрыша становится именно старший кондуктор? Здесь следует остановиться подробнее на негативном репутации старших, или хвостовых, кондукторов (должность упразднена в 1960-е гг.). В обязанности старшего кондуктора входило стоять во время поездки на хвостовой платформе состава, следить за хвостовыми фонарями и подавать сигналы, а во время стоянки обходить состав. Обычно старший кондуктор наделялся разного рода прозвищами, как правило, уничижительными — например, *гаврила* (Орша)⁵, *собачник* (Москва?) [Вульф 2007: 278—279]. На Октябрьской железной дороге его дразнили *вшивым/вшивиком*: *Вшивым его называли, потому что тулуп давался нескольким, не одному, и вот они там передавали друг другу, кто-то носит, кто-то не носит, в конце концов они все были... эти тулупы заражены были вот этими вшами* [ЗСВ].

На Горьковской железной дороге *лягавым*, или *лягашом*, дразнили главного кондуктора, в обязанность которого входило отслеживать неполадки по ходу поезда и сообщать о них руководству. Впрочем, информанты часто смешивают главного кондуктора со старшим. Прозвище *лягавый*, напоминающий одно из жаргонных обозначений милиционера, рассказчики прямо интерпретируют через значение ‘доносчик’:

Он, по сути дела, отвечал за всё... за весь поезд. И всё, все действия машиниста по ведению поезда он засекал. И всегда, когда там че-нибудь

случалось, оперативное совещание, и этот лягаш, он всегда, значит, рассказывал. Вот не надо бы говорить, а он всё равно [ЛВА].

Над хвостовым кондуктором прямо было положено смеяться. Популярной темой для шуток было то, что он находится в хвосте состава и болтается вместе с последним вагоном; это изображалось так: человек при виде кондуктора брал в зубы шапку и мотал головой:

Или махали сзади этому: «Что ты лягаешься, что ты лягаешься?» — на последнем вагоне <...> [А вот вы показали шапку в зубы и вот так мотали?] Это, это дразнили кондуктора, что ты вот болтаешься, последний вагон-то у тебя болтается [ТБП]⁶.

По воспоминаниям дочери путевого обходчика, жившей в детстве в домике у железнодорожных путей, вместе с братьями и сестрами она развлекалась, видя проезжавший поезд: *Мы кричали с будки, когда в будке жили. Кричали: «Вшивый, вшивый!» <...> Когда проезжал мимо, ага. Он на последней, последнем вагоне. Вот. Так мы покричим его. Он нам кулаком вот так [ФММ].*

Иными словами, о том, что старшего кондуктора надо дразнить, знали даже дети железнодорожников⁷.

Наконец, следует отметить уровень зарплаты кондукторов, который (особенно у главных) хотя и был ниже уровня зарплаты машиниста, но всё равно на железной дороге считался довольно высоким. По-видимому, можно предположить, что получение высокой зарплаты за легкую, с точки зрения машиниста, работу также могло вызывать раздражение (о конкуренции между машинистами и кондукторами и о восприятии последних как мздоимцев см. [Вульфов 2007: 282—285]).

* * *

Итак, адресатом посвятительных розыгрышей является новичок, вчерашний «чужой», который еще не стал в полной мере «своим». Т.Б. Щепанская предлагает рассматривать профессиональную деятельность как конструирование постоянного «преодоления коммуникативного барьера» [Щепанская 2002], что в полной мере присутствует и в посвятительных ритуалах. Рассмотренные розыгрыши хорошо иллюстрируют эту идею: ведь именно некомпетентность новичка делает коммуникацию с ним ущербной. Через осмеяние и раскрытие информации неофит приобщается к знанию сообщества, становится полностью «своим». Отмечу, что у локомотивных бригад практически не было обнаружено розыгрышей, предполагающих вступление в коммуникацию с начальством или обслуживающим персоналом и нарочито подчеркивающих коммуникативный барьер между новичком и профессиональным сообществом (к примеру, его не посылают за несуществующим ключом или предметом, смысл названия которого ему не ясен). По-видимому, это обусловлено «замкнутостью» бригады во время работы.

Однако, как мы видели из рассказа о розыгрыше над полковником в отставке, тот же сценарий может быть применен к розыгрышу над абсолютно чужим для сообщества человеком. Соответственно, отлична

и прагматика. Прежде всего, не предполагается, что «чужой», являющийся адресатом розыгрыша, станет «своим». Также несмотря на то, что этот розыгрыш, как и подобные ему посвятительные, обыгрывает незнание профессиональной специфики, истинная информация о том, где на самом деле находится руль в локомотиве и на каких двигателях он работает, «чужому» не открывается; вряд ли также можно предположить, что в конце концов машинист с помощником позволили себе открыто смеяться над ним, — они высмеивают его за глаза, в своем кругу. Поскольку информацией он не овладевает, то и «своим» он не становится. Розыгрыш лишь маркирует некомпетентность объекта и его «чуждость».

Наконец, третий вид розыгрыша, рассмотренный на примере шутки с кондуктором, не обыгрывает ни некомпетентности объекта, ни противопоставления (явным образом) «своего» и «чужого». Это шутка над социальной ролью дурака или подлеца, обусловленной прежде всего профессией разыгрываемого. Вышесказанное подтверждает предположение, что главное в розыгрыше — не сценарий, не исполнители, а объект.

Литература

АвиаРу — Авиационный форум на AVIA.RU (URL: <http://www.avia.ru/cgi/discshow.cgi?id=1747864414743510985221136488057&topiccount=2>).

Анекдоты 1999 — Анекдоты из России. Истории повторные. 29 июня 1999 г. (URL: <http://www.anekdot.ru/a/an9906/w990622.html>).

Анекдоты 2001 — Анекдоты из России. 25 февраля 2001 г. (URL: <http://www.anekdot.ru/an/an0102/w010225.html>).

Анекдоты 2002 — Анекдоты из России. 14 сентября 2002 г. (URL: <http://www.anekdot.ru/an/an0209/u020914.html>).

ВебФорум — Интернет-форум ВебФорум (<http://0t.webforum.ru/mes.php?id=2171298&fs=150&ord=1&board=1&lst=0&odr=0&arhv=>).

Вульффов 2007 — *Вульффов А.Б.* Повседневная жизнь российских железных дорог. М., 2007.

Герасимов 2007 — *Герасимов В.И.* Морские, соленые шутки. [Электрон. ресурс. URL: http://zhurnal.lib.ru/g/gerasimow_w_i/morskiesolenyeshutki.shtml].

Гильза — Веб-сайт команды «Гильза» СТАРТ КВН (г. Волжский) (URL: http://www.startkvn.ru/bayki/bayki_5.htm).

Головин, Лурье, Кулешов 2003 — *Головин В.В., Лурье М.Л., Кулешов Е.В.* Субкультура солдат срочной службы // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 186—230.

Даль 1981 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1981.

ЖЖ 2006 — Комментарий в интернет-блоге «Живой журнал» (URL: <http://yuki-yusia.livejournal.com/335364.html?thread=4823812#t4823812>).

Запашные 2005 — Братья Запашные: мы иногда с тиграми спим // Новости КМ.ru. [Электрон. ресурс. URL: <http://www.km.ru/magazin/view.asp?id=E19877AF62174F6FA58DA50693003233>].

Медицинский юмор 2007 — «Живой журнал»: Сообщество «Медицинский юмор» (URL: http://community.livejournal.com/med_smeh/37902.html).

НВ-Центр — Веб-сайт наркологической клиники НВ-Центр (Томск) (URL: <http://www.nvcentr.ru/press/?doc=720>).

Сека — *Сека*. Отец Веньямин. [Электрон. ресурс. URL: <http://www.skotstvo.com/real30.html>].

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

Приколы 2007 — Приколы над людьми: Crazys. Info — Источник Хорошего Настроения. [Электрон. ресурс. Адрес доступа: http://crazys.info/2007/05/18/prikoly_nad_ludmi.html].

Чернобровин 2001 — «В бурю лишь крепче руки...» [Интервью с заместителем председателя Законодательного собрания Челябинской обл. В.П. Чернобровиным] // Уральский курьер. 12 июля 2001 г.

Шумов 2003 — *Шумов К.Э.* Традиции пожарной охраны [Электрон. ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/shumov2.htm>].

Щепанская 2002 — *Щепанская Т.Б.* Прагматика некросимволизма (по материалам сравнительно-антропологического исследования профессиональных традиций) // Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. СПб., 2002. С. 134—151.

Щепанская 2004 — *Щепанская Т.Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.

Щепанская 2005 — *Щепанская Т.* Конструкция гендера в неформальном дискурсе профессий // Антропология профессий: Сб. науч. ст. Саратов, 2005. С. 50—101.

Asif-dux — Электрон. ресурс. URL: <http://asif-dux.narod.ru/prikoli.htm>

Bugtraq 2004 — Электрон. ресурс. URL: <http://bugtraq.ru/cgi-bin/forum.mcgi?type=sb&b=18&m=112641>

Drugusers — Интернет-форум Drugusers.Ru (URL: <http://www.drugusers.ru/forum/viewtopic.php?t=5364&highlight=&sid=b3db3f731549643056aa23e22cf07821>).

Список информантов

ЗСВ — Зверев Сергей Викторович, 1958 г.р., машинист, г. Бологое; зап. автора и В.В. Головина.

ЛВА — Лебедев Владимир Александрович, 1937 г.р., урож. г. Казани, с 1954 г. живет в Муроме, работал машинистом, дежурным по депо, диспетчером, директором клуба (ДК) железнодорожников, г. Муром; зап. автора.

МАГ — Морозов Александр Георгиевич, 1925 г.р., урож. с. Медведево Тверской обл., работал машинистом, г. Бологое; зап. автора и В.В. Головина.

АБФ — Александров Борис Федорович, 1930 г.р., работал помощником машиниста, г. Бологое; зап. автора и В.В. Головина.

СЮА — Симонов Юрий Александрович, 1947 г.р., урож. пос. Мариец Марийской АССР, работал машинистом, г. Муром; зап. автора.

ВП — Валентин Павлович, 1928 г.р., работал машинистом, г. Муром; зап. автора.

ШМИ — Шерстнёв Михаил Иванович, 1930 г.р., урож. с. Стригино Владимирской обл., работал машинистом, г. Муром; зап. автора.

СЛ — Сергей Леонидович, 1956 г.р., урож. Шимановского р-на Амурской обл., машинист, г. Бологое; зап. автора и Е.В. Кулешова.

ТБП — Трофимов Борис Павлович, 1935 г.р., работал машинистом, машинистом-инструктором, г. Бологое; зап. К.И. Зориной, Е.В. Кулешова, С.Е. Милкиной.

ФММ — Филиппова Мария Максимовна, 1925 г.р., урож. д. Лыкошино Тверской обл., работала стрелочницей, г. Бологое; зап. автора и В.В. Головина.

Работа выполнена при поддержке программы «Русский авангард. Истоки, развитие и значение» (2005—2008, NWO—РФФИ, № 050689000)

Примечания

¹ Благодарим за эту информацию В.А. Смирнова.

² Профессиональное сообщество железнодорожников неоднородно и разделяется на несколько профессиональных субкультур, мало связанных между собой: они выполняют разные задачи, пространственно разделены и имеют разные названия в зависимости от службы, к которой относятся (например, *путейцы* (монтеры пути, бригады пути, дорожные мастера и т.д.), *движенцы* (диспетчера, дежурные по станции и т.д.), *вагонники* (вагонные мастера, смазчики и т.д.)).

³ В СССР паровозы ходили вплоть до середины 1980-х гг. (см. [Вульфов 2007: (Табл. 2. Ил. 27)]).

⁴ Отметим, что подобные шутки над «чужими» распространены не только среди железнодорожников. Так, по сообщению одного из коллег в начале 1970-х гг. радисты из полка связи, дислоцированного в Люберецком гарнизоне, инструктируя офицеров, капитанов и майоров — слушателей московских военных академий, — рассказывали им под большим секретом, что через УКВ-радиостанцию (дальность приема не более 20 км) можно поймать «Голос Америки». На самом же деле радиостанция ловила «Маяк» с заранее настроенного приемника.

⁵ Благодарим за эту информацию В.В. Головина.

⁶ Вероятно, здесь *лягаться* означает не «бить, ударять ногами», а «качаться, болтаться». Последнее значение зафиксировано В.И. Далем как новгородское [Даль 1981: 285 (ст. «Ляга»)] и отмечено в северных диалектах (Архангельская, Ленинградская и Новгородская области, Беломорье, Печора, Зимний берег) [СРНГ. Вып. 17: 254].

⁷ А.А. Сенькина любезно рассказала нам случай, произошедший с ее дедом (жил в д. Токари Ленинградской обл.), работавшим старшим кондуктором. Однажды его вздумал подразнить собственный малолетний сын, взяв в зубы шапку и начав мотать головой, за что незамедлительно был наказан. Примечательно, что ребенок не понимал, что обозначает такого рода мотание головой, зная лишь о его оскорбительном смысле, и, видимо, копировал действия старших.

А.С. МУТИНА
(Санкт-Петербург)

*Образ трамвая в устной фольклорной традиции Ижевска**

Тема дороги и движения считается одной из доминантных не только в фольклоре, но и в литературе и изобразительном искусстве. В традиционной культуре дорога обладает амбивалентной символикой: она воспринимается как путь жизни, нравственной эволюции, способ обретения ценностей (например, хождение по святым местам), но, вместе с тем, может быть нагружена негативной семантикой опасности, смерти (ср. гадание на перекрестке дорог, сказочный и былинный мотив выбора пути, мотив дороги в похоронно-поминальной обрядности).

В последнее время появилось большое количество исследований, посвященных культуре дороги как комплексу «этнических традиций — обычаев и норм поведения, вещественных атрибутов и представлений, связанных с передвижениями» [Щепанская 2003: 8]. Тематика дороги всё чаще привлекает внимание ученых [Концепт движения 1996; Цивьян 1999; Щепанская 2003]; собирается фольклор автостопщиков [Щепанская 1993], туристов [Трушкина, Ферапонтов 2001; Ферапонтов 2001; Пушкарева 2003] и других «мобильных» социальных групп.

Эти исследования в основном касаются анализа стереотипов поведения в дороге, реализации мотива дороги в традиционной крестьянской культуре XIX—XX вв. или, напротив, акцентируют внимание на современном фольклоре малочисленных сообществ. В то же время изучение истории и культуры массового городского транспорта находится на периферии современной науки, привлекая внимание лишь историков-краеведов. Рассмотрение мотивов, связанных с транспортом и дорогой в городском фольклоре, представляется тем более важным, что город как особая социокультурная среда немислим без разнообразных средств передвижения, и «транспортный» фольклор является неотъемлемой частью урбанистической традиции.

* Автор благодарит Трамвайно-троллейбусное управление г. Ижевска и лично В.И. Беселева за предоставленные архивные материалы и личную помощь.

Транспорту в культурном ландшафте города отводится огромная роль: наличие развитых коммуникаций является одним из основных признаков города. Трамваи, троллейбусы, автобусы, маршрутные такси связывают между собой отдаленные районы. Освоение городского пространства приезжими также происходит сначала вокруг крупных транспортных узлов (станций, остановок) и магистралей (центральных улиц и проспектов). В связи с этим неудивительно, что значительная доля текстов городского фольклора посвящается отдельным видам транспорта.

Трамвай появился в России в начале XX в. Происхождение его названия вызывает споры и становится частью городской легенды: «Бытует мнение, что свое имя трамвай получил от имени бельгийского инженера Бенджамина О’Трама, будто бы строившего трамвайные линии по всей России. Так хотелось бы верить в эту романтическую историю, но, к сожалению, ничего общего с действительностью эта история не имеет. <...> Название “трамвай” многие ученые-лингвисты связывают со словом “вагон”. “Трамвай” — английское слово, происходит от “tram” — вагон, тележка и “way” — дорога, путь. Такое толкование дается в Этимологическом словаре русского языка. Но, на наш взгляд, наиболее логично утверждение, что название “трамвай” связано со скандинавскими словами, перешедшими в английский язык: “tram” — столб, брус и “way” — дорога. И тогда видно, что “трамвай” — это “столбовая дорога”, т.е. дорога, состоящая из столбов, деревянных брусьев, шпал» [Иванов 1999].

Уже в 1920—1930-е гг. трамвай становится неотъемлемой частью городского пейзажа, возникает сленг вагоновожатых, кондукторов и пассажиров, появляются устные рассказы, фиксирующие нормы поведения в этом виде транспорта и необычные случаи, связанные с ним. В опубликованной в 1935 г. статье, посвященной «трамвайному» фольклору, В.Б. Шкловский отмечает: «В трамвайном языке слов пятьдесят, разделенных на небольшое количество фраз», — а также фиксирует 4 типа текстов с вариантами (в основном о смерти или обезображивании человека в результате несчастного случая). По мнению автора, от трамвайного фольклора «симптоматическое лечение не помогает. Помогает Нижегородский автомобильный завод, такси и метрополитен» [Шкловский 1935: 93]. Заметим, однако, что абсолютно все зафиксированные в 1930-е гг. сюжеты продолжают существовать и в современной устной традиции.

Однако современный «трамвайный» фольклор подвергся значительным трансформациям в связи с развитием городов-мегаполисов. В крупных городах-миллионерах электротранспорт постепенно исчезает с центральных улиц, вытесняемый личным автотранспортом и маршрутными такси. Соответственно, совершенно иной характер приобретают нарративы о трамваях: исчезает особый «трамвайный» язык, мемораты (часто имеющие характер свидетельств непосредственных очевидцев происшествий) сменяются более развернутыми фабулатами («Мне рассказывали...», «Как-то в трамвае случай был...»).

Анализ связанных с трамвайным движением устных рассказов, записанных в Ижевске, интересен прежде всего потому, что перед нами живая традиция: на протяжении 70 лет трамвай является одним из основных видов транспорта, с ним связано огромное количество текстов городского фольклора. Он любим жителями столицы Удмуртии, и, если существует возможность выбора, горожане предпочитают именно его. В ижевских трамваях проходят культурные мероприятия: выступления музыкантов, поэтов; выставки фотографий и детских рисунков. Одним из широко освещаемых в российской прессе событий стала акция «Крылатый трамвай» в рамках проекта «Культурная столица Поволжья — 2004», организованная городской библиотекой им. Н.А. Некрасова. Молодые поэты Поволжья читали свои стихи обычным пассажирам в специально оформленном трамвае, который следовал городским маршрутом № 2.

В работах ижевского лингвиста Н.А. Прокуровской фиксируются специфические транспортные урбанонимы — названия видов транспорта по номерам маршрутов. Среди которых наибольший интерес вызывает обозначение первого маршрута: «Особо следует рассмотреть слово “однерка”, так как многочисленные приезжие указывают, что оно представляет собой “чисто ижевское образование”. Действительно, созданное по привычной модели, оно регулярно используется подавляющим большинством ижевчан» [Прокуровская 1996: 52].

И хотя данная номинация встречается и в речи жителей других городов России, ижевчане подчеркивают свое «авторство» и гордятся им. «Однерка» из слова, нежелательного в «грамотной» речи, постепенно превращается в некий «фирменный знак». Весьма примечатель следующий текст: «У нас в Ижевске и сейчас первый маршрут трамвая называют “однеркой”, хотя у слов “один” и “единица” корень “один” и “един”, а не “од”, как у слова “однерка”, и, кроме того, слово “один” сближает нас со словом “Один”, которое означало имя главного бога англосаксов и скандинавов, а слово “однерка” этому не способствует» [Удмуртская правда. 26.02.2000].

Не останавливаясь детально на лингвистических аспектах, отметим, что в разговорной речи для обозначения многих видов транспорта ижевчане используют пейоративные номинации (*душегубка, скотник, скотовоз, уцененный*), в то время как номинативные конструкции, связанные с трамваем (их зафиксировано максимальное количество) крайне редко имеют грубо-экспрессивную окраску, чаще нейтральную или шуточную, ироническую: «Можно на автобусе, но я больше люблю на тремчике»; «Автобус, как паровоз, пытит, когда в гору ползет. То ли дело трамчик! Катится спокойно» [Глухова 1992]; *Чем люди старше, тем больше они предпочитают трамвай. Так как он спокойный, размеренный* [КВА].

В данной статье мне хотелось бы более подробно остановиться на анализе мотивов повествовательных текстов, в первую очередь воспоминаний. В анекдотах транспорт часто является лишь декорацией, на фоне

которой ярче проявляется комизм человеческих взаимоотношений, и его разновидность легко может быть заменена по желанию рассказчика — на содержании это никак не отразится. Текстов, в которых обыгрываются особенности трамвая как средства передвижения, значительно меньше; их отбор, классификация могут стать темой отдельного исследования.

В устных рассказах о трамвае можно выделить ряд мотивов, характерных практически для всех текстов, обслуживающих «дорожную коммуникацию».

Структурирование пространства. Трамвай описывается как важнейший элемент технической организации, упорядочения или, если рассматривать шире, культурного освоения пространства, превращающий непроходимую *грязь* в *дорогу*: «Ижгрязь» — так некогда характеризовались улицы города. «Наши дороги — не дорожное сооружение, а лишь “след от телег...” — писали в газетах об ижевских улицах. <...> Многочисленные обращения к городским властям, постоянные жалобы жителей на трудности, связанные с “пешим” хождением на заводы и предприятия города, привели к принятию решения о строительстве трамвая» [Наш ижевский трамвай 2005: 6].

Долгое время трамвай был предметом гордости ижевчан, особой приметой города, отличающей его от других населенных пунктов: *С тридцать шестого года город изменился, это даже говорить нечего. Мы приехали в тридцать четвертом году, наверно, только трамвай ходить начал, он ходил по нашей улице, по Карла Маркса, нам очень дико было, когда мы приехали. У нас ведь там тоже не было никаких, ни в Караганде, ни в Омске, ни в Бологом — там тоже не было никаких трамваев. А здесь мы приехали — и трамвай уже ходит, и... ходит [БВА].*

Для большинства ижевчан урбанистический пейзаж без трамвая попросту немислим: *И город без трамваев не город, то есть город, но не такой [КВА].*

Особенности дорожной коммуникации. В традиционной культуре с дорогой связаны различные стратегии поведения: от товарищества, артели до избегания людьми друг друга и даже агрессии. В рассказах об ижевском трамвае описываются все виды дорожной коммуникации. Активное взаимодействие водителей, кондукторов и пассажиров, атмосфера благожелательности и взаимопомощи — основные темы воспоминаний работников Трамвайно-троллейбусного управления:

«Водителей и кондукторов знали в лицо, с ними здоровались, при случае перекидывались словечком по-свойски» [Наш ижевский трамвай 2005: 13];

«Очень часто обрывался контактный провод, вагоны сходили с рельсов, и тогда подолгу не было движения. Но пассажиры были очень добрыми, не ругались, а, наоборот, помогали, чем могли. Работать было тяжело, но нам помогала дружба» [Там же: 15—16];

В первый год работы водителем зимой запомнила случай: с Промышленной до Первого депо добирались два часа, был сильный снег, падала подвагонная сетка, никто не встретил, правда два пассажира с механического

завода ехали — помогали, без них бы не доехать. <...> У нас, водителей, были постоянные пассажиры, мы ездили по одному расписанию, по которому можно было узнать, плюс-минус, как ты едешь [ЗЮМ].

Пассажиры также с ностальгией вспоминают те времена, когда трамвай «останавливался, кто где попросит. Кто погромче кричит, там они и остановятся» [ЖЛИ].

Однако многие горожане были агрессивно настроены против кондукторов, водителей, их стремления «управлять», манипулировать пассажирами: «...кондукторам и вагоновожатым попросту надоедает перевозить людей, и они ставят вагон на канаву на неопределенное время. В таком случае опытные пассажиры продолжают путь пешком, ибо ждать, когда вагон снова пойдет, — предприятие бессмысленное. <...> До каких же пор будут продолжаться эти трамвайные мытарства? Почему вагоновожатый и кондуктор являются вершителями судеб пассажиров: хотят — везут, хотят — нет?» [Удмуртская правда. 6.02.1943].

Для устных рассказов характерно четкое противопоставление *мы* — *они*, *водитель* — *пассажиры* и особенно *кондуктор* — *пассажиры*. Неслучайно большая часть бытовых, сюжетно неоформленных рассказов основана на конфликте между пассажирами и кондукторами. В анекдотах о трамваях, напротив, акцент сделан на взаимоотношениях между пассажирами.

Опасность трамвая. Транспортные средства являются источником повышенной опасности. В традиционной культуре дорога описывается как гиблое место, откуда приходят болезни, где исчезают люди. В пословицах, загадках, приметах, а также похоронных плачах и причитаниях она является метафорой смерти¹. В рассказах подчеркивается, что от водителей трамвая и кондукторов требуется концентрация внимания, ответственность, находчивость, взаимовыручка, и всё же аварии удаётся избежать только чудом: «Работали мы с Ниной Бочкаревой <...>. Мне нужно было перевести стрелки на ул. Красноармейской. Я перевела, а Нина стала потихоньку въезжать, а я решила на ходу запрыгнуть и сорвалась, упала. Не останови Нина вагон вовремя, что бы со мной было?! Сколько было разных случаев, но видно Боженька спасал»; «А то и так было. Встал вагон, все движение застопорил. Дело-то ерундовое — кулиса (пружина) лопнула, дуга лежит. Ну, залез я на крышу, руками стал подпирать дугу. Нарушение, конечно, но так и привел вагон в депо. Многие тогда удивлялись: как сумел?» [Наш ижевский трамвай 2005: 19].

Поездка на трамвае была полна опасностей и для пассажиров, так как мест не хватало, люди часто висели по обе стороны вагонов:

[ЖЛИ:] *А ведь у нас трамвай был!.. <...> Летит, как бешеный, вотяками² обвешанный. Ижевский трамвай! И он был обвешанный буквально, висели на нем. Ну, один вагончик, ты представляешь? <...> Двери были, но они фактически открытые были. Не закрывались.*

[БВА:] *Народу столько, что они не дадут им закрываться. А эти вот поручни вот эти да ступеньки. На этих висели. Я не знаю, как может. Но ведь и немало попадало под трамвай! <...> Везде висели.*

Особое место в фольклоре Ижевска занимают **рассказы об авариях**, особенно о крупной аварии, случившейся 26 октября 1956 г. Интересно, что работники трамвайно-троллейбусного управления подчеркивают, что это была единственная крупная авария и виноваты в ней были пассажиры, нарушившие правила пользования общественным транспортом: «Очень много народу висело на подножках, на задней сцепке и между вагонами. Один из таких “висунов” случайно разъединил воздушный рукав между моторным и прицепным вагонами. Трамвай остался без основного тормоза — воздушного. В результате, набрав большую скорость, он врезался в стоявший на остановке трамвай. От удара трамвай пошел дальше и врезался в диспетчерскую будку (она была на ул. Ленина — К. Маркса). Погибли 4 человека, было много пострадавших <...> За управлением вагона № 6 была Маруся Муралева. Причина аварии: кто-то из пассажиров, ехавших между вагонами, а набивалось много, разъединил межвагонное соединение. Муралева вскоре ушла с работы. Ее не обвинили, действовала она по правилам, но работать больше не смогла» [Наш ижевский трамвай 2005: 24—25].

В рассказах пассажиров, напротив, утверждается, что подобные аварии происходили постоянно, часто гибли люди и виноваты в этом были водители. В связи с этим интересен диалог двух информантов, которые поочередно описывают одну и ту же аварию (26 октября 1956 г.) как три разных, при этом варьируются и обстоятельства и количество жертв:

[БВА:] *И люди-то набивались, садились между вагонов. И держались. И я видела эту аварию! Ехали вот, сверху трамвай идет, и обвешанный, да, как говорит Лида. Обвешанный везде трамвай, ну, показывают иногда по телевизору в кино старое, что вот так висели люди. И шел трамвай-то, да... И между вагонами висел мужчина, брякнул, стукнул, упал. И всё — его изрезало. И так трамвай сокращает, сокращает ход! Шас бы я упала в обморок, а тогда стояла и смотрела.*

[ЖЛИ:] *А несколько раз это было, помнишь? Отсюда идет трамвай, вот от этого... А сверху там тормоза не держат, оттуда шлепаются. Вот это выезжает с Соцгорода, а с Мотозавода, оттуда едет, тормоза отказали, эта <информант имеет в виду водителя. — А. М.> не успела повернуться сюда. Как увидела сверху, что это, несется трамвай-то и, в общем, из вагона выскочила. И этот врезался туда, в это... И два, уже было два, сцепки были уже. И вот эта смена утренняя шла, ехала, и смена эта, с Соцгорода туда ехала. И вот тут была страшная авария! <...> В общем, кто более или менее живой, они повыскакали под горку. И вот таких аварий было несколько. А вот после этого нам заменили великолепные чешские трамваи, вот так вот!*

[БВА:] *А было так еще. Один трамвай стоял у разъезда. Стоял на посадке уже, приехали люди. И на Советской выходили люди. А там тормоза не сдержали у трамвая. И он мчится на полном ходу и стучается в трамвай, который стоит. И которые люди выходили, они пострадали. Кто остался, пострадали. А потом-то трамвай-то этот свалился, а сорвало уже от тормозов. И он помчался сюда, еще к низу <...> люди вы-*

скакивали из трамвая, и они страдали еще. Я помню, шла я, и это было лето, видела, сколько лежало людей побитых. Ушибов, и ноги... Всё больше ноги были, всё больше ноги были... И многие выскакивали, у кого нервы не выдерживали, да молодые, они тоже разбивались!

[ЖЛИ:] *И что интересно, вот потом, ну как это, смеялись или что, ну это, когда летел трамвай-то сверху, а у этого, у кондуктора, стащили сумку с деньгами. Вот, так что вот!*

Драматический эпизод в соответствии с фольклорными канонами повторяется трижды, причем с каждым разом нарастает трагизм, экспрессивность повествования. Композиционный прием «повтор с нарастанием» является здесь основным выразительным средством: дублируются глаголы, целые предложения. А разрешается накал страстей практически анекдотической развязкой: во время «страшной аварии» и всеобщей паники нерастерявшиеся пассажиры крадут у кондуктора сумку с выручкой.

Интересно также, что обновление трамвайного парка, улучшение условий перевозки пассажиров информант связывает с ликвидацией последствий аварии, хотя на самом деле чешские трамваи закупили в 1965 г., спустя 9 лет после аварии. История, таким образом, обретает композиционное единство и логичную концовку.

Заметим, что в «трамвайных случаях», записанных В.Б. Шкловским, также появляется мотив отрезанных ног. В фольклоре, литературе («Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова; «Заблудившийся трамвай» Н. Гумилева) авария, гибель человека на рельсах всегда ассоциируется с «отрезанием» частей тела.

Сексуализация трамвая. Для традиционной культуры характерна сексуализация дороги, предметов снаряжения, транспортных средств. Процесс надевания обуви, путешествия в загадках часто изображается как соитие. Трамвай также прочитывается как сексуальный символ, причем мужской. Популярна поговорка: «Не бегай за трамваями и мужиками — всегда подойдет следующий». Не случайна и метафора брака как трамвайного пути: *Семейная жизнь, как трамвай, должна идти строго по рельсам. Шаг влево, шаг вправо — развод [КВА].*

Интересно, что молодые люди воспринимают трамвай как «романтичный» вид транспорта, способствующий развитию и закреплению любовных отношений. В Ижевске известны случаи, когда свадьбы играли в трамвае: *Они нам подогнали самый красивый трамвай, видимо, какой они посчитали, вот этот «семерку», с этими мягкими креслами. Он такой чистый был, всё они его помыли, всё. У него блестит пол, у него счастливый номер 1006, «семерка», и этот, сам такой маршрутный номер тоже «семерка» была. Вагоновожатая пришла такая нарядная, в белой кофточке <...>. Я потом ездила на работу, отсюда на Воровского. А Егорка <сын информантки. — А. М.> внутри уже был. И он в трамвае всегда как-то реагировал, пинался. Он так-то спокойный был, а в трамвае пинался. Я думаю, ему нравилось <...>. Я теперь наш трамвай иногда вижу. Так хорошо» [КЕ]. Дорога является неотъемлемой частью обрядов перехода, в том числе и брачного обряда. Свадебные ритуалы*

практически у всех народов предполагают символическое путешествие на «свадебном поезде», в плачах и причитаниях невесты появляется мотив пути, странствия, широко известен ритуал встречи молодоженов хлебом-солью. В данном рассказе трамвай, как и в предыдущем высказывании, символизирует начало новой семьи и новой жизни (не случайно упоминание о счастливом номере). И в дальнейшем он воспринимается информанткой как неотъемлемая часть семейной жизни (мотив узнавания «своего» трамвая), которую способен ощущать даже неродившийся ребенок.

Таким образом, фольклорная традиция Ижевска описывает нормы поведения, связанные с трамваем, статус человека в дороге, символику пространства, отражает особенности восприятия трамвая горожанами. Несмотря на то что «трамвайный» фольклор сформировался в XX в., он воспроизводит древнейшую символику дороги — не только как маршрута перемещения в пространстве, но и как выхода за пределы обыденного мира (в том числе опасного погружения в небытие), возможности изменения судьбы и социального статуса человека.

Литература

Глухова 1992 — *Глухова Т.В.* Наименования городского транспорта в г. Ижевске: Дипломн. работа. Ижевск, 1992.

Иванов 1999 — *Иванов М.Д.* Московский трамвай: страницы истории. М., 1999.

Концепт движения 1996 — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Наш ижевский трамвай 2005 — Наш ижевский трамвай. 70 лет. Ижевск, 2005.

Прокуровская 1996 — *Прокуровская Н.А.* Город в зеркале своего языка. Ижевск, 1996.

Пушкарева 2003 — *Пушкарева О.В.* О специфике и многообразии фольклора туристов (Электрон. ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/pushkareva1.htm>).

Страхов 1988 — *Страхов А.Б.* О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста: Символика малых форм фольклора. М., 1988. С. 92—94.

Трушкина, Ферапонтов 2001 — *Трушкина Н.Ю., Ферапонтов И.Е.* Структура и функциональные особенности альбомов туристов (Электрон. ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ferapontov1.htm>).

Ферапонтов 2001 — *Ферапонтов И.Е.* Туристский быт и фольклор: Опыт системного анализа: Дипломн. работа. Ульяновск, 2001.

Цивьян 1999 — *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира: исследования по структуре текста. М., 1999.

Шкловский 1935 — *Шкловский В.Б.* О трамвайном фольклоре // Звезда. 1935. № 5. С. 90—93.

Щепанская 1993 — *Щепанская Т.Б.* Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования Системы. 1986—1989 гг. СПб., 1993.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003.

Список информантов

БВА — Бурдина Валентина Алексеевна, русская, 1926 г.р., местн., образов. 7 кл. Зап. автором и О. Носковой 07.02.2003 г. в г. Ижевске (ФЭ УИИЯЛ УрО РАН, аудиокассета 190 (1)В).

ЖЛИ — Жидкова Лидия Иудовна, русская, 1936 г.р., местн., образов. высш. Зап. автором и О. Носковой 07.02.2003 г. в г. Ижевске (ФЭ УИИЯЛ УрО РАН, аудиокассета 190 (1)В).

ЗЮМ — Загребина Юлия Михайловна, кондуктор, водитель, почетный ветеран Трамвайно-троллейбусного управления г. Ижевска. Зап. автором в 2005 г. в г. Ижевске (ЛАА).

КЕ — Казанцева Елена, русская, 1978 г.р., образов. высш. Зап. автором 08.04.2005 г. в г. Ижевске (ЛАА).

КВА — Клишева Вера Александровна, русская, 1976 г.р., урож. г. Сарапула, образов. высш. Зап. автором в 2005 г. в г. Ижевске (ЛАА).

Сокращения

ФЭ УИИЯЛ УрО РАН — фольклорная экспедиция Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения РАН.

ЛАА — личный архив автора.

Примечания

¹ Более подробно о некросимволизме образа пути см. [Страхов 1988: 92—94; Щепанская 2003: 40—43].

² Вотяки — устаревшее название удмуртов. В качестве официального употреблялось до 1932 г., в настоящее время — бранное, уничижительное.

ФОЛЬКЛОР:
ПУБЛИКАЦИЯ
В КОНТЕКСТЕ

М.Л. ЛУРЬЕ,
А.С. СЕНЬКИНА
(Санкт-Петербург)

Песни деревни Вершинино Томского округа

В этом репертуаре много заимствованного. Однако заимствуется то, что подходит к местным вкусам; очевидно, романсы, посвященные любовным драмам, вполне отвечают вкусам деревенских девушек, солдатские и тюремные песни находят отзвук в душе парней. Следовательно, и заимствованное — мерка культуры.

М.Я. Феноменов. Современная деревня. 1925

Настоящую публикацию составляет небольшая подборка песен, обнаруженная нами в архиве Томского областного краеведческого музея (Песни и пословицы, собранные студентами среди населения Томской области 1925—1926 гг. (Архив Томского областного краеведческого музея, оп. 4, д. 90)). Этот материал, записанный в 1926 г. студенткой Томского университета Т.М. Слободской в деревне Вершинино от исполнителей 13—14 лет, показался нам интересным, прежде всего, тем, что дает некоторую возможность увидеть, каков был песенный репертуар деревенских подростков в эти годы.

Как известно, 1910—1920-е гг. были совершенно особенной эпохой в истории русской песни вообще и песенного репертуара деревни в частности. Усиление «культурной экспансии» города и поток агитационно-пропагандистских текстов в период Первой мировой и Гражданской войн; быстрый рост уровня грамотности среди крестьян и тиражирование дешевых печатных песенников; расцвет эстрадной исполнительской культуры и распространение звукозаписей на грампластинках; усиление культурного влияния криминальной и полукриминальной среды и актуальность рекрутской и военной тематики — всё это в совокупности формировало специфический социокультурный контекст, определявший в те годы облик крестьянской песенной традиции, которая никогда не была полностью «герметичной», но никогда и не оказывалась настолько подверженной всевозможным влияниям. Именно в первые десятилетия XX в. в сельский репертуар, и раньше постоянно обогащавшийся песнями городского происхождения, входит огромное количество

новых произведений самого разнообразного толка — новых баллад и так называемых мещанских романсов, песен-хроник, сочиненных по следам газетных сообщений, воровских и тюремных, солдатских и революционных песен. Неслучайно Б.М. и Ю.М. Соколовы, осознавая немалый удельный вес позднейшего пласта песенной лирики в реальном репертуаре современной деревни и несколько негативное отношение фольклористов к этому материалу, настойчиво увещевали собирателей «считаться с распространенностью в данной местности печатных или рукописных песенников и дать им описание», «записывать так называемые “искусственные” песни-романсы, стихотворения, какие вошли в народный устный обиход» [Соколовы 1926: 129].

Здесь будет уместно привести данные М.Я. Феноменова о песенном репертуаре жителей обследованной им д. Гладыши Новгородской губернии. К «наиболее старинным» исследователь относит одну песню (с примечанием: «Ее поют редко»), к группе «песен, текст которых носит следы новых литературных веяний, но манера повторять по два-три раза одни и те же слова или части слов приближает эти песни к старинным», — шесть (из них две «бросили петь» и две «изредка поют девицы»), а оставшиеся определяет как «песни сравнительно недавнего происхождения»: «общеизвестные литературные песни» — три, «сентиментальные городские романсы неизвестных авторов» — восемь, «песни народные — деревенские недавнего происхождения» — две, «острожные и бродяжки» — четыре, «солдатские» — две [Феноменов 1925: 49—50].

В контексте приведенных выше замечаний и данных публикуемый материал выглядит довольно показательным, и мы, вслед за Феноменовым, позволим себе некоторые подсчеты: из записанных шестнадцати песен двенадцать принадлежат балладно-романсовому жанру, и из них по меньшей мере три восходят к поэтическим текстам первой половины XIX в. (2, 6, 9), как минимум одна публиковалась в песенниках с начала XX в. (6), две по происхождению и содержанию связаны с криминальным миром и тюремной традицией (15, 16); остальные четыре песни включают в себя одну «хулиганскую» (13), одну солдатскую (11) и одну — на стихи Демьяна Бедного (12).

Разумеется, выкладки, сделанные на столь мизерном материале, сами по себе не могут быть основанием для обобщений. Кроме того, мы не знаем, какие еще песни, кроме записанных, могли бы исполнить вершининские подростки, ставшие информантами Т. М. Слободской; не знаем, все ли полученные от них материалы вошли в тетрадь, сохранившуюся в архиве, или же предварительно был произведен какой-то отбор; не знаем и того, при каких обстоятельствах происходила запись, как именно была сформулирована просьба собирателя исполнить песни и т.д. И тем не менее эта «случайная выборка» из шестнадцати песен, записанных от четырех деревенских подростков в 1926 г., позволяет составить хотя и неполное, но в целом достаточно адекватное представление о том, каков был типологический состав повседневного необрядового песенного репертуара сельской молодежи в 1920-е гг.

Неудивительно, что примерно в том же виде этот репертуар воспроизводился и в последней трети прошедшего столетия, когда давешняя молодежь вошла в возраст «правильных», с точки зрения собирателей, информантов.

В связи с последним замечанием нельзя не вспомнить и о том, что важнейшим контекстом существования фольклорного текста, помимо условий его появления, бытования, трансформации и т.д., является не что иное, как фольклористическая традиция. Она определяет представления не только об идеальном возрасте информантов, но и о предпочтительных направлениях сбора материала, и о качестве и ценности этого материала, т.е. в конечном итоге обеспечивает те процессы, в результате которых спетая песня или рассказанная история становится (или не становится) собственно *фольклорным текстом*. Такое положение вещей, вообще вполне очевидное, как нельзя более отчетливо сказалось и в отношении к песням, подобным тем, которые исполнили вершининские подростки. Многие собиратели крестьянского фольклора хорошо помнят разочарование, которое они испытывали, когда, пообещав спеть «самую старинную нашу деревенскую» песню, им исполняли сложенный отчетливым силлабо-тоническим стихом жесткий романс с душераздирающим сюжетом. При всей симпатии многих собирателей к этому материалу он воспринимался как периферийный, а иногда и как вовсе не имеющий ценности. В силу той же научной традиции большая часть записей таких песен на протяжении нескольких десятилетий оседала в вузовских и академических архивах за недостаточной, как считалось, исторической и эстетической ценностью этого далеко не архаичного материала, получившего на профессиональном фольклористском жаргоне ласково-пренебрежительное обозначение «поздняк». В 1990-е гг. система предпочтений стала иной — и те же явления в качестве научного материала получили новую оценку и, что важнее, новую судьбу: о народном романсе городского происхождения стали выходить статьи и книги, появился целый ряд специально посвященных ему сборников. Пока этот контекст вновь не изменился, и нам представляется небезынтересной и небесполезной публикация нескольких архивных текстов крестьянского песенного «поздняка», записанных восемьдесят лет назад.

Публикуемые тексты песен записаны от руки в тонкой тетради, в которой далее помещены записи частушек и пословиц. Мы помещаем эту часть рукописи в полном виде, включая заголовки раздела и подраздела; тексты песен; примечания, сделанные собирателем, которые приводятся с сохранением их постраничной нумерации в оригинале; сведения об исполнителях. В публикации сохранен порядок расположения текстов и их нумерация, воспроизводится орфография и пунктуация источника (в случаях очевидных пропусков недостающие буквы дописаны в квадратных скобках).

Комментарии, задачу которых мы видим в том, чтобы поместить публикуемые записи в контекст данных о предшествующих и дальнейших

моментах «биографии» этих песен, содержат указание на литературные или фольклорные источники текстов, отдельных их строф и строк, замечания о возможном времени возникновения песни, о ее бытовании в устной традиции и публикациях в печатных песенниках, о некоторых особенностях варьирования, сведения об обращении к той или иной песне профессиональных поэтов, композиторов и исполнителей. При составлении комментария, помимо немногочисленных работ, содержащих сведения по истории происхождения и бытования публикуемых песен [Лазутин 1964; Попова 1969; Копанева 1984; Гусев 1998; Бирюков 2004; Заградские 2005; Размахнин 2005], в качестве источников мы использовали в первую очередь вышедшие в последние десятилетия научные, сопровождаемые примечаниями издания народных баллад и жестоких романсов [Смолицкий; Михайлова 1994; Адоньева; Герасимова 1996; Кулагина; Селиванов 1999; Пухова 2002; Брадис и др. 2006], тюремно-воровских песен [Джекобсоны 1998], солдатских [Пухова 1998; Белавин и др. 2005], песен литературного происхождения [Гусев 1988] и городских романсов [Мордерер, Петровский 1997], а также специальные справочно-библиографические издания [Бацер, Рабинович 1981—1984], некоторые сводные и региональные сборники народных песен [Лазутин 1962; Бахтин 2004], печатные песенники 1860—1930-х гг. [Забулдыга Кривоплясов 1862; Полный русский песенник 1876; Комсомольский песенник 1925; Песенник 1928; Гадалин], в отдельных случаях — архивные материалы [Козин 1921], современные популярные сборники [«А где мне взять...» 1998; Вейгман 2003] и аудиоиздания [Тернистый путь 2004].

Песни деревни Вершинино Томского округа¹

1. Протяжные песни

[1.]

Вспомни, милый, тот вечер заветный,
Где сидели с тобой мы вдвоем;
Мы сидели в саду на скамейке,
А над нами все пел соловей.
Он нам пел невеселую песню,
Про разлуку он нам говорил:
Скоро, скоро придется расстаться,
Скоро ты спозабудешь меня,
Скоро горькие слезы прольются
Над мою изболелую грудь.
Прихожу я на ту на скамейку,
Где сидели подружки одне;
Там подружки меня расспросили:

¹ Собраны студенткой Томского университета Т.М. Слободской летом 1926 г. [прим. собирателя].

«Почему ж ты сегодня одна?»
Не могла я им слово ответить,
Повернулась домой и пошла.
Прихожу я домой не на радость:
Начинает ругать меня мать:
Где ж ты, где, бездомовая, ходишь?
Про тебя весь народ говорит.
Брось ты, брось свои глупые мысли,
Послушай родительских слов.
Без него ты, как сонная ходишь —
Вот что делает ваша любовь».

2.

По серебряным волнам,
По затым песочкам,
Где я с девицей гулял
Сохранял следочки.
Я следочков не нашел:
Нет, как не бывало.
Слышу колокол с дали
С высоты раздался.
Сел на воронова коня
И туда помчался;
Против церкви я святой
Слез, перехрестился,
Церкви двери итворил;
Там народ толпою.
Вижу милую мою —
Водят круг налюю
На главах у них венцы,
Венцы золотые,
А в руках у них горят
Свечи восковые.
На руках у них блестят
Кольца золотые.
А в ногах у них ковры,
Ковры пуховые.
Я на папортник зашел,
Богу помолился;
Сказал: «Милая моя,
Что с тобой такое?»
Дай им, Господи, любовь,
Любовь им святую,
Я мальчишка молодой:
Найду себе другую.

3.

Сон мой, милый сон счастливый,
Воротися, сон, назад.
Не бывать мне, девочке, счастливой
Хоть во-веки один раз.
Перелетны мелки пташки
Высоко в поле летят:
Две несчастные подружки
Под окошечком сидят.
Они сидят и Бога просят
И про милого говорят.
Мой-то миленький далеко,
Он за тысячу двести верст;
Он мне письмецо не пишет
И поклончики не шлет.
Чем поклона дожидаться,
Лучше с'ездить, спобывать.
Я уеду — не приеду
И спомру я не у вас.
Ручки к сердцу,
Ножки к земле,
И закройте полотном.
Грудь закройте полотном
И поминайте за упокой.

4.

Не я вас, розанька, садила,
Не я вас буду поливать:
Не я вас, миленький, любила,
Не я вас буду забывать.
Как по тихому озеру туману
Скиталась Маша по волнам.
На волне мое горе не тонет,
Волною горе не несет.
Я пойду на то место,
Где мил словами уверял;
Разуверил мил словами,
Хотел до гроба со мной жить.
Зажгу свечу венчальну,
Сама я стану под венец.
Ты гори, гори, свеча венчальна,
Ты гори, не потухай.
Ты люби меня, мой милый,
Люби — не забывай.
Я тогда тебя забуду,
Когда закроются глаза.
Призакрылись очи мои ясны,
Закрыли тонким белым полотном.

5.

Напрасно, девица, страдаешь,
Напрасно думаешь по ём
И горьки слезы проливаешь
Об нигодые об таком.
Ты верила, а он смеялся;
Ты плакала, а он шутил;
Шутя тобою наслаждался,
Шутя он жисть твою сгубил.
Горели свечи восковые,
Гроб черным бархатом обит;
Родные в трауре рыдали:
Во гробе дева крепко спит.
На ей надето бело платье,
Глава уверчена в цветах;
Священник в черном одеяньи
Последний долг свой совершил
Венок терновый наложили,
Закрыли крышкой гробовой,
В церкви двери растворили —
Заходит парень молодой,
Упал пред гробом на колени
«Прости! Что сделал над Тобой!»

6.

По Дону гуляет
Казак молодой,
А девица плачет
Над быстрой рекой.
Об чем, дева, плачешь?
Об чем слезы льешь?
— Но как мне не плакать?
Как слез не лить?
Я в люльке качаюсь —
Цыганка пришла.
Цыганка гадала:
За ручку за праву —
Качат головой:
«Помрешь ты, младенька,
В день свадьбы своей».
— Не верь, дорогая:
Цыганы всё врут;
Поедем венчаться;
Мы выстроим мост.
Как тронулся поезд,
Шерухнулся мост:

Невестка упала
В широку реку;
Упала, вскричала:
«Спасайте меня!»
Спасена невеста.
Счастливый жених.
Подайте гитару:
Я песню спою,
Цыганку прославлю
За песню свою.

7.
Не ходи мимо окошек,
Не дразни наших собак:
Меня мамонька ругала,
Не велит с тобой гулять.
«Я мамашу приутешу,
Я папашу сговорю,
А тебя, моя дорогая,
За себя замуж возьму.
Приходи же в сад зеленый:
Я с тобой поговорю».
Прихожу я в сад зеленый —
Что я вижу перед собой?
Стоит милый на коленях,
Он клянется пред другой.
«Уж ты, варвар кадушный!
Когда увидел первый раз,
Лютый зверь, ко мне ласкался,
А теперь даешь отказ».
Двенадцать полночей пробило.
Вся публика домой пошла.
Одна молоденькая пара
В аллее в сад гулять пошла.
Они идут, а ветер дует,
И споднималася трава.
Она лицо рукой закрыла
И горька плакать начала.
День я в рощице гуляла,
Ночь под кустиком спала,
Сама с собою рассуждала:
Кому я счастье отдала.
Отдала счастье Богдану, —
Он навек забыл меня.
Богатство взял — не постыдился,
Решился совести своей.

8.

Скакал казак через долину,
Через Манжурские края.
Казак неподалеку;
Блестит колечко на руке.
Кольцо казачка сподарила,
Казак пошел пахом.
Она дарила, говорила:
«И через год буду твоя».
Год прошел. Казак стрелою
К селу родному поскакал.
Напрасно ты, казак, стремисся,
Напрасно мучаешь коня:
Тебе казачка изменила,
Другому верность отдала. —
Навстречу старая старушка
Еще подлево говорит.

9.

Не для меня весна придет,
Не для меня бук разовьется
С восторгом чувств, не для меня.
Не для меня свеча горит,
Горит, как звездочка ночная:
Тушить свечу — она не тухнет;
Такая жизнь не для меня.
Не для меня реки текут,
Текут алмазными струями,
А дева с черными бровями,
Она живет не для меня.
Не для меня цветы цветут,
Как роза свет свой набирает;
Такая жизнь не для меня.
Сорвешь цветок, а он увянет;
Такая жизнь не для меня.
Не для меня паска придет,
Друзья в кружок все собирутся
С восторгом чувств не для меня.
Для меня придет война, —
Поедем драться со врагами,
Где пуля ждет давно меня².

² Перед этим стихом были записаны два стиха, о смысле которых можно только догадываться:

*С восторгом чувств не для меня
Отца народом буржуазным
[Прим. собирателя].*

10.

Куды ж ты, Ваня, уезжаешь?
На кого ж ты, Ваня, Маню иставляешь?
Иставляю Маню я на Бога.
Выходила Маня на гору крутую
Увидала Маня армию большую:
Ифицеры идут, —
Вани здесь нету.
Сказали Мане: «выбирай другого».
Выбирать я буду, — Вани не забуду.

11.

Пошла Дуня на базар,
А за нею комиссар —
Эй, Дуня, Дуня-я,
Комсомолочка моя.
Пошла Дуня во сортир,
А за ею командир.
Эй, Дуня, Дуня-я,
Комсомолочка моя.
Распустила Дуня косы,
И за ею все матросы.
(Припев).
Как надела Дуня кольца,
И за ею комсомольцы.
(Припев).
Распустила Дуня ленты,
И за ею все студенты.
(Припев).
Пошла Дуня за ворота,
А за ей солдаты — рота.
(Припев).
Пошла Дуня за морковкой,
И за ей солдат с винтовкой.
(Припев).
Пошла Дуня на балфон,
И за ей весь эскадрон.
(Припев).

12.

Эй, куда, Ваня, идешь?
Эй, куда ты?
Не ходил бы ты, Ванек
Во солдаты.
Красной армии штыки
Чай, найдутся;

Без тебя большевики
Обойдутся.
Лучше б ты женился, свет,
На Арине,
С молодой женою жил,
Не ленился.
И тут матери родной
Поклонился,
Поклонился всей родне
У порогу.
«Не тужите вы по мне
Ради Бога».

13.

Эй да течет речка по песку
По фабричному мосту течет.
Эй да я еще его по уху:
«Не люби мою Маруху».
Раз!
Не больша́ наша кампанья —
Полтора́ста человек.
Ну, есть!
Стали кудри развеваться,
Стали девушки влюбляться.
Есть!

14.

Вечер вечерет.
Чеснок пошел домой.
Ласкински ребята
Кричат: «Чеснок, стой».
Чеснок истановился,
И Ласкински кругом.
«Убейте, кем хотите,
Только не ножом!»
Два парня подскочили
И с ног сшибли его,
И тут два кинжала
В голову всадили.
А тут его схватили
И повезли в норох.
Чья это могила
Так пышно расцвела?
А сторож отвечает:
«Ромашки-чеснока».

15.

Звенит звонок
Нащёт поверки.
Ланцок задумал убежать;
Не стал решенья дожидаться.
Начал проворно печь ломать,
В трубу он тесную пробрался,
На тот тюремный на чердак.
По чердаку он долго шлялся,
Себе веревочку искал;
Нашел веревку тонку, длинну,
К трубе тюремной привязал,
Перехрестился и спустился.
Ево заметил часовой;
Но часовой был парень славный:
Ружейный выстрел в воздух дал.
Бежал беглец большой дорогой;
В дремучем лесе жил три года
И пил и ел, чего хочишь:
Он пил ключевую водицу
И ел послаще корешок;
Травы росой он умывался,
Молился богу на восток.

16.

В Петрограде я родился
В Моск[в]е у матушки возрос;
Воровать я научился:
Много горя перенес.
Первый раз я ибучился —
Со студента часы снял.
Как за эту за провинку
В тюрьму камену попал.
Мне давали хлеб, капусту,
И в решетку подают.
Как я взгляну на капусту, —
Черви стадами ползут.
Итвернулся и заплакал:
Лучше хлеб с водою ись.
Ирестант, ведь, не собака:
Он такой же человек.

Песни №№ 1, 2, 3, 9, 10 записаны от Таисьи Кружниковой, 13 лет, няньки из дер. Батуриной; №№ 8, 11, 13, 14, 15 от Михаила Егорыча Вершинина, 13 лет; № 16 — от Николая Вершинина, 14 лет; №№ 4, 5, 6, 7, 12 — от Анны Алаевой, 14 лет, няньки из дер. Алаевой.

Комментарии

1. Вспомни, милый, тот вечер заветный...

Более ранних фиксаций полной версии этого романса нами не обнаружено, из позднейших см., например: [Кулагина, Селиванов 1999: 262, № 285]; в некоторых вариантах отсутствует первая часть — воспоминания о «вечере заветном» [Адоньева, Герасимова 1996: 178, № 143; Брадис и др. 2006: 39, № 56 (запись 1920-х гг.)].

2. По серебряным волнам...

В основе первых трех куплетов (в данном варианте — первые 8 строк) — стихотворение Ф. Глинки «Заваянные следы» (1826), сюжет которого оканчивается тем, что герой по удару колокола узнает о свадьбе своей возлюбленной. Последующая часть песни — приход в церковь, венчание, внутренний монолог героя — представляет собой «доработку» источника, выполненную в соответствии с сюжетной логикой народного романса.

Наиболее ранние фиксации из этого романса относятся к концу XIX в., см., например: [Некрасов 1901: 210, № 75], впоследствии, на протяжении XX в., романс многократно записывался фольклористами в различных регионах, см., например: [Лазутин 1962: 37—38, № 51; Адоньева, Герасимова 1996: 174—177, № 139, 140; Кулагина, Селиванов 1999: 204—205, № 217; Брадис и др. 2006: 21—22, № 23—25]; сведения о нотированных публикациях см. [Бацер, Рабинович 1981—1984].

По серебряным волнам — первая строка романса значительно варьируется от варианта к варианту: «На серебряной реке», «Под серебряной луной», «Под серебряной волной» и т.п. (в тексте Ф. Глинки — «Над серебряной водой»).

Я на папортник зашел — искаженное «на паперть».

3. Сон мой, милый сон счастливый...

Наиболее ранние фиксации романса относятся ко второй половине XIX в. (см., например: [Лаговский 1877: 14, № 38]), сведения о других нотированных публикациях см. [Бацер, Рабинович 1981—1984]. В конце 1920-х гг. песня среди прочих была записана Е. Гиппиусом, в этой записи ее услышал С. Прокофьев и в 1941 г. сделал собственную обработку этой песни (см. [Прокофьев 1976: 98—99, 113]), а впоследствии также использовал ее в опере «Повесть о настоящем человеке». В 1990-х гг. песня «Сон мой милый» в прокофьевской обработке вошла в репертуар певицы Галины Егоровой (альбом «Старая погудка на новый лад», 1993).

4. Не я вас, розанька, садила...

Романс представляет собой контаминацию фрагментов нескольких песен. Так, первые четыре строки — вариант типового зачина (реже — окончания) народных любовных романсов — см., например: [Кулагина, Селиванов 1999: 177, № 180; Брадис и др. 2006: 29—30, № 36]; ср. также более распространенный вариант: «Сама садик я садила, / Сама буду поливать. / Сама милого

любила, / Сама буду забывать» — песни с таким началом встречаются в печатных песенниках с конца XIX в. и многочисленных фольклорных записях. Строки *Как по тихому озеру туману / Скиталась Маша по волнам* — начало народного романса с сюжетом самоубийства героини от несчастной любви, ср.: [Смолицкий, Михайлова 1994: 71, № 37; Кулагина, Селиванов 1999: 137, № 134; Бахтин 2004: 268, № 337].

5. Напрасно, девица, страдаешь...

Более ранних фиксаций этого романса не обнаружено, из позднейших см., например: [Адоньева, Герасимова 1996: 146—148, № 109, 110; Кулагина, Селиванов 1999: 145—146, № 146; Бахтин 2004: 262, № 329; Брадис и др. 2006: 127, № 162]. В настоящее время текст данной песни периодически приводится девушками на интернет-форумах и в сетевых дневниках в качестве стихотворения (иногда с посвящением конкретному молодому человеку): по-видимому, этому предшествовал период его бытования в рукописных девичьих альбомах и песенниках.

Напрасно, девица, страдаешь — близкие варианты начальных строк встречаются в текстах других романсов со сходным лирическим сюжетом, ср.: «Напрасно милая страдаешь» [Забулдыга Кривоплясов 1862: 47—48]; «Напрасно я страдаю / И мучуся по нем» [Лаговский 1877: 2, № 5].

Глава уверчена в цветах — возможно, искаженное «увенчана».

6. По Дону гуляет...

Текст этой популярнейшей баллады восходит к стихотворению Д.П. Ознобишина «Чудная бандура» (1835), являющемуся, в свою очередь, переложением шведской народной баллады (см. [Копанева 1984: 169—172]). В устном бытовании песня фиксируется с середины XIX в., в печатных песенниках — с начала XX в. (см. [Гусев 1988. Т. 1: 617—618 (примеч. к № 270); Т. 2: 494 (примеч. к № 767)]). Указание на первую запись песни, анализ варьирования различных фрагментов текста, сведения об архивных и опубликованных записях см. [Лазутин 1964: 123—127, 149 (примеч.)]; сведения о нотированных публикациях см. [Бацер, Рабинович 1981—1984]; см. также [Адоньева, Герасимова 1996: 190—191, № 160]. В конце XX в. баллада вошла в эстрадный репертуар, в частности исполнялась Надеждой Бабкиной (альбом «Шумел камыш», 1994).

Я в люльке качаюсь / Цыганка пришла — один из нескольких в данном варианте пропусков строк, делающих повествование пунктирным, ср.: «Когда молоденькой, я в люльке спала, / На возрасте стала, к цыганке пошла» [«А где мне взять...» 1998: 105—106].

Невестка упала — оговорка исполнителя или ослышка собирателя, должно быть: «невеста».

Спасена невеста. / Счастливый жених — такой финал ближе к поэтическому источнику и расходится с наиболее устойчивой сюжетной версией народной баллады, согласно которому невеста, в соответствии с предсказанием, погибает.

7. Не ходи мимо окошек...

Песня представляет собой контаминацию двух самостоятельных романсов: в хореической первой части (до строки *А теперь даешь отказ*) повествуется о том, как девушка застаёт своего милого во время свидания с другой; записей песни-источника обнаружить не удалось. Начиная со строки *Двенадцать полночей пробило* хорей сменяется отчетливым ямбом и начинается новое действие: герои отправляются ночью в сад; эта часть, судя по текстуальным соответствиям, представляет собой видоизмененный текст жестокого романса, рассказывающего о зверском убийстве девушки ее возлюбленным во время ночной прогулки (см.: [Смолицкий, Михайлова 1994: 94, 97, № 51, 53; Кулагина, Селиванов 1999: 355—356, № 390]).

8. Скакал казак через долину...

По предположению В.Е. Гусева, эта баллада — «песенная редакция стихотворения неизвестного поэта» [Гусев 1998: Т. 2: 500 (примеч. к № 808)]. Наиболее ранние фиксации песни относятся, по-видимому, к 1920—1930-м гг. (см., например, [500 русских народных 1937: 39]); другие записи см.: [Гусев 1988. Т. 1: 431—432, № 808; Адоньева, Герасимова 1996: 50—51, № 39; Пухова 1998: 12; Кулагина, Селиванов 1999: 222, № 239; Белавин и др. 2005: 51, 187 (примеч.)]; сведения о нотированных публикациях см. также: [Бацер, Рабинович 1981—1984; Пухова 1998: 54 (коммент.)].

Через Маньжурские края — устойчиво воспроизводимое в абсолютном большинстве вариантов указание на «маньжурские края (поля, леса)» (значительно менее частотный вариант, характерный для южных регионов, — «кавказские» [Кравченко 1936: 64—65; Лазутин 1962: 23, № 24; Пухова 1998: 12]). Это обстоятельство, при отсутствии более ранних записей баллады, позволяет предположить, что она могла появиться в период русско-японской войны 1904—1905 гг. или вскоре после ее окончания, когда Маньчжурия как область дислокации русских войск еще была на слуху.

Казак пошел нахом — вероятно, искаженное «<Когда> солдат [казак?] пошел в поход».

Еще подлево говорит — в тексте отсутствует финальная часть, поэтому текст сюжетно не завершен: обычно баллада заканчивается самоубийством героя.

9. Не для меня весна придет...

Источник — романс на слова стихотворения А. Молчанова «Не для меня придет весна...» (1838). В конце XIX — начале XX в. романс вышел за пределы салонного и профессионального исполнения и перешел в массовое бытование (публикацию в песеннике см. [Гадалин: 175]). Фольклоризация столь популярной песни привела не только к варьированию отдельных элементов текста, но также к «присвоению» ее различными сообществами, что отразилось в появлении ряда версий: тюремной [Джекобсоны 1998: 211—212] и, как ее варианта, штрафбатовской [Вейгман 2003: 152], белогвардейской [Тернистый путь 2004], «афганской» и т.п. (подробнее об истории этого романса и его нынешнем бытовании см.: [Бирюков 2004; Заградские 2005]).

Не для меня бук разовьется — в изначальном, молчановском варианте текста: «Не для меня Буг разольется»; впоследствии в общераспространенной версии, текстуально наиболее близкой к источнику и считающейся «старинной казачьей песней», Буг заменяется на Дон.

Поедем драться со врагами, <...> [Отца народом буржуазным] — Эта строка, очевидно искаженная исполнителем и отправленная собирательницей в примечание, — возможно, след редакции публикуемого варианта текста в период Гражданской войны.

10. Куды ж ты, Ваня, уезжаешь?

Эту песню публикаторы относят и к солдатским или рекрутским [Лазутин 1962: 15—16, № 10; 127 (примеч.); Белавин и др. 2005: 31, 185 (примеч.)], и к песням балладно-романсового типа [Адоньева, Герасимова 1996: 166, № 130]. Вероятно, она могла исполняться как в контексте обряда проводов в армию, так и вне его.

11. Пошла Дуня на базар...

«Красноармейская» версия известной солдатской песни, возникшая и ставшая популярной в 1920-е гг. (вариант строки рефрена «Дуня — ягодка моя!», ср. [Бахтин 2004: 332, № 437]). Песня о Дуне-ягодке упоминается в романе М. Булгакова «Белая гвардия», причем бытование ее в качестве строевой солдатской песни отнесено к годам Первой мировой войны. В приснившемся Алексею Турбину рассказе вахмистра Жилина именно с ней входит в рай «срезанный огнем» в 1916 г. эскадрон белградских гусар: «Поглядел Петр на низ из-под ручки и говорит: “Ну, теперича, грит, все!” — и сейчас дверь настезь, и пожалте, говорит, справа по три:

...Дунька, Дунька, Дунька, Дунька я!

Дуня, ягодка моя, —

зашумел вдруг, как во сне, хор железных голосов, и заиграла итальянская гармоника.

— Под ноги! — закричали на разные голоса взводные.

Й-эх, Дуня, Дуня, Дуня, Дуня!

Полюби, Дуня, меня, —

и замер хор вдаль» [Булгаков 1988: 73].

В начале 1920-х гг. В. Лебедев-Кумач написал свой вариант текста песни — «Комсомолка Дуня», в котором героиня, наделенная той же внешней привлекательностью (поэт сохранил формулу зачина источника: *Наша Дуня как цветочек, / На ней аленький платочек*), предстает не легкомысленной кокеткой, собирающей вокруг себя толпы ухажеров-военных, а, напротив, активной общественницей, политически подкованной и целомудренной девушкой, со смехом отвергающей сватовство кулака. Эта версия песни, как бы альтернативная фольклорной, исполнялась песенными коллективами в музыкальной обработке Д. Васильева-Буглая, печаталась в песенниках см., например, [Комсомольский песенник 1925: 91—93; Песенник 1928: 29—30], однако широкого распространения в устном бытовании не получила, см. [Попова 1969: 181—182].

Распустила Дуня косы, / И за ею все матросы <...> Распустила Дуня ленты, / И за ею все студенты — эти двустигшие бытовали и до сих пор бытуют в отрыве от текста песни в качестве поговорок и детских жеребьевок.

Пошла Дуня на балфон — вероятно, искаженное «на балкон».

12. Эй, куда, Ваня, идешь?

Текст представляет собой фрагмент популярной в 1920-х гг. песни «Проводы» (1918) (сл. Демьяна Бедного, муз. Д. Васильева-Буглая). Характерно, что в данном варианте из текста полностью исключена та часть ответа Вани, в которой он дает родным идеологически грамотное и риторически выстроенное разъяснение того, почему ему и другим крестьянам нужно идти воевать за советскую власть. Таким образом тенденциозная политическая «агитка» превращается в подобие рекрутской песни о расставании призывника с родными.

13. Эй да течет речка по песку...

Единственная известная нам другая фиксация этой песни (в значительно отличающемся и более просторном варианте) — публикация в популярном песеннике конца XIX в. Приводим этот текст полностью:

*Текла речка по песку,
Да во самую Москву.
Ах, во самую Москву,
Ко фабричному двору.
Ну!
Как фабричные ребята,
Целомудренные,
Принапудренные,
Мы!
Во руках платки, салфетки,
Все на разныя клетки...
Мы все сукна переткали.
На кафтаны першивали.
Шили!
Вот подходим к кабаку,
Целовальник на боку;
М[ы], собнавши[?] сваво духу,
Целовальника по уху
Цап!
Ты не знай нашу Катюху,
Не люби нашу Настюху
Раз!
А, за что меня по уху?
Я не знал вашу Катюху,
И не знал вашу Катюху,
Не любил вашу Настюху.
А кто был с ней во чулане
И играл с ней на воргане?
Ты!
[Новый песенник 1879: 26—27, № 24].*

Вероятно, песня бытовала среди так называемых «хулиганов» (в терминологии 1920-х гг.), т.е. в уличных молодежных мужских компаниях, постоянно устраивающих между собой драки с поножовщиной. Не исключено, что она действительно возникла в среде «фабричных» (рабочей молодежи), а впоследствии вошла и в репертуар сельских хулиганских ватаг.

В отличие от сюжетно выдержанного варианта из песенника, текст, записанный в Вершинино, строится по кумулятивному принципу и, видимо, представляет собой композицию из относительно самостоятельных фрагментов, исполняемых «в подбор» в любом количестве и произвольной последовательности.

Не люби мою Маруху — слово «маруха» в значении ‘женщина, любовница вора’ используется в жаргоне криминальной среды.

Не больша наша компанья — / Полтораства человек — варианты этих строк встречаются в «хулиганских» частушках, ср.: «Наша шайка небольшая / Человек пятнадцать есть» [Аккерман 1927: 139].

14. Вечер вечерет...

Более ранняя фиксация этого известного жестокого романса — запись от воспитанника саратовского детского дома, сделанная в 1921 г. [Козин 1921, № 10], из позднейших записей см., например: [Адоньева 1988: 177—178, № 29(А), 29(Б); Кулагина, Селиванов 1999: 469, № 514; Пухова 2002: 19, № 35]. Пространные варианты текста заставляют предположить, что песня восходит к одному из самых популярных в России XX в. жестоких романсов, известному под условным названием «Маруся отравилась», публикация которого в песенниках прослеживается не позднее чем с 1912 г. ([Мордерер, Петровский 1997, № 348, коммент. к № 318]; сравнительный анализ сюжетной структуры двух этих романсов см. [Размахнин 2005]).

Чеснок пошел домой — другой известный вариант имени героя: Аржак или Арджак.

Ласкински ребята — в разных локальных вариантах шайка «приписывается» к различным населенным пунктам («грузинские», «грозненские», «васинские», «орошенски» и проч.), актуальным для мест, в которых исполняется тот или иной вариант.

Ромашки-чеснока — по-видимому, в исходном варианте — «Ромашки и Чеснока». В некоторых вариантах песни присутствует фигура товарища героя по имени Ромашка, ср.: «Ромашка, брат ромашка, / Вступи за меня! / Ромашка отвечает / Порезан, брат, и я» [Козин 1921: Л. 23].

15. Звенит звонок...

Песня о Ланцове — одна из самых известных тюремных песен. М. и Л. Джекобсоны высказывают предположение, что «за основу песни взято стихотворение Г. Малышева (1802—1868), опубликованное в 1848 году, — “Звенит звонок и тройка мчится...”» [Джекобсоны 1998: 52]. Песня на упомянутые стихи действительно существовала, она встречается и в записях фольклористов (см., например: [Кулагина, Селиванов 1999: 48—49, № 17;

Гусев 1998. Т. 2: 400, № 773; Т. 2: 495 (примеч.)), и в печатных песенниках (см., например: [Полный русский песенник 1876: 33—34, № 20]). Не исключено, что мелодия и ритмика песни действительно были использованы при создании баллады о побеге Ланцова. Однако ни в сюжетах, ни в текстах этих двух песен нет никаких соответствий, кроме начальных слов «звенит звонок».

Несколькими строками выше Джекобсоны пишут, что «эта песня о побеге преступника бытует в России с XVIII века. По преданию, заключенный Ланцов, бывший писарь Кавалергардского полка, сложил эту песню про выдуманный им побег из Московского замка <...>, чтобы развлечь других заключенных». К сожалению, источников этой датировки, как и легенды, авторы не указывают, а наиболее ранние из приводимых ими записей песни и упоминаний о ней относятся ко второй половине XIX в. (эти и более поздние варианты текста, записанные от заключенных, см. [Джекобсоны 1998: 50—55]; варианты, записанные в фольклорных экспедициях, см. [Адоньева 1996: 266—268, № 232, 233; Кулагина, Селиванов 1999: 431, № 468].

В дремучем лесе жил три года <...>, Молился Богу на восток — в более полных вариантах песня заканчивается арестом Ланцова по доносу его любовницы.

16. В Петрограде я родился...

Тюремная песня, более ранние ее фиксации нам не известны. Публикацию записи конца XX в. (вариант с другим «биографическим» зачином) см. [Адоньева, Герасимова 1996: 255, № 220].

В Петрограде я родился — Первая строка публикуемого варианта совпадает с началом известной воровской песни, подробно рисующей криминальную биографию арестанта (см. [Джекобсоны 1998: 30—34]).

В тюрьму камени понал — Строка встречается также в других тюремных песнях (ср., например, «Я родился во Полтаве / В тюрьму камени понал» [Джекобсоны 1998: 25]).

Литература

500 русских народных 1937 — 500 русских народных песен. Т. 3. М.; Л., 1937.

Адоньева 1988 — Баллады / Предисл. и публикация С.Б. Адоньевой // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1988. С. 135—184.

Адоньева, Герасимова 1996 — Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.

Аккерман 1927 — Аккерман В.И. Убийство в драке (Индивидуально-бытовое обследование) // Хулиганство и поножовщина. М., 1927. С. 130—139.

«А где мне взять...» 1998 — Пономаренко Г.С. «А где мне взять такую песню» // Молодежная эстрада: Репертуар для школьной и клубной самодеятельности. М., 1998.

Бахтин 2004 — Русская лирическая песня / Вступит. статья, сост., подгот. текста и коммент. В.С. Бахтина. СПб., 2004.

- Бацер, Рабинович 1981—1984 — *Бацер Д., Рабинович Б.* Русская народная музыка: Нотографический указатель (1776—1973). Ч. 1—2. М., 1981—1984.
- Белафин и др. 2005 — *Белафин А.М., Подюков И.В., Черных А.В., Шумов К.Э.* Война и песня: Солдатские и военные песни в фольклорной традиции Прикамья. Пермь, 2005.
- Бирюков 2004 — *Бирюков Ю.* «Не для меня придет весна...» // Вечерняя Москва. 2004. 15 апреля. № 70 (23868). С. 38.
- Брадис и др. 2006 — Жестокие романсы Тверской области / Сост. Л.В. Брадис, Е.В. Петренко, М.В. Строганов, И.С. Тарасова. Тверь, 2006.
- Булгаков 1988 — *Булгаков М.А.* Белая гвардия; Мастер и Маргарита: Романы. Минск, 1988.
- Вейгман 2003 — Песни советских камикадзе (Песни штрафников) / Сост. С. Вейгман. Киев, 2003.
- Гадалин — Песенник / Сост. В.В. Гадалин. Рига, б.г. [вероятно, 1930-е гг., но не позднее 1940].
- Гусев 1988 — Песни русских поэтов: Сборник в 2-х т. / Вступит. статья, биограф. справки, сост., подгот. текстов и примеч. В.Е. Гусева. Л., 1988.
- Джекобсоны 1998 — *Джекобсон М., Джекобсон Л.* Песенный фольклор ГУ-ЛАГа как исторический источник (1917—1939). М., 1998.
- Забулдыга Кривоплясов 1862 — Новейший народный песенник Забулдыга Кривоплясов / Собр. П. Некрасовым. М., 1862.
- Заградские 2005 — [*Заградские И. и С.*] «Не для меня придет весна...» (старинный романс) // Вестник Российского фольклорного союза. 2005. № 3 (14). С. 23.
- Козин 1921 — Песни и небольшой доклад об этих песнях, записанных в детском доме им. Достоевского студентом Универс. Козиным в 1921 году (научный архив № 49 Саратовского областного музея краеведения, оп. 1, ед. 38).
- Комсомольский песенник 1925 — Комсомольский песенник / Сост. ячейкой РЛКСМ изд-ва «Молодая гвардия». М.; Л., 1925.
- Копанева 1984 — *Копанева Л.Н.* Две шведские баллады в русском фольклоре // Русская литература. 1984. № 3. С. 169—175.
- Кравченко 1936 — Песни донского казачества / Сост. И. Кравченко. Сталинград, 1936.
- Кулагина, Селиванов 1999 — Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текстов, коммент. А.В. Кулагиной, Ф.М. Селиванова. М., 1999.
- Лаговский 1877 — Народные песни Костромской, Вологодской, Новгородской, Нижегородской и Ярославской губерний, собранные и положенные на ноты учителем пения при Череповском техническом училище Ф. Лаговским. Вып. 1: Песни посиделочные, хороводные и плясовые. Череповец, 1877.
- Лазутин 1962 — Воронежские народные песни: Сб. фольклорных записей студентов / Под ред. С.Г. Лазутина. Воронеж, 1962.
- Лазутин 1964 — *Лазутин С.Г.* Очерки по истории русской народной песни (филологическое исследование). Воронеж, 1964.
- Мордерер, Петровский 1997 — Русский романс на рубеже веков / Сост. В. Мордерер, М. Петровский. Киев, 1997.
- Некрасов 1901 — Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890—1891 годах действ. членом общества П.А. Некрасовым // Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1901. Т. 22. С. 118—198.

Новый песенник 1879 — Новый песенник, содержащий самые веселые песни русского народа. М., 1879.

Песенник 1928 — Песенник. Подарок молодому рабочему. [Баку], 1928.

Полный русский песенник 1876 — Полный русский песенник, содержащий в себе более 300 русских, малороссийских, цыганских, военных песен, романсов, шансонеток и куплетов. М., 1876.

Попова 1969 — *Попова Т.В.* О песнях наших дней. М., 1969.

Прокофьев 1976 — *Прокофьев С.* Вокальные сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1976.

Пухова 1998 — «Солдаты шли в последний бой...»: Песни военных лет / Сост., ред., авт. вступит. статьи и коммент. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 1998.

Пухова 2002 — Городской романс и авторская песня: Песни, интервью, исследования / Науч. ред. и сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2002.

Размахнин 2005 — *Размахнин А.М.* Механизмы порождения и функционирования текстов песен литературного склада; на материале «гнезда» песен «Маруся отравилась». [Электронный ресурс. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Razmahnin.htm>]/

Смолицкий, Михайлова 1994 — *Смолицкий В.Г., Михайлова Н.В.* Русский жестокий романс: Сб. М., 1994.

Соколовы 1926 — *Соколов Б.[М.], Соколов Ю.[М.]* Поэзия деревни: Руководство для собирания произведений устной словесности. М., 1926. (Библиотека «Вестника просвещения».)

Тернистый путь 2004 — Тернистый путь борьбы и муки. Песни Белого движения и Русского Зарубежья: [CD с аудиозаписью]. СПб., 2004. (Романс исполняет мужской хор Института певческой культуры «Валаам», дирижер И. Ушаков.)

Феноменов 1925 — *Феноменов М.Я.* Современная деревня: Опыт краеведческого обследования одной деревни. Ч. 2: Старый и новый быт. Л.; М., 1925.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ
(Москва)

Рассказы о причитаниях Марии Модестовны Сахаровой

По мнению К.В. Чистова, одной из отличительных черт российской фольклористики является повышенное внимание к личности носителя фольклорной традиции [Чистов 2005б]. Со второй половины XIX в. отечественными исследователями неоднократно рассматривался вопрос о соотношении коллективного и индивидуального начала в творчестве мастеров фольклорного слова: сказителей былин, сказочников, плакальщиц и т.п. [Алексеевский, Добровольская 2008]. Показательно, что ученых в первую очередь интересовал индивидуальный репертуар наиболее талантливых исполнителей, записи от которых, как считалось, имеют наибольшую художественную и научную ценность. Подобный методологический подход имел много очевидных достоинств и несколько чуть менее явных недостатков. Увлеченный поиск самых одаренных сказителей с дальнейшей публикацией и популяризацией неординарных текстов, записанных от них, приводил к тому, что и исследователи, и простые читатели не вполне адекватно представляли, какова реальная картина бытования тех или иных фольклорных жанров. Ориентируясь на «жемчужины народного творчества», исследователи забывали о «бисере», менее ярких, но более типичных текстах, которые можно было бы записать от рядовых носителей традиции.

Едва ли не самый серьезный сбой исследовательской «оптики» произошел при изучении обрядовых причитаний. Решающую роль здесь сыграл классический трехтомный сборник Е.В. Барсова «Причитания Северного края» (1872—1885), большая часть текстов в котором была записана от одного исполнителя — выдающейся вопленицы Ирины Федосовой. Публикация причитаний, собранных Е.В. Барсовым, вызвала огромный интерес к этому жанру, однако, как справедливо писал К.В. Чистов про этот сборник, «впечатление от него оказалось столь сильным, что смогло создать общее деформированное представление о причитании в русской фольклористике» [Чистов 1997: 413]. Другие собиратели, пытавшиеся после выхода книги Барсова записывать народные причитания, ориентировались на плачи Федосовой как на образец.

Так были открыты еще две «великие вопленицы» Русского Севера — Н.С. Богданова и А.М. Пашкова. В то же время записи и публикации причитаний от рядовых воплениц долгое время были редки, хотя в 1922 г. М.К. Азадовский настаивал на том, что методологически важно записывать тексты и от «плохих исполнительниц» [Азадовский 1922: 32]. Следует констатировать, что этот призыв не был в полной мере учтен в отечественной фольклористике: публикаций причитаний рядовых воплениц до сих пор крайне мало, в результате чего исследователи имеют довольно расплывчатое представление о повседневном бытовании русских обрядовых причитаний и о динамике жанра в XIX—XX вв.

Другой серьезной проблемой для современной фольклористики является недостаточное внимание собирателей прошлого к контексту фольклора. Долгое время с момента возникновения дисциплины фольклорные тексты считались главной ценностью и основным, а часто и единственным предметом изучения. Восприятие фольклора как «народной словесности» замыкало науку о нем в кругу филологических дисциплин. В результате многие поколения собирателей записывали лишь фольклорные *тексты*, уделяя минимум внимания как личности исполнителя, так и контексту бытования.

Казалось бы, обрядовый фольклор, тесно связанный с другими элементами обряда, буквально вынуждает исследователя учитывать эти связи при сборе и обработке материала. Однако и здесь обрядовым причитаниям сильно не повезло. Дело в том, что причитания (особенно похоронные) обычно записывались собирателями не в условиях живого бытования, а вне обряда, в неестественных условиях. Как правило, в такой ситуации исполнитель старается вспомнить и воспроизвести текст причитания (именно это от него требует собиратель), в то время как обстоятельства естественного бытования плача остаются незафиксированными. Приходится констатировать, что подавляющее большинство публикаций (да и архивных записей) причитаний представляет собой подборку текстов с минимальными комментариями, которые, как правило, касаются того, в какой момент обряда звучит данный текст.

Учитывая все эти факторы, автор статьи предпринял серию специальных полевых исследований, направленных на изучение похоронно-поминальных причитаний Русского Севера с упором на современное состояние традиции и контекст бытования. Исследования осуществлялись в течение нескольких лет в различных районах Русского Севера. Прежде всего, это Каргопольский район Архангельской области, где с 1993 по 2003 г. работала этнолингвистическая экспедиция лаборатории фольклора РГГУ под руководством А.Б. Мороза, а также Пудожский район Республики Карелия, где с 2003 по 2005 г. под руководством А.Л. Топоркова проводила полевые исследования этнологическая экспедиция Центра исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ, и Медвежьегорский район Карелии, где в 2005—2007 гг. работала фольклорная экспедиция Петрозаводского государственного университета под руководством С.В. Федоровой.

Специально для данного исследования был составлен отдельный небольшой вопросник «Похоронно-поминальные причитания» [Алексеевский 2008в], ориентированный на доскональную фиксацию контекста бытования жанра. В ходе использования новой программы беседа о причитаниях порой длилась больше часа: при этом информант обычно не только отвечал на вопросы собирателя, но и рассказывал истории, косвенно касающиеся темы, но крайне значимые в качестве культурного «фона» традиции. Во время исследования опрашивались не только сами плакальщицы, но и люди, которые сами не умеют причитать, но часто наблюдают, как во время обряда причитают другие. Их рассказы о причитаниях также представляют большую ценность, так как позволяют взглянуть на традицию со стороны заинтересованного наблюдателя, подмечающего такие детали, на которые сами плакальщицы часто не обращают внимания.

Методика «глубинных» интервью по достаточно узко заданной теме позволила не только выявить контекст бытования причитаний в традиционной культуре Русского Севера, но и прояснить некоторые сложные вопросы, которые давно обсуждались исследователями, а также выявить ряд интересных тенденций, связанных с современным бытованием этого жанра. Подборка расшифровок наиболее ценных интервью, а также аналитическая статья о современном бытовании похоронных причитаний на Русском Севере были опубликованы в четвертом выпуске сборника «Актуальные проблемы полевой фольклористики» [Алексеевский 2008а, Алексеевский 2008б].

В то же время публикация показала, что сами записи рассказов о причитании также нуждаются в подробном исследовательском комментарии, который редко появляется в фольклорных сборниках традиционного типа. Восполнить этот пробел может экспериментальная публикация экспедиционных записей рассказов о причитаниях с обширными комментариями, в которых совмещается и внимание к личности носителя традиции, и широкий учет контекста бытования жанра.

В качестве пробного шара вниманию читателей предлагается комментированная подборка записей, сделанных в ходе интервью с одним информантом — Марией Модестовной Сахатаровой (1933 г.р.) из деревни Ярчево Пудожского района Республики Карелия. Выбор именно этой записи не случаен. Марию Модестовну Сахатарову сложно назвать средним рядовым информантом, но и нельзя сказать, что она является выдающимся мастером причети. Необходимо обратить особое внимание на то, что М.М. Сахатарова — типичный представитель современной сельской интеллигенции, что в значительной степени повлияло на ее восприятие народной культуры. Она многие годы работала в деревенской библиотеке, много читала, поэтому пытается интерпретировать явления традиционной культуры с помощью знаний, полученных из книг. Большое значение для М.М. Сахатаровой имеет и то обстоятельство, что деревня Ярчево Каршевского сельсовета, в которой она прожила всю жизнь, является родиной А.М. Пашковой, одной из лучших воплениц Русского Севера.

М.М. Сахатарова в интервью подчеркивает, что является наследницей фольклорной традиции своих прямых предков. Особенно часто она рассказывала про свою прабабушку, Пелагею Никитичну Сахатарову [НФТ 2003: 258—259], которая «и былины сочиняла и всё... и причитания, вот всё это». Интеллигентная М.М. Сахатарова воспринимает фольклорные тексты именно как народное творчество, с ее точки зрения, былины и причитания надо именно «сочинять».

В этом отношении показательна сама история ее знакомства с собирателем. Так, летом 2005 г. М.М. Сахатарова, узнав от соседок, что один из участников экспедиции интересуется причитаниями, попросила, чтобы он зашел к ней. Накануне его визита она специально «сочинила» причитание и записала его на бумажку. Именно это сочиненное причитание и стало отправной точкой для свободного и продолжительного разговора о жанре.

Когда автор статьи беседовал с Марией Модестовной, к ней приехала группа собирателей из музея-заповедника «Кижы» во главе с начальником отдела фольклора Региной Борисовной Калашниковой. Сориентировавшись на месте, Регина Борисовна присоединилась к разговору и увлеченно задавала вопросы хозяйке дома. Собиратели, представлявшие различные исследовательские структуры из разных городов, замечательно сработались, в результате чего были получены интересные записи. К сожалению, для Регины Борисовны Калашниковой эта экспедиция оказалась одной из последних. Через несколько месяцев, в декабре 2005 г., она ушла из жизни. Ее светлой памяти посвящается эта публикация.

Представляя расшифровку записи рассказов о причитаниях М.М. Сахатаровой, автор стремился сохранить логику того разговора. Для удобства восприятия текст разбит на тематические блоки, которые расставлены в том порядке, в котором велась беседа. Блоки имеют условные заголовки, которые помогают ориентироваться в комментариях. Если в расшифровке есть пропуски, они обязательно обозначены в тексте. При комментировании активно используется книга «Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии)» [НФТ 2003], где содержатся биографические сведения о тех жителях края, от которых записывались фольклорные и этнографические материалы в 1860—1980-х гг.

Запись беседы с М.М. Сахатаровой

Чтение сочиненного причитания

[Мария Модестовна Сахатарова пригласила собирателя к себе в гости, чтобы показать причитания собственного сочинения. Она зачитывает текст причитания по бумажке.]

Вот как я писала...

*Во веки того не водится,
Со мертвы живой не родится,*

*Он назад не возвращается,
У крылечка не встречается...*

Эт когда человек помер... Плач, плач-от у него. И вот и причитают:

*Уж не будет ли свиданьица,
На дорожиньки прощаньица
С моими родными...
Со моею родной матушкой,
Со моими... милым папушкой.
Поклонись-ка...
Наказываешь покойнику:
Поклонись-ка им низёхонько,
Передай привет высоконько,
Расскажи-ка о житье-бытье моём,
И родных, и детушек.
И за столом мы встанем сытыми,
На людях пойдём умытыми,
Мы одеты и обутые,
Трудом-работой не замучены,
Их наказы исполняем,
Письма-грамоты изучаем,
Одново лишь не хватает нам,
Ихней ласки добродетельной.
В поминанья дни и праздники
Мы вдвойне грустим-печалимся,
Зажигаем свечи яркие,
Преподносим людям сладости,
Чтоб соседушки подрядные
О них сердечно вспоминали...*

Ну там, знач, я уже потом... некогда было мне вчера это сочинять. Это просто мне сказали, что Вы придёте, дак я это... [*Вы это причитание вчера вспомнили или сложили?*] Не, я просто... Вчера вечером-то я сложила... Просто, знаете... Ну, когда человек помирает, вот чё-то хочется ему такое высказать, что сам не сможешь сделать. Ну, вот, например, я же не смогу потом уже там с папой, с мамой встретится... Ну, вот. А так я ему выплачу, выскажу всё этими... словами своими. И тогда может быть и исполнится.

Быличка о ходячем покойнике

[*А они слышат, что им говорят?*] Да. Да! Ак... когда человек помирает, он же ещё... душа-то она витает сорок дней. И он даже... Есть случаи даже, например, сорок дней праздновали, вот здесь Володя Кресцову, майор, этому... подполковником был, ак внучка ево в окошко взглянула, кричит: «Ой, бабушка! Смотри! Дедушка в окне!» Он в это... в окне показался... Видите, как бывает.

Бытование поминальных причитаний

И вот поэтому я представила, што вот, например, человек там это... И наказ, какой бы я ему наказ дала. И сочинила вчера. Так было там, не... не могла эту тетрадь найти, когда сочинялось... [*Вы и раньше причитания сочиняли?*] Ну, я сама для себя. А просто я никому ничего не говорила, а когда одна, там тоска найдёт или на кладбище приду, дак так это... поплачу, поплачу, да и всё. Што на душе наболело.

Время и место исполнения похоронных плачей

[*Говорят, бабушка у Вас причитала, правда?*] Бабушка... Это... это мне прабабушка. <...> Она сочиняла. Она и былины сочиняла и всё... И причитания, вот всё это. [*Она дома причитала или только на кладбище?*] Нет, почему? И дома, вот когда покойника везут, да дак ведь нужно же. Вот перед выносом покойника, и когда он... умытый, только на стол клали, тоже причитают. И плачут. [*Это какие-то специальные причёты были?*] А кто какие знает! Есть и... там вот по молитвам, дак есть, если специальные молитвы, так это есть, читают, што когда што...

Символика поминальных блюд

Вот и... Там и на поминках тоже, и... из... готовят там кутью, например, обязательно рис с изюмом готовят. Это уже всех... обязательно пекут и блины, и в что-нибудь или <нрзб.> да круглое. Это потому што человек, душа человеческая поднимается кверху, ближе к солнцу, это олицетворение солнца. Вот здесь блины пекут. <...>

Причины личной склонности к причитаниям

[*Вы говорили, что умение Вам от прабабушки передалось. Что именно передалось?*] Может быть. Бабушка моя же, это, сочиняла былины, да всё да... Я ещё маленькая была, когда в школе ещё училась, наверно в третьем классе начала писать эти... рассказы просто. <...> [*Вам талант передался от прабабушки или она слова причётов Вам передала?*] Не... просто такое.... Ну, желание об этом высказать. Стих такой... Плач. В тоске, боли. Для излияния души. <...> Вы знаете, когда вот считала, да вот свою родню, и у меня получилось, што уже от прошлый год шесят шесть человек с моей родни все померли. Там тётушки, дядюшки, бабушки... эта вот... все родственные родственники-то. Это может поэтому меня больше, видите, осталось желания так выплакивать. Да просто не говорю никому, просто приду там, поплачу, попричитаю на могилке бабушки и всё... [*Вы в поминальные дни туда ходите?*] Обычно хожу...

Поверья о загробной жизни

Бабушка, моя бабушка, родная мамина мама наказывала: «Мусенька, — грит, — самый лучший подарок для родителей — ходить в <их> день рождения и в день смерти на кладбище». Вот так. В эти дни я всегда хожу. И там ещё от бывают эти шессть... А бабушка моя, моя бабушка

родная Анна Степановна... тоже она приснилась мне, во сне приснилась и сказала. Грит: «Мусенька, нас в году шесть раз домой отпускают». А в году-то шесть родительских суббот. Вот. Понимаете? И выходит, што каждую это... на родительскую субботу их отпускают домой. <...>

Талантливые плакальщицы в деревне

[*А с какого возраста начинали причитать? Девочки причитали или только взрослые?*] Наверно уже взрослые. Ну, бабушка, она старая же, бабушка моя девяносто восемь лет жила. Ну, прабабушка. [*Которая причитала и Вас наставляла?*] Да. [*А как её звали?*] Та, Пелагея Никитична, а эта, которая мне рассказывала, што шесть раз в неделю-то... Этой было восемьт пять лет, она померла. Анна Степановна Силякова. Мамина мама. [*Мужчины совсем никогда не причитали?*] Не знаю я этого... [*Не слышали такого?*] Не знаю, не знаю таково. Я знаю, што у нас тут скоко было тут, причитали, вот тётя Паша Стрелова очень много знала. Причитали.

Рассказ об А.М. Пашковой

[*Говорят, в Вашей деревне плакальщица Пашкова жила. Это правда?*] Вон тут дом был [М.М. Сахатарова показывает в окно] <...> [*Она тоже причитала?*] Да, у неё же есть книги там, так там есть и причита... У меня была специально книга куплена, а бабушки Ирины дала почитать, а у них потом, значит, Митя взял и всё. Не вернул. [*А как в деревне к ней относились? Гордились знаменитой землячкой?*] Дак потом соседи вспоминали с гордостью, што с этой деревни. Значит, уважали, правда? Не знаю. Так. Я дак думаю так. Раз помнят, значит уважают. Правда?

Причитания и поэтическое вдохновение

[*А как-то учились причитать или это от рождения дано?*] А мне кажетца... Не знаю. Мне кажется, што это просто даётся. Свыше. Как вот, например, я вот так могла просто... раз! Сесть и написать што-то. [*А как Вы подбирали слова для причитания? Вы похожие плачи слышали раньше?*] Просто душа! Из души идёт, и всё. Вот отсюда идёт [прижимает руку к груди], и так и говоришь [говорит нараспев]:

*Родимый батюшка, родна матушка,
Простите меня, извините меня,
Может я вас обидела,
Может я оскорбила...*

Вот, ну вот как вообще... Не знаю, как... Объяснить не могу.

Приглашенные плакальщицы

[*Если родные покойника не умеют причитать, приглашали опытных плакальщиц?*] Конечно! Мы сходили... Кто... кто мог причитать, приходили тех, кто умирал. И <нрзб.> причитали. [*Сами приходили или их приглашали?*] И приглашали, и ходили. Ну, например, если родственники там или друзья ли <покойника>, дак разве не пойдёшь? Правда?

Пойдёшь, да причитаешь. [*Чужие от своего имени приплакивают или от имени родных?*] Да, и от тех, и от других. Дак я, например, вот «соседушки подрядные» <в своем причитании написала>. Видите, какое выражение, было, получилось. Не знаю даже, откуда, как... Само пришло и всё:

*Штоб соседушки подрядные
О них сердечно вспоминали...*

Вот так. Оно просто... от сердца идёт, не знаю. Мне так кажется. [*А плакальщиц приглашали потом за стол?*] Да, конечно! На поминки обязательно. <...>

Плачи по детям

[*По кому больше причитали: по родителям, по мужу, по детям?*] Не знаю, мне каж... Вот, по-мойму, наверно, знаете што... Мне... наверно, по детям. Правда? Это же дитё, в себе выношено. Особенно матерям жалко. Мне так кажется... По детям. Своё, кровное. [*А как к ним обращались? По имени?*] «Детушка божёная». А между прочим, «божёная» — это только в Пудожском районе это слово встречается. Не замечали? <...>

Обычай стеречь покойника

[*Не говорили, что с покойником всегда кто-то рядом должен сидеть?*] <...> Нет, просто штоб оставлять одного нежелательно просто, не надо оставлять одново, потому што... А так почему... [*Почему нельзя одного оставлять?*] Как душенька одна останется?! Она же ведь ещё душа-то не ушла на небеса, а тут же она присутствует. Просто невидимая. Ну, ветра мы же не видим, например, правда? Он же дует. Вот так и тут. Мёртвое тело. Тело есть тело, а душа-то она же остаётся. <...>

Благодарность гробовщикам в причитании

[*Не слышали, чтобы благодарили причитанием тех, кто гроб делал?*] Они когда причитают, плачут когда над покойником, то эти слова тоже вставляют туда. [*Благодарят гробовщиков?*] Да, обязательно. [*А не помните, как?*] Я так сразу не помню.

Причитания по почте

Я могу, Вы знаете, если Вам не срочно надо, я могу Вам потом сочинить и послать. Если Вы дадите адрес. Я могу это сделать Вам. Написать, сочинить, и в конверт кладу да pošлю. <...>

Содержание плачей

[*Опытные плакальщицы заранее сочиняли плач или прямо на месте складывали?*] Ну, дак у кого какие таланты. Могли и сразу. И бабушка моя, дак она могла и сразу. Прабабушка. Пелагея Никитична. Могли и сразу сочинять. [*А о чем приплакивали?*] Обо всём... О том... О том и о

другом. И печалились об оставшихся детушках обычно. Вот, например, мой папа когда помирал, он маме моей наказал, што: «Настенька, как не што не, а ты постарайся, штобы детей выучить». Вон. И я, например, это самое запомнила, и этих... когда вот пишу, сочиняю, вот это обязательно вставляю, што: «*Наказы твои выполняем... изучаем*».

Обращение за помощью к умершим родственникам

[*А могли, если в жизни какие-то проблемы возникли, ходить на кладбище и просить там помощи?*] Обязательно могли! Мне мама даже тоже говорила, когда умирала, грит: «Мусенька, вообще чем могу, тебе всегда помогу». У нас кода... вот четыре года или пять <лет назад> пожар-то был, трава горела, тут уже эти дома загорались, Куликовский дом, вот Мининых... А Юра тут же документы клал в карман, грит: «Ай!», махнул рукой, што ничё не будет <ничего не уцелеет после пожара>. Так я тут обращалась ко всем родителям: «Спасите вы, сохраните нашу деревеньку!»

Рассказ о пожаре 1891 года

Ведь у нас же <уже> было, што эта деревня сгорела в тыща восемсот девяносто первом году. <...> [*А отчего?*] А коров весной выпускали... Со свечками. Женщина свечку зажгла и ушла коров выпускать. Свечка упала, дом загорелся, <нрзб.>. Вот тогда моя бабушка, моя прабабушка была написана <было опубликовано ее причитание про это событие?>. Эта... што эта женщина «*была Богу неугодная, а свеча-то недоходная*». <...> Всё, потом строили по новой деревню.

Бытование похоронных причитаний

[*Когда в доме причитают, где гроб стоит?*] Дак гроб стоит в большом углу обычно. Вот так же он [показывает рукой вдоль половиц к большому углу]. А вокруг стоят. А плакальщица рядом сидит. [*Сидит?*] Да. Сидит с левой стороны <у изголовья>. <...> [*В какой позе она сидит?*] Ну, просто сидит так... Причитывает. [*А куда она смотрит? На людей?*] Нет, на покойника. [*То есть к нему обращается?*] Да-да-да. Обращается... непосредственно к нему. [*А бывало такое, чтобы на пол бросались в рыданиях?*] Не знаю, у нас спокойно плачут. [*Спокойно?*] Слёз-то много льют. Потому што от... зависит от тово, от голоса, ещё сама <нрзб.>. Вот как если она плачет от души, где как за душу берёт, от тона от этого-самого... плача. Тут не токо слова действуют, и само причитание... [*Плакальщица сидит рядом, а где остальные?*] Дак у покойника стоят. Вокруг. Да, вокруг. [*А когда несколько плакальщиц, они по очереди подходят причитать?*] Ну, конечно... Обычно-то так. Я помню, хоронили, дак так было. Щас мало плачут. [*А в какой последовательности подходят? Сперва родственники идут? Или тот, кто лучше плачет, тот и первый?*] Тот первый. Ну. У нас тут тётя Паша ценилась, хорошо плакала, и Марья Александровна эта... Фишова. Она очень хорошо. <...>

Обычай передавать в причитании привет умершим родственникам

[А было такое, чтобы в причитании просили покойника передать привет тем, кто умер раньше?] Да как же?! Вот, например, тут я и пишу, што [берет со стола бумагу с причитанием собственного сочинения и читает]:

*И будет ли свиданьицо,
На дороженьке проща... встречаньицо,
Со моей родной матушкой,
С моим родным батюшкой...*

Мамушка, бабушка ли как... Обязательно, это всегда говорили. [А могли обращаться к уже умершим, чтобы они встретили покойника на том свете?] Не знаю, так вот когда хоронят, дак приходят на кладбище. Говорят. Слыхала. Што это: «Встречайте там... таково-то, таково-то...» [*«Встречайте»?*] Да. Так придёт... Ну, там по-родственному дак называли так-то... Таково-то, таково-то... Там мужа... Или зятя... Или тестя... <...>

Передача генов по наследству

[Рассказывает о своей прабабушке Пелагее Никитичне, которая знала заговоры и умела причитать, затем замечает:] Передаётся гены по наследству всякие. Кому што. И хорошие, и плохие.

Объяснение устойчивой поэтической формулы

[А почему Ваше причитание начинается со слов: «Во веки того не водится»?] «Во веки того не водится, со мертвы живой не родится». [Что это значит?] Так с мёртвого человека живой-то не будет. [Почему про это в причитании говорят?] Не знаю. Чё-то так пришло. [Смущается.] Ну, правда... Не бывает так, он же потом не придёт домой. И у крыльца не встретится.

Причитание о Ленине

[Скажите, это Вы сейчас первый раз попробовали причитание написать?] Да не! Там раньше как-то пробовала, не помню, где-то была у меня ещё тетрадка. Я даже один раз, Вы знаете, призн... сочиняла про Ленина <причитание>, почему всё как-то запало в голову. [Смеется.] Што как-то идёт чё-то лужа там <?> из-под... Владимир Ильич... Я встала потом, говорю: «Ой, <нрзб. имя>, ты подумай, што мне в голову пришла какая-то дурацкая мысль». Взяла, записала. <...> [А давно Вы начали сочинять такие причитания?] Ай! Когда как... [Вы говорили, что ещё в детстве начали писать.] Рассказы в детстве писала, а щас сочинять стала не так давно. Года за два. <...>

Бытование внеобрядовых причитаний

[А Ваша прабабушка могла не о покойнике, а о жизни своей причитать?] Мама говорит, что она причитала. [Как это происходило?] Не помню. Я же маленькая была.

Комментарии

Чтение сочиненного причитания

Причитание, которая зачитывает по бумажке Мария Модестовна, представляет особый интерес для исследователя. Нельзя сказать, что это выдающийся образец народного плача, напротив, данный текст вообще едва ли может быть назван традиционным обрядовым причитанием. Перед нами образец наивного стихотворения, которое опирается на традицию народной обрядовой лирики, содержит ряд устойчивых мотивов и эпитетов, характерных для похоронных причитаний; в то же время стихотворный размер и некоторые образы отсылают скорее к элегической литературной традиции.

Традиционные похоронные причитания обычно очень рваные по ритму, почти каждая строка заканчивается всхлипом-рыданием. В стихотворении-плаче М.М. Сахатаровой довольно много ритмических сбоев, однако все они вызваны исключительно ее поэтической неопытностью. Во время записи она читала сочиненный плач очень спокойно и торжественно, общий настрой стихотворения — светлая грусть, а не отчаяние и боль утраты. Если в обычных похоронных причитаниях вдова всегда трагически описывает свое положение, высказывает свое «горюшко», то в тексте М.М. Сахатаровой, напротив, описывается счастливая жизнь живых, которые «одеты и обуты, трудом-работой не замучены».

Примечательны и обстоятельства создания стихотворения. Мария Модестовна сочиняет его специально для собирателя, узнав, что тот интересуется причитаниями. Общеизвестно, что традиционные похоронные плачи, являясь импровизационным жанром обрядового фольклора, существовали исключительно в рамках самого погребального ритуала. Они создавались непосредственно в момент оплакивания покойника, поэтому «сочинение» их в свободное время специально для фольклористов — это несомненный признак разрушения традиции.

Не менее показательны и стремление сочинительницы письменно зафиксировать текст. Нам не известно ни одного свидетельства о том, что русские крестьяне в XIX — начале XX в. сами записывали свои похоронные причитания (случаи, когда они это делали по заказу фольклористов, не в счет). В отличие от лирических и календарных песен похоронные причитания не имеют устоявшейся формы, они являются импровизацией плакальщицы и каждый раз создаются заново, поэтому их не принято было записывать в тетрадки-песенники, активно функционирующие в крестьянской среде с приходом всеобщей грамотности. Однако, по нашим записям, в последние десятилетия деревенские женщины начинают записывать похоронные и поминальные плачи в тетрадки и даже переписывать их друг у друга [Алексеевский 2008а]. Как правило, письменную фиксацию причитаний осуществляют те женщины, которые сами уже не умеют причитать, однако видели, как это делают «старухи». Их стремление «сохранить» старые песни и причитания связано с тем, что в современном образованном обществе к фольклору относятся как к «ценному наследию», а не как к «пережитку прошлого», как в советские годы. Не в силах продолжить традицию, сель-

ская интеллигенция, к которой относится и Мария Модестовна, стремится хотя бы зафиксировать ее, сохранить, «сберечь для потомков». Однако письменное бытование обрядовых причитаний всё равно является явным признаком разрушения живой традиции.

М.М. Сахатарова, как видно из дальнейшей беседы, считает себя хранителем фольклорной традиции своих бабушки и прабабушки, объясняет собственную склонность к литературному творчеству наследственностью. Вместе с тем она не видит принципиальной разницы между фольклором и литературой, поэтому ей кажется вполне естественным «сочинять» причитания или былины. Написанный ей похоронный плач составлен из нескольких поэтических «кирпичиков», часть которых позаимствована из местной фольклорной традиции, однако общий элегический настрой стихотворения характерен для литературной традиции, поэтому данный текст нельзя считать аутентичным обрядовым причитанием.

Во веки того не водится — Показательно, что первое четверостишие стихотворения М.М. Сахатаровой является традиционной «формулой невозможного», которая типична не для похоронных, а для поминальных причитаний¹. Обычно эта широко распространенная формула завершала поминальное причитание (см., например, плачи А.М. Пашковой, П.М. Савинковой, Е.С. Журавлевой, Е.И. Тереховой, А.Г. Хмыловой, записанные в Пудожском районе в 1930-х гг. [РПК 1940: 90, 145, 156, 177, 179]). М.М. Сахатарова несомненно слышала эту формулу в аутентичных плачах, однако в своем стихотворении она помещает ее в самое начало текста, что является дополнительным свидетельством ее плохого знания традиции.

Эт когда человек помер — Зачитывая текст, М.М. Сахатарова несколько раз останавливается и комментирует его. Долгое время в отечественной фольклористике комментарии носителя традиции во время исполнения рассматривались как досадная помеха, мешающая записи. В данном случае комментарии не только проясняют контекст бытования, но и показывают, какую цель преследует автор в том или ином фрагменте. Например, чуть ниже Сахатарова поясняет, с какого момента начинается «наказ» покойнику.

Уж не будет ли свиданьца — Следующие восемь строк являются реализацией другого устойчивого мотива — просьбы покойнику передать привет давно умершим родственникам. Этот мотив очень характерен для карельской похоронной причеты [Конкка 1992: 87—88], однако в записях русских причитаний он встречается не так часто, хотя многие носители традиции подчеркивают, что это важный элемент плача: *Наказывают* [в причитании], *там одна наказывала своему умершему мужу поклон... передать поклон. Каждый, кто умеет, так тот своё выскажет* (зап. в 1997 г. в с. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. от Е.А. Капустиной, 1930 г.р.) [Алексеевский 2008б: 122]. В доступных нам текстах причитаний данный мотив реализуется сравнительно скупой: *Уж передайте поклон да человечесь-та // Да моему да мужу милому, // Да моему да сыну милому* (зап. в 1996 г. в с. Ухта Каргопольского р-на Архангельской обл. от А.К. Падчиной, 1921 г.р.)

[Алексеевский 2008б: 125]. В стихотворении М.М. Сахатаровой мотив передачи приветов родным, напротив, развернут и детализован. Плакальщица просит покойника не только поклониться умершим родителям и передать привет, но и подробно рассказать о «*жизнь-бытьё моём, и родных, и детушек*». Этот мотив отражает народные представления о возможности коммуникации между миром живых и миром мертвых. Традиция в поминальном плаче на кладбище рассказывать умершим о том, что случилось в деревне за то время, пока их не было в живых, существует не только в русской, но и в карельской [ДКСК 1980: 187—188], сербской [Halpern 1981: 58—60], греческой [Caraveli-Chaves 1980: 148] традиции. Для М.М. Сахатаровой, как станет понятно из дальнейшей беседы, представления о возможности коммуникации между ней и умершими родственниками крайне актуальны.

Быличка о ходячем покойнике

Рассказ о явлении умершего мужчины в день сороковин органично сочетается с представлениями о том, что покойник слышит обращенные к нему причитания. Таким образом, взаимоотношения живых и умерших оказываются актуальными и в современной деревне.

Бытование поминальных причитаний

В этом фрагменте беседы значение имеет нетипичное бытование поминальных причитаний в письменном виде. Вместе с тем М.М. Сахатарова утверждает, что складывает причитания и на кладбище в поминальные дни, высказывая «*што на душе наболело*». Можно предположить, что в данном случае она не пользуется записанными текстами. Таким образом, для нее причитания одновременно бытуют в двух видах: как спонтанная устная импровизация и как «литературное произведение», которое «сочиняют» и записывают.

Время и место исполнения похоронных плачей

М.М. Сахатарова, отвечая на расспросы собирателя, описывает контекст бытования похоронных причитаний. Показательно, что она сопоставляет причитания с «молитвами», которые читаются над покойником.

Символика поминальных блюд

Рассказывая по собственному желанию о местных поминальных кушаньях, М.М. Сахатарова демонстрирует свою образованность, объясняя, что блины являются «олицетворением солнца». Работая в библиотеке, она несомненно читала научно-популярные книги о народной культуре. Сведения, почерпнутые из них, органично сочетаются для Сахатаровой со знаниями, полученными во время жизни в деревне.

Причины личной склонности к причитаниям

Как уже отмечалось, М.М. Сахатарова считает себя наследницей фольклорной традиции своих старших родственников. Поэтому она говорит о том, что ее бабушка «сочиняла былины», а сама она «в третьем классе начала

писать рассказы». Свою тягу именно к жанру причитаний М.М. Сахатарова объясняет личными причинами: многие ее родные уже умерли, поэтому у нее больше «желания об этом высказать»

Поверья о загробной жизни

Рассказывая об обычае причитать на кладбище в поминальные дни, М.М. Сахатарова без дополнительных расспросов собирателя рассказывает поверье о возможности общения с умершими предками. Показательно, что это общение рассматривается как взаимное перегащивание: живые приходят в гости к умершим в день их рождения и смерти, а тех, в свою очередь, в поминальные субботы «шесть раз в году домой отпускают». В этом контексте причитание на кладбище в поминальные дни правомерно рассматривать как коммуникацию с умершими предками.

Моя бабушка родная Анна Степановна — Анна Степановна Силякова. Данный информант в книге «Носители фольклорных традиций» [НФТ 2003] обнаружен не был.

Талантливые плакальщицы в деревне

В XIX в. причитать учились с раннего детства, в поминальные дни девочки ходили на кладбище и слушали, как причитают умелые плакальщицы [Филимонов 1901: 548—549]. Неизвестный корреспондент Г.Р. Державина, приславший ему в 1810-х гг. коллекцию причитаний из Новгородской губернии, писал: «Молодые девочки заблаговременно учатся вопить, как благородные наши девицы учатся танцевать и петь. “Вопить не умеет” — такой же почти упрек, как “прясть не умеет”» [Лотман 1960: 146]. М.М. Сахатарова, напротив, утверждает, что причитали только взрослые женщины. Это свидетельствует о том, что в 1940—50-е гг., на которые пришлось детство и юность Марии Модестовны, традиция обрядовых плачей уже начала разрушаться.

Та, Пелагея Никитична... — Речь идет о Пелагее Никитичне Сахатаровой, 1860 г.р., от которой в 1938 и 1940 гг. в дер. Ярчево проводили записи собиратели Карельского научного центра. От нее были записаны былина, историческая песня, духовный стих и легенда. Любопытно, что в 1938 г. собиратель К.В. Чистов написал про нее в экспедиционном отчете: «Сказок и плачей не знает» [НФТ 2003: 258—259]. Судя по словам М.М. Сахатаровой, ее прабабушка, напротив, была очень хорошей плакальщицей.

Тётя Паша Стрелова очень много знала — Речь идет о Прасковье Ивановне Стреловой, 1908 г.р., от которой в 1975 и 1984 гг. делали записи собиратели Карельского научного центра. Среди прочих материалов было записано и одно похоронное причитание [НФТ 2003: 274].

Рассказ о А.М. Пашковой

А.М. Пашкова (1866—1948) — знаменитая вопленица, родилась в Ярчево, родной деревне М.М. Сахатаровой. Хотя Пашкова переехала в Петроза-

водск еще в 1920-х гг., впоследствии она стала настолько известной во всей Карелии, что неизбежно должна была часто обсуждаться односельчанами. Показательно, что жители деревни покупали и читали книгу про знаменитую землячку (предположительно речь идет о книге [Пашкова 1992]).

Причитания и поэтическое вдохновение

В традиционной культуре причитать должна уметь любая женщина. Однако в наши дни даже в тех районах Русского Севера, где причетъ была особо развита, большинство женщин не может «плакать со словами». В результате умение причитать начинает рассматриваться как особый дар, талант, который есть не у всякого. Именно в этом ключе трактует свою способность «сочинять причитания» М.М. Сахарова.

Приглашенные плакальщицы

Существование института наемных воплениц является одним из признаков развитой плачевой традиции. Судя по всему, в условиях разрушения традиции актуальность таких плакальщиц только возросла. Если прежде причитать могла любая женщина (хотя некоторые делали это лучше прочих), то в XX в. молодые крестьянки, не умеющие причитать, вынуждены были приглашать опытных «старух».

Плачи по детям

По этнографическим данным XIX в. по детям плакали меньше всего или не плакали вовсе. Иногда даже считалось, что смерть ребенка — это «милость Божья», потому что растить много детей было очень трудно для крестьянина. Эмоциональнее всего воспринималась смерть мужа, потому что это означало потерю кормильца и тяжелое положение вдовы. Тот факт, что М.М. Сахарова утверждает, что больше всего причитали по детям, свидетельствует об изменении отношения к смерти близких родственников в современной деревне.

«Божёная» — это только в Пудожском районе это слово встречается — М.М. Сахарова не совсем права. Она верно чувствует, что это диалектизм, однако, по данным «Словаря русских народных говоров», слово «божёнй» в значении 'любезный, милый, сердечный' фиксируется на территории различных районов Русского Севера (Новгородская, Пермская, Архангельская обл.) [СРНГ 1968: 62.]

Обычай стеречь покойника

Ритуальное бдение в рамках похоронных обрядов встречается у многих славянских народов [Виноградова, Гура 1995]. Обычно оно мотивируется необходимостью охранять покойника до момента погребения. На Русском Севере этот обычай встречается достаточно широко², однако его мотивировки могут быть различными. Чаще всего информанты говорят о том, что бодрствующие родственники оберегают покойника от вредоносного воздействия нечистой силы. В данном случае обряд бдения объясняется необходимостью не оставлять душу одну.

Благодарность гробовщикам в причитании

Речь идет об одном из устойчивых мотивов похоронных причитаний, который часто встречается в записях из Пудожского района (например, в плачах А.М. Пашковой [РПК 1940: 70—71]). В современных записях этот мотив встречается редко, М.М. Сахарова помнит о том, что такой мотив был, однако не может его воспроизвести.

Причитания по почте

М.М. Сахарова предлагает собирателю совсем уже необычный способ сбора причитаний. Специально для него она готова сочинить причитания, записать их и прислать по почте. Хотя собиратель оставил свой адрес, письмо с причитаниями ему так и не пришло.

Содержание плачей

В ситуации разрушения традиции большой интерес представляет запись пересказов содержания плачей. Часто информанты уже не в силах воспроизвести сам текст, однако могут выделить ключевые мотивы и общие места жанра. В данном случае М.М. Сахарова акцентирует внимание на мотиве сетования по сиротам и сопоставляет его с традицией оставлять перед смертью наказы, в том числе с просьбой позаботиться о детях.

Обращение за помощью к умершим родственникам

К.К. Логинов фиксировал на территории Заонежья обычай ходить на кладбище и просить заступничества у покойников в трудных ситуациях. Так, например, могли попросить их помочь «отсудить квартиру, дом или наказать обидчика из начальников и т.д.» [Логинов 1993: 207]. В данном случае описывается близкая практика: обращение к умершим с просьбой помочь в кризисной ситуации. Показательно, что мать М.М. Сахаровой, умирая, обещает ей оказывать помощь с того света: «*Чем могу, тебе всегда помогу*». Таким образом, можно констатировать, что представления о возможности коммуникации между живыми и умершими исключительно актуальны в современной севернорусской деревне (подробнее об этом см. [Ильина 2008]).

Рассказ о пожаре 1891 г.

Пожар в 1891 г. был столь значимым событием для жителей деревни Ярчево, что память о нем сохранилась до наших дней. Однако, судя по всему, рассказ М.М. Сахаровой основан не только на воспоминаниях пожилых односельчан, но и на опубликованном бытовом причитании А.М. Пашковой.

Эта женщина «была Богу неугодная, а свеча-то недоходная» — Судя по данным книги «Носители фольклорных традиций», от П.Н. Сахаровой не записывали рассказов о пожаре. В то же время в 1975 г. рассказ «о деревне Ярчево и о пожаре» был записан от уже упоминавшейся П.И. Стреловой. При этом М.М. Сахарова цитирует отрывок из опубликованного причитания А.М. Пашковой «Потеряли мы селеньице» [РПК 1940: 96—97],

которое было посвящено пожару 1891 г. Очевидно, что М.М. Сахатарова что-то напутала в своем рассказе; возможно, она ошибочно приписала причитание Пашковой своей прабабушке.

Бытование похоронных причитаний

В данном случае собиратель специально подробно расспрашивает М.М. Сахатарову о контексте бытования жанра. Особое значение имеет поза плакальщицы: в данной локальной традиции женщина причитает, спокойно сидя у гроба, в то время как, например, в вологодской традиции, по свидетельству Б.Б. Ефименковой, популярен плач «со хлястанием», когда плакальщица в исступлении бросается в рыданиях на пол [Ефименкова 1980: 84]. Важно и то, что плакальщицы причитают по очереди. У других народов (например, у греков) иногда встречаются групповые причитания или взаимодействие плакальщицы с хором [Seremetakis 1991: 125].

У нас тут тётя Паша ценилась — Речь идет о Прасковье Ивановне Стреловой (см. выше).

Марья Александровна эта... Фишова — Такой информант в книге «Носители фольклорных традиций» [НФТ 2003] обнаружен не был.

Обычай передавать в причитании привет умершим родственникам

Собиратель расспрашивает информанта об устойчивом мотиве передачи приветов умершим родственникам. М.М. Сахатарова не только находит этот мотив в своем собственном тексте, но и рассказывает, что могли, напротив, обращаться на кладбище к умершим родственникам с просьбой встретить нового покойника.

Передача генов по наследству

Любопытно, что свою склонность к литературному творчеству «в фольклорном духе» М.М. Сахатарова объясняет наследственностью и, проявив образованность, говорит о том, что подобные таланты передаются через «гены».

Объяснение устойчивой поэтической формулы

Собиратель спрашивает М.М. Сахатарову о смысле устойчивой «формулы невозможного», которую она использует в своем «причитании» (см. выше). Исполнитель не вполне осознает, что использует очень архаичный мотив обрядовой поэзии, поэтому дает прямолинейное объяснение.

Причитание о Ленине

Причитания о советских вождях активно записывались и публиковались фольклористами на рубеже 1930—1940-х гг. [Иванова 2002; Миллер 2006]. Несомненно именно эти публикации оказали влияние на М.М. Сахатарову, которая, судя по всему, пыталась «сочинить причитания про Ленина» сравнительно недавно. К сожалению, М.М. Сахатарова так и не смогла вспомнить, о чем был плач. Не смогла она и найти записанный текст, ко-

торый «где-то валялся». В любом случае это свидетельство о том, что и в позднесоветское (а возможно, и в постсоветское) время носители традиции по своей инициативе пытались сочинять плачи по умершим вождям, уникально. Показательно, впрочем, что сама идея такого причитания вызвала у информанта двойственные чувства (*Ты подумай, што мне в голову пришла какая-то дурацкая мысль*).

Бытование внеобрядовых причитаний

Внеобрядовые причитания существуют только на тех территориях, где плачевая традиция особо развита [Чистов 1982: 101—102]. Свидетельство о том, что П.Н. Сахарова исполняла бытовые причитания, представляет несомненную ценность.

Литература

Алексеевский 2003 — *Алексеевский М.Д.* Похоронно-поминальная обрядность // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 112—118.

Алексеевский 2007 — *Алексеевский М.Д.* Мотив оживления покойника в севернорусских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227—262.

Алексеевский 2008а — *Алексеевский М.Д.* Похоронно-поминальные причитания Русского Севера: проблемы собирания и современное состояние традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 36—45.

Алексеевский 2008б — Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 113—139.

Алексеевский 2008в — Похоронно-поминальные причитания (программа-вопросник по сбору материала) // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 85—86.

Алексеевский, Добровольская 2008 — *Алексеевский М.Д., Добровольская В.Е.* От составителей // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 11: Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. М., 2008. С. 6—18.

Бартюкова 1994 — *Бартюкова И.Н.* Методика собирания причитаний в современности // Методические указания по собиранию фольклора. М., 1994. С. 48—55.

Виноградова, Гура 1995 — *Виноградова Л.Н., Гура А.В.* Бдение // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 143—145.

ДКСГ 1980 — Духовная культура сегозерских карел. Петрозаводск, 1980.

Ефименкова 1980 — *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги. М., 1980.

Иванова 2002 — *Иванова Т.Г.* О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 403—431.

Ильина 2008 — *Ильина Т.С.* Об одной ритуальной традиции в Оштинском погосте: фотографии умерших в красном углу (Электронный ресурс. URL: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84822>).

Миллер 2006 — *Миллер Ф.* Сталинский фольклор. СПб., 2006.

Конкка 1992 — *Конкка У.С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Лотман 1960 — *Лотман Ю.* Записи народных причитаний начала XIX века из архива Г.Р. Державина // *Русская литература.* 1960. № 3. С. 145—150.

НФТ 2003 — Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии). Петрозаводск, 2003.

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

РПК 1940 — Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

СРНГ 1968 — Словарь русских народных говоров. Вып. 3. Л., 1968.

Сухараско 1985 — *Сухараско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985.

Филимонов 1981 — *Филимонов К.Ф.* Погребальные и поминальные обряды в Ежезерском приходе Олонецкой епархии // *Олонецкие епархиальные ведомости.* 1901. № 18. С. 548—549.

Чистов 1982 — *Чистов К.В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 101—113.

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

Чистов 2005а — *Чистов К.В.* Исполнитель фольклора и его текст // *Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция.* М., 2005. С. 134—143.

Чистов 2005б — *Чистов К.В.* Проблема исполнителя в русской фольклористике XIX—XX веков // *Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция.* М., 2005. С. 144—154.

Caraveli-Chaves 1980 — *Caraveli-Chaves A.* Bridge between worlds: the greek woman's lament as communicative event // *Journal of American Folklore.* 1980. № 93. P. 129—157.

Halpern 1981 — *Halpern B.* Text and context in serbian ritual lament // *Canadian-American Slavic Studies.* 1981. V. 15. № 1. P. 52—60.

Seremetakis 1991 — *Seremetakis N.* The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani. Chicago, 1991.

Примечания

¹ Подробный анализ значения «формулы невозможного» и связанного с ней мотива оживления покойника, играющего важную роль в поминальных причитаниях, см. [Алексеевский 2007].

² Обычай «караулить покойника» также был широко распространен у карел, см.: [Сухараско 1985: 71—73].

**ФОЛЬКЛОР:
ТЕКСТ И КОНТЕКСТ**

Сборник статей

Составитель
Михаил Дмитриевич Алексеевский

Редактор *И.Е. Чибисов*
Корректор *И.Е. Посоха*
Дизайн и верстка *И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева*
Зав. отделом подготовки и распространения
научных и периодических изданий *К.Н. Давыдов*

Подписано в печать 20.09.10. Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура NewtonС.
Объем 18,5 уч.-изд.л.; 18,0 а.л.; 19,0 печ.л. Тираж 500 экз. Заказ № црф-02

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

Адрес в Интернете: **www.centrfolk.ru**
E-mail: **crf@inbox.ru**

Отпечатано в типографии ООО «РА-Принт»
125009, г. Москва, ул. Тверская, д. 10, стр. 1.