

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ
ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

НАВСТРЕЧУ
ТРЕТЬЕМУ
ВСЕРОССИЙСКОМУ
КОНГРЕССУ
ФОЛЬКЛОРИСТОВ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

МОСКВА
2013

УДК 398.2+316.776 (+13)

ББК 82.30

Н 82

Автор проекта и инициатор проведения Конгресса **А. С. КАРГИН**

Составитель и ответственный редактор **Н. Е. Котельникова**

Редакционно-издательский совет

М. Д. Алексеевский, М. В. Ахметова, В. Е. Добровольская,
Е. А. Дорохова, А. В. Ефимов, Э. Р. Жукова, А. Б. Ипполитова,
Н. Е. Котельникова, М. В. Строганов

Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов.
Н 82 Сборник научных статей. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. — 288 с.
ISBN 978-5-86132-114-3

В сборник вошли статьи ведущих отечественных и зарубежных ученых, подготовленные к III Всероссийскому конгрессу фольклористов, отражающие актуальные проблемы различных направлений фольклористики.

Издание предназначено фольклористам, этнографам, культурологам, искусствоведам, филологам и широкому кругу лиц, интересующихся традиционной народной культурой.

ISBN 978-5-86132-114-3

УДК 398.2+316.776 (+13)

ББК 82.30

Н 82

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя 5

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРА

Неклюдов С. Ю. Культурная память в устной традиции:
историческая глубина и технология передачи 9

Головин В. В., Николаев О. Р. «Узелковое письмо» фольклоризма:
прагматика литературно-фольклорного взаимодействия
в русских литературных текстах Нового времени 16

Хренов Н. А. Традиционная культура в ситуации модернизации 55

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Володина Т. В. Успехи и болевые точки белорусской фольклористики
последних лет 79

Брицына А. Ю. Украинская фольклористика начала XXI века:
проблемы методологии исследования и методики полевой работы . . . 98

Хроленко А. Т. Лингвофольклористика в начале XXI века.
Проблемы и тенденции 113

Толстая С. М. Мир и человек в словаре «Славянские древности» 128

Чередникова М. П., Райкова И. Н. Перспективы изучения
традиционной культуры детства и детского фольклора 147

Дианова Т. Б. Необрядовая лирика в фольклористике XX—XXI веков:
проблемы, пути их решения и научные горизонты 167

Жуланова Н. И. Жанр как культурополагающая функция (Опыт
интерпретации коми-пермяцкой этномузыкальной традиции) 187

Белова О. В. Фольклор лингвокультурного пограничья — диалог региональных традиций	204
Черных А. В. Межэтническое взаимодействие как фактор формирования специфики традиционных культур народов Прикамья во второй половине XIX — первой половине XX века (на примере финно-угорских народов Пермского края)	220
Котлярова Т. А. Стилиевые особенности песенного фольклора в поликультурном пространстве Кемеровской области	242
Золотова Т. А., Новицкая М. Ю. Новые подходы к решению проблемы межкультурных взаимодействий (на материале экспериментального исследования ФИРО/МарГУ в Республике Марий Эл)	255
Лобкова Г. В. Значение вузовских научно-образовательных центров в сохранении нематериального культурного наследия	267
Грааф Т. де, Денисов В. Н. Нидерландско-российские проекты и их роль в сохранении фольклорного наследия некоторых коренных и малочисленных народов Российской Федерации	280

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

К началу XXI в. назрела острая необходимость в проведении общероссийского форума, который собрал бы специалистов в области фольклора и традиционной культуры, создал возможность координации деятельности учреждений науки, культуры и искусства, занятых в этой сфере.

Первый Всероссийский конгресс фольклористов был проведен 1—6 февраля 2006 г.; Второй — через четыре года, 1—6 февраля 2010 г. Кроме российских специалистов в области фольклора и традиционной народной культуры в работе Конгрессов приняли участие коллеги из стран ближнего и дальнего зарубежья.

Проведение такого масштабного мероприятия, как Третий Всероссийский конгресс фольклористов, — прекрасный повод задуматься о том, что мы делаем, оглянуться вокруг, посмотреть, что происходит у наших соседей. Поэтому организаторы приняли решение продолжить традицию публикаций, предваряющих работу проводимых ГРЦРФ фольклористических форумов, и издать сборник статей — пленарных или заглавных секционных докладов, которые могут служить некими отправными пунктами для предстоящих обсуждений, предварительной информацией к размышлению для участников Конгресса. Этим изданием мы в какой-то степени уже начинаем работу Третьего Всероссийского конгресса фольклористов.

Главная задача, которая стояла при составлении данной книги, заключалась в том, чтобы отразить широкий спектр актуальных для сегодняшней фольклористики тем, подходов, методов, проблем и т. п. Ряд статей сборника носит теоретический характер, другие — обзорный, некоторые представляют собой конкретные исследования или своеобразные отчеты о проделанной работе.

Сборник составили два раздела. В первый из них — «Вопросы теории фольклора» — вошло три статьи. Их общим предметом стала жизнь фольклорной традиции, рассматриваемая в разных аспектах и измерениях. Работа С. Ю. Неклюдова, открывающая сборник, рассказывает о механизмах устной традиции, сохраняющих морфологические и семантические структуры фольклора. Исследование В. В. Головина и О. Р. Николаева показывает различные модели жизни фольклора в

литературных произведениях. Взгляд культуролога на судьбы традиционной культуры представлен в статье Н. А. Хренова.

Второй раздел — «Актуальные проблемы фольклористики» — объединил статьи, которые в той или иной форме откликаются на сегодняшние животрепещущие проблемы, связанные с исследованием, сборанием, сохранением и преподаванием традиционной культуры.

Свой взгляд на ситуацию в фольклористике Белоруссии и Украины представили коллеги из этих стран Т. В. Володина и А. Ю. Брицына.

Авторы других статей данного раздела подводят некоторые итоги и намечают точки роста в различных направлениях фольклористики и в изучении определенных областей или жанров фольклора (статьи А. Т. Хроленко, С. М. Толстой, М. П. Чередниковой и И. Н. Райковой, Т. Б. Диановой, Н. И. Жулановой, О. В. Беловой).

В книгу также вошли работы, иллюстрирующие различные аспекты деятельности фольклористов в такой актуальной на сегодняшний день сфере, как межэтнические контакты и культура полиэтнических регионов (статьи А. В. Черных, Т. А. Котляровой, Т. А. Золотовой и М. Ю. Новицкой).

Сборник завершают статьи Г. В. Лобковой, Т. де Графа и В. Денисова, поднимающие проблемы, имеющие не только большое научное, но и общественное значение. Вопрос о выявлении, изучении и сохранении нематериального культурного наследия народов России давно и настоятельно требует вывести его обсуждение из кулуарного формата и начать серьезную научную дискуссию в широком кругу специалистов в различных областях традиционной культуры.

ВОПРОСЫ
ТЕОРИИ
ФОЛЬКЛОРА



С. Ю. НЕКЛЮДОВ
(Москва)

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ГЛУБИНА И ТЕХНОЛОГИЯ ПЕРЕДАЧИ¹

***Аннотация.** С семиотической точки зрения фольклорная традиция есть передача по каналам устной коммуникации культурно и социально значимых сообщений. То же касается любых «текстов культуры» (народного танца, узоров орнамента, деталей обряда, правил этикета, приемов кустарного ремесла, навыков строительной или хозяйственной деятельности и т. д.). Их семантические элементы (мотивы, семы) сохраняются в течение длительного времени, как бы прорастая сквозь сменяющие друг друга языки и культуры. Подобная устойчивость обеспечивается мощным и единообразно действующим механизмом устной традиции, сохраняющим морфологические и семантические структуры фольклора. Благодаря этому достигается репликаторность «мемов культуры» и их сортировка с точки зрения устойчивой репрезентации определенной мифологической или квази-исторической темы.*

***Ключевые слова:** фольклор, устная традиция, тексты культуры, модели текстообразования, культурная коммуникация, мотив, сюжет, вариативность, обряд, миф, семантические элементы (семы).*

I

Начну с нескольких общих положений, относящихся к обсуждаемому предмету.

С семиотической точки зрения фольклорная традиция есть передача по каналам устной коммуникации культурно и социально значимых сообщений; то же касается любых элементов традиционной культуры (народного танца, узоров орнамента, элементов обряда, правил этикета, приемов кустарного ремесла, навыков строительной или хозяйственной деятельности и т. д.), т. е. «текстов культуры» в широком смысле слова.

В дописьменную эпоху (и у народов, остающихся бесписьменными) это — единственный способ сохранения, передачи и воспроизводства информации, причем, естественно, нельзя передавать и хранить устное сообщение без его периодического воспроизведения. Изобретение письменности приводит к отчуждению текста от этого живого челове-

¹ Статья подготовлена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

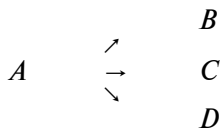
ческого голоса, что порождает принципиально иной тип культурной трансмиссии: хранение и передача информации без ее систематического воспроизведения. Однако появление письменности не уничтожает фольклор, но существенно модифицирует его, снабжая новыми темами и новыми моделями текстообразования [Неклюдов 2009].

Технология устной традиции строится на непосредственно-контактном типе коммуникации, а ее элементарной ячейкой является передача текста «из рук в руки», от адресанта к адресату, без «технического посредника» между ними, будь то любой носитель фиксированного сообщения — от папируса до лазерного диска, — позволяющий записывать информацию для ее неограниченного хранения и чрезвычайно расширившихся возможностей последующего воспроизводства [Чистов 2005].

Фольклорная традиции обладает несколькими определяющими признаками:

1. Она должна представлять собой цепочку, состоящую из произвольно большого количества звеньев. Минимальный размер такой цепочки — 3 звена ($A \rightarrow B \rightarrow C$), когда переданное сообщение не остается достоянием двух партнеров по диалогу, а передается дальше. Однако практически этого совершенно недостаточно: чтобы текст закрепился в традиции и структурировался сообразно ее моделям, цепочке следует быть значительно длиннее.

2. В каждой точке подобной трансмиссии передача должна осуществляться «веерным» образом, когда у каждого адресанта сообщения имеется — реально или потенциально — несколько адресатов.



3. На любом следующем звене цепочки адресат сообщения в свою очередь должен стать адресантом — опять-таки реальным или потенциальным: услышанное снова (и неоднократно) воспроизводится (~ может быть / должно быть воспроизведено).

Звенья трансмиссии наращиваются, пока существует социокультурная востребованность передаваемой информации, точнее — потребность в ее подтверждении. Когда уровень этой востребованности падает, частота сообщений снижается, а расстояние между ними во времени и в пространстве увеличивается. В конечном счете текст либо постепенно меняет свою прагматику (и, соответственно, некоторые семантические признаки), переориентируясь на более актуальные коммуникативные задания, либо совсем перестает быть нужным и стирается из культурной памяти.

II

Существуют устойчивые совпадения определенных мотивных комплексов во взаимоудаленных областях — при их полном отсутствии на протяжении остального культурно-географического пространства. Эти совпадения коррелируют с древнейшими расселениями человека по земле и с оставляемыми им следами, что подтверждается данными археологии и популяционной генетики. Датировка отделения «ушедшей» популяции от «оставшейся» (естественно, устанавливаемая в достаточно широких пределах) дает основания для определения «возраста» выявленного сюжетно-мотивного комплекса, возраста, обычно измеряемого более чем десятком тысяч лет (см. об этом работы: [Березкин 2005; Березкин 2005а; Березкин 2006]).

Мотивы и элементарные сюжеты, сохраняющиеся в течение столь значительных исторических периодов, доходят до нас «эстафетным» образом, как бы прорастая сквозь сменяющие друг друга языки и культуры. Это говорит о поразительной устойчивости в человеческой культуре смыслов, что имеет уже не только фольклористическое, но и более широкое антропологическое значение. Работает мощный и единообразно действующий механизм, который гарантирует постоянство отбора подобных мотивов, его действие наблюдается не только внутри какой-либо «живой» традиции, но и при установлении фольклорных соответствий в разных, не связанных между собой географических областях. Этот механизм явно не сводится к выстраиванию сходных или даже единообразных морфологических структур (в пропповском значении термина), он включает также «семантические матрицы», благодаря которым достигается репликаторность «мемов культуры» и их сортировка с точки зрения устойчивой репрезентации определенной мифологической или квазиисторической темы.

Вариативность фольклорных текстов предполагает значительную меру их пластичности, осцилляцию вокруг основной «оси» передаваемого сообщения. Это позволяет устной традиции осуществлять его постоянную коррекционную «подстройку» в соответствии с изменяющимися культурно-историческими обстоятельствами (обычно — с некоторым отставанием во времени). Подвижные части фольклорного произведения в его различных вариантах замещают друг друга, выступая как равнозначные, а расхождения квалифицируются исполнителем как «одно и то же», т. е. не выходящее за пределы допустимой разработки темы. Закономерности, согласно которым в тексте происходят вариационные изменения, не нарушают самих принципов порождения текста и практически совпадают с правилами фольклорной текстуализации.

Однако стабилизирующие механизмы устной традиции не допускают слишком сильного «раскачивания» смысла транслируемого сообщения, поскольку чрезмерный размах амплитуды в конечном счете приведет к частичной или даже полной утере передаваемой информации. Варьирование подробностей, необязательных для основной темы, обуслови-

вающих «информационный шум» в канале устной традиции [Иванов, Топоров 1975; Березкин 2005б: 4], — процесс опять-таки не произвольный, а подчиняющийся определенным имплицативным зависимостям; это — отсылка к общему «мотивному фонду» данной темы, всегда более обширному, нежели его реализация в конкретном тексте.

Многие сюжеты, в первую очередь сказочные, распространяются по миру путем передачи от одной культуры к другой. Та или иная сказка, прочно освоенная определенной традицией, в большинстве случаев не является возникшей в рамках именно данной традиции, а получена ею извне. Обретение подобным текстом этноспецифических признаков происходит при его адаптации культурой-восприемником, причем результаты такой адаптации не сводятся к «перелицовке» картины сказочного мира, его «поверхностного слоя», декорума, социально-экономического и природного фона. В национальных редакциях международных («бродячих») сюжетов на основе местных обычаев, поверий, преданий могут возникать новые эпизоды и даже целые сюжетные ходы, встраивающиеся в «исходные» фабульные структуры или совсем замещающие их (см., например: [Неклюдов 2011]).

Если «исторические корни» волшебной сказки восстанавливаются по фольклорно-этнографической архаике народов Океании, аборигенов Австралии или Америки (у которых такая жанровая разновидность в своих «классических» формах как раз не представлена), то из этого не следует, что ее сюжеты складывались именно в данных регионах и оттуда распространялись по миру. Результаты подобных реконструкций лишь репрезентируют тип не дошедших до нас древних традиций, предположительно лежащих в основе сказки и относящихся к тем эпохам и к тем культурам, к которым мог относиться процесс их зарождения, — в этом смысл исследований типологической направленности ([Пропп 1946; Мелетинский 1958] и другие работы). Проблема исторической преемственности и взаимодействия традиций в них обычно не затрагивается или, во всяком случае, не является предметом подробного рассмотрения; не подлежат специальному обсуждению прочие аспекты хранения и передачи текстов устной традиции. Вопрос о том, возник ли жанр сказки с определенным («базовым») ассортиментом сюжетов в каком-то одном культурном ареале или процесс его генезиса воспроизводился неоднократно в разных местах и в разные эпохи, пока не имеет однозначного решения.

Есть цивилизации (прежде всего, Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии, Китая), историческое развитие которых, включая прямой переход от дописьменного состояния к «книжной» культуре, на протяжении длительного времени было непрерывным. В подобных случаях для фольклорных текстов, появляющихся уже в «письменный» период жизни сообщества, вполне реально опора на мифологический фонд именно данной традиции (см., например: [Рифтин 1979]). Это не столь очевидно для тех цивилизаций (а их большинство), которые сложились

позднее и имели опору не в собственной архаике, а в полученных извне «классических» традициях, сформировавшихся далеко за пределами соответствующего региона. Как правило, такой импортируемый «культурный продукт» вступает в конфликт с местным ритуально-мифологическим субстратом, подавляя полноценную реализацию автохтонных фольклорных традиций; это подавление происходит не только в культуре «высокой», профессиональной, но и в «низовой», спонтанной.

Итак, обрядово-мифологические структуры, выявляемые в текстах повествовательной словесности, совсем не обязательно возводятся к автохтонной традиции данного региона и данного этноса. Однако во многих случаях они не извлекаются и из текстов импортируемой культуры. Иногда можно установить (конечно, с большей или меньшей степенью уверенности) происхождение отдельных фрагментов такой культурной продукции — из религиозных поверий, примет, обыденных представлений, стереотипов поведения, литературных произведений, наконец, просто «из речевого сора», семантики и метафорики языка (вспоминается «миф как болезнь языка» Макса Мюллера), в том числе — его клишированных форм, но «чертежи», по которым собираются эти конструкции, зачастую не могут быть получены из текстов, непосредственно доступных носителям данных культур. Их приходится искать где-то в другом месте.

III

Особенность фольклорного текстообразования заключается в том, что устное сообщение — в отличие от фиксированного письменного — существует лишь в момент своего звучания и представляет собой не заученный текст, не точное копирование «источника», а рекомбинацию по определенным программам содержательных и формальных элементов его предшествующего изложения (~ предшествующих изложений). Похоже, что существуют некие матрицы, ячейки которых заполняются уместными семантическими элементами — такие матрицы можно рассматривать как своего рода текстопорождающие модели, удерживаемые данной культурой; естественно предположить, что сохраняются они в текстовых манифестациях той же традиции.

Однако, как было сказано, подобные структурные модели, зачастую вполне «мифологические», имеющие достаточно архаическую природу и богатые соответствия в мировом фольклоре, обнаруживаются в текстах, у которых отсутствует прямая связь с каким-либо конкретным мифологическим источником, доступным носителям данной культуры, и, следовательно, не засвидетельствована репрезентация именно в данной традиции [Неклюдов 2011а]. По-видимому, в этом случае имеет место «сборка» коннотативно нагруженных семантических элементов (назовем их *семами*), которые, в силу имеющихся у них «валентностей», способны не только составлять ассоциированные пары, связываемые метафорическими, метонимическими, атрибутивными, субъектно-

объектными, имплицативными, оппозитными отношениями, но также выстраивать цепочки и многомерные сетевые структуры. Таким образом, размещение текстопорождающих программ в традиции может обеспечиваться наличием «семантического знания» о перспективах последующих логических присоединений, ранее уже «проигранных» во множестве состоявшихся семиотических текстов [там же: 26—29].

Следует добавить: постоянны не только темы как таковые (содержательный аспект текста, его семантика), но и их композиционная реализация (синтактика), диктуемая своими «управляющими программами», которые опять-таки не формулируются (~ не обязательно формулируются) в виде «инструктивных» сообщений²; одним из важных факторов сохранения подобных программ, возможно, являются всё те же «семантические перспективы» мотивопорождающих единиц. Без таких программ едва ли возможно и многократное копирование текстов с устойчивым сохранением инвариантных смыслов, противостоящем их чрезмерному «раскачиванию», которое, в конечном счете, должно привести к полной утрате идентичности предшествующих и последующих воспроизведений текста.

Дальнейшее изучение механизмов сохранения «культурной памяти» в устной традиции, как и связанных с этим закономерностей фольклорной текстуализации, по-видимому, должно происходить на междисциплинарном поле, с использованием инструментария общей психологии и физиологии высшей нервной деятельности.

Литература

Березкин 2005 — *Березкин Ю. Е.* Некоторые тенденции в глобальном распространении комплексов фольклорно-мифологических мотивов // *Ad hominem*. Памяти Николая Гиренко. СПб, 2005. С. 131—156.

Березкин 2005a — *Березкин Ю. Е.* Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии // *Археология, этнография и антропология Евразии*. Новосибирск, 2005. Вып. 1 [21]. С. 146—151.

Березкин 2005b — *Березкин Ю. Е.* Мифы далекого прошлого // *Живая старина*. 2005. № 4. С. 2—4.

Березкин 2006 — *Березкин Ю. Е.* Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции мифологии // *История и математика. Анализ и моделирование социально-исторических процессов*. М., 2006. С. 205—231.

Ван Дейк 1989 — *Ван Дейк Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация: Сборник работ. М., 1989.

² См.: [Харвилахти 1998 Рахимова 1998]. Адекватный аппарат для подобного описания можно найти в современной когнитологии; см. такие понятия, введенные Т. Ван Дейком и У. Кинчем, как *макроструктуры* (для «сути», «общего содержания», «темы» текста) и *суперструктуры* (для правил его построения) [Ван Дейк, Кинч 1988: 168—169; Ван Дейк 1989: 130—132].

Ван Дейк, Кинч 1988 — *Ван Дейк Т., Кинч У.* Стратегии понимания связного текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. М., 1988. С. 153—211.

Иванов, Топоров 1975 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). М., 1975. С. 44—76.

Мелетинский 1958 — *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

Неклюдов 2009 — *Неклюдов С. Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / сост. М. А. Гистер. М., 2009 (Сер. «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика»). С. 15—33.

Неклюдов 2011 — *Неклюдов С. Ю.* Голая невеста на дереве // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11] Винограде: К юбилею Л. Н. Виноградовой. М., 2011. С. 195—204.

Неклюдов 2011a — *Неклюдов С. Ю.* Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. Научный журнал. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. М., 2011, № 9 (71)/11. С. 11—33.

Пропп 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Рахимова 1998 — *Рахимова Э. Г.* Изучение повествовательной прозы в финской фольклористике // Литературоведение на пороге XXI века. Материалы междунар. конференции МГУ, май 1997. М., 1998. С. 255—261.

Рифтин 1979 — *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.

Харвилахти 1998 — *Харвилахти Л.* Поэтика эпической традиции: аспекты преемственности и воссоздания народными певцами (на материале русского, ингерманландского и алтайского эпоса). Дисс. в форме научного доклада, ... доктора филол. наук. М., 1998. С. 34—55

Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М, 2005. С. 32—43.

Summary. *Semiotics perceives the folklore tradition as a transmission of culturally and socially significant messages via the oral communication channels. The same applies to all 'cultural texts' (folk dances, the elements of decor, rituals, the rules of behavior, handicrafts' routine, the experiences of economic and building activity). Their semantic elements (motifs, semas) preserve over the long periods of time, growing through the alternating languages and cultures. Such stability is due to the powerful and uniform mechanics of oral tradition that retains the morphological and semantic structures of folklore. It insures the replication of 'cultural memes' and their triage that are responsible for stable representation of a given mythological or quasi-historical theme.*

Key words: *folklore, oral tradition, cultural texts, cultural communication, motif, plot, variability, ritual, myth, semantic elements (semas).*

В. В. ГОЛОВИН
О. Р. НИКОЛАЕВ
(Санкт-Петербург)

**«УЗЕЛКОВОЕ ПИСЬМО» ФОЛЬКЛОРИЗМА:
ПРАГМАТИКА ЛИТЕРАТУРНО-ФОЛЬКЛОРНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РУССКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ТЕКСТАХ
НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Аннотация. В исследовании предложена типология прагматических моделей литературных текстов, связанных с фольклорной традицией. В каждой модели рассмотрены вопросы авторской рефлексии традиции, формы экспликации фольклорно-литературного взаимодействия в тексте и прогнозируемое читательское восприятие.

Ключевые слова: литература, фольклор, рефлексия, читатель, прагматика текста.

В эпоху Нового времени фольклорный и литературный тексты представляют разные типы сознания, основаны на принципиально разных эстетических канонах и функционируют в разных культурных полях.

Фольклорный текст открывается в своей полноте только в контексте системы традиционных представлений о мире, как бы «свернутой» в сюжетах, мотивах и формулах. Только носителю традиционного сознания доступен особый образно-смысловой и эмоциональный строй фольклорного текста. Фольклорный текст «организован» традиционной семантикой, определяющей его структуру.

Литературный текст самодостаточен. Основной единицей смысла является не формула или формульный мотив, апеллирующие к системе традиционных представлений о мире, а именно текст. Поэтому в литературоведении оправданно существует поэтика текста, в то время как в фольклористике возможна лишь поэтика традиции. Литературный текст в связи с этим нуждается в связности и цельности.

Таким образом, литературный текст, в котором так или иначе эксплицируется фольклорная традиция, становится полем напряженного взаимодействия двух культур, двух типов сознания, двух поэтик.

Это напряжение, иногда понятое как противостояние или даже конфликт, неизбежно определяет особые тактики авторского поведения в тексте. Если писатель XVIII—XIX вв., принадлежа к европейски просвещенной части населения, но при этом постоянно и повсеместно соприкасаясь с фольклором, мог в повседневности отчасти быть носителем и транслятором традиции как таковой, то в литературном тексте он себе этого позволить не мог. У него было два выхода: или за-

писать фольклорные тексты от простонародья и «сдать» Киреевскому (или какому-либо другому собирателю фольклора) или использовать их в своем литературном творчестве с обязательным и неизбежным созданием особой прагматически ориентированной модели, прогнозирующей восприятие этого внутритекстового напряжения между фольклором и литературой. Иначе говоря, в литературном тексте это взаимодействие должно быть обязательно эксплицировано — автор обязан решать вопрос, для чего и как он обращается к традиции, и обязан донести это решение до читателя.

В связи с этой сложной историко-культурной коллизией нам кажется принципиально важной постановка вопроса о прагматике литературного текста, обращающегося к фольклорной традиции. Напряжение текста, сталкивающего культуры, неизбежно приводит к особому читательскому восприятию и особому читательскому поведению по отношению к тексту. Разнообразие читательских рефлексий, определяемое полем культурных идентичностей, могло бы стать предметом особого исследования в русле социологии и антропологии чтения. Типологию восприятия текстов, эксплицирующих фольклорную традицию, можно было бы построить на основании изучения феномена фольклоризации, круга чтения разных социальных слоев населения, материала бытовой письменности (дневники, жизнеописания, альбомы и т. д.). При этом можно прогнозировать ограниченность выводов, особенно это касается образованной (не простонародной) аудитории, так как императивы восприятия литературы во многом определялись литературной критикой, массовым литературоведением и учебными программами. Особенно эта ситуация характерна для советской эпохи, формировавшей парадигму «нормативного» (правильного) восприятия литературного текста, обращающегося к фольклорной традиции.

Проблема взаимодействия фольклора и литературы в этом ключе обычно рассматривалась по трехшаговой модели:

— обнаружение фольклорного присутствия в литературном тексте, обусловленное формализованной литературоведческой таксономией (цитата, эпиграф, образ, стилизация, реминисценция, аллюзия, психологический параллелизм и проч.);

— выявление источников фольклорных прецедентов;

— определение художественных функций использования фольклорной традиции в текстах.

При этом следование подобной модели редко приводило к обнаружению актуальных семантических коллизий фольклорно-литературного взаимодействия на уровне текста, а чаще оборачивалось длинными списками фольклорных примет текста (от суффиксов до синтаксических конструкций) и каталогами источников — чаще изданий фольклорных текстов, к которым мог обращаться автор [Русская литература и фольклор 1970; Русская литература и фольклор 1976; Русская литература и фольклор 1982; Русская литература и фольклор 1987].

Предлагаемая нами типология функциональных полей, возникающих при использовании литературным текстом фольклорной традиции, позволяет объединить в одной модели рефлексию автора над фольклором, способы и формы экспликации фольклорно-литературного взаимодействия в тексте и прогнозируемое читательское восприятие этого взаимодействия.

В построении этой типологии мы исходим из следующих посылок.

Во-первых, мы рассматриваем текст как своеобразный посредник между традицией и читателем, который предлагает разные типы и формы представления фольклора.

Во-вторых, в самом тексте прагматическая модель проявлена как система знаков (сигналов), которые отсылают читателя к определенному типу восприятия. Эти знаки можно уподобить так называемым «казачьим узелкам», которые надо выбрать и развязать, чтобы обрести правильный (заложенный в тексте, текстом и для текста) ракурс восприятия, а, следовательно, понимания.

В-третьих, разные прагматические модели могут сосуществовать в одном тексте, при этом они очевидным образом включены в определенную иерархию доминант, которая определяется не только автором, но и читателем в процессе восприятия и обусловлена его полем идентичностей¹.

Трансляция фольклорных текстов

Конечно, речь не идет о трансляции фольклорной традиции как таковой — это дело самой этнографической среды. Литературный текст иллюстрирует, репрезентирует традицию, фактически осуществляя интеграцию фольклора в литературное пространство.

В этом контексте характерно вступление писателя-романтика О. М. Сомова к рассказу «Оборотень»:

«“Это что за название?” — скажете или подумаете вы, любезные мои читатели (какому автору читатели не любезны!) И я, слыша или угадывая ваш вопрос, отвечаю: что ж делать! виноват ли я, что неурысыпные мои современники, романтические поэты в стихах и в прозе, разобрали уже по рукам все другие затейливые названия? Корсары, Пираты, Гяуры, Ренегаты и даже Вампиры попеременно, одни за другими, делали набеги на читающее поколение или при лунном свете

¹ Мы ограничиваемся в нашем построении историческими границами русской литературы Нового времени (послепетровской эпохи); материалом только художественной литературы (понимая при этом размытость границ между разными сферами словесности); преимущественно произведениями так называемой «вершинной» литературы, которая обрела в русской культурной истории статус «хрестоматийности», что предполагает исторически сформировавшийся опыт читательской рецепции.

закрадывались в будуары чувствительных красавиц. <...> Скажу только в оправдание моего заглавия, что я хотел вас подарить чем-то новым, небывалым; а *русские оборотни, сколько помню, до сих пор еще не пугали добрых людей в книжном быту*»².

По сути, Сомов говорит о трансляции народного мифологического представления в иное пространство восприятия — «книжный быт», то есть в среду европеизированных русских читателей. Важно отметить, что автор в первых строках текста создает определенные прагматические установки, акцентируя внимание на тезисе: «...какому автору читатели не любезны!», — и упоминая «читающее поколение» и «чувствительных красавиц».

Автор выступает в этой модели в роли медиатора, посредника между фольклорной традицией и читателем, которому она или плохо ведома, или он не замечал ее культурной ценности.

«Узелками», сигналами, настраивающими на восприятие, в данном случае являются сами фольклорные тексты или этнографические факты. Чаще всего тексты приводятся целиком (как, например, «бурлацкая песня» «Не шуми, мати зеленая дубровушка» в «Капитанской дочке» А. С. Пушкина), что, в отличие от любого типа цитирования, настраивает читателя прежде всего на сам текст как таковой, а не на его функции в литературном повествовании. Тексты самодостаточны и относительно чужеродны авторскому дискурсу, почему и вводятся всегда через специальных персонажей, которые, являясь носителями традиции, ее воспроизводят. Довольно часто автор не только вкладывает в уста персонажа фольклорный текст, но и описывает ситуацию, в которой он бытует, то есть не только транслирует сам текст, но и сообщает о том, как он транслируется в народной среде. В хрестоматийном рассказе И. С. Тургенева «Бежин луг» как исчерпывающе передается мифологический репертуар разговоров крестьянских детей в ночном (от быличек о домовом и русалках до эсхатологических слухов о Тришке-антихристе), так и воспроизводится сама атмосфера бытования мифологических рассказов. Понятно, что фольклорный текст никогда не попадает в литературный в своем первоначальном виде. Во-первых, любая даже профессиональная письменная фиксация не способна передать адекватно устный текст. Во-вторых, к художественному литературному тексту не сможет прижиться, например, собирательская запись народной песни с повторами, растягами, диалектной фонетикой. В-третьих, сами функции трансляции фольклора через литературу обуславливают необходимость трансформации фольклорного текста — иначе он просто не будет воспринят. Но при всем при этом описываемая нами «трансляционная» модель ориентирована на адекватность передачи: так поют, думают, рассказывают в народе. Иначе говоря, все изменения приводимого фольклорного текста, по умолча-

² Здесь и далее в тексте статьи курсив наш. — В. Г., О. Н.

нию, определяются только прагматическим планом — возможностью восприятия. То есть читатель должен доверять автору: он не играет с текстом по своему художественному усмотрению, а *передает*. Не случайно, начиная с романтиков, подобные фольклорные прецеденты обязательно нуждаются в дополнительных средствах, настраивающих читателя на правильное восприятие: описание ситуаций исполнения; характеристики персонажа, в уста которому вкладывается фольклорный текст; этнографические комментарии в тексте, вплоть до диалектных словариков (кстати, в «Бежином луге» словарик тоже есть).

Читатель в этой модели находится внутри трансляционной цепочки: автор (повествователь) был свидетелем («подслушал», «подсмотрел») каких-то ярких явлений фольклорной жизни и решил интегрировать их в «книжный быт» (говоря словами О. М. Сомова), поделиться своими наблюдениями с читателем. Не забываем, что все это происходит в эпоху, когда просвещенную публику (это и есть читатели) и народную среду (где и бытует фольклор) разделяет немалая культурная пропасть. Читатель узнает что-то новое, чужое, экзотическое (тем острее ощущение, если это этнически родная традиция) и оказывается, по сути, в ситуации следующего звена цепочки: передавать или не передавать дальше. И здесь есть два пути. Во-первых, стать писателем и создать свою трансляционную рамку внутри литературного текста для подобного фольклорного прецедента (почему орловские домовые и разбойничьи песни уже интегрированы в литературу, а вологодские кикиморы и онежские причитания еще нет?). Во-вторых, получить толчок и обратить внимание на мир, который тебя окружает, — обнаружить столь же яркие фольклорные тексты и этнографические факты в традиции собственной деревни; открыть, что твой старый знакомый все знает про русалок и домовых и вообще страшно суеверен; научиться прислушиваться к разговорам на постоялом дворе и к песням ямщиков.

В русской литературе «трансляционная модель» восходит к романтикам с их концепцией «этнографического колорита». Социальный план реальности для них вторичен — первичны этнокультурные особенности («особинки»), которые они и «коллекционируют» в своих текстах. В качестве таких «особинок» могут быть образцы фольклорных жанров (от пословиц до полных текстов песен), народные мифологические представления (особо любимые романтиками), обряды, кулинарные рецепты и т. д.

Как «свой» «родной» оборотень конкурирует у Сомова с «корсарами» и «вампирами», так и в целом коллекции «особинок» работают на романтическую концепцию народности, передавая читателю ощущение первооткрывателей собственной культурной традиции в ее уникальности.

Собственно романтики изобрели и основные трансляционные топы по отношению к фольклору, которые так и продолжают «работать» в русской литературной традиции.

Во-первых, таким топосом оказывается дорога. Один из рассказов О. Сомова, основанный на народной мифологической традиции, называется красноречиво: «Кикимора. Рассказ русского крестьянина на большой дороге». Русская литература изобилует фольклорными прецедентами дорожного происхождения (от романтиков до Короленко, Лескова, Чехова, Бунина и др.), услышанными на постоялом дворе, от попутчиков, прохожих, ямщиков и т. д. Здесь особой значимостью обладает позиция стороннего наблюдателя — путешественника (ср. странствующий охотник в «Записках охотника» И. С. Тургенева). В этой позиции находится не только повествователь, она, соответственно, делегируется и читателю. Случайность встреч по дороге, а, значит, и услышанных фольклорных текстов — дополнительная гарантия достоверности того, что транслируется.

Во-вторых, это разнообразные фигуры знатоков традиции: от собственно носителей до «коллекционеров». В рассказе О. Сомова «Сказки о кладах» появляется такой персонаж — «отставной гусарский капрал Федор Покутич», серб по происхождению: «К суевериям и предрассудкам своей родины, залегшим смолоду в его памяти, прибавил он порядочный запас поверий и небылиц, выдаваемых за правду в Малороссии и Украине, по сему можно судить, как занимательна была его беседа для любителей чудесного». Эти персонажи, рассеянные по произведениям русской классики, обычно вступают в повествование с характерной «визитной карточкой» — фольклорным текстом на устах. Функции этой персональной репрезентации традиции могут быть разные: от сюжетной мотивировки до «гласа народа», но в любом случае здесь присутствует и элемент трансляции (если речь идет о полных фольклорных текстах, подаваемых как исконные и в особом повествовательном окружении).

В-третьих, фольклорные тексты могут подаваться от лица самого повествователя, в том случае, когда он репрезентирует ими этнолокальную идентичность, которой сам же и наделен. Самый яркий пример — «Вечера...» — жанровая разновидность романтических циклов: «Вечера на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя, «Вечер на Хопре» М. Н. Загоскина и др. Рудой Панько и представляет свой мир читателю как россыпь ярких и уникальных «особинок»: а у нас вот так говорят, вот это едят, так поют, такое рассказывают, так смеются и так испытывают страх... Характерно, что эта россыпь подкрепляется сложной системой рассказчиков.

Стоит отметить, что в русской культуре Нового времени читатель узнает о фольклорной традиции во многом из текстов художественной литературы. Иначе говоря, текст может читаться только ради получения представлений о традиции, или, точнее, воспоминание о прочитанном может сводиться только к совокупности узнанных в нем фольклорных текстов и представлений. Особенно это значимо для советской эпохи: в ситуации идеологизированной концепции фольклора

и разрушающейся традиции художественная литература (и кинематограф) — чуть ли не единственные источники фольклорной информации для рядового читателя.

Конструирование этнографической реальности

В случае этой модели реальность анализируется и на основании анализа конструируется. Первичным оказывается социальный код, социальная типология реальности. Фольклор и этнографическая реальность репрезентируются не как явления этнической традиции, а как феномен социальной жизни. Иначе говоря, социальное определение «крестьянский» здесь значимее, чем романтическая отсылка к «народности». Более того, в рамках этой модели фактически происходит открытие социального разнообразия «этнографий» и «фольклоров» — поместного дворянства, мещанства, купечества, духовенства, казачества, солдатчины и т. д.

«Узелками» здесь предстают социальные знаки, социальные типаж и социальные коллизии, которые отсылают нас к реальности, чем они и должны быть, по мысли автора, интересны читателю. Доминантен здесь социальный контекст со своими закономерностями, а не фольклорный текст или этнографический факт как таковые (ср. с «трансляционной моделью»³); они являются «ключами» к реальности. Социально-этнографическая реальность, согласно этой модели, самодостаточна, писатель отстранен. Он не вторгается, он фиксирует и исследует закономерности.

Читатель, с одной стороны, оказывается в позиции потенциального комментатора, который читая про некую реальность, узнает ее на основании собственного социального опыта и, соответственно, может комментировать авторский текст, дополнять, критиковать, вступать в дискуссию, продолжать, создавая свою версию (отсюда особое качество «потокowości» очерковой словесности). С другой стороны, читатель оказывается в позиции обучающегося, поскольку автор предлагает ему инструментарий для восприятия и анализа социальной реальности. Эта модель взаимодействия фольклора и литературы в качестве одной из доминантных выделяет эпистемологическую функцию.

Подобный подход восходит к «натуральной» школе с ее интересом к выявлению «физиологических» закономерностей социальной жизни, к функционированию социального организма. С одной стороны, он ведет к появлению жанра этнографического очерка, областной и сословной очерковой словесности. С другой — к методу конструирования контекста, который может использоваться в произведениях

³ Понятно, что в огромном множестве литературных текстов функции трансляции текстов и конструирования реальности могут сосуществовать.

самых разнообразных жанров для создания социально-этнографического фона.

Русская литература Нового времени изобрела немало количество способов, типов и форм моделирования социально-этнографической реальности. Для каждого из русских писателей XIX — начала XX в. можно было бы выделить особые доминанты в построении модели восприятия созданных ими текстов. Так, Г. И. Успенского можно определить как наблюдателя-социолога (писатель работал и как статистик-исследователь), с намеренной и модной в то время ориентацией на описание безысходности жизни. В. Г. Короленко в основном позиционирует себя в глазах читателя как собирателя социальных, этнографических и региональных типов, что подчеркивается и его пристрастием к жанру путевого очерка. Для П. И. Мельникова-Печерского значима позиция бытописателя с особым вниманием к плотности повседневной жизни, построенной на обычаях и культурных привычках, что и приводит писателя к созданию крупномасштабных повествований («В лесах», «На горах»). Н. С. Лесков, моделируя реальность разных социальных слоев, сосредотачивается на выявлении типичных отношений, связей, ролей и амплуа. Логично движение писателя к созданию культурных коллизий, обусловленных традицией; «коллекционированию» и выписыванию «народных характеров» и, в конце концов, моделированию русского национального менталитета.

Один из блестящих текстов русской литературы, ориентированный на эту модель взаимодействия фольклора и литературы, что подчеркивается и названием социально-обобщающего характера, — повесть И. А. Бунина «Деревня». Кризисное состояние культурного континуума проявляется в тексте не только в едко-беспощадной тональности повествования, но и в особом эффекте сгущения и детализации фольклорных и этнографических явлений, которые даны в повести чуть ли не с каким-то намеренным излишеством. Свадебные песни, плясовые припевки, причитания, колыбельные, жестокие романсы... Предания о разбойниках, поверья, приметы, пословицы, народно-православные представления, духовные стихи, эсхатологические слухи и толки... Архаический обряд опахивания... Великое множество точных этнографических деталей: от бараньих рогов на шесте перед избой и народных прозвищ до особенностей одежды разных социальных типажей и торговых привычек. Все это обилие фольклорного и этнографического материала не вставлено в раму традиционного хода жизни или даже в выстроенную извне социокультурную типологию. Явления традиционной культуры сдвинуты со своих мест (система «взорвана» социальным словом), подвергаются личностной рефлексии, выступают не в своих традиционных функциях, обесмысливаются в ритуальных имитациях и, в конце концов, демонстрируют не силу, а беспомощность традиции. Бунин показывает универсальную закономерность: в эпоху

кризисов и социальных катастроф традиция актуализируется как совокупность архетипических механизмов культурной защиты. Но писатель не верит в их действенность, поэтому факты народной культуры в «Деревне» воспринимаются как своего рода эсхатологические знаки. Символичен в этом контексте финал повести:

«Вьюга в сумерках была еще страшнее. И домой гнали лошадей особенно быстро, и горластая жена Ваньки Красного стояла в передних санях, плясала, как шаман, махала платочком и орала на ветер, в буйную темную муть, в снег, летевший ей в губы и заглушавший ее волчий голос:

У голубя, у сизого
Золотая голова!»

Конструирование поля идентичностей персонажа

Эта прагматическая модель перекликается с «этнографической», часто находится внутри последней, но отличается от нее функциональным вектором: доминанта восприятия прогнозируется не на системе социальных отношений и связей, а на задаче идентификации (распознавания) персонажей. В данном случае фольклорные факты находятся исключительно в поле героя; они необходимы автору для экспликации идентичностей персонажа.

«Узелки» здесь — знаки идентичности: стереотипы поведения; речевые стратегии; привычки и способы восприятия мира; одежда, которую носит персонаж; вещи, которые его окружают; еда, которую он ест; песни, которые он поет и т. д.

Читателю предопределяется здесь работа по идентификации/распознаванию второстепенных персонажей; герменевтические задачи по расследованию и объяснению сложного поля идентичностей героя (обычно главный герой произведения представляется не через одну, а множество идентичностей); отслеживание пути самоопределения/самоидентификации героя.

И. С. Тургенев в «Отцах и детях» дает идентификационный портрет родителей Базарова. Интересно, что в координатах проблематики романа они занимают вовсе не позицию «отцов», а позицию «дедов», только не с точки зрения реально-биографической, а культурной. Для «антропологического проекта» романа Тургенева это принципиально важный момент. Согласно законам трансляции культуры, последняя передается не от «отцов» к «детям», которые всегда находятся в состоянии конфликта (что и обозначено в заглавии романа), а от «дедов» к «внукам». Отец — человек XVIII столетия, с просветительским мировоззрением, вспоминая Цинцинната, когда занимается «отбиванием» грядки под позднюю репу. Мать Арина Власьевна — «...настоящая русская дворяночка прежнего времени;

ей бы следовало жить лет за двести, в старомосковские времена». В ее характеристике появляется длинный список народных представлений: «Она была очень набожна и чувствительна, верила во всевозможные приметы, гаданья, заговоры, сны; верила в юродивых, в домовых, в леших, в дурные встречи, в порчу, в народные лекарства, в четверговую соль, в скорый конец света...» Именно эта панорама народных взглядов на мир оказывается в ее идентификации важнее того, что она когда-то прочитала роман «Алексис, или Хижина в лесу» (единственную книгу за всю жизнь), «играла на клавикордах и изъяснялась немного по-французски» — и то, и другое было забыто, а боязнь «...мышей, ужей, лягушек, воробьев, пиявок, грома, холодной воды, сквозного ветра, лошадей, козлов, рыжих людей и черных кошек...» осталась.

В романе «Война и мир» Л. Н. Толстого точкой обнаружения в Наташе Ростовой ее русской идентичности становится сцена пляски: «Где, как, когда *всосала* в себя из того русского воздуха, которым она дышала, — эта графинечка, воспитанная эмигранткой-французенкой, — этот дух, откуда взяла она эти приемы, которые *pas de châte* давно бы должны были вытеснить? Но дух и приемы эти были те самые, *неподражаемые, неизучаемые*, русские, которых и ждал от нее дядюшка». Глагол «всосала», как и определения «неподражаемые, неизучаемые», которые означают, что этому нельзя научиться и это нельзя освоить через подражание, — точные определения пластической памяти как одной из основ этнической идентичности, дающей себя исключительно через традицию, а не через познание.

Два главных героя романа «Евгений Онегин» довольно четко определены через поля их идентичностей. Автор подробно рассказывает об образовательном уровне Онегина, о его мировоззренческих и эстетических ориентирах («Зато читал Адама Смита...»), не говоря уже об образе жизни, одежде («Острижен по последней моде...») и поведенческих привычках денди из высшего столичного света. Но довольно размыто даны Пушкиным характеристики его базовых идентичностей: семейно-родовой, локальной, этнической и духовной. Онегин выглядит космополитом и «скитальцем», лишенным корней. В его социально-антропологическом портрете не появляется ни одной черты, связывающей его с традицией.

Татьяна же, по описанию Пушкина, обладает всеми основными идентичностями. Подробно охарактеризована ее семья, живущая по традиции (семейно-родовая идентичность):

Они хранили в жизни мирной
Привычки милой старины...

Деревня для Татьяны — не место для скуки, как в случае Онегина, а родной мир, с которым она прощается, покидая его (локальная идентичность):

«Простите, мирные долины,
И вы, знакомых гор вершины,
И вы, знакомые леса...»

Ее идентификация через народную традицию не требует специальных подтверждений (этническая идентичность):

Татьяна (русская душою,
Сама не зная почему).

Татьяна суеверна, гадает и видит вещие сны на Святки, даже в детстве не берет в руки кукол и пленяется «страшными рассказами». В конце концов, кульминация романа определяется ее духовной идентичностью:

«...Я вас люблю
(к чему лукавить?),
Но я другому отдана;
Я буду век ему верна».

Именно определенность Татьяны через базовые идентичности обуславливает цельность ее натуры, охарактеризованную В. Г. Белинским в девятой статье о сочинениях Пушкина: «Татьяна создана как будто вся из одного цельного куска, без всяких приделок и примесей».

Идентификация через фольклорную традицию отнюдь не всегда в русской литературе является признаком положительного героя, хотя кажется, подобный миф и сложился в советское время в школьном литературоведении. Это отчетливо видно в традиции литературного использования народных пословиц. Так, Платон Каратаев в романе Толстого «Война и мир», сыгравший столь важную роль в духовном самоопределении Пьера Безухова, наделяется автором пословичным речевым обликом: «Поговорки, которые наполняли его речь, не были те, большей частью неприличные и бойкие поговорки, которые говорят солдаты, но это были те народные изречения, которые кажутся столь незначительными, взятые отдельно, и которые получают вдруг значение *глубокой мудрости*, когда они сказаны кстати».

Связь пословиц и поговорок с мудростью достаточно устойчива в русских литературных текстах, хотя Толстой, описывая красноречие Платона Каратаева, и характеризует специально «неприличные и бойкие» солдатские поговорки. М. Горький в пьесе «На дне» владение пословичной стратегией приписывает не кому-либо, а Бубнову, главному идеологу «дна». Пословица оказывается не проявлением мудрости, а инструментом циничного оправдания обстоятельств жизни. Собственно, в этом проявляется одна из функций народных пословиц — их своего рода авторитарный потенциал: подчинять своей оценкой частное общему. Не случайно, тоталитарные властители (Ленин, Сталин и др.) столь любят использовать пословичную стратегию.

«Перевод», создание литературных версий фольклорных жанров

Литературный текст в случае этой модели возникает как образец литературного жанра, в свою очередь являющегося версией жанра фольклорного. Фольклорный текст не транслируется — его и нет как такового, есть текст литературный, аллюзивно связанный с традицией, «питающийся» традицией, а, вернее, соревнующийся с традицией. «Переводы» фольклорных жанров возникают в рамках классицистической эстетики состязательности; «переложения» фольклорной песни и сказки возникают параллельно с переложениями Псалтири.

Узелки в модели «перевода» — это жанровые и этнические индикаторы, задающие ракурс восприятия текста как «русской песни», «русской сказки», «народного предания» и т. д.

Наверное, самым значимым явлением в области «перевода» стал литературный жанр «русской песни». Кажется, первый текст, озаглавленный «Русская песня», датируется 1792 г. и принадлежит Н. П. Николеву. Авторский подзаголовок, представленный в первой публикации, точно проговаривает происхождение и назначение текста: «Сочиненная в подмосковной, по просьбе дворовой девушки, прозвищем Швея-Горемыка, живописцем, прозванным Сердце». Из этого пояснения следует, что, во-первых, песня сочинена, а не имеет отношения к традиции. Во-вторых, текст включен в поэтику бытового поведения XVIII в., «ролевой игры» в любовь простолудинки и «живописца», с характерными амплуа, подчеркнутыми «литературными» прозваниями героев. В-третьих, автор, вводя ситуацию сочинения-дарения текста, отстраняет его от себя — можно сказать, создает не песню, а образ (метафору) «русской песни». Текст отстранен и от самого сочинителя — «живописца»: песня написана от лица девушки.

Механизм отстранения отчетливо виден и в самом тексте. Каждый «знак» народного лирического дискурса получает логико-лирическую расшифровку, что невозможно в народной традиции:

Горе к речке заманило;
Села я на бережок,
Сердце пуще приуныло,
Мутен чистый стал поток...

Формулы народной песни, отсылающие к традиционным смыслам, расподобляются, превращаясь в причинно-следственную цепочку переживаний. Если в традиционной песне достаточно формулы «девушка у воды», чтобы передать состояние горя [Мальцев 1989], здесь горе «заманивает» на «бережок»; замутнение воды оказывается не знаком уныния, а его следствием.

Сквозной для текста Николева мотив слез также оказывается построенным на логико-лирическом развертывании традиционной формулы «слезовой реки»:

Я, вздохнувши, тут сказала:
Лейся, речка, как слеза!
И, сказавши, показала
Полны слез мои глаза.

Характерно и окончание песни, намекающее на мелодраматическую (романсную) развязку:

Я поверю!.. Жизнь разрушу,
Я тебе лишь тем отмшу,
Что любя тебя как душу,
Смерть тебе мою прощу!

Введение сюжета неизбежно для жанра «русской песни» — это литературный способ создания связности текста, который в фольклорной традиции вполне мог быть бессвязным (и даже алогичным), так как связность возникала только на уровне традиционного сознания.

Жанр литературной песни, который читатель согласно заложенной прагматической модели (отсюда определения «русская песня», «народная песня» и т. д.) должен связывать с традицией, на наш взгляд, имеет крайне опосредованное отношение к ней. Программной декларацией практики «перевода» народной песни является заметка А. П. Сумарокова о поэзии камчадалов, где он объявляет камчадала «равным по перу и чувствам» и приводит пример любовной «камчадальской лирики». Отсюда следует, что поэты XVIII в. вступали в «состязание» с народной песней, сотворяя свою, а не передавали тексты, услышанные в народной среде. А соперник (народная песня) лишь отмечался «фольклорным» стихом (или отдельным образом-сигналом):

«Так, в очах ясных!/ Так в словах красных!/ В устах сахарных,/ Так в краснозарных!» (В. К. Тредьяковский, «Песенка любовна», 1730);

«У речки птичье стадо/ Я с утра стерегла;/ Ой, Ладо, Ладо, Ладо!/ У стада я легла» (Н. Ф. Богданович, 1779);

«Ох! Как-то мне жить!/ Ох! Как не тужить!/ Отъезжаешь,/ Покидаешь,/ Мил-сердечной меня» (М. П. Карabanов, 1780-е гг.)

Список таких примеров, продолжающихся до начала XIX в., можно продолжить. Все они, практически без исключения, имеют любовную, нередко мелодраматическую, коллизию. Часто подобные песни вполне укладываются в европейскую пасторальную традицию. Например, в песне А. П. Сумарокова «Негде в маленьком лесу...» пастух «щекотал девку без разбора», а пастушка вменяла «молодцу», что ей надо пасти стадо и угрожала криком. «Девка и молодец в русском пейзаже» — сумароковская версия русской пасторали.

Таким образом, первый тип «русской песни», открытый в XVIII в., может быть обозначен как создание «метафоры» народной песни в русле европейской поэтической традиции (в ее пасторальных, элегических, романсных изводах).

Второй тип «переводной» практики ориентирован на создание «образа» русской песни с ключевой лирической темой «доли». Уже она сама, по мысли авторов, является символом русского исконного строя переживаний и, соответственно, самой народной песни. Наиболее яркие представители этой «долевой» линии — А. И. Дельвиг и А. В. Кольцов, авторы десятков текстов с названием «Русская песня». В рамках этой модели активно создавался метафорический тезаурус, возникающий в процессе «перевода» традиционных формул в литературный дискурс. Так, например, частотна птичья метафорика, как выражающая лирическую коллизию доли, так и становящаяся знаком самой народной песни:

«Пела, пела пташечка/ И затихла» (А. И. Дельвиг, «Русская песня», 1824);

«Что ты рано, моя пташечка,/ Проснулась?/ Что, касатка, белой грудью/ Встрепенулась?» (Б. Федоров, «Сельская песня», 1829);

«Ты не пой соловей,/ Под моим окном;/ Улети в леса/ Моей родины!» (А. В. Кольцов, «Песня», 1832);

«Вьется ласточка/ Сизокрылая/ Под моим окном/ Одинешенька» (Н. П. Греков, «Русская песня», 1850).

Второй «тип» авторской «русской песни» оказался также разнообразным и необычайно продуктивным. Для некоторых его образцов характерна высокая степень стилизации (например: А. И. Подолгинский, «Русская песня», 1837), что отнюдь не означало, что авторы были ориентированы на воспроизведение традиции или прогнозировали восприятие сочиненных песен как «народных». Так, например, автор сборника «Русские песни» Н. Г. Цыганов получал следующие хвалебные рецензии: «Мы с благодарностью напечатаем несколько песен того же сочинителя. Его подделки показывают неподдельное дарование» [Надеждин 1832: 97]. «Подделки» — вполне красноречивая формулировка для литературного жанра «русской песни».

Третий тип «русской песни» экстраполирует коллизию доли в социальную сферу и вырабатывает новую модель читательского восприятия — социальное сострадание. Соответственно, «доля» в ее экзистенциальной сути становится «тяжелой долей крестьянина»; любовное переживание устойчиво сводится к теме «неравного брака» и т. д. Социальный акцент обычно сигнализирует о себе с ходу — зачинами текстов:

«Хлебушка нет,/ Валится дом» (Н. А. Некрасов. «В гору (Бурлацкая песня)», 1875);

«Ни кола, ни двора,/ Зипун — весь пожиток...» (И. С. Никитин. «Песня бобыля», 1858);

«Эх ты, доля, эх ты доля,/ Доля бедняка!» (И. З. Суриков. 1866);

«Сиротой я росла,/ Как былинка в поле» (И. З. Суриков, 1867).

Разнообразие практик «перевода» народной песни в литературный дискурс отнюдь не сводится к выделенным трем типам, хотя, на наш взгляд, они являются основными, обозначая при этом и три стилевые эпохи, работающие с народной песней: «состязание» с народом в версии классицистов и сентименталистов; обнаружение в фольклорной традиции образного потенциала для выражения общечеловеческих чувств и переживаний у романтиков; социализация песни в эпоху реализма.

Литературная сказка — другой феномен «перевода», при этом жанр легко соединяет разные сказочные традиции: русскую, европейскую, восточную («Тысяча и одна ночь»). Так, В. А. Жуковский ориентируется при создании «Сказки о царе Берендее...» в первой части на пушкинскую «фольклорную» запись, во второй — на сюжет сказки братьев Гримм «Милый Роланд и девица Ясный Цвет», уловив, что обе сказки восходят к одному сюжетному типу.

Принципиальной была не только репрезентация образа сказки, но и создание литературного жанра, сохранявшего из традиционной сказки самое характерное и самое узнаваемое: пространственно-временную модель, троичность, функции персонажей. Вместе с тем литературное освоение жанра предложило уникальную форму «напряжения» между фольклорной и литературной традициями внутри текста: жесткая традиционная структура сказки легко — и с игровым эффектным изяществом, особенно характерным для стихотворной сказки — разрушается «введениями» и «новациями». Диапазон блестящих опытов «фольклорной маскировки» литературного начала весьма широк и разнообразен. Сказочный тип переводится в характер посредством театральной жестикюляции: «А поп, завидя Балду, вскакивает,/ За попадью прячется,/ Со страху корячится» (А. С. Пушкин, «Сказка о попе и работнике его Балде»). Сказочные типовые номинации заменяются бытовыми, причем с отчетливой эмоциональной оценкой: «А с третьего щелка/ Вышибло ум у старика» (А. С. Пушкин, «Сказка о попе и работнике его Балде»). Традиционные для фольклорной сказки персонажи-медиаторы наделяются опасной профессией — контрабандистов:

Мы объехали весь свет,
Торговали мы недаром
Неуказанным товаром...

(А. С. Пушкин, «Сказка о царе Салтане...»).

Литературная сказка охотно включает в повествование литературные аллюзии. Так, в «Коньке-горбунке» П. П. Ершова возникает вставная новелла о ерше, который совмещает в себе традиционного Ерша Ершовича с Фигаро из комедий Бомарше:

Тут, отдав царю поклон,
Ёрш пошёл, согнувшись, вон.

С царской дворней побранился,
За плотвой поволочился
И салакушкам шести
Нос разбил он на пути.
Совершив такое дело,
В омут кинулся он смело
И в подводной глубине
Вырыл ящичек на дне —
Пуд по крайней мере во сто.
«О, здесь дело-то не просто!»
И давай из всех морей
Ёрш скликать к себе сельдей.

Литературная сказка может затеять эвфемистическую игру в духе Баркова: «И промеж высоких гор/ Видит шелковый шатёр» (А. С. Пушкин, «Сказка о золотом петушке»), — замаскировать скабрзную паремию (заветные пословицы): «Вот из моря вылез старый Бес:/ “Зачем ты, Балда, к нам залез?”» [Народные русские сказки не для печати 1997: 491, № 77; Левинтон 2000]⁴ — или заняться пародийно-игровой реализацией сказочной фантастики:

Смотрит птиц из-под корыта
И толкует сам с собой,
Разводя вот так рукой:
«Тьфу ты, дьявольская сила!
Эк их, дряни, привалило!
Чай, их тут с десятков с пять.
Кабы всех переимать —
То-то было бы поживы!
Неча молвить, страх красивы!
Ножки красные у всех;
А хвосты-то — сущий смех!
Чай, таких у куриц нету;
А уж сколько, парень, свету —
Словно батюшкина печь!»

(П. П. Ершов, «Конек-горбунок»).

Не отказывается литературная сказка и от попыток разрушения пространственно-временного континуума фольклорного жанра, вводя в повествование реальные топонимы:

«Ладно», — думает Иван
И в пастуший балаган
Кобылицу загоняет,
Дверь рогожей закрывает,

⁴ Ср.: «Е**шь, как город берешь, а слез — как лысой бес».

И лишь только рассвело,
Отправляется в село,
Напевая громко песню
«Ходил молодец на *Пресню*»
(П. П. Ершов, «Конек- горбунок»);

Братья дружною толпою
Выезжают погулять,
Серых уток пострелять,
Руку правую потешить,
Сорочина в поле спешить,
Иль башку с широких плеч
У татарина отсечь,
Или вытравить из леса
Пятигорского черкеса.
(А. С. Пушкин, «Сказка о мертвой царевне...»).

Литературный жанр сказки в той версии, которая ориентирована на фольклорную традицию, имеет два полюса своего развития. Первый (только что охарактеризованный) — связан с развертыванием игрового потенциала сказки, вполне осязаемого в импровизационной природе искусства народных сказочников, и ярче всего воплотился в стихотворной сказке. Второй полюс воплощается в наделении сказки дидактическими функциями и превращении жанра в средство правильного воспитания детей: от редакторских обработок исконных фольклорных сказок в воспитательном духе до сказок Л. Н. Толстого.

Энергия «литературного перевода» фольклора затронула не только песню и сказку, но и многие другие жанры: в конце XVIII в. были предприняты опыты создания жанра литературной загадки; с романтической эпохи сформировались стилизационные модели «народного предания»; через XIX и XX вв. тянется история псевдоэпического (литературная версия эпического стиля)⁵ дискурса в поэзии и т. д. В этом контексте и феномен сказа целесообразно рассматривать как литературную версию (а также и образ) народного повествовательного дискурса.

Все разножанровые «переводные» практики, по сути дела, объединяются одной интенцией — замаскировать литературный дискурс под фольклорный: от откровенных «сопоставительных» форм, ставящих

⁵ Интересно, что псевдоэпический стиль был задан как узнаваемый, но при этом отнюдь не всегда оказывался воплощением эпического мышления, в то время как, например, «Бородино» Лермонтова, написанное четырехстопным ямбом и вне стилизационного дискурса, по сути, является одной из лучших реконструкций эпической топики и эпического сознания в русской национальной традиции.

и читателя в ситуацию сопоставления, до стилизаций, претендующих на то, чтобы заменить собой традицию в глазах читателя. Стратегия «маскировки» обретает особое значение в тех случаях, когда исходный фольклорный прецедент переводится в иное функциональное поле — ему начинают приписываться функции, самой народной традиции не свойственные: социальные, идеологические, дидактические и т. д.

В рамках «переводной» модели можно выделить три стратегии восприятия. Во-первых, состязательная версия «перевода» предлагает читателю включиться в ситуацию соревнования, сравнивая свой образ народной песни (основанный, на опыте знания традиции или других «переводных» версий) с тем «переводом», с которым он в данный момент знакомится в тексте. Такие классики жанра «русской песни», как Кольцов и Никитин, оказываются в отличие от классицистов и сентименталистов в несколько иной эпистемологической ситуации. Они не просто «соревнуются» с народом как представители европейской поэтической традиции, но являются и собирателями (исследователями) фольклора. Кроме того, сама близость их к народной среде сообщает им особую легитимность — они находятся внутри этнографической реальности. Соответственно и читатель оказывается в сложной конфигурации восприятия.

Во-вторых, на основе «состязательной» линии постепенно складывается еще одна прогностическая модель восприятия. Авторы начинают навязывать свою версию «перевода» как принадлежащую к исконной традиции. В рамках демократического просветительства формируется у автора особое ощущение своей легитимности — я имею право говорить от лица народа; я знаю, какой должна быть настоящая русская песня. Читатель здесь оказывается в позиции объекта просветительской интенции: он должен принять предлагаемый автором текст песни или сказки — чаще всего социализованный и идеологизированный — за саму народную традицию. Такая коммуникация характерна для некрасовской и суриковской поэтических школ. Этот способ отношений с читателем может привести и приводит к возникновению псевдонародной культуры, китча и подмене этими явлениями собственно традиции, что и произошло в советскую эпоху с феноменом «народной» песни.

В-третьих, «переводные» тексты, попадая в народную среду (через лубочные издания и другие пути), подвергаются отбору с позиций традиционного сознания. Так возникает феномен фольклоризации литературных текстов, в частности, таким образом возникли так называемые «песни литературного происхождения» (фольклорные по бытованию, а не происхождению). Именно эти песни в массовом восприятии XX столетия получили статус «русских народных» [Николаев 1997].

Конструирование «космоса» на основе фольклорно-мифологической традиции

В отличие от конструирования этнографической реальности «космос» строится исключительно и только на материале мифологии и фольклора, вне анализа социальной реальности. Последняя может присутствовать в тексте, но обязательно уже преломленная через фольклорную традицию (речь может идти о фольклорном образе социальных отношений, как, например, в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя). Если «переводная» модель ориентирована на создание литературных версий фольклорных жанров, то сконструированный «космос» является литературной версией мифологической картины мира, воплощенной в народных представлениях и фольклорных текстах.

Естественно, что «узелками» выступают здесь сами структурные характеристики «космоса», как упорядоченного, полного и целостного мира. Поскольку модель всегда эксплицирует свое отношение к традиции (если это отношение не эксплицировано, то мы можем говорить о мифопоэтике, а не о явлении фольклорно-литературного взаимодействия), то в ней присутствуют и знаки традиционной мифологической картины мира: трехчастное строение космоса, противопоставление центра мира и границы, оппозиции «сакральное — мирское», «чистое — нечистое», мифологические персонажи из русской традиции и т. д.

Читателю, согласно этой модели, предлагается «уйти» в созданный автором мир, ощутить и осознать его устройство и красоту.

Наверное, первая в истории русской литературы литературная версия фольклорно-мифологического космоса была предложена А. С. Пушкиным в «Прологе» к поэме «Руслан и Людмила». Начав со знакового топоса традиции (лукоморье — перелом пространства, граница, зона общения с «иным» миром) как отправной точки повествования медиатора — кота ученого, Пушкин объявляет себя посредником в передаче сказки, предваряя ее представлением «космоса». В нем концентрированно представлены мифологические персонажи, представители infernalного мира, сказочные типы, эпические герои (пускай и «лубочного» происхождения). Пушкин вводит читателя в этот мир словом «там» (повторяется 14 раз), конструирует пространственную модель этого мира, представляя его героев, их топосы и действия («В темнице там царевна тужит») и заключая ее фразой: «Там русской дух... там Русью пахнет!». Обрамляющие формулы — первая от автора/медиатора («У лукоморья дуб зеленый...»); вторая, заключающая от русской сказки («И там я был, и мед я пил...»), придают созданному миру целостность и завершенность, а повествованию о нем некое жанровое единство и самостоятельность. Очевидно, что читатель должен быть очарован этим миром, и, как следствие, заразиться его поиском в последующем тексте поэмы, в других текстах других авторов.

Непревзойденным мастером в создании «космоса» был Н. В. Гоголь. «Вечера на хуторе близ Диканьки» уводят читателя в целую фольклорно-мифологическую вселенную со своими космологией и космогонией, ритуально-мифологическими сценариями, разными версиями повествования в устах разных рассказчиков и невероятным разнообразием внутренней жизни. В «Тарасе Бульбе» Гоголь создает эпический «космос» запорожских казаков, но здесь он не абсолютен — ему противостоит мир европейской культуры в польском изводе, что оборачивается трагедийным конфликтом повести и обреченностью эпического мира.

Довольно удачные попытки по созданию жанра русского фэнтези на основе русской фольклорной традиции предпринимал А. Ф. Вельтман в романах «Кощей Бессмертный» и «Светославич, вражий питомец...».

В весенней сказке «Снегурочка» А. Н. Островского репрезентация фольклорно-мифологического «космоса» имеет другие черты и основывается на других традициях. Островский следует формуле «когда-то было такое время» («Действие происходит в стране берендеев в доисторическое время»). Мир «Снегурочки» мифологически синкретичен. Им управляет Ярило-бог, Весна-красна, Дед-Мороз. Купава в горе молитвенно обращается к пчелам и хмелю. Обряды связаны с природными явлениями и светилами («Все с ожиданием смотрят на восток и при первых лучах солнца запевают»). Имена героев нарочито архаизированы и имеют свои «прецеденты» в народных представлениях. Сюжет и основные коллизии драмы скорее ориентированы на модель древнегреческого мифа (есть даже Елена Прекрасная, жена Бермяты, ближнего боярина царя Берендея), но русифицированы русскими «богами», историко-культурными типами (гусляры, бирючи, скоморохи), русскими песнями и обрядами (Масленицей, хороводами). В «Снегурочке» разворачивается «игра в миф», в которую предлагается включиться и читателю.

В XX в. «космическую» модель можно обнаружить в опытах по созданию русской мифологической прозы А. Кондратьева, в книге сказок «Посолонь» А. М. Ремизова. В поэзии образы фольклорно-мифологического космоса часто присутствуют у С. Есенина и Н. Клюева.

Стихотворение Н. Заболоцкого «Меркнут знаки Зодиака», с отсылкой к «Прологу» Пушкина, конструирует пародийно-мифологический «хаос», в котором все названия животных превращены, согласно законам мифа, в имена собственные (животное Собака, птица Воробей, рыба Камбала и т. д.); «Толстозадые русалки/ Улетают прямо в небо»; «С лешачихами покойник/ Стройно пляшет кекуок» и «Все смешалось в общем танце <...> Гамадрилы и британцы,/ Ведьмы, блохи, мертвецы».

Колыбельный финал стихотворения, обращенный к разуму («бедный мой воитель»), отрицает мифологических «уродцев» как «сонной мысли колыханье» и призывает сон «...на пороге/ Новой жизни молодой».

Литературное сюжетостроение фольклорного происхождения

Фольклорные мотивы и сюжеты присутствуют в литературных текстах, ориентированных на разные модели восприятия: «трансляционную» и «этнографическую», где они находятся в поле персонажей и чаще всего рассказываются их устами; в «переводной» версии литературной сказки, оперирующей сказочным сюжетным фондом; в практиках создания «космоса», рассматривающих фольклорные мотивы и сюжеты как элементы общего мифологического сценария созданного мира.

Но литературный текст может воспользоваться сюжетостроительными возможностями фольклора не только в целях моделирования народных типов, жанров или миров. Литература может извлекать сюжетные возможности из народных представлений, в самом фольклоре бытующих в бессюжетной форме; строить собственные сюжетные структуры, исходя из фольклорного потенциала; совмещать мотивы, восходящие к разным традициям, создавая сложную динамику и драматургию их взаимодействия.

В функции «узелков» здесь выступают сюжетные ситуации и связи, возникающие между мотивами фольклорного и литературного происхождения. Читателю «сюжестроительная» модель предлагает оказаться или в роли недоуменного наблюдателя, которому морочат голову и которого водят за нос, или «расследователя», распутывающего мотивную и сюжетную паутину, сотканную автором, и разгадывающего авторские намерения.

Н. В. Гоголь в примечании к повести «Вий» заявляет: «Вся эта повесть есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю почти в такой же простоте, как слышал». Критики, не так давно восторженно приветствовавшие «Вечера на хуторе близ Диканьки», отнюдь не благосклонно приняли новый гоголевский опыт в жанре фантастической повести. По мнению критиков (С. П. Шевырев и др.), если автор заявляет, что это «народное предание», то оно и должно быть рассказано в «народном духе», в сказовой манере, с локализацией его в мире народных представлений и фольклорного повествования (то есть в рамках «трансляционной» модели). Если же автор работает с мифологическим материалом в зоне современного дискурса и располагает его в поле автора, а не героя, то тогда он должен был свести сюжет к типу романтической, так называемой «сумеречной» фантастики, предлагая читателю не только мистическое, но и рационалистическое объяснение происходящего. Гоголь же не оставил читателю выбора: история, случившаяся с Хомой Брутом, подана в регистре абсолютной достоверности и объективности. Автор сталкивает в повествовании мотивы из разных традиций, но выстраивает сюжет, нарушая все задаваемые ожидания. В эпизоде полета на ведьме Хоме Бруту, как романтическому герою, открывается истинное устройство мироздания: «Он видел, как вместо месяца светило там какое-то солнце; он слышал, как голубые коло-

кольчики, наклоняя свои головки, звенели. Он видел, как из-за осок выплывала русалка...» Но Гоголь уводит героя от романтических возможностей развития событий (подобно, например, «Саламандре» В. Ф. Одоевского), да и Хома Брут не очень-то соответствует (вернее, никак не соответствует) романтическому статусу. Хуторяне рассказывают Хоме Бруту былички о том, как панночка-ведьма погубила их односельчан (то псаля Микиту, то «глупую бабу» Шепчиху). Но герой не становится героем традиционного мифологического рассказа, так как начинает оказывать сопротивление. Узнаваемый читателем сказочный сюжет («Купеческий сын отчитывает царевну») также оказывается нереализованным: повесть «Вий» не имеет сказочного хэппи-энда. В конце концов, читателю и приходится разгадывать, с какой такой целью автор погубил Хому Брута, и вообще зачем была рассказана эта история, фактивно поданная как услышанное «народное предание».

В литературе Нового времени довольно часто вводятся дополнительные сюжетные мотивировки, восходящие к системе народных представлений — прежде всего к прогностической магии — приметам и вещим снам. Моделирование фольклорным знаком мотивной или сюжетной ситуации в литературе имеет разные формы, разные «объемы» и разные возможности толкования. Обозначенная в начале «Мертвых душ» случайная встреча с попом (дурная примета) дает дополнительное объяснение «блужданий» Чичикова. Но при этом «бесводит» героя не только вокруг помещичьих усадеб, но и в духовно-экзистенциальном плане, и не только потому, что тот не внял примете и не вернулся назад. «Сон Татьяны», как предполагает В. М. Маркович, помещен в «геометрический центр» «Онегина» и составляет своеобразную «ось симметрии» в построении романа [Маркович 1980, 25]. Мотивообразующая прогностика вешего сна Татьяны очевидна.

Частотность или значимость мотивообразующих «знаков» фольклорной традиции в сочетании с мотивами, имеющими другую природу, создают особую драматургию их взаимодействия. Эпиграф к «Метели» Пушкина из «святочной» «Светланы» В. А. Жуковского почти дословно иллюстрирует три пути к церкви — Марьи Гавриловны, Владимира и Бурмина: «Кони мчатся по буграм / Топчут снег глубокой...»; «Вот, в сторонке божий храм / Виден одинокой»; «Вдруг метелица кругом; Снег валит клоками». В то же время такая прогностика вступает в конфликт с сюжетом баллады Жуковского, построенном на опровержении «ложного суеверия». Обозначенный в начале повести мотив «жизнь по книге»⁶ пресекается прогностикой примет: «Метель не утихала; ветер дул навстречу, как будто силась остановить молодую преступницу». «Ветер в лицо», по народным

⁶ «Марья Гавриловна была воспитана на французских романах, и, следовательно, была влюблена. Предмет, избранный ею, был бедный армейский прапорщик, находившийся в отпуску в своей деревне».

приметам, — знак возвращения⁷. В описании пути Владимира можно увидеть и отсылку к представлениям о «порче свадьбы» — кони сопротивляются, не двигаются с места, не видят дороги, опрокидывают свадебные сани: «...поминутно сани опрокидывались, поминутно он их подымал». Мотив метели как буйства inferнальных сил «отводит» Владимира и «приводит» Бурмина: «Приехав однажды на станцию поздно вечером, я велел было поскорее закладывать лошадей, как вдруг поднялась ужасная метель, и смотритель, и ямщики советовали мне переждать. Я их послушался, но непонятное беспокойство овладело мною; казалось, кто-то меня так и толкал». Развязка повести опять-таки связана с мотивом «жизни по книге»: «...Я поступил неосторожно, предаваясь милой привычке, привычке видеть и слышать вас ежедневно...» (Марья Гавриловна вспомнила первое письмо St.-Preux)⁸. В первом письме, в том же абзаце St.-Preux пишет Юлии про непреодолимую преграду, которая стоит между ними⁹. То есть можно допустить, что Марья Гавриловна, прекрасно знающая текст (она жила по нему), догадывается, о чем будет сейчас говорить Бурмин: он будет, так же как St.-Preux, говорить о непреодолимой преграде между ними. Он так и сделал. Цитата из романа Ж.-Ж. Руссо начинает «расшифровку» святочного приключения.

Наиболее очевидно и полно литературная версия фольклорного сюжетостроения проявляется в жанре святочного рассказа. Е. В. Душечкина в своей монографии приводит основные элементы Святков и соответственно мотивы народного святочного рассказа:

1. Разгул inferнальных сил.
2. Узнавание судьбы, особенно мотив гадания и святочного сна.
3. Святки были временем сборов, вечеринок, игрищ, и «...действия многих святочных текстов разворачиваются в обстановке святочной вечеринки».
4. Отличительная черта святочного поведения — ряжение.
5. «Святки были временем, особенно напряженным в матримонимальном отношении: святочные игрища являлись местом знакомств, выбора невест и сближения молодых людей» [Душечкина 1995: 26—29].

В святочных рассказах встречаются практически все перечисленные мотивы, при доминировании трех: inferнального буйства,

⁷ Достаточно вспомнить мемуары А. Фета, где он описывает это поверье, бытующее среди крестьян: «Погода стояла бурная и холодная. Мороз доходил до 25-ти градусов при глубоком снеге. Садясь на коней, нельзя было не улыбнуться на предсказания солдатских жен, ютившихся около казарм и восклицавших при нашем выступлении: “Будут, будут назад! Слава богу, ветер прямо в лицо!”» [Фет 1983: 112].

⁸ «Однако мы ежедневно встречаемся» [Руссо 1961: 14].

⁹ «Правда я знаю, что приказывает благоразумие в тех случаях, когда не может быть надежды» [Руссо 1961: 14].

гадания/прогностики святочного сна и ряжения. Проявление даже одного из данных мотивов моделирует в литературном произведении святочный сюжет с типичным его завершением. При этом один святочный мотив, как правило, притягивает другой, приводя к концентрации мотивов и завязыванию святочного сюжета. В «Страшном гадании» А. А. Бестужева-Марлинского сочетаются/пересекаются не менее десяти вариаций святочных мотивов, что приводит к завершающему мотиву, довольно частому в литературной традиции: «...это был святочный сон».

В «Метели» А. С. Пушкина можно обнаружить четыре святочных мотива:

- сон Светланы в эпиграфе и вещей сон Марьи Гавриловны;
- буйство инфернальных сил и реализация прогностического мотива метели;
- фигуры «ряженных свадебников» (сорокалетний корнет, усатый и со шпорами землемер Шмит и юный улан);
- сближение и свадьба Бурмина и Марьи Гавриловны [Головин 2006]. В «Суженом» М. П. Погодина многократный мотив гаданий реализуется через мотив «святочного обмана» (герой является во время гадания в виде суженого «как дух бесплотный») и святочным хэппи-эндом. В отличие от народного святочного нарратива и былички жанр святочного рассказа, построенный на драматическом напряжении фольклорного и литературного начал, в большинстве случаев рождает новую авторско-читательскую интригу доверия-недоверия с эффектом «неожиданного вместо ожидаемого». В «Светлане» реализуется мотив «разоблачения суеверия». В «Страшном гадании» А. А. Бестужева-Марлинского, «Черной курице или подземных жителей» А. Погорельского все оказывается сном. В «Метели» все можно объяснить погодной случайностью в сочетании с «ветреностью» героев. В «Суженом» ловкий возлюбленный представляется инфернальным женихом.

Поэтическому потенциалу народной прогностической магии дано четкое определение А. С. Пушкиным в стихотворении «Приметы» (1829): «Так суеверные приметы/ Согласны с чувствами души». История русской литературы подтвердила не только лирические, но и сюжетобразующие возможности народных примет и вещей снов¹⁰.

¹⁰ Мы ограничились при описании «сюжетостроительной» модели мотивообразующими возможностями народных обрядовых (Святки) и прогностических представлений. Фольклорное сюжетостроение в литературе, конечно, представлено в более широком диапазоне: от конструирования сюжетных ситуаций на основе народных песен в повестях «Вечеров на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя до сложных сюжетов, сплетенных на основе фольклорной топики в произведениях Н. С. Лескова.

Использование фольклорных архетипов

Этот тип взаимодействия фольклора и литературы близок и к «переводной» и к «космической» моделям. Отличие заключается в том, что присутствие архетипов в литературном тексте часто отчетливо не эксплицируется на уровне дискурса, который может быть как угодно далек от фольклорного. Тем не менее, в нем присутствуют знаки, отсылающие к традиции. Если эти знаки отсутствуют то можно говорить о мифопоэтике текста, но вряд ли о взаимодействии фольклора и литературы.

Очевидно, что в данной модели «узелками» будут формулы, маркеры, структурные «сетки» (глубинные схемы) — они ведут к воспоминанию архетипической модели, не всегда осознанному. Читатель ощущает силу текста; прочтение текста происходит через архетипический уровень сознания. Этот тип фольклорно-литературного «напряжения» обязательно приводит к эффекту суггестии.

Прежде всего, «архетипическая» модель фольклорного присутствия в литературном тексте актуальна в случае обращения к универсальным жанрам, сходным по их особой роли в жизни человека и по магической направленности («как спую, так и будет: что скажу, то и сбудется»): колыбельная песня, заговоры и заклинания, молитвы (прежде всего, в варианте так называемой «народной молитвы»).

В русской литературе Нового времени достаточно много текстов, представляющих версии этих универсальных фольклорных жанров. При этом они пользуются неизменной и постоянной поддержкой «материнских», поскольку колыбельные, заговоры и молитвы не просто существуют параллельно в народной традиции, но оказываются актуальными и общеизвестными для широких социальных кругов. Почти все имели «колыбельный» опыт и, в меньшей степени, опыт магических практик в кризисных жизненных и профессиональных ситуациях. Поэтому их литературная презентация даже на уровне маркера или цитаты («Баю-баю», «Выйду я в чистое поле», «Суженый, приди ко мне ужинать») всегда вызывает к архетипу и к традиционной магической функции.

Все эти жанры представлены в вариантах «перевода», то есть в презентации традиции через авторские представления о ней. Но появление литературных версий обусловило и новые стратегии таких жанров. В традиции нет колыбельных себе, возлюбленной, герою, погибшему, «жутких колыбельных», «антиколыбельных»... — как у А. Фета, А. К. Толстого, Ф. Сологуба, О. Берггольц, А. Ахматовой, И. Бродского и сотен (sic!) других авторов, но и здесь жанровая прагматика традиционной колыбельной транслируется в лирическую коллизию, вызывая особый тип читательского переживания, ориентированный на архетипический уровень сознания.

Такая форма функциональной трансляции «силы» традиционного жанра может привести к уникальным литературным явлениям, как, например, колыбельным-причитаниям:

Я над этой колыбелью
Наклонилась черной елью.
Бай, бай, бай, бай!
Ай, ай, ай, ай...

Я не вижу сокола
Ни вдали, ни около.
Бай, бай, бай, бай!
Ай, ай, ай, ай...
(Ахматова А. А., «Колыбельная», 1949)

Трагический биографический контекст подчеркивается как траурным цветовым эпитетом, так и образом «сокола», в традиции фольклорной песенной символики обозначающего или жениха (мужа) или сына. Маркер колыбельной («Бай, бай, бай, бай!») перетекает в другой: «Ай, ай, ай, ай...», который может быть и колыбельным, но по звукоряду тождественен причетным голошениям. Колыбельная и причитание присутствуют в тексте параллельно и одновременно, что приводит к созданию уникальной для традиции поэтической ситуации: в колыбели отсутствует младенец, и его отсутствие тут же оплакивается причитанием, при этом сама колыбельная продолжается, как бы не смиряясь с тем, что колыбель пуста. Создается новая своеобразная поэтическая магия и возникают новые коллизии читательского восприятия [Головин 2000].

Литературная традиция представления таких жанров многообразна. Она может «архетипизировать» переживания героя (обращение Аксиньи к Дроздихе с просьбой преодолеть влечение к Григорию в «Тихом Доне» М. Шолохова; нахождение Юрием Живаго оберегов-псалмов у партизан, погибших после боя с белыми); архаизировать текст («Князь Серебряный» А. К. Толстого); создавать ситуацию обостренного психологического обряда-эпатажа (самозаговоры Передонова в «Мелком бесе» Ф. Сологуба) или псевдомагический текст, оканчивающийся обозначением фаллоса («ЖД» Д. Быкова) [Коровашко 2009].

Но в любом случае, автор, безусловно, рассчитывает на поддержку «материнского жанра», и в случае «усиления» его новой узнаваемой конкретной топикой, (например, в «Заклинании» А. Ахматовой: «Из тюремных ворот,/ Из заохтенских болот,/ Путем нехоженным,/ Лугом некошеным...»), и в случае «снижения» его магического потенциала через противостояние новой индивидуальной поэтической мифологии, как в «Заговоре от погасших» К. Бальмонта:

Иду я в чистом поле,
На светлой вольной воле,
Навстречу мне бегут,
Свились в крученый жгут,

Семь духов с полудухами,
Все черные, все злые,
Охочие до зла.
Семь духов с полудухами,
Моя душа светла,
Все злости — мне чужие...

Сходным образом в литературе Нового времени используется и архетипическая структура волшебной сказки (описанная в свое время В. Я. Проппом в «Морфологии сказки»), опыт проживания которой есть у каждого человека. В отличие от жанра литературной сказки (феномен «перевода») сказочная морфология может лежать в основе вполне современного, например, романного повествования. По мнению И. П. Смирнова, один из генетических корней романа и восходит к жанру сказки. Но кроме исторического смысла сказочная структура может задавать особое измерение читательского восприятия и, соответственно, особую актуальную семантику, как было блестяще показано И. П. Смирновым в анализе сюжета «Капитанской дочки» А. С. Пушкина [Смирнов 1972].

Особым вариантом действия архетипической модели является обращение к ритуальным структурам. Практика конструирования этнографической реальности (описанная выше), вводит в повествование огромное количество описаний народных обрядов. В «архетипическом» случае ритуал не просто является предметом отстраненного описания, а фактически ритуализует дискурс, задавая его структуру, ритм и семантику. Так, в «Лете Господнем» И. С. Шмелева само повествование приобретает ритуальные функции — воспоминание прошлого, организованного по годовому обрядовому кругу, становится своего рода ритуалом сохранения идентичности.

В «Прощании с Матерой» В. Г. Распутина ритуальные архетипические схемы пронизывают повествование, фактически превращая его полностью в ритуал прощания: разговор Дарьи с умершими родителями на кладбище; «обряженье» избы перед ее смертью; описание местного ландшафта, подчиненное ритуальным смыслам и т. д.¹¹.

В русской литературе есть и более сложные — менее эксплицированные — случаи ритуального дискурса. В «Уральском казаке» В. И. Даля жизнь Маркиана Проклятова, казалось бы, описывается в духе традиционного этнографического очерка «натуральной школы», но при этом она вписана в годовой обрядовый круг (лето — осень — зима — весна), а ее предельно детализированная типичность доводит героя фактически до уровня ритуального персонажа.

В финале рассказа Даль создает уникальный эффект: ритуальное описание ожидания «родительницами» своих мужей, еще и построен-

¹¹ См. о судьбе традиционных похоронно-поминальных формул в XX в.: [Николаев 2012].

ное на кумулятивной основе, скрывает — а, вернее, ритуально передает — трагическую весть о гибели Проклятова:

«Большой был праздник в Уральске, когда вступил туда с песнями 4-й полк. Родительницы выехали навстречу из всех низовых станиц, усеяли всю дорогу от города верст на десять; вынесли узелки, узелочки, мешочки, сткляницы, штофчики, сулейки: все, вишь, жалеючи своих, думают — голодные придут, так напоить и покормить. Стоит старуха в синем кумачном сарафане, повязанная черным китайчатым платком, держит в руках узелок и бутылочку, кланяется низехонько, спрашивает: “Проклятов, родные мои, где Маркиан?” — не слышать голосу ее из-за песенников, подходит она ближе, достает рукой казака: “Где Проклятов?” — “Сзади, матушка, сзади”. Идет вторая сотня, спрашивает старуха: “Где же Маркиан Елисеевич Проклятов, спаси вас Христос и помилуй, где Проклятов?” — “Сзади”, — говорят. Идет третья сотня — тот же привет, тот же ответ. Идет и последняя сотня, прошел и последний взвод последней сотни, а все казаки говорят ей, кивнув головою назад: «Сзади, матушка, сзади». Когда прошел и обоз и все отвечали “Сзади”, то Харитина догадалась и поняла, в чем дело, — ударила об землю и завопила страшным голосом. Казаки увели ее домой, а Маркиана своего она уже более не видала».

Фактически В. И. Даль открывает для литературы новые возможности — порождения трагедийного катарсиса самой ритуальной реальностью.

В советскую эпоху народные обрядовые традиции объявляются вне закона и целенаправленно подменяются новой советской обрядностью. В этой кризисной ситуации сам традиционный ритуальный план жизни выпадает из поля коллективных практик. Дело сохранения традиции оказывается уделом отдельных личностей: то, что раньше делали все, продолжает делать лишь отдельный человек. Так, ведет себя Дарья в «Прощании с Матерой»; таков и герой рассказа В. М. Шукшина «Алеша Бесконвойный», который вопреки советской системе «в субботу и воскресенье не работает» («Он даже на собрания не ходил в субботу»): «В субботу он топил баню. Все. Больше ничего».

Выбор автором для продолжения традиции вроде бы самого обыкновенного бытового обычая, еще больше подчеркивает то, что речь идет об утрате не обрядовой архаики, сохранявшейся в крестьянской среде, а о самой стратегии ритуального поведения. Односельчане Алеша Бесконвойного тоже ходят в баню, но для них это не сакральное действие: «Ни у кого еще баня не топилась. Потом будут, к вечеру, на скорую руку, кое-как, пых-пых... Будут глотать горький чад и париться, Напарится не напарится — угорит, придет, хлястнется на кровать, еле живой, и думает, это баня, Хэх!..»

Рассказ В. М. Шукшина обстоятельно и в деталях описывает состояние человека, проживающего ритуал. Архетипическая структура

дается не только через эксплицитно выраженные обрядовые ситуации, но прежде всего через атмосферу ритуальных интуиций и состояний. Просыпаясь в субботу, Алеша «...сразу вспоминал, что сегодня суббота. И сразу у него распускалась в душе тихая радость. Он даже лицом светлел». Суббота становится для Алеши временем размышлений и воспоминаний («...в субботу он так много размышлял, вспоминал, думал, как ни в какой другой день» духовного очищения и обретения цельности («Всякое вредное напряжение совсем отпустило Алешу, мелкие мысли покинули голову, вселилась в душу некая цельность, крупность, ясность — жизнь стала понятной»). Шукшин точно передает лиминальное («пограничное») состояние человека, проходящего обряд. Алеша Бесконвойный переживает даже состояние временной смерти (характерное для «обрядов перехода»), пытаясь вообразить себя лежащим в гробу: «Алеша даже и руки сложил на груди и полежал так малое время. Напрягся было, чтоб увидеть себя, подобного, в гробу».

Баннный обряд Алеши Бесконвойного, как и ритуал как таковой, является «вечным возвращением» (по концепции М. Элиаде). В ситуации кризисного состояния традиционной культуры — это, скорее, возвращение не к мифологическому правремени, а к себе и своей идентичности, которая когда-то поддерживалась традицией, а теперь сама ее поддерживает¹².

В общем, читатель в случае данной прагматической модели помещен в ситуацию «архетипического узнавания», особенность которого в том, что узнаешь не что-то новое из народной жизни (см. описание «трансляционной» модели), а что-то старое, давно знакомое — и не где-то вовне, а в себе самом.

Фольклорная топка и традиционные формулы в литературном дискурсе

Литература Нового времени может обращаться к фольклорной традиции и вне ориентации на жанровые модели и без отсылок к социально-этнографической реальности. Литературный дискурс может опираться не только на конкретные фольклорные тексты и этнографические факты, а на топикку как систему устойчивых представлений о мире, свойственных как крестьянам, так и любому русскому человеку, то есть русскому этническому и национальному менталитету. Переход в разряд этнической и национальной топки приводит к тому, что традиционные формулы теряют свое фольклорное вербальное обличье¹³, воспринимаясь исключительно на уровне представлений («мен-

¹² См. анализ рассказа «Алеша Бесконвойный» в статье: [Федоров 1998: 109—116].

¹³ См. о национальной топике: [Панченко 1984].

тальные формулы»), и могут быть выражены не народным, а литературным языком. В таком случае фольклорная топика не репрезентирует этнографическую реальность и не идентифицирует конкретного персонажа, а включается в смысловую структуру, заданную автором, становится не просто объектом описания, а инструментом познания, подвергается культурной рефлексии и часто проблематизируется.

В «вершинной» литературе любая отсылка к фольклорной топике никогда не является случайной, а обязательным образом складывается в систему, целно устроенный подтекст семантических связей, восходящих к традиции. Иначе говоря, если автор процитировал традиционную формулу, например, «чистое поле», а в тексте, казалось бы, больше нет фольклорных присутствий, значит, топика представлена на ином, ментальном, уровне и выражена не языком фольклора, а литературным языком. И, следовательно, фольклорная топика может выступать в функции семантического ключа к литературному тексту.

«Узелками» в данном случае являются семантические связи, коллизии, возникающие между фольклорной топикой и литературным дискурсом. Читатель оказывается в герменевтической ситуации, пытаясь понять смыслы текста через призму привлеченных автором традиционных представлений о мире, или же, по законам суггестии, неосознанно идет по тому семантическому пути, который задан воспринимаемым текстом.

Этническая топика, по сути, обладает всеобъемлющим характером, воплощая традиционные способы восприятия и осмысления мира (с его пространственно-временной структурой) и человека (с представлениями о жизни, судьбе, духовных и нравственных ценностях). Семантические регистры топика определяются типами сознания: мифологическое, ритуальное, эпическое, народно-православное и т. д. Литература выбирает свои пути в этом мире представлений (в зависимости от стиля эпохи и авторских интенций), обретая функции культурной рефлексии над этнической топикой.

Так, например, русскому менталитету свойственен комплекс представлений об «инобытийности» дороги: любую отправку из дома русский человек склонен воспринимать как «отправку на тот свет». Отсюда хорошая сохранность до нынешнего времени примет, связанных с дорогой, актуальность обычая присаживаться перед дальней дорогой, знание современными людьми текстов молитв-оберегов. В русской литературе Нового времени эти представления с поразительной полнотой воплотились в стихотворении А. С. Пушкина «Бесы»¹⁴. При крайне ограниченном количестве внешних признаков фольклоризма в тексте («Еду, еду в чистом поле»; «В поле бес нас водит, видно», «Дует, плюет на меня», «Домового ли хоронят, / Ведьму ль замуж выдают») «Бесы» представляют собой прецедент мифологии, воплощенной не традиционным способом, уникальный случай точного воплощения

¹⁴ См. об этом подробно в статье: [Николаев 2000].

(и развития!) глубинных представлений, свойственных этническому менталитету, в поэтической форме Нового времени.

Традиционная «иномирность» дороги у Пушкина реализуется в коллизии разгула бесовщины (что опять же не чуждо народным представлениям о дороге), захватывающего как весь мир (бесы «мчатся» «в беспредельной вышине»), так и человеческое существование: на ритуалы, являющиеся символами именно человеческой жизни, теперь претендует нечистая сила (похороны домового, свадьба ведьмы). Последние четыре строки стихотворения говорят не только о завоевании бесами всего мироздания вместе с беспредельной вышиной, но и о чем-то более страшном. Бесы не только заволокли внешний мир, они угрожают и человеческому сердцу, в которое они все-таки пока не могут вторгнуться:

Визгом жалобным и воем
Надрывая сердце мне...

Интересно, что в «Бесах», в отличие от других текстов пушкинской «дорожной поэзии», лирический герой полностью сливается с ямщиком по ощущению интуицией «невольного» страха, столь свойственного традиционным дорожным переживаниям. В противоположность этому, в «Зимней дороге», например, ямщик полностью отстранен от лирического героя, хотя и возбуждает в нем «что-то <...> родное» своими песнями. Образ ямщика здесь принадлежит прежде всего элегическому миру внешнего пространства с «зимней, скучной» дорогой, звоном колокольчика, «печальными полянами». В «Бесах» сближение сознаний ямщика и лирического героя сдвигает последнего как в иной экзистенциальный план — существование на грани миров, в тонкой полосе между «здесьним» и «другим» миром, так и в другой план мироощущения — восприятие мира сквозь призму этнического менталитета.

Эпическая топка, принципиально значимая для этнической самоидентификации (механизм может быть сформулирован таким образом: я русский, потому что мои предки — богатыри), неотступно сопровождает всю историю русской литературы Нового времени. Наверное, наиболее емким и точным поэтическим воплощением эпической топика является стихотворение М. Ю. Лермонтова «Бородино». Оно написано к 25-летней годовщине Бородинской битвы — это срок, когда начинает уходить из общественного сознания память очевидцев, наступает время долгой памяти. Как в этом «большом времени» (по М. М. Бахтину) должно остаться событие? Очевидно, Лермонтов и следует этой подспудной, заданной самой культурной историей функции: он создает своим стихотворением формулу события, настолько убедительную, что нам сложно сказать, что мы вспоминаем, когда слышим слово «Бородино» — стихотворение Лермонтова или само великое сражение.

Анализ стихотворения показывает, что оно концентрирует всю национальную топику представлений о войне: от лубочных речевых тактик до архетипической метафоры «битва — пир»; от формул народных исторических песен (армии — тучи, земля «потрясается» во время боя и т. д.) до топики, интонации и ритма «Науки побеждать» А. В. Суворова; от дискурса устных рассказов простых солдат, ветеранов войны 1812 года до градозащитной мифологии былинных богатырей. Именно эта возможность развернуть «Бородино» в своего рода энциклопедию национальных представлений о войне лежит в основе знаменитого высказывания Льва Толстого (по воспоминаниям С. Н. Дурылина): «Его “Бородино”, — сказал Толстой, — это зерно моей “Войны и мира”» [Дурылин 1941: 186]. Кроме этого, Лермонтов создает, наверное, самую убедительную формулу эпического сознания как такового, с идеализацией правремени, когда жили богатыри:

— Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя:
Богатыри — не вы!

Русская литература не только идеализирует богатырей (см. в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя: «Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройтись ему?»), но и задает линию глубокой рефлексии над закономерностями эпического сознания. В процессе христианизации архаического героического эпоса возникает эпическое православие — комплекс представлений, сочетающий исконный эпический конфликт «своего» и «чужого» миров и христианские представления¹⁵. Н. В. Гоголь в повести «Тарас Бульба» проблематизирует эпическое православие: казаки, понимая «веру» как «предковский закон» (блестящее эпическое определение веры!), в своем абсолютном — что свойственно эпосу — отрицании «чужого» мира явно нарушают заповеди самой христианской «веры»: «Дыбом стал бы ныне волос от тех страшных знаков свирепства полудикого века, которые пронесли везде запорожцы. Избитые младенцы, обрезанные груди у женщин, содранная кожа с ног по колена у выпущенных на свободу...»

В. Г. Короленко в очерке «У казаков» передает свои беседы со старым уральским казаком Ананием Ивановичем Хохлачевым, который вспоминает о набегах на киргизские аулы: «Ну, казаки аул разобьют, кибитку арканами сволокут, ребятишки и вывалются, бывало, что тараканы...

— И что же?

— Да что: головенками об котлы, а то на пики...»

Короленко четко формулирует эту особенность эпического сознания, полагающего, что жестокость по отношению к врагу есть нрав-

¹⁵ Анализ феномена эпического православия в контексте русской культурной истории представлен в работе: [Николаев 1994].

ственная заслуга: «В памяти у меня все стояло важное лицо старого казака и его эпически бесстрастный рассказ.

— Старую кровь вспоминают... Головенками об котлы... а то на пики...

И при этом взгляд — настоящего праведника...»

В. М. Гаршин в рассказе «Надежда Николаевна» ставит эпическое православие в ситуацию этической проверки. Один из героев, художник Гельфрейх задумывает написать картину, на которой должен быть изображен Илья Муромец, читающий Евангелие (Нагорную проповедь). Богатырь, который «...век прожил в подвигах и на заставах, не пропуская злого в крещеную Русь; и верил он во Христа, и молился ему, и думал, что исполняет Христовы заповеди», по мысли художника, никак не может понять заповеди «Не убий»: «И теперь он сидит и думает: “Если ударят в правую щеку, подставить левую? Как же это так, Господи? Хорошо, если ударят меня, а если женщину обидят, или ребенка тронут, или наедет поганый да начнет грабить и убивать твоих, Господи, слуг? Не трогать? Оставить, чтобы грабил и убивал? Нет, Господи, не могу я послушаться тебя! Сяду я на коня, возьму копьё в руки и поеду биться во имя твое, ибо не понимаю я твоей мудрости, а дал ты мне в душу голос, и я слушаю его, а не тебя!..»

Дилемма, возникающая в сознании человека как противоречие между двумя евангельскими заповедями «Не убий» и «Возлюби ближнего своего, как самого себя», разрешается в произведениях русских писателей второй половины XIX в., прежде всего в романах Ф. М. Достоевского. Вывод может быть сформулирован таким образом: в жизни христианина могут быть ситуации, когда нельзя не убить, но нет ситуаций, когда он сможет простить себе это убийство. История литературной рефлексии над феноменом эпического православия и его топики, как видим, оказывается одной из главных линий развития русской литературы.

Частным, но значимым случаем присутствия топики в литературном дискурсе являются народные представления о самих фольклорных жанрах и явлениях. Так, например, в рассказе И. С. Тургенева «Певцы» победа в состязании Якова Турка не только определяется тем, как он поет, но и выбором песни. Рядчик из Жиздры поет плясовую песню. По народным представлениям, пляска — это игра в грех; не случайно тексты плясовых песен часто используют мотив незаконной любви. Характерна в этом контексте и манера пения рядчика: «...он *играл* и *вылял* этим голосом, как *юлюю*». Протяжная песня, которую поет Яков, в народных представлениях имеет, несомненно, более высокий ценностный статус; она имеет отношение к выражению переживаний и состояний, и в противоположность вымыслу в сказке наделяется истинностью: «Сказка — складка, песня — быль». Никким образом не снижая высокую оценку пения Якова повествователем («Русская, *правдивая*, горячая душа звучала и дышала в нем и так и хватала вас за сердце, хватала прямо за его русские струны»), можно сказать, что, как

только герой запеваёт «Не одна во поле дороженька...», он фактически уже выиграл в состязании.

Идентификация читателем фольклорного жанра и понимание его функциональности определяют читательскую стратегию восприятия. Например, стих «Вдов он, бездетен, имеет лишь внука» из стихотворения Н. А. Некрасова «Дедушка Мазай и зайцы» может быть распознан как отсылка к жанру сказки-небылицы, существующего во многих культурах и распространённого в русской традиции: «Когда начался свет, мне было семь лет. Батяка мой не родился, дед не был женат. Вот тогда-то жили мы богато. От наготы да босоты ломились шесты. Было медной посуды — крест да пуговица. А рогатой скотины — таракан да жужжелица. А в упряжь — две кошки лысы да один кот — иноход...» [Молдавский 1955: 246—279]; «Жил я с дедушкой, а батяка мой тогда ещё не родился: по тому самому, как начался свет, — было мне семь лет» [Не любо — не слушай 1985: 144—155; вариант № 6]. Этот сказочный сюжет постоянно цитируется в охотничьих анекдотах Мазая, вкупе с его раешником и порсканьем (охотничий раешник) и настраивает на восприятие текста через традицию сказки-небылицы, а не как экологическую поэму о спасении зайцев [Головин 2012].

Использование поэтики фольклорных жанров для создания нового дискурса

Данная модель, по сути своей, экспериментаторская. Авторы литературы Нового времени осваивают фольклорную поэтику не для «перевода» жанров в литературную сферу, а для создания принципиально новой поэтики на основании традиционной. Почти всегда при этом происходит жанровый, а, соответственно, и функциональный переход. Узелками здесь выступают сигналы фольклорной поэтики: от композиционных схем и образов до интонации и ритма.

Так, например, в поэме «Кому на Руси жить хорошо» Н. А. Некрасов, вводя в текст народные загадки, фактически выстраивает принципы нового природоописания:

А эхо вторит всем.
Ему одна заботушка —
Честных людей поддразнивать,
Пугать ребят и баб!
Никто его не видывал,
А слышать всякий слыхивал,
Без тела — а живет оно,
Без языка — кричит!

Пришла весна — сказался снег!
Он смирен до поры:

Летит — молчит, лежит — молчит,
Когда умрет, тогда ревет.

А. Блок в поэме «Двенадцать» создает новый поэтический дискурс для воплощения «музыки революции», восходящий к частушкам, разбойничьим и плясовым песням, романсам и одновременно к языку плаката, маршевых речевок и агиток.

Ярким примером эксперимента с фольклорной поэтикой, интересно, что так и не вышедшего за пределы литературно-дружеского обихода и контекста праздничного эпистолярного балагурства, является коллективный текст, сочиненный зимой-весной 1833 г. А. С. Пушкиным, П. А. Вяземским, И. П. Мятлевым и сохранившийся в письме Вяземского к В. А. Жуковскому от 26 марта 1833 г. (Вербное воскресенье). Текст, состоящий из 96 стихов (стихи 57—79 написаны рукою Пушкина), представляет собой импровизацию в форме раешного стиха и построен на обыгрывании, прежде всего, рифменном, имен:

Надо помянуть, непременно помянуть надо:

Трех Матрен

Да Луку с Петром;

Помянуть надо и тех, которые, например...

<...>

Бывшего поэта Панцербитера,

Нашего прихода честного пресвитера,

Купца Риттера,

Розанова, славного русского кондитера,

Всех православных христиан города Санкт-Питера.

Функциональность «поминок» имеет широкий диапазон, только в первом приближении можно обнаружить следующие функции: усвоение фольклорной модели пародийных поминаний (распространены в составе игрищ святочного ряженья); практика раешного стиха; создание нового типа обиходной словесности; коллекционирование случаев антропонимической «игры природы»; формирование поэтики именованных «списков»¹⁶. В целом, можно сказать, что авторам «поминок» удалось создать уникальную культурную коллизию по созданию дискурса «народной» словесности «вольнописцев» (так они называют себя в письме Жуковскому) — независимых литераторов, принадлежащих при этом к дворянской и литературной аристократии¹⁷.

Новый поэтический дискурс обэриутов вырастает из освоения поэтики многих фольклорных жанров и явлений: считалки, потешки, прибаутки, небылицы, перевертыши, черный юмор, детский инфантильный фольклор, загадки и т. д. Обэриуты доводят до абсурда по-

¹⁶ Непревзойденным мастером поэтики именованных «списков» был Н. В. Гоголь, начиная с «Вечеров на хуторе близ Диканьки».

¹⁷ См. анализ текста «поминок» в статье: [Николаев 2004.]

этику потешек, прибауток и считалок, как бы переводя ее в регистр фольклорной небылицы, но гиперболизированной на уровне нарушения логики:

Как-то бабушка махнула
и тотчас же паровоз
детям подал и сказал:
пейте кашу и сундук.

(Д. Хармс, «Случай на железной дороге», 1926)

Народная докучная сказка с ее негативно-коммуникативной функцией упрощается до примитива, акцентированного еще и использованием «детского лепета»:

Восемь человек сидит на лавке,
Вот и конец моей славке

(Д. Хармс, «Славка», 1930)

Обэриуты разворачивают семантический эксперимент, сводя вместе и сгущая «заумные» реминисценции считалок, скороговорок, загадок, потешек — тем самым открывая новую смысловую перспективу и новые возможности восприятия поэтического текста. Читатель оказывается в ситуации поиска смысла внешне бессмысленного текста:

Кука маха
дука феня
феня кука
филимоня.
<...>
Ходит крек
рыба спит
ряб сип
вдоль по рышку
мелепат-колотень
колопень.

(И. Бахтерев, «Рыба пык, или Колб колопень щека», 1945)

Особое пристрастие писатели XX в. (футуристы, обэриуты, постмодернисты) питают к народной традиции зауми. Последняя встречается в заговорах, апокрифических молитвах, заклинаниях, загадках, тайных языках, в религиозной практике различных «сект», заумных считалках и в игровых практиках: «Заумь используется в сакральных и магических ситуациях: для общения с потусторонним миром, для передачи речи нечистой силы, как способ обозначения сакральных понятий, а также для коммуникации с животными, маленькими детьми, иностранцами, т. е. с “не-людьми” или “не вполне людьми”» [Левкиевская 1999: 279—282].

Если фольклорная заумь строится на десемантизации речи и ее «чуждости», то опыты зауми в литературной традиции постулируются на ее авангардной «семантизации». Она отменяет правила синтаксиса и ниспровергает старые смыслы слов для того, чтобы выстроить из элементарных единиц языка новые смысловые миры:

«Слова умирают, мир вечно юн. Художник увидел мир по-новому и, как Адам, дает всему свои имена. Лилия прекрасна, но безобразно слово лилия, захватанное и «изнасилованное». Поэтому я называю лилию еуы — первоначальная чистота восстановлена.

<...>

2) согласные дают быт, национальность, тяжесть, гласные — обратное — вселенский язык» [Крученых 1913].

Говорение на языке зауми фиксирует альтернативность литературных групп и, соответственно, сотворение альтернативной эстетики (часто это поэтика алогизма и абсурда), что опять являет пример литературной состязательности. Использование поэтики детского заумного фольклора привносит в литературные опыты эстетику примитивности и наивности.

Вместе с тем, новый дискурс может не исключать и «учета» смыслов традиционного восприятия зауми — языка чужих и языка богов. В пьесе В. Хлебникова «Боги» каждый из персонажей-божеств вещает в регистре поэтики заумной считалки:

«— Эрот —

Юнчи, Энчи! ПигогАро!

Жури кИки: синь сонЭга, апсь забИра милючИ!

(Впутывает осу в седые до полу волосы старика Шанг-ти).

Плянч, пет, бек, пироИзи! жабурИ!

— Амур —

(прилетает с пчелкой на нитке — седом волосе из одежды Шанг-ти):

Синоана — цицириц!»

М. Л. Гаспаров предполагает, что «пьеса Хлебникова “Боги” есть не что иное, как исполински разросшаяся считалка, большая форма считалочного жанра, относящаяся к обычным считалкам, как поэма к маленькому стихотворению» [Гаспаров 200: 279—293, 806—807].

В случае этой модели язык фольклора (в широком семиотическом понимании) становится материалом для создания нового литературного языка. Позиция читателя при этом — в распознавании и дешифровке этого языка и в эстетическом наслаждении, получаемом от этой деятельности.

Типология прагматических моделей представлена. Разные прагматические модели могут сосуществовать в одном тексте, но они включены в иерархию доминант, которая определяется ракурсом взаимодействия текста, «первотекста», автора, читателя. В предложенные прагматические модели могут, несомненно, войти сотни других произведений, они могут быть дополнены, усовершенствованы новыми

межкультурными характеристиками, откорректированы. И, как нам представляется описанные прагматические модели могут быть включены в более широкую парадигму, касающуюся и других родов искусства, например, живописи.

Литература

Гаспаров 2000 — *Гаспаров М. Л.* Считалка богов (о пьесе В. Хлебникова «Боги») // Мир Велимира Хлебникова. Статьи и исследования 1911—1998. М., 2000.

Головин 2000 — *Головин В. В.* Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Турку, 2000.

Головин 2006 — *Головин В. В.* «Метель» Пушкина: святочный комментарий. Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. статей к 60-летию А. Ф. Белоусова. СПб, 2006. С. 200—212.

Головин 2012 — *Головин В. В.* Не люблю — не слушай: небылица о Мазае — Мюнхгаузене // Детские чтения. № 001, 2012. С. 68—77.

Дурылин 1941 — *Дурылин С.* На путях к реализму // Жизнь и творчество М. Ю. Лермонтова: Исследования и материалы: Сборник первый. М, 1941. С. 163—250.

Душечкина 1995 — *Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ: становление жанра. СПб., 1995.

Коровашко 2009 — *Коровашко А. В.* Заговоры и заклинания в русской литературе XIX—XX веков. М., 2009.

Крученых 1913 — *Крученых А., Кульбин Н.* Декларация слова, как такового. СПб., 1913.

Левинтон 2000 — *Левинтон Г. А.* Отрывки из писем, мысли и замечания. (Из пушкиноведческих маргиналий) // Пушкинские чтения в Тарту 2. Тарту, 2000. С.146—165.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Заумь как разновидность ритуальной речи славян. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999.

Мальцев 1989 — *Мальцев Г. И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики: исследование по эстетике устно-поэтического канона. Л., 1989.

Маркович 1980 — *Маркович В. М.* Сон Татьяны в поэтической структуре «Евгения Онегина» // Болдинские чтения. Горький, 1980. С. 8—29.

Молдавский 1955 — *Молдавский Д.* Комментарий // Русская сатирическая сказка: В записях середины XIX—XX века. М.; Л., 1955. С. 246—279.

Надеждин 1832 — *Надеждин Н. И.* «Русские песни» Н. Цыганова // Молва, 1832, № 25.

Народные русские сказки не для печати 1997 — Русские заветные пословицы и поговорки (В. И. Даля) // Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. М., 1997.

Не люблю — не слушай 1985 — Не люблю — не слушай // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 3. М., 1985.

Николаев 1994 — Николаев О. Р., Тихомиров Б. Н. Эпическое православие и русская культура (к постановке проблемы) // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С.5—48.

Николаев 1997 — Николаев О. Р. Почему мы не поем «русские народные» песни до конца? (О некоторых механизмах трансляции русской песенной традиции) // Русский текст. 1997. № 5. С. 125—140.

Николаев 2000 — Николаев О. Р. Стихотворение А. С. Пушкина «Бесы»: опыт архетипического прочтения // Педагогические мастерские по литературе. СПб., 2000. С. 248—264.

Николаев 2004 — Николаев О. Р. «Три Матрены»: к вопросу о поминальной топике в поэзии А. С. Пушкина // «Он видит Новгород великой...». Материалы VII Международной пушкинской конференции «Пушкин и мировая культура». Великий Новгород, 31 мая — 4 июня 2004 г. СПб.; В. Новгород, 2004. С. 78—105.

Николаев 2012 — Николаев О. Р. Традиционные формулы крестьянской культуры на сломе эпох: «похоронили хорошо» (к вопросу о фотографиях похорон) // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва-Магнитогорск-Новосибирск, 2012. С. 358—370.

Панченко 1984 — Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Русская литература и фольклор 1970 — Русская литература и фольклор (XI—XVIII вв.). Л., 1970.

Русская литература и фольклор 1976 — Русская литература и фольклор (первая половина XIX в.). Л., 1976.

Русская литература и фольклор 1982 — Русская литература и фольклор (вторая половина XIX в.). Л., 1982.

Русская литература и фольклор 1987 — Русская литература и фольклор (конец XIX в.). Л., 1987.

Руссо 1961 — Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения в трех томах. Т. II. М., 1961.

Смирнов 1972 — Смирнов И. П. От сказки к роману// ТОДРЛ. Т. 27; Л., 1972. С. 284—320.

Федоров 1998 — Федоров С. В. Мудрость любви. «Алеша Бесконвойный» на уроках внеклассного чтения в 10-м классе // Дорофеева М. Г., Коновалова Л. И., Федоров С. В., Шолпо И. Л. Изучение творчества В. М. Шукшина в школе. Книга для учителя. СПб., 1998. С. 109—116.

Фет 1983 — Фет А. Воспоминания. М., 1983.

Summary. The present research proposes a typology of pragmatic models for literary texts connected with folk tradition. Every single model considers author's reflection of tradition, explication forms of folk-literature interaction inside a text, and anticipated readers' perception.

Key words. Literature, folklore, reflection, reader, text pragmatics

Н. А. ХРЕНОВ
(Москва)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В СИТУАЦИИ МОДЕРНИЗАЦИИ

***Аннотация.** В статье предпринята попытка осознать судьбу традиционной культуры в ситуации глобализации и развертывающейся сегодня в России очередной волны модернизации. Модернизация продолжалась на протяжении всего XX в., в том числе, в границах социалистической утопии, которая оказалась лишь одним из вариантов реализации того, что в современной философии обозначают как «проект модерна». История его возникновения и реализации стала для традиционных ценностей весьма неблагоприятной. В границах мировосприятия модерна развертывалась в истории и модернизация. Но возникающая время от времени в истории реабилитация традиционной культуры всегда основывалась на традиции, возникшей в романтизме. Эта традиция по-прежнему продолжает быть актуальной. Она позволяет смягчить те негативные процессы, которые, несомненно, будут спровоцированы модернизацией.*

***Ключевые слова:** фольклор, традиционная культура, миф, фольклорное сознание, массовое сознание, модерн, постмодерн, модернизация, сакральное, профанное, архаика, индустриальная цивилизация, городская культура, массовая культура, архетип, глобализация, идентичность.*

Когда-то В. Ключевский написал: «Сказка бродит по всей нашей истории, разыскивая и нашептывая разумные причины и дальновидные соображения там, где действовали наследственные недоразумения и слепые инстинкты, и волшебной феей навевая золотые сны сонным людям, которые, очнувшись, с сонником в руках, освещают ими тусклую стихийную жизнь» [Ключевский 1968: 313]. Но что значит сказка? Это один из жанров фольклора. Жанр устойчивый, сохраняющийся столетия, но в определенном смысле его можно назвать переходным. Это промежуточная ступень между порождениями мифологического сознания, функционирующего в архаических культурах в форме ритуальных практик, с одной стороны, и возникшими в Новое время под воздействием изобретения Гутенберга типами повествования, т. е. литературой, с другой. Под воздействием этого изобретения мифы стали превращаться в сюжетные повествования в соответствии с насажда-

емой книгопечатанием линейной логикой, хотя, как пронизательно доказывала О. Фрейденберг, «мифов - нарративов никогда не было и не могло быть; оттого они и не дошли до нас в непосредственной форме» [Фрейденберг 1978: 227]. Если на ранних этапах истории культуры связная сюжетная цепь и воспроизводилась, то только потому, что уже разворачивалась секуляризация и, следовательно, утверждались отделившиеся от мифа и приобретшие нарративные признаки повествовательные формы. В этой форме и начали выстраиваться в связный, логический рассказ мифы.

Таким образом, сказка — это ставшее возможным по мере разворачивания процессов секуляризации в истории отпочкование от мифа. Такое отпочкование означает, кроме всего прочего, и отделение профанного, значение которого получает развитие по мере секуляризации, от сакрального. Ведь миф — это всегда выражение сакральных ценностей. Человеку поздней эпохи, пережившему кризис религии и избалованному развлекательными формами повествования, понять это сложно. Конечно, во многих сюжетах, в том числе, и в современных, улавливается мифологическая подпочва. Она особенно сильна в продолжающем сохранять связь с мифом фольклоре. Но все же, то, что составляет в мифе главное, с ходом истории утрачивается. Вот как это понимает Р. Кайюа: «Отделенный от обряда, миф, — пишет он, — утрачивает если не смысл своего существования, то, во всяком случае, главную силу воздействия — способность непосредственно переживаться. Отныне он не более чем литература, каковой стала большая часть греческой мифологии в классическую эпоху, в том непоправимо фальсифицированном и нормализованном виде, в каком передали ее нам поэты» [Кайюа 2003: 47].

Понятно, что поскольку мир все больше секуляризировался, то из культуры вместе с мифом исчезает и сакральное. Так, человечество вошло в эпоху литературы в том ее значении, которое определяется с появлением изобретения Гутенберга. Но, расставаясь с мифом, человечество утрачивает не только религию, но и столь необходимую для культуры его регулятивную функцию. Иначе говоря, культура, утрачивая миф, лишается чего-то такого, что она всегда стремится восполнить. Это характерно не только для античности, сохраняющей миф в формах трагедии, но и для нашего времени, когда миф все еще продолжает сохраняться в литературе.

Почему же культура стремится удержать и вернуть миф даже в поздние эпохи? Видимо, в нем существует нечто, без чего она вообще не может обойтись. Что же это такое? Исследователь архаических культур Б. Малиновский, давая определение мифа, констатирует, что он является сводом моральных и практических предписаний. Б. Малиновский подчеркивает, что миф оправдывает и проводит в жизнь моральные принципы; он подтверждает действенность обряда и содержит практические правила, направляющие человека. «Таким образом, — пишет он, — миф является существенной составной частью челове-

ской цивилизации; это не праздная сказка, а активно действующая сила, не интеллектуальное объяснение или художественная фантазия, а прагматический устав примитивной веры и нравственной мудрости» [Малиновский 1998: 99].

Конечно, в сказке уже много значит развлекательная стихия, но, не порывая окончательно с мифом, она еще содержит и регулятивные функции. Обычно мы называем их воспитательными. Хотя этим, конечно, не исчерпываются все функции этого жанра. Таким образом, в сказке можно обнаружить элементы уходящего в прошлое мифа в свойственных только ему структурных формах, но в то же время в ней уже возникают элементы, характерные для того, что мы сегодня называем литературой. Но, сохраняя связь с мифом, литература сохраняет за собой столь важные для культуры регулятивные функции, которые в ней все же ослабевают. Ведь роман — следствие эпохи индивидуализации культуры, утрачивающей коллективную стихию как основание для функционирования мифа. Поэтому стоит ли удивляться, что структуры романа часто воспроизводят сюжетные элементы, в которых улавливаются мотивы не столько мифа, сколько сказки.

Но в романе улавливаются не только сказочные, но даже и более архаические формы, которые есть миф. Это наше заключение тем более относится к роману в его современных формах, который, кажется, не только сохраняет элементы мифа на бессознательном уровне, но, как никогда, стремится их активизировать. «Если когда-то роман привел к гибели миф и эпос, то в наши дни говорят о повороте романа к мифу, — пишет Ю. Кристева. — Этот возврат имеет основополагающее значение для нашей цивилизации, но он выходит за рамки нашего исследования, и все же мы обращаем на него внимание, поскольку он завершает собой тот ряд трансформаций, которые претерпел дискурс западной цивилизации, вернувшись к своей исходной идеологии» [Кристева 2004: 403].

Мы не собираемся обсуждать вопрос о причинах возвращения в XX в. к мифу, причем, не только в литературных и художественных формах. По всей видимости, здесь следует иметь в виду опыт постмодерна. Именно постмодерн много сделал, чтобы разрушить линейную логику того типа повествования, что утверждает себя в литературе в ее поздних формах и, в частности, в романе. Это не могло не способствовать возрождению того архаического типа мышления, без которого миф невозможен. Миф безразличен к причинно-следственным связям, к последовательности изложения сюжета во времени.

Нас интересует один связанный с положением фольклора в современном мире вопрос, который фольклористы постоянно обходят, но без постановки которого рассматривать проблему «фольклор и культура», пожалуй, невозможно. Это вопрос, связанный не столько с функционированием фольклорных текстов, сколько с фольклорным сознанием, как составляющим общественное, а, еще точнее, массо-

вое сознание в любых его исторических проявлениях. Фольклористы изучают исключительно фольклорные жанры и фольклорные тексты. Лишь в них и через них они проникают в глубины фольклорного сознания. Предмет их исследования — поэтика фольклора. То, о чем мы говорим в связи с фольклором, интересует скорее социального психолога.

Поскольку мир уже давно находится в переходной ситуации, то социальная психология приобретает особую значимость, как и ее составляющая — фольклорное сознание. Сначала совершался переход от доиндустриальной цивилизации к индустриальной, затем от индустриальной к постиндустриальной. То, что мы называем фольклором в его классическом понимании, возникает и функционирует на стадии доиндустриальной цивилизации, когда для культуры город не имел решающего значения, а человек не успел порвать связь с землей.

Индустриальная цивилизация нанесла первый значительный удар по фольклору. Она вызвала к жизни мощные системы массовой коммуникации, превратившие человека как творца, в том числе и творца фольклора, в потребителя контента, циркулирующего по каналам массовой коммуникации, а этим контентом является тиражируемая в несметных количествах и пассивно потребляемая публикой массовая культура. Постиндустриальная цивилизация, в которой человечество сегодня существует, не изменила положения. Более того, она усугубила его тем, что ввела еще более мощное средство коммуникации — Интернет.

В этой ситуации трудно говорить о том, что сегодня формы фольклора, имевшие место в доиндустриальной цивилизации, продолжают быть реальными. Фольклор в его классическом понимании умирает вместе с социальной его основой — земледельческой культурой, ныне в России запущенной до основания. Тем не менее, фольклорное сознание продолжает быть актуальным. Отчасти оно ориентируется на былые классические образцы, отчасти получает выражение в том, что раньше называли городским фольклором, а ныне обозначают с помощью весьма расплывчатого термина «постфольклор». Отчасти он уходит в литературу.

Перечисленные способы функционирования фольклорного сознания в современной культуре еще не исчерпывают всех других форм его выражения. Фольклор находит для себя самые разные формы выражения, окрашивает восприятие современным человеком все сферы, события, личности, вплоть до такого архисовременного явления как Интернет. Фольклористы сегодня находят предмет своего внимания там. Таким образом, фольклорное сознание, лишившись своего традиционного средства выражения — жанров и текстов, внедрилось в само мышление, в саму жизнь, оно проникает во все ее сферы.

Если задаться вопросом о воздействии фольклора на общество, то невозможно не затронуть и вопроса о внетекстовых и внежанровых способах функционирования фольклорного сознания, когда языки и

коды, вызвавшие к жизни классические тексты и жанры, принимают участие в восприятии различных проявлений жизни, истории, политики. Иначе говоря, фольклорное сознание весьма активно во всех формах мышления. Даже в политических деятелях мы нередко обнаруживаем то тип «культурного героя», то тип «трикстера» [Хренов 2011].

Любопытно, что в проекциях фольклорного сознания, определяющих восприятие реальных событий и лиц, можно уловить не какие-либо проблески классического фольклора, не только несовершенные образцы постфольклора, отдаленно напоминающие классические образцы, а наиболее характерные признаки фольклора в его архаических, даже архетипических проявлениях, в тех его проявлениях, которые возвращают человечество даже не к классическим, а к доклассическим его образцам, когда фольклор еще не успел отделиться от мифа, фольклор снова стремится вернуть утрачиваемое чувство сакрального. Это является признаком реабилитации в современной культуре, лишившейся не без воздействия массовой коммуникации своих фундаментальных оснований, не столько даже фольклора, сколько мифа.

Наверное, нечто подобное в истории существовало и раньше. Но в наше чреватое непредсказуемыми процессами и событиями переходное время это обстоятельство предстает в каком-то гипертрофированном виде и, следовательно, не может оставаться вне поля зрения ученых. Сегодня человек массы постигает происходящие в истории события, политические процессы, деятельность государственных лиц и вообще, и сквозь призму фольклора. Оказывается, что воздействие фольклора на жизнь, общество, власть, государство, массовую коммуникацию, искусство огромно. Его языки и коды продолжают сохраняться в массовом сознании даже и в том случае, когда фольклорные тексты перестают создаваться.

Почему же мы так настаиваем на активности фольклорного сознания и, соответственно, фольклора? Да потому, что культура так устроена, что она никогда не жертвует языками и кодами, сформировавшимися на ее ранних стадиях. Возникшие в архаических культурах уровни сознания никогда не отмирают. Человечество может о них забывать, полагать, что они уходят в прошлое, как это произошло с философами Просвещения, превозносившими поздние уровни сознания и вызвавшими к жизни культ научности и науки. Однако эти уровни почему-то время от времени вновь дают о себе знать, возрождаются, причем, в самых архаических проявлениях, продолжая активно участвовать в процессах познания. Ведь совершенно очевидно, что в культуре, как и в психике человека, существует огромная сфера, называемая подсознанием культуры. Если по какой-то причине культура забывает о фольклоре, не воспроизводит его в явных формах, то это лишь означает, что языки и коды фольклора оказались вытесненными в подсознание. Но, даже оказываясь в таком положении, фольклор

не перестает быть активным. Просто общество этой активности не замечает.

Однако очевидно, что в истории существуют эпохи, в которых фольклор предельно активен, и его реальность осознается, и существуют эпохи, когда он перестает быть значимым и, кажется, вообще не существует. Так, для мыслителей Просвещения, провозгласивших эру науки и вызвавших к жизни апологию рационализма, фольклор, как и связанный с ним миф, не существовали. Так, Ю. Хабермас пишет: «В традиции эпохи Просвещения просветительское мышление одновременно понималось и как предмет, и как противодействие мифу. Как предмет — потому что такое мышление противопоставляет авторитетной обязательности, одной из неразрывно связанных с традицией рода, свободную непреложность более убедительного аргумента; как противодействующая сила — потому что оно должно разрушить заклятие коллективных сил при помощи знания, полученного самостоятельно и превращенного в мотив. Просвещение противоречит мифу, лишая тем самым миф его могущества» [Хабермас 2003: 118].

Совсем иным в этом смысле предстает перед нами XIX век. Охватившая Запад волна романтизма продемонстрировала открытие фольклора, а точнее, выведение его из подсознания культуры в сознание. Это сознание демонстрировали как поэты, так и философы. В этом направлении много сделано еще И. Гердером. В. Гусев не случайно называет его зачинателем европейской фольклористики. Он и в самом деле разрабатывал проект философской теории фольклора [Гусев 1963: 96]. В пик философов-просветителей И. Гердер утверждает, что «следует изучать народные сказания и мифологические вымыслы, следует изучать причины их происхождения, распространения и различных переделок; необходимо расследовать, какие идеи, названия и метафорические выражения заимствованы в них из классической древности, — все это было бы в высшей степени интересно и для историка, и для поэта, и для философа» [Гайм 2011: 885].

С этого времени оптимизм просветителей по поводу нового века, в котором наука будет определять общественное развитие, а создаваемые в ходе революций общественные и государственные образования продемонстрируют полную несостоятельность, а, следовательно, подлежат упразднению, начал заметно угасать. Чем ближе в истории к сегодняшнему дню, тем больше уверенности в том, что архаические комплексы сознания, сформировавшиеся не только в границах осевого времени, но еще и в доистории, не уходят в прошлое. Более того, они продолжают определять наше мировосприятие и наше сознание, даже если их активность не всегда осознается.

Другое дело, что все подобные механизмы нами до сих пор осознаются плохо. Почему же так происходит? Да потому, что не сохраняются те тексты, которые были способом выражения фольклорного сознания. Поэтому его можно реконструировать так, как это ког-

да-то проделывал И. Гердер, полемизируя с И. Винкельманом, сосредоточившим свое внимание на образах и текстах античности. Для И. Гердера, в отличие от И. Винкельмана, образы и тексты античности сохраняли более древние формулы, пришедшие в Древнюю Грецию из других культур. «Он (Гердер. — *Н. Х.*) констатирует тот факт, — пишет Р. Гайм, — что большая часть догреческой истории погружена для нас во мрак, что с первобытными нациями одного с нами происхождения мы знакомимся только через посредство греческой истории. Лишь сведениям, почерпаемым из Библии, мы обязаны тем, что не смотрим на историю древности только глазами греков» [Там же: 293].

Но если в истории можно выделить эпохи, для которых фольклор становится и активным, и значимым, а, следовательно, и осознаваемым, то здесь не следует ограничиваться лишь романтизмом. Следующим шагом в этом направлении явился рубеж XIX—XX вв. В первой половине XIX в. внимание к архаическим комплексам сознания и, в частности, к мифу демонстрировал Шеллинг. «Достоин внимания и тот факт, — пишет Р. Гайм, — что Шеллинг, начавший свою литературную деятельность объяснением одного мифа, окончил ее по прошествии полстолетия философской мифологией» [Там же: 520]. Влияние Шеллинга на отечественную гуманитарную науку, например, на П. Чаадаева, А. Григорьева или В. Соловьева, общеизвестно.

В последних десятилетиях XIX в. это внимание к архаическим пластам культуры нарастает под воздействием раннего трактата Ф. Ницше о происхождении трагедии, в котором миф был представлен как способ выздоровления угасающего от рационализма западного мира. Этот трактат в России начала XX в., как известно, имел колоссальный резонанс. Можно утверждать, что культура XIX и XX вв. развертывается под знаком нарастающего внимания к фольклору и мифу.

Пожалуй, это обстоятельство подтверждает высказанное К. Ясперсом предположение о том, что современные люди начали ощущать зависимость своего бытия, оказавшегося в поздней истории под угрозой, не столько от той культуры, что создавалась в результате утверждения нравственности и духовных ценностей, появившихся благодаря возникновению мировых религий, но и от того, что произошло в доистории, что существовало в доистории и что было вытеснено в процессе утверждения осевого времени в бессознательное культуры. Мы, действительно, давно уже пребываем в состоянии необходимости разгадать эту тайну, тайну зависимости существования человечества не столько даже от сформированной в пределах осевого времени культуры, сколько от доистории, которая доходит до сегодняшнего дня не столько в непосредственно фольклорных текстах, сколько в сохраняющихся в виде вневременных архетипов в нашем бессознательном, в том числе, коллективном бессознательном.

Вот почему с некоторого времени научная и философская мысль нацелена на постижение этой тайны. Вот почему представители ис-

куства, начиная с символизма и последующего функционирования возникших в символизме языков и кодов в различных авангардных движениях, так активно изучают архаические культуры, пытаются реабилитировать существовавшие в них языки и коды. Этот интерес к архаике многое объясняет в том, почему в два последних столетия фольклор и миф столь активны. И почему во всем мире возникают не только отдельные выдающиеся ученые, специализирующиеся на изучении фольклора, но и целые научные направления и школы. Так, например, для отечественной науки о фольклоре столь известной оказалась фигура А. Афанасьева, совершившего самый настоящий подвиг, записавшего огромный массив функционирующих в народе сказочных сюжетов. Но и потом в России появилась целая плеяда выдающихся исследователей фольклора (П. В. Киреевский, Д. К. Зеленин, В. Я. Пропп, П. Г. Богатырев, Н. И. Толстой, Б. Н. Путилов, Э. М. Мелетинский, В. Е. Гусев, С. Ю. Неклюдов, А. К. Байбурин, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский, В. В. Иванов, А. А. Панченко, А. Л. Топорков, В. Л. Кляус и др.).

Однако вот что любопытно. Нарастание с начала XIX в. интереса к фольклору, а, значит, и все большее понимание значимости фольклора как активной составляющей культуры вообще постоянно наталкивалось на барьеры. К этому времени в истории появились силы, активно противодействующие активизации тех ценностей, что существовали в фольклоре. Назовем ценности фольклора традиционными ценностями. Генезис этих ценностей, как мы уже старались представить, уходит глубоко в историю, в языческие времена, в те времена, когда господствовало исключительно мифологическое сознание, и, пожалуй, даже выходит за пределы осевого времени, т. е. в эпохи, предшествующие христианству и другим религиозным системам. Это преимущественно ценности язычества.

Конечно, в поздней истории мы уже никогда не обнаружим эти традиционные ценности в чистом виде. Они оказываются упакованными в пропагандируемые религиозными учениями системы, так называемые культурные каноны. Но в этих системах существует та же иерархия, что и в культуре в целом. В экстремальных культурных ситуациях ранние языческие установки склонны высвободиться и проявляться в своем чистом виде. Вот почему, скажем, в критические для христианства эпохи вспыхивали и распространялись языческие культы.

Но если сейчас мы представляем происхождение и содержание традиционных ценностей, то пока не знаем о существовании в истории сил, которые им противостоят. Если иметь в виду два последних столетия, которые вроде бы, как мы продемонстрировали, с возникновения романтизма весьма благоприятны для активности фольклора, о чем свидетельствуют и постоянные попытки выведения его проблематики в сознание, то именно в этот период активизируются и те силы, что этой активизации фольклора сопротивляются.

Силы эти связаны с тем, что в новейшей немецкой философии обозначено как «модерн». Модерн — это такое явление, которое в последние два столетия определило развертывание истории. Собственно, и процессы модернизации, о которых в последнее время говорится так много, тоже нельзя рассматривать без этого растянувшегося на столетия процесса. Тем более, что у слов «модерн» и «модернизация» один и тот же корень. Модернизация в истории человечества имеет свою историю. Она вовсе не началась с недавнего провозглашения представителями нашего государства ее нового витка.

Смысл модерна, как его определяет Ю. Хабермас, заключается в следующем. Это провозглашенная мыслителями Просвещения установка на разум, который является единственным критерием, оправдывающим или не оправдывающим существующее положение вещей. Разум есть логика. Если что-то логике не соответствует, то оно не должно и существовать. Естественно, что с этой точки зрения критическому пересмотру подлежали не только имеющие место в истории социальные институты и государственные системы, но и культурные традиции. Сама история оказалась перед судом разума. Просветительского разума, оказавшего колоссальное влияние на всю последующую историю.

Из понимаемого просветителями разума возник и джинн модернизации. Мыслители Просвещения не допускали того, что разум существует не только в логике, но он получает выражение и в культурной традиции. Но, прежде всего, он получает выражение в культуре, которая, собственно, и возникает как надбиологическое образование ради того, чтобы человечество само себя не истребило, могло выживать в любых экстремальных ситуациях и совершенствоваться. Но для того, чтобы это разгадать, потребовалась специальная наука о культуре. Такая наука возникает с большим опозданием.

Оказывается, разум был заложен уже в строении культуры. Если бы было не так, то человечество просто не могло бы выжить. Ведь самая основополагающая функция культуры связана именно с выживанием человеческих сообществ и человечества в целом. Если что-то, какое-то слагаемое из строения культуры изъять, скажем, те ее уровни, что возникли в предшествующих культурах — архаической, средневековой и т. д., то разрушается и сама культура, предстывая «мусором», как ее называл Т. Адорно, имея в виду то, что в XX в. она не спасла человечество от концлагерей, от Освенцима [Адорно 2003: 327].

Несмотря на то, что Шеллинг и Шопенгауэр, как и их последователи, в том числе, и Ф. Ницше, разгадавший перспективы развития европейской цивилизации с угрожающей ей варваризацией, как следствием «смерти» бога, выступили против такого понимания разума, это все же не имело немедленного эффекта. Осознание смысла этих прогнозов развертывается, когда человечество начинает ощущать, что находится на грани исчезновения. Несомненно, две мировые войны

в XX в. приблизили этот момент истины. Культура и в самом деле не смогла противостоять вспышке варварства, в результате чего имели место миллионные жертвоприношения.

Установки модерна определяли многие политические идеалы и движения в последующей истории. Марксисты, естественно, в этой логике не были исключением. Может быть, лишь в наше время человечество начинает глубже понимать интуицию уловивших опасность модерна романтиков. Вовсе не постмодернистские концепции, возникшие ради того, чтобы смягчать императивы модерна, сегодня определяют наше сознание, а возникающая специальная наука о культуре, возвращающая к истокам романтизма, к пониманию того, что разум постигается не только в своем чистом виде, в его философских и научных формах, но, в том числе и в формах культурных традиций.

Как же соотнести обозначившиеся в последнее время установки науки о культуре, подхватившей интуитивные прозрения романтиков, с выдвинутым в последние годы в России политическим курсом на модернизацию? Ведь модернизация в ее политическом смысле явно не сводится исключительно к технологическим, экономическим и вообще цивилизационным процессам. Она требует активизации и концентрации на уровне сознания, того, что еще Гегель называл Духом. Без сдвигов, происходящих в духе, не могут в позитивном плане успешно действовать экономические и технологические новации. Модернизация — универсальный процесс. И, как мы убеждаемся, он начался не вчера, даже не в XX в. Его основанием стала философская и научная мысль Просвещения.

Собственно, эта мысль трансформировалась в мировоззрение. Мировоззрение, прежде всего, западного или «фаустовского» человека с присущим ему культом инноваций и недооценкой прошлого, традиций. Но поскольку с этого времени разворачивается процесс вестернизации мира, то возникшее в эпоху раннего модерна мировоззрение становится универсальным мировоззрением. С некоторых пор оно становится определяющим и для России. Но, спрашивается, до какой степени определяющим?

До сих пор, выявляя альтернативу в отношении к миру и выделяя одну тенденцию, связанную с модерном, другую, — с романтизмом, мы ничего не говорили о том, что каждая из них способна формировать идентичность людей. Такая идентичность не может быть противоречивой. Но случается, что в истории существуют народы, идентичность которых полной и окончательной определенности не достигает. Эту мысль применительно к русскому народу высказывал Д. Мережковский. Правда, в этом он усматривал вовсе не отрицательную, а положительную сторону. «Но, может быть, именно в том, что русский народ до сей поры не нашел еще лица своего, — писал он, — и заключается наша великая надежда, ибо не значит ли это, что мера его не в

прошлом, не в Пушкине, даже не в Петре, а все еще в будущем, все еще в неведомом, в большем?» [Мережковский 1995: 69].

Но только ли этим оптимизмом Д. Мережковского можно определить неопределенность идентичности русского человека? Не является ли она следствием раздвоения его сознания между теми традициями, которые сформированы модерном, с одной стороны, и теми традициями, что заложены романтизмом, с другой, т. е. двумя разнонаправленными установками: одной, направленной в будущее (модерн), которой мы обязаны разрушительной революционной историей, другой, обращенной в прошлое, в которое Россию позвали впервые в XIX в. еще славянофилы, т. е. романтики в их национальном варианте. Эта традиция дошла до наших дней. Не случайно А. Солженицына называли последним славянофилом.

Не из этого ли раздвоения проистекает та удивляющая мир особенность русских, когда одно и то же событие в истории у них не имеет единой оценки? Не это ли раздвоение национального типа определило и саму драматическую историю России, которая состоит из последовательного чередования оттепелей и заморозков? В самом деле, когда-то Г. Федотов объяснял восхождение Сталина пробудившимся от исторической спячки и призванным к государственной жизни средневековым типом личности, перед которым отступил другой национальный тип, склонный к странничеству по другим мирам, к созиданию других миров [Федотов 1991: 163]. Выводы Г. Федотова близки фиксируемой нами разнонаправленности в идентичности русского человека: с одной стороны, в сторону модерна, с другой, в сторону романтизма.

Если с этим согласиться, то, конечно, в сознании русского человека пустили ростки идеи как модерна (и об этом свидетельствуют перманентные в России революции и перестройки), так и романтизма, с присущим ему комплексом реабилитации уходящих в прошлое более спокойных и созерцательных эпох. Вот и в самое последнее время, уже в путинскую эпоху нельзя не уловить размежевания между разными настроениями и оценками, которые проявляются в расколе общества на тех, кто выходит на Болотную площадь (и это, конечно, последователи идеи модерна), и тех, кто хотел бы сохранить то последнее, что в отечественной истории еще сохраняется, правда, может быть, уже не в чистой, а в извращенной в результате всех исторических потрясений форме.

Но этот раскол — тоже отечественная традиция. Нечто аналогичное, может быть, не в столь крайних формах можно обнаружить и в западной истории. Диагностируя кризис западного общества, А. Вебер пришел к выводу, согласно которому человечество расчленено даже не по несовпадению культур и идеологий, а по историческому возрасту сознания. Более того, в истории расчленяется не только человечество, но и каждое общество. Он пишет: «... Каждый народ так же в своих различных слоях, разумеется, и индивидах, стоит на совершенно различных по своему развитию ступенях сознания» [Вебер 1999: 327].

Для отечественной мысли это никогда не было тайной. Не удивительно, ведь Россия давала повод для таких выводов в еще большей степени, чем Запад. В этом Н. Бердяев, писавший, что «ни одна страна не жила одновременно в столь разных столетиях, от XIV до XIX века и даже до века грядущего, до XXI века» [Бердяев 1990], не так уж неправ. Такое положение подтверждается и состоянием российского общества в эпоху Путина.

Однако как бы русский национальный тип давлению модерна в его западном варианте не сопротивлялся, этот модерн, если смотреть на историю с точки зрения сегодняшнего дня, все же в XX в. оказался сильнее. Иначе и не случилась бы в России революция, последствия которой ощущаются до сих пор. Ведь критика большевизма, исходящего из установок раннего модерна, в России ведется уже несколько десятилетий. Она ведется от имени романтизма, предостерегающего человечество от недооценки предшествующих состояний истории и традиций. Почти целое столетие человек в России, выпавший из традиционной культуры, укреплял свою идентичность, опираясь исключительно на идеологию, призванную демонстрировать разум в его просветительском понимании, но в реальности лишь продемонстрировавшую его неспособность с этим справиться.

Итоги истории XX в. свидетельствуют: идеология не способна заменить культуру, а идентичность, формируемая вне культуры, является неистинной и недолговечной. Так в наше время разворачивается реабилитация культуры, а вместе с ней реабилитация составляющих ее глубинных уровней, т. е. мифа и фольклора. И об этой реабилитации свидетельствует становление в наши дни специальной науки о культуре. Эта наука подхватывает представления, возникшие и оформившиеся в романтизме, в соответствии с которым не все, что ушло в прошлое, потеряло свою ценность [Хренов 2009: 103]. Это, в первую очередь, касается судьбы устной культуры, а, следовательно, и фольклора, как той стихии нравственности, которая в эпоху массового человека и триумфа индустриальной цивилизации заметно поубавилась.

Человек XIX и XX вв. испытывал эйфорию от эскалации разного рода технологий, в корне изменяющих стихию общения между людьми. Человечество прочно забывало предостережение Платона, наблюдавшего внедрение в культуру одного из первых и мощных средств коммуникации — письма. Письменности мы обязаны многим и, в частности, тому, что благодаря ей до нас дошли многие фольклорные тексты. Если бы не было письменности, до нас не дошел бы Гомер, как многое другое, что возникло и функционировало в формах устной культуры. Однако, хотя письменность явилась грандиозным явлением в культуре, воздействующим на ее развитие, тем не менее, в мир это изобретение входило не без конфликта.

Так, великий мыслитель античности констатировал: «В души научившихся им они (письмена. — *Н. Х.*) вселят забывчивость, так как

будет лишена упражнения память; припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для обучения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых» [Платон 1970: 216].

Кому как не фольклористам осознать и оценить мудрость и пронизательность Платона. Однако ведь записанная, скажем, сказка является лишь одним из многочисленных ее вариантов. В устной культуре функционирует множество вариантов одного и того же фольклорного текста. И все они являются полноценными и самостоятельными фольклорными текстами. Но записанным-то оказался только один, который начинает функционировать по законам литературы, а в литературе признается только единственный вариант текста. Но в данном случае нас интересует другое, а именно: разве наблюдения Платона над воздействием на сознание людей письменности не является сегодня актуальным, когда мы размышляем над тем, что представляет Интернет, производящий «многознающих» «невежд»? Невозможно отрицать позитивных последствий Интернета на культуру, но нельзя не видеть в его воздействии и негативных моментов.

К сожалению, развертывающееся возрождение культуры, основывающееся на подхватываемом у романтиков осознании ее значимости, что обращает на себя внимание на рубеже XX—XXI вв., наталкивается на мощные барьеры. Так, выясняется что, несмотря на увлечение постмодерном, установки модерна продолжают быть активными. Собственно, в этом контексте и следует рассматривать очередную волну модернизации. Но они активизируются, прежде всего, под воздействием глобализации.

Еще А. Тойнби уточнял: с некоторых пор в истории вестернизируется все и, прежде всего, экономика и политика, но не культура [Тойнби 1991: 34]. Да, культура, созидающаяся на протяжении длительного времени, является барьером для этой универсализации, которая с конца XX в. предстает под именем глобализации. Глобализация — все та же вестернизация мира. Однако на новом этапе вестернизации лидером этих процессов становится уже не Запад, а Америка, воспринимавшаяся когда-то частью и продолжением актуализации западного мирозерцания, давно уже демонстрирует самостоятельную ментальность. Ей легче, чем Западу мыслить себя в будущем, ведь за ее плечами отсутствует та продолжительная и блестящая история, которая есть у западного человека, знавшая не только творческий ренессанс, но и не менее творческое Средневековье. Трансформируясь в глобализацию, вестернизация предстает уже американизацией со всеми вытекающими отсюда последствиями, в частности, с присущими сегодня Америке имперскими амбициями. Хотя по поводу модерна

оптимизма на самом Западе заметно поубавилось, о чем писал Ж. Бодрийяр, тем не менее, по инерции установки модерна продолжают торжествовать и, прежде всего, в самой Америке.

Естественно, что, подхватывая курс на глобализацию, Россия вынуждена продолжать разделять и установки модерна. Следовательно, курс на модернизацию означает продолжение той направленности в развитии, что стала для России уже традиционной. Ведь и марксистская концепция развития истории была модернистской концепцией. Сегодня очевидно, что характерные для советской России многие установки возвращаются, как бы критично это не оценивали наши либералы. Вернулся даже большевистский гимн. В России до сих пор фигура Сталина многое значит, подтверждая уже высказанную нами выше мысль о функционировании в России по отношению к одному и тому же историческому факту разных точек зрения. Да, собственно, и деятельность самих либералов, по сути дела, очень сильно напоминает деятельность большевиков. Иногда даже приходит в голову мысль: а не большевики ли снова вернулись, назвав себя либералами. Но в наших условиях при провозглашенном курсе на модернизацию иначе и быть не может.

Увлекаясь процессами нового витка модернизации, мы забываем о том, каким катком эта модернизация прошла по культуре с рубежа 1920—1930-х гг. Мы забыли, как уничтожались многие проявления в России традиционной культуры. Это касается угасания промыслов и ремесел, вырождения праздничной культуры и, наконец, что самое главное, отношений человека с землей, без чего традиционной культуры просто не существует, как не может существовать без нее и фольклор.

Нравственность массового человека в XX в. основывалась лишь на том, что из доиндустриальной цивилизации смогло войти в индустриальную цивилизацию. Индустриализация оказалась новым «осевым» временем, и она, несомненно, сформировала новую психологию и новое положение личности. Именно она сформировала тот тип человека, который мы называем человеком массы. А значит этой нравственности вне фольклорного сознания, с присущими этому феномену как позитивными, так и негативными последствиями, не существовало. Но без традиционных ценностей вообще не существует культуры. Сама культура возникает в недрах этих ценностей и как эти ценности. Не случайно Ж. Деррида напоминает об архетипичности даже письменной строки, т. е. о борозде («Борозда — это линия, которую прочерчивает землелепещ: путь — *via rupta* — прорезывается лемехом плуга. Борозда в земледелии, как мы помним, открывает природе путь в культуру» [Деррида 2000: 477]).

Модернизация, развернувшаяся на русской почве, в первую очередь, касается уничтожения русской деревни, ведь все традиционные ценности связаны, прежде всего, с ней. Даже урбанизационные процессы и рост городов развертывались на основе традиционных ценно-

стей, хотя они и обозначаются как «городской фольклор». Коллективизация в начале 1930-х гг. — радикальный и насильственно насаждаемый властью разрыв человека с землей, и, в том числе с теми системами нравственности, что были вызваны к жизни в доиндустриальной цивилизации.

Ставшая лидировать в индустриальном мире городская культура не создала своего фольклора. Город только заимствовал и развивал тот фольклор, что был создан в доиндустриальной цивилизации. Зато городская культура вынуждена была вызвать к жизни огромную и нанесшую культуре большой вред сферу — массовую культуру, превосходно вписывающуюся в историю возникновения и становления общества потребления, апофеоз которого переживает сегодняшняя Россия. Массовая культура, как и средства массовой коммуникации, по которым эта культура транслируется, активно формировали в человеке пассивного потребителя. Так, в восприятии человека возникла альтернатива.

Сегодняшнее наступление правящей элиты в лице ее конкретных силовиков на учреждения культуры и образования о многом свидетельствует. Ведь модернизация по-американски — это утверждение общества потребления. Но зачем обществу потребления гуманитарные науки, которые не вписываются в рыночные отношения? И то, что не вписывается в эти либеральные ценности, как это кое-кому представляется, не должно существовать. Кажется, в гуманитарных науках нет смысла. Но смысла в них нет лишь с точки зрения общества потребления. Все это подлежит сокращению и устранению, называемому оптимизацией и реорганизацией. Поскольку нам снова и снова приходится задавать эти вопросы, то это означает, что в России по-прежнему не отдают отчета в том, в чем состоит предназначение гуманитарных наук и, в частности, науки о культуре да и самой культуры. В этой неспособности понять смысл культуры наши либералы давно превзошли даже большевиков, которые на финальном этапе своей истории в этом уже начали разбираться.

Пытаясь разобраться в том, в чем заключается опасность установок модерна, мы, кажется, отклонились от позитивной стороны модернизации. Что же в ситуации, когда модернизация становится неизбежной, может противостоять ее крайним проявлениям, способным нанести человеку вред? Если правящая элита объявляет курс на модернизацию, то нельзя утверждать, что это ее очередная ошибка. Модернизацию диктует и состояние нашей промышленности, и состояние отечественной обороноспособности. Чтобы отстаивать свободу государства и преодолевать экстремальные ситуации внутри государства, совершенствование военной технологии необходимо. Но ведь модернизация охватывает все сферы и проявления человека и, прежде всего, основополагающие основания его ментальности.

Отметим, прежде всего, что идеи модерна, оказавшиеся столь утопическими и, следовательно, для человечества разрушительными, за-

родились в западной цивилизации. Это произошло не случайно. Тот радикальный поворот Запада, связанный с возникновением установок модерна, мог произойти лишь в контексте специфической, присущей западному или фаустовскому человеку ментальности. То, что ей характерно в концентрированной и завершенной форме получило выражение в установках модерна. Это какое-то мгновение пика, как высшего выражения западного духа, зарождение которого произошло в античности, отрывающейся от восточного мира.

Но это состояние высшего выражения западного духа в реальности одновременно уже было и знаком начавшегося последующего его кризиса, что проявилось во все большем внимании к Востоку, к возвращению к тому, от чего когда-то отказался античный мир. Запад начал блокировать свое отторжение от Востока и вошел в период активной ассимиляции его ценностей, которыми в своей предшествующей истории пренебрегал. Запад на протяжении всей своей истории двигался в сторону утверждения духа рационализма. Когда этот дух предстал в своем высшем проявлении, стало ясно, что за его пределами оказалось много того, что не вошло в систему модерна, было вытеснено на его периферию. В эту систему не вошло многое из того, что составляет традиционную культуру.

Отказ от вытесненного со временем привел к осознанию неполноты и односторонности модерна, опиравшегося исключительно на разум, понимаемый как чистая логика. Следовательно, негативные последствия модерна были заложены в самом модерне с самого начала. Вот почему последующая история свидетельствует о жажде реабилитации всего вытесненного модерном из культуры, на чем настаивают постмодернисты, в том числе фольклорных и мифологических уровней сознания, как и художественных и эстетических порождений этого сознания.

Модерн на Западе расцвел пышным цветом потому, что здесь сложились и утвердились в истории особые взаимоотношения человека с миром. Фаустовский человек выводил себя не только из культуры, в частности, восточной, но и из природы. Разрыв человека с землей начал частную проблему нового отношения себя в космосе. Гипертрофированное развитие городов в последние столетия — свидетельство триумфа индустриальной цивилизации. Западный человек априорно относится к миру как к хаосу, который он должен преодолеть. Поэтому он утверждает себя и свою личность вопреки не только инстинкту и природе, к которым призывал вернуться сначала Руссо, а затем провозгласивший переоценку всех ценностей Ф. Ницше, но к культуре и истории, которые ему всегда казались слишком консервативными, и он ориентировался на их пересоздание.

Западный человек — футурист, он устремлен в будущее. Он судит мир от имени разума, и все что не соответствует разуму, должно отмереть, исчезнуть. Во всяком случае, так было до самого последнего

времени. Западный человек рожден преодолеть хаос и возвести новый социум, новый космос. Естественно, на основе разума. В этом фаустовский человек видит свое предназначение. Поэтому модернизация, кажется, существует в генах западного человека. Но ведь в истории существует альтернатива.

Почему, скажем, мыслители раннего модерна не любили Средневековье, в недрах которого происходило становление фольклора, ведь вся традиционная культура средневекового происхождения? Потому, что Средневековье осуществляло переоценку всех ценностей, а именно переоценку той блестящей мысли античного Просвещения, которую потом со времени Ренессанса подхватит и вернет Запад. И позднее, чтобы вернуть античные ценности, Западу пришлось отречься от Средневековья. Что же касается самого Средневековья, то оно скорее возвращало к тем ценностям, которые существовали в восточных культурах, от которых античность стремилась дистанцироваться.

Но восточные культуры продолжали сохранять альтернативное отношение человека к миру. Для восточного человека мир вовсе не воспринимался хаосом. Для человека Востока космос существует изначально. Нужно только стараться его сохранить. В мире существует гармония, и человеку следует лишь стремиться к тому, чтобы ее не нарушать. А вот если человек будет предельно активен и деятелен, то это может привести к тому, что хаос в мире, как следствие его действия, действительно, может возникнуть. Но он в истории Запада время от времени и возникает. Имеет место он и сегодня.

Такое мировосприятие сопровождает всю историю модернизации. Это психологическая подоплека модернизации в ее западном проявлении. Вот эта установка на гармоничные отношения с природой, космосом, миром, вызванная к жизни Востоком, но постоянно возрождаемая в разных эпохах и на Западе, в том числе в средние века, по-прежнему актуальна. Она продолжает восприниматься альтернативой западной традиции, несмотря на столь активные в поздней истории установки европоцентризма.

И кто, как не И. Гердер, много сделавший для познания культурных традиций Востока, впервые занял критическую позицию по отношению к модерну, начав реабилитировать опороченные в раннем модерне средние века. «Именно то, — пишет Р. Гайм, — что он (Гердер. — *Н. Х.*) находит хорошего в “мрачных” временах средних веков, служит в его глазах доказательством несостоятельности новой эпохи Просвещения» [Гайм 2011:706]. Так И. Гердер призывал изучать средневековые песни. «Среди скифов и славян, вендов и богемцев, русских, шведов и поляков еще сохранилось немало следов, проложенных их предками, — пишет И. Гердер, — Если бы каждый старался по мере своих сил тщательно собирать старинные национальные песни, то мы не только близко ознакомились бы с поэтическим складом ума наших предков, но и добыли бы такие поэтические произведения, которые могли бы, подобно

приведенным в “Письмах о литературе” двум латышским дайнам, стоять наравне с балладами британцев, с песнями трубадуров, с романсами испанцев или даже с торжественными сагами древних скальдов — все равно будем мы изучать дайны латышей или национальные песни казаков, перуанцев или американцев» [Гайм 2011: 242].

Конечно, с начала XX в. искусство во многом продолжало установку раннего модерна. Это особенно очевидно в разных направлениях художественного авангарда, в том числе, отечественного. Но когда мы размышляем о художественном наследии России рубежа XIX—XX вв., мы не можем не поражаться тому, как в это время была сильна тенденция реабилитации установок романтизма, как оказались предельно чувствительными к фольклору даже представители авангарда, причем, к фольклору в его наиболее архаических проявлениях. Этот интерес к фольклору присущ, например, В. Хлебникову, Д. Бурлюку, Н. Гончаровой, М. Ларионову, А. Крученых.

Когда В. Марков фиксирует интерес авангардистов к фольклору, то он улавливает один любопытный нюанс. «Впрочем, относились они (Хлебников и Крученых. — *Н. Х.*) к нему (русскому фольклору. — *Н. Х.*) довольно своеобразно; — пишет В. Марков, — никакого “благоговения”, подражания или использования мотивов народного эпоса, лирических песен и сказок, как это случалось в русской литературе, зато сильнейший интерес к наивной и зачастую “безграмотной” имитации фольклором высокой литературы (в частности, романтической поэзии) в песнях, городских романсах, балладах и стихотворениях, которые редко привлекали внимание ученых, склонных и по сей день считать, что они лишены какой-либо художественной ценности» [Марков 2000: 37].

Следующим значимым периодом внимания к фольклору в России оказывается эпоха оттепели с ее новым открытием традиции романтизма. Эта традиция, продолжая на протяжении всей второй половины XIX века оставаться активной, не угасла и в начале XXI в. Это не удивительно, ведь человечество уже несколько десятилетий переживает очередной переход, на этот раз от индустриальной цивилизации к цивилизации постиндустриальной. Конечно, эйфория от новых коммуникативных технологий, возникающих на этом этапе, соответствует пафосу модернизации. Однако не менее активной продолжает оставаться и традиция романтизма, что предстает во внимании к тем традиционным ценностям, что возникли в эпоху доиндустриальной цивилизации.

Эту тенденцию уловил даже Э. Тоффлер, много внимания уделивший переходности, совершающейся в связи с возникновением и становлением постиндустриальной цивилизации. Так, он фиксирует весьма существенную тенденцию последних десятилетий, а именно, то, что, преодолевая негативные стороны индустриальной цивилизации, человечество на этом этапе пытается реабилитировать традиционные ценности. Реабилитировать, когда они, кажется, почти исчезли.

Он фиксирует обращающий на себя внимание парадокс: постиндустриальная цивилизация, преодолевая противоречия индустриальной цивилизации, пытается вернуть некоторые характерные для доиндустриальной цивилизации ценности.

Так, отождествляя доиндустриальную цивилизацию с первой волной, а постиндустриальную цивилизацию с третьей волной, Э. Тоффлер пишет: «Поразительно, но по многим признакам цивилизация третьей волны несет в себе черты сходства с первой волной, в частности, можно назвать децентрализацию и уменьшение масштабов производства, возобновляемые источники энергии, деурбанизацию, надомную работу и т. д. Иначе говоря, мы наблюдаем нечто типа диалектического возврата к прошлому. Вот почему многие из нынешних нововведений, подобно комете с ее хвостом, влечет за собой напоминание о прошлом. В наиболее быстро развивающихся сообществах третьей волны мы встречаемся с явлениями, которые вызывают ощущение *déjà vu*, обладающими всей притягательностью патриархального прошлого. Самое удивительное, что цивилизации первой и третьей волны более сходны между собой, чем с цивилизацией второй волны. Иными словами, они кажутся родственными» [Тоффлер 1999: 538].

Что же Э. Тоффлер подразумевает под реабилитацией ценностей доиндустриальной цивилизации? Да то, что мы подразумеваем под традиционными ценностями, в том числе и теми, что сформировались в устной культуре. Но только вот как этот процесс будет разворачиваться в современной России, в которой еще в эпоху коллективизации произошел радикальный разрыв человека с землей, а вместе с тем и выпадение его из традиционной культуры, что затем усиливалось в процессах урбанизации.

Если под модернизацией иметь в виду не очередную пропагандистскую кампанию, то под ней следует подразумевать и то, как сделать так, чтобы огромные пространства России, которые раньше засеивались, обрабатывались, не превращались в пустыри и запущенные, зарастающие сорняками поля. А ведь именно это в последние десятилетия в разных областях России мы и наблюдаем. А еще и вымирающие деревни. Невозможно реанимировать традиционные ценности, когда в этом направлении ничего не изменяется. Создается ощущение, что русский человек не только основательно запустил сельское хозяйство, но так и не смог в течение столетий до конца окультурить принадлежащие ему огромные пространства земли.

Проблема земли для современной России — это не только проблема сельского хозяйства, но проблема нравственности и культуры. Эта идея в свое время была превосходно поставлена нашими писателями-деревенщиками. Это проблема выживания русского этноса, который до сих пор, выживая сам, способствовал выживанию и других этносов, составляющих российскую цивилизацию. Эта земля

и это пространство в реальности сегодня демонстрируют мерзость запустения. Они демонстрируют хаос в самом прямом смысле этого слова. И его не только следует, но и необходимо как можно скорей преодолевать.

Модернизация как раз и должна преследовать эту цель. Но может ли это осуществлять человек, в подсознании которого отсутствует разлад с миром и присутствуют гармонические с ним отношения? Но ведь это содержание подсознания и есть наша ментальность. Как же разрешить эту проблему? Может быть, так, как она в нашей истории всегда решалась. Если хаос в реальности сам собой не преодолевается, то мы его преодолеваем в нашем воображении. Результатом воображения является все наше отечественное искусство, возникшее благодаря этой возможности компенсации, разрешения в воображении тех проблем, которые в самой реальности не разрешаются. Но не только искусство. В этой утопичности отечественной ментальности незаметное, но и активное участие принимает и фольклор, что и отметил В. Ключевский, имея в виду навевающую золотые сны сказку. Роль фольклора в становлении идентичности — индивидуальной и коллективной — нельзя сбрасывать со счетов. Как блистательно продемонстрировал К. В. Чистов, исследовавший множество разнообразных фольклорных текстов и интересных исторических документов, утопия была активным элементом той картины мира, что создавалась русским фольклором [Чистов 2003].

Таким образом, в истории, в том числе и современной, неизбежен диалог между двумя альтернативными системами в отношении человека с миром: системой, исходящей из доверия человека к миру, в которой гармония уже присутствует, что исключает установки модерна, и системой, исходящей из восприятия мира как хаоса, который необходимо активно преодолевать, в том числе и с помощью механизмов модернизации. Эта последняя система связана с критикой модерна, с его отрицанием.

Естественно, что и в фольклоре, и в мифе можно обнаружить это альтернативное модерну приятие мира, особое отношение к земле, природе, миру, культуре. Оно актуально и необходимо, чтобы человек под воздействием установок модерна не превратился в придаток техники, в функциональное существо. Ведь именно это и свидетельствует о нарастании в истории того, что мыслители прошлого, а не только один ранний Маркс, обозначили как отчуждение. Отчуждение, как обратную сторону цивилизационного прогресса. Сегодня в эпоху продолжающейся модернизации возникшие в традиционной культуре ценности необходимы как никогда. Хотя город давно уже успел предстать гробовщиком традиционных ценностей, тем не менее, благодаря усилиям энтузиастов-фольклористов — фольклор постоянно возрождается и от сообщества ученых, специализирующихся на собирании фольклора, вновь переходит в массы, сопротивляясь и

прогрессирующему распространению массовой культуры, и обществу потребления в целом [Хренов 2009: 328].

Поддерживая эту тенденцию возрождения традиционных ценностей, мы сохраняем и ранние уровни культуры и, в том числе, культуру в целом. Ведь чем смелее человечество продвигается в будущее, следуя выдвинутому в раннем модерне принципу прогресса, тем все более необходимым становится открытие архетипов традиционного и архаического, возникших еще в язычестве, за пределами осевого времени, тогда, когда начал происходить культурогенез. Вот эти языки и коды архаической и традиционной культуры способны если и не преодолевать, то хотя бы смягчать те разрушительные процессы, что несет с собой устремленный в будущее модерн, как и вообще цивилизационный прогресс.

Литература

- Адорно 2003 — *Адорно Т.* Негативная диалектика. М., 2003.
- Бердяев 1990 — *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Вебер 1999 — *Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
- Гайм 2011 — *Гайм Р.* Гердер, его жизнь и сочинения. Т. 1., СПб., 2011.
- Гайм 2006 — *Гайм Р.* Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006.
- Гусев 1963 — *Гусев В. Е.* Проблемы фольклора в истории эстетики. М.; Л., 1963.
- Деррида 2000 — *Деррида Ж.* О грамматики. М., 2000.
- Кайюа 2003 — *Кайюа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
- Ключевский 1968 — *Ключевский В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.
- Кристева 2004 — *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004.
- Малиновский 1998 — *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Марков 2000 — *Марков В. Ф.* История русского футуризма. СПб., 2000.
- Мережковский 1995 — *Мережковский Д. Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
- Платон 1970 — *Платон.* Сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1970.
- Тойнби 1991 — *Тойнби А.* Постигание истории. М., 1991.
- Тоффлер 1999 — *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 1999.
- Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Письма о русской культуре // Федотов Г. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. Т. 2. СПб.; София, 1991.
- Фрейденоберг 1978 — *Фрейденоберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Хабермас 2003 — *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.

Хренов 2011 — Хренов Н. А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX века. М., 2011. С. 11—82.

Хренов 2009 — Хренов Н. А. Романтическая парадигма в современной культурологической мысли. Полигнозис. 2009., № 2. С. 103—117.

Хренов 2009а — Хренов Н. А. Фольклор на рубеже XX—XXI веков: передвижение периферийных сфер в центр культуры // Системные исследования культуры. СПб., 2009. С. 328—362.

Чистов 2003 — Чистов К. В. Русская народная утопия (Генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

***Summary.** The present article is an attempt to consider the destiny of traditional culture in the setting of globalization and a new wave of modernization that is currently developing in Russia. The modernization has been developing during the whole 20th century, especially within the boundaries of socialistic Utopia that turned out to be just a variant to implement what the contemporary philosophy calls the Modern Project. The history of its nascence and implementation was pretty adverse to traditional values. Modernization itself was implemented within modernistic perception of the world. However occasionally the history saw a rehabilitation of traditional culture based on tradition born inside the Romantic movement. This tradition is still essential. It enables to soften those negative processes that obviously would be provoked by modernization.*

Key words: *folklore, traditional culture, the Romantic movement.*

АКТУАЛЬНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ
ФОЛЬКЛОРИСТИКИ



Т. В. ВОЛОДИНА
(Республика Беларусь, Минск)

УСПЕХИ И БОЛЕВЫЕ ТОЧКИ БЕЛОРУССКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

***Аннотация.** В статье обобщаются достижения белорусской фольклористики последнего десятилетия; обозначаются наиболее уязвимые области исследования фольклора, в отношении которых еще ожидается приращение научного знания; предпринимается попытка осмысления причин и предпосылок успехов и недостатков науки о народной культуре. Как показывает анализ, последовательное обращение к методологии смежных народоведческих дисциплин, постепенная, но уверенная «антропологизация» белорусской фольклористики позволили приступить к всестороннему исследованию фольклора как целостного историко-культурного явления.*

***Ключевые слова:** белорусский фольклор, мифология, этнолингвистика, система жанров, картина мира и коды, антропологическая фольклористика, полевые исследования.*

Осмысление проблемного поля современной белорусской науки о фольклоре, обозначение ее перспективных направлений, оценка достижений и определение тех лагун, в отношении которых еще ожидается приращение научного знания, — задача высокого порядка. Ее решение, как показывает обзорная статья, подготовленная к предыдущему конгрессу фольклористов, лежит не в сфере пафосных деклараций о «следовании лучшим традициям отечественной науки» [Морозов 2010: 92]. Поэтому в данном случае ставится цель не констатировать, что написано, а проанализировать, почему написано именно это и в каком ракурсе это написано.

Позволю себе напомнить, что до начала 2000-х гг. в белорусской научной традиции, сформированной преимущественно учеными отдела фольклористики академического Института искусствоведения, этнографии и фольклора, доминировало понимание фольклора как устного народного творчества, искусства слова и т. д. (К слову, и сегодня на уровне диссертационных исследований строго отслеживается «чистота» специальности 10.01.09, что во многом поддерживается или даже инициируется со стороны ВАК). Практически оставаясь в рамках этого понимания, новое тысячелетие белорусские фольклористы встретили, имея громадный задел — почти пятьдесят томов серии «Бе-

ларуская народная творчасць» (БНТ), где оказались представленными все основные жанры устного народного творчества, шесть обобщающих книг серии «Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка» [Беларускі 2001—2004], двухтомную энциклопедию «Беларускі фальклор» [Беларускі 2005—2006]. Осуществленные в традициях филологической фольклористики исследования, опирающиеся на добротные записи классического фольклора XIX — второй половины XX в., подвели своего рода итог предварительному накоплению и осмыслению материала. Однако, серия БНТ, являясь богатейшим документированным сводом белорусского фольклора, в принципах представления материала придерживалась норм современного правописания, что, к сожалению, нивелировало диалектные особенности текстов¹.

В начале двухтысячных становится очевидным стремление рассматривать текстовые комплексы не в жанровых отношениях, а как сложную систему кодов, интерпретация которых логически приводит к выявлению и описанию существенных для культуры смыслов, независимо от того, в какой форме или субстанции они выражены. В той или иной мере оказались описаны следующие коды: пространственно-ландшафтный; астрономический; орнитологический; предметный и соматический, анималистический, особенно подробно разработаны дендрологический и колористический коды в работах И. А. Швед [Швед 2006; Швед 2011], которая убедительно доказывает, что «изучение отдельных символов за рамками кода, в границах которого они функционируют, вне контекста традиционной культуры не позволяло всесторонне раскрыть содержание фольклорных символов» [Швед 2008, 5].

В центре внимания оказывается уже не конкретный жанр или даже текст устно-поэтического творчества, но единица символического языка культуры. Закономерным потому стало издание энциклопедического словаря «Беларуская міфалогія» [Беларуская міфалогія 2004], к слову, подготовленного коллективом энтузиастов из разных учреждений и даже городов вне какого-либо институализированного проекта или финансирования. Словарные статьи, наряду с ожидаемыми мифологическими персонажами и сакральными локусами, представили весь диапазон реалий, имеющих семиотический статус. Первое издание сразу же вызвало и читательский восторг, и критику коллег. Практически с момента выхода книги началось ее дополнение, доработка, и в 2011 г. «Міфалогія беларусаў» вышла в новой редакции [Міфалогія беларусаў 2011]. Мифопоэтическая картина мира этноса оказалась представленной в почти тысяче статей, которые тематически укладываются в приблизительно пятнадцать основных кодов, упорядочивающих ее внутреннюю структуру. Кроме свода документированных сведений о самых разных сторонах традиционной духовной культуры белорусов в

¹ К сожалению, факты «олитературивания» фольклорных записей нередко встречаются и сегодня.

максимально возможном на то время хронологическом диапазоне читатель получил демонстрацию новых возможностей изучения фольклора вне его эстетических критериев.

Расставание с обязательными для филологического анализа «гиперболами» и «образными параллелизмами» шло наряду с изживанием клише об «уникальности» того или иного жанра или сюжета, которые делались на материале одной лишь традиции; о возможности продемонстрировать на примере пословиц или же волшебных сказок особенности этнического менталитета; медленно, но уверенно со страниц публикаций уходили утверждения о «вечном страхе перед природой, в котором жил древний человек и что вызвало к жизни возникновение ряда фольклорных жанров». Но незнание общеславянской (не говоря уже об общеевропейской) перспективы нередко приводит к неверному представлению об особенностях белорусского фольклора. Серьезное препятствие в развитии современной белорусской фольклористики заключается не в последнюю очередь в том, что из-за языкового барьера отечественных исследователей вне их поля зрения оказываются достижения литовских коллег. А ведь общее прошлое и близкое соседство объяснили бы многие особенно интригующие факты архаики.

Медленное, но уверенное распространение идей антропологической фольклористики в начале третьего тысячелетия уже приносит свои плоды. Выходят монографии, где к традиционным филологическим методам исследования фольклорного материала уже подключаются семиотические, культурологические и др. В монографии В. Н. Сивицкого «Русальная традиция белорусов: мифопоэтическая система, типологические параллели» [Сівіцкі 2006] осуществляется реконструкция мифологической модели русальной традиции белорусов на общеславянском фоне. Предложена концепция генетической связи феномена русалки с собственно вегетативным культом, исследуется натурфилософская и, по существу, аграрная прагматика, а также ее календарно-временная детерминированность. Книга А. А. Гулак «Петр Алексеевич Бессонов: славяновед и фольклорист» [Гулак 2008] ценна не столько тем, что в ней представлены новые факты из биографии ученого, а его деятельность рассматривается в контексте эпохи, сколько тем, что здесь впервые в белорусской фольклористике поднят вопрос текстологии фольклора и эдиционной истории его памятников.

Монография автора статьи «Тело человека: слово, миф, ритуал» [Валодзіна 2009] посвящена образу «человека телесного», а также этномедицине, как одной из форм интерпретации мира и человека в нем. Этноанатомия и этномедицина белорусов представлены как хорошо сохраненный, логично структурированный, полный мифологических смыслов и чрезвычайно богатый в конкретных фольклорных проявлениях фрагмент традиционной духовной культуры. Комплекс представлений и фольклорных текстов, связанных с телом человека и его здоровьем, вовлечен в систему многочисленных символических

связей, знаковый потенциал которых реализуется в специальных прагматичных контекстах (ритуал, магия) и сфере повседневности.

Очевидно, даже рассмотрение традиционной прозы, которая до сих пор считалась наиболее подходящим полем для филологических студий, подталкивает к выходу за границы чисто литературоведческой рубрики жанров. СобираТЕЛЬСкая практика также «освобождалась от многих стереотипов; обнаружилось, что огромное количество явлений, фольклорная природа которых не подлежит сомнению, не может быть “расклассифицировано” традиционными методами. Еще более утвердились в этом мнении фольклористы, обратившиеся к ранее “закрытым” или попросту длительное время игнорировавшимся по разным причинам коллекциям предшественников. Оказалось, количество нерегулярных явлений, трудно поддающихся жанровой интерпретации, огромно» [Брицина 2010: 65]. Подобные обстоятельства подвигают к предложениям новых классификаций, которые вызывают, однако, некоторые возражения. Так, авторский коллектив под руководством Р. М. Ковалевой [Ковалёва 2005; Ковалёва 2009] выделяет «магическую прозу — область фольклора, в которой отсутствуют жанры. Она включает свод правил и предписаний, относящихся к магическим действиям; содержит указание на то, ради чего все совершается; как отдельную часть может включать заговор, заклинание и молитву»; в качестве примера приводится авторский пересказ ритуального действия: «Каб жанчына пры родах доўга не мучылася, трэба пакласці ёй на пасцель нож і суровыя ніткі» [Ковалёва 2012: 6]. От магической прозы отделяются календарно-обрядовая и календарно-праздничная проза, и снова вопросы возникают относительно критериев разведения календарно-обрядовой и календарно-праздничной прозы, не говоря о взаимоотношениях этих блоков традиции с прозой вообще.

Среди важнейших тенденций современного этапа в развитии белорусской фольклористики можно назвать актуализацию жанров и видов, когда-то исключенных из сферы внимания профессиональной науки из-за идеологических соображений. Новым словом стали сборники текстов народной Библии [Боганева 2010] и жестокого романа [Кукрэш 2010]. Появление «белорусского извода» народной Библии, подготовленного Е. М. Боганевой, является событием чрезвычайно своевременным и ценным для специалистов в области фольклорной текстологии и народной несказочной прозы, поскольку данное издание вводит в научный оборот новый обширный аутентичный материал и представляет белорусскую фольклорную традицию во всем ее региональном многообразии. Кроме этиологических и эсхатологических легенд в сборнике широко представлены и описаны такие жанровые образования, как народнобиблейские пересказы, которые имеют, безусловно, фольклорную природу, но которые не вписываются ни в один из существующих жанров народной прозы. Книга снабжена указателем мотивов, который уже сейчас представляет собой ценный

источник, с его помощью можно классифицировать, каталогизировать и картографировать материал. Как достаточно новую и перспективную тенденцию в развитии белорусской фольклористики следует отметить подготовку изданий, посвященных духовной культуре других славянских народов².

И все же приходится констатировать: наиболее интересные и значительные итоги фольклористика получила в междисциплинарных исследованиях. Последовательное обращение к методологии смежных народоведческих дисциплин, постепенная, но уверенная «антропологизация» белорусской фольклористики позволили приступить к всестороннему исследованию фольклора как целостного историко-культурного явления, комплексно, интегративно изучать процессы, которые происходят внутри фольклорной традиции в связи с разными изменениями в жизни общества.

Народная духовная культура является несомненным объектом исследования белорусских этнолингвистов и славистов. В ряде случаев именно внебелорусские параллели служат надежной и довольно продуктивной базой для реконструкции белорусских данных, известных в единичных фиксациях. Например, проведенное Н. П. Антроповым сопоставление белорусского обряда «Комоедица» с южнославянскими «медвежьими» днями позволило сделать ряд интересных выводов относительно самого мотива преодоления объектом (когда-то, вероятно, тотемом) разных ситуаций календарного перехода [Антропов 2009]. Достоянства внимания и работа ученого о географии, структуре и семантике западнополесского обряда «Куст». Обобщив накопившийся к настоящему времени материал, Н. П. Антропов выдвигает гипотезу о первоначальной плювиально-магической окказиональности обряда, приурочиваемого к засухе, на который со временем наслоились элементы карпогонической магии, вначале с реальными действиями типа вращения/перевертывания или обходов полей, впоследствии вытесненные и замещенные «кустовыми» песнями [Антропов 2013].

Монография этнолога В. А. Лобача «Миф. Пространство. Человек: традиционный культурный ландшафт белорусов в семиотической перспективе» [Лобач 2013] посвящена семантике и ритуальной функциональности базовых элементов традиционного культурного ландшафта белорусов как природного, так и антропогенного происхождения в системе их взаимосвязей и взаимообусловленности. На основании широкого круга этнографических, фольклорных и лингвистических данных и в значительной степени опираясь на собственные полевые за-

² И. Чарота подготовил сборники «Народ сербскі: яго абрады і звычаі, святы і святыні» [Чарота 2006, 2009, 2012], антологию лирической и эпической поэзии и народной прозы сербов «Српска књижевност» [Чарота 2002]. В монографии И. Швед «Словацкий фольклор: формы, жанры, поэтика» [Швед 2010] определяются мифологические и художественные явления словацкой фольклорной традиции.

писи, В. А. Лобач характеризует космогонические и космологические параметры жизненного пространства белорусов, которые отражены во всех проявлениях традиционной культуры этноса. В фокусе рассмотрения — базовый пространственный и одновременно аксиологический параметр белорусской модели мира — этническая территория, представленная во всей совокупности ее таксономических уровней в мифопоэтической картине мира. Среди ряда оригинальных и убедительных гипотез и рассуждений о разных сторонах функционирования культурного ландшафта для фольклористов ценны исследования категоризации понятий сакральный/святой/культовый, механизмов объективации локальной истории в контексте истории общезнаковой и, шире, европейской, ведь каждый легендарный топос фиксирует определенный сюжет коллективной истории, безотносительно ее мифологичности или реальности.

Исследования философа С. И. Санько ориентированы на решение ряда принципиальных теоретических проблем: соотношение мифа и фольклора как особых культурных форм в рамках системно-динамического подхода в семиологии культуры; возможности и границы использования фольклорных данных в компаративных исследованиях мифов и религии для реконструкции репертуара ключевых мифологических тем и, соответственно, в истории мировоззрений; механизмы трансформации мифологических тем в нарративный³ репертуар мифологических, фольклорных и литературных нарративов и обратный процесс (ре)мифологизации элементов народных и литературных текстов как в исследуемой традиции, так и в практике исследования традиции и ряд других. Последовательное применение развиваемых автором стратегий и методов позволило сделать вывод об особом месте, которое, вероятно, еще в недалеком прошлом занимала в традиционной культуре белорусов близнечная тема, преломленная в трех базовых нарративах, реконструируемых на основе фольклорных и компаративных данных: космогоническом, этногоническом и так называемом «царском нарративе» [Санько 2008; Sanko 2011; Sańko 2012]. Особое внимание С. И. Санько уделяет проблеме деконструкции «больших нарративов» — идеологических (но в основе своей мифологических) конструкторов, служащих инструментом легитимации научных исследований в рамках господствующих дисциплинарных полей, в частности, «библейского» моногенетического нарратива и

³ Под нарратемой (англ. *narrateme*) в современной нарратологии понимают элементарную повествовательную единицу, не обязательно совпадающую с мотивом. Мотив — это всегда уже определенным образом интерпретированная в структуре повествовательного текста нарратема, поскольку и сюжет не есть инвариант, будучи зависим от фундирующей его картины мира. Совокупность нарратем, из которых «снуются» (выражение А. Н. Веселовского) повествовательные тексты определенного типа, составляют нарративный репертуар текстов данного типа.

его алломорфов в виде схем «родословного дерева», все еще слишком авторитетных в лингвистике, фольклористике и других дисциплинах с историческим объектом.

В этноискусствоведческих исследованиях выход на предметное поле смежных этнографических и фольклористических дисциплин позволяет более широко осмыслить антропологические основы художественной деятельности человека в создании предметного окружения. Эта деятельность демонстрирует неразрывность с архаическими ритуальными практиками, которые устойчиво сохраняются в современных проявлениях народного искусства. О. А. Лобачевская на основании анализа полевых записей обряда «гуляць ікону», собранных на протяжении последнего времени на восточном белорусском пограничье, и переноса иконы-«Свячы» у переселенцев белорусов в Сибири, приходит к выводу о разнообразном характере адаптивных механизмов народной культуры, что убеждает в жизнестойкости форм народного христианства, в котором отражено традиционное мироощущение деревенского жителя и фольклорный характер его религиозности. [Лобачевская 2007; Лобачевская, Федоров 2012]. Исследование архаических ритуальных практик, в частности, изготовления обыденного полотна, показало, что «обыденники» дошли до нашего времени по существу в первичных своих формах и практически повсеместно в Республике Беларусь были актуализированы в годы Второй мировой войны. Записанные исследовательницей тексты об обыденном ритуале свидетельствуют о глубине мифологического сознания белорусского крестьянина и о понимании ремесла прядения и ткачества как средства ритуального преобразования мира в женской субкультурной традиции [Лобачевская 2010].

Этнолингвистическое направление становится одним из приоритетных в современных фразеологических исследованиях, в рамках которых фразеологизм рассматривается как итог и одновременно способ культурно-национального мировидения, а интерпретация его семантики приводит исследователя к фольклорным текстам. Наиболее полно этнофразеологическая проблематика представлена в работах признанной главы этого направления в белорусской этнолингвистике В. И. Ковалья [Коваль 2011].

До сих пор в качестве риторической фигуры на всевозможных научных форумах и особенно в научно-популярных изданиях звучит тезис о необычайном богатстве белорусского фольклора в европейских масштабах, сохранении им архаических смыслов и особенной живучести его основных форм и смыслов. При всем пафосе это утверждение имеет веское основание, поскольку классическая крестьянская культура действительно сохранилась в белорусском селе в своем аутентичном виде, хотя в отдельных видах — в пассивной форме (при том, что с каждым годом происходят невосполнимые потери в ее полноте и целостности). Поэтому важнейшим направлением работы белорусских

фольклористов продолжает оставаться фиксация народного наследия, выявление специфики бытования и типологии основных видов и жанров, определение ареалов песенных мелодий, танцев, сюжетов, мотивов и образов, подготовка сборников, раскрывающих богатство культурного ландшафта Республики Беларусь в его региональных и локальных особенностях.

Несомненным событием стало издание серии «Традиционная художественная культура белорусов» в 6 томах (десяти книгах) [Традиционная культура 2001—2013]. Это богатейшее собрание записанных в последнее десятилетие текстов, образец комплексного исследования художественной традиции региона, где представлены календарные и семейные обычаи и обряды, внеобрядовая лирика и инструментальная музыка, танцевальный фольклор, народные игры, народная проза, малые жанры, заговоры, традиционный костюм и народный текстиль. Последние три тома вышли с электронными приложениями: записями аутентичных песен, инструментальной музыки и народной прозы в исполнении ярких певцов, инструменталистов и рассказчиков. Аутентичность текстов, точная передача диалектных особенностей и индивидуальной манеры речи информантов, внимание к контексту и личным переживаниям носителей традиции, широкий региональный охват материалов создают объемную панораму бытования белорусской традиционной культуры на современном этапе. Авторский коллектив (Е. М. Боганева, Т. Б. Варфоломеева, Т. И. Кухаронак, О. А. Лобачевская, Н. А. Козенко и др.) стремится показать непосредственное бытование фольклорных текстов во всех связях и взаимопроникновениях как с жизнедеятельностью этноса, так и между собой.

Принципиальная позиция авторского коллектива, как утверждает автор идеи и научный руководитель серии Т. Б. Варфоломеева, — взгляд на культуру региона не только с точки зрения ее исследователя, снаружи, но и изнутри, глазами самих ее носителей и знатоков [Традиционная культура 2006: 6]. «Голос» традиционной культуры звучит в каждом разделе серии: например, блок, посвященный календарным традициям, представлен преимущественно в форме меморатов в сопровождении авторского комментирования. Блок под названием «Вусныя народныя дыскурсы. Выказванні светапогляду» предоставляет слово самим носителям традиции по наиболее важным мировоззренческим и нравственным вопросам, а также описанию верований, обычаев, примет, представлений вместе с эмоциональной оценкой последних. Обычно то, что представлено в дискурсе, является фоновым знанием носителей традиции, как бы мировоззренческой содержательной пресуппозицией, в отличие от нарративов (историй, художественных текстов) традиционной культуры. И дискурс носителей традиции — рассуждения, оценка, описание и т. п. является именно вербально артикулированной формой объективации содержания сознания, которая регулируется доминирующим в той или иной социо-

культурной традиции типом рациональности [Можейко, о. Сергий Лепин 2003: 327].

Если начало XX в. было отмечено выходом фундаментального «Смоленского этнографического сборника», подготовленного В. Н. Добровольским, то начало XXI продолжило добрую традицию, заявив о выходе «Полоцкого этнографического сборника» [Полацкі зборнік 2006; Полацкі зборнік 2011]. К настоящему времени вышло уже два выпуска, каждый в двух книгах. Это издание являет собой удачный опыт презентации материалов, собранных в последние годы в ходе полевых этнографических исследований на территории Витебской области. Основная задача сборника — представить комплексную картину современного состояния традиционной культуры белорусского Подвинья во всем ее многообразии. Именно поэтому составителями был избран тематический принцип подачи материала, который позволил детально осветить ту или иную сферу народной культуры в ее региональном воплощении. Открывается серия выпуском, посвященным народной медицине, второй выпуск представляет народную прозу. Жанры фольклора, объединяемые этим понятием, разнообразны — это этиологические легенды и топонимические предания, мифологические рассказы, нарративы, связанные с историей семьи и края, «устная история» и запечатленная в слове фольклорная картина мира (всего в книгу вошло 1483 текста).

Сборники полевых материалов — всегда подарок исследователю, ценность которого с годами не уменьшается, а только растет. К тому же, кто станет отрицать то удовольствие, с которым окунаешься в мир Традиции. Среди собирателей и публикаторов белорусского фольклора особо нужно назвать Г. И. Лопатина из Ветковского музея народного творчества, хорошо известного своими публикациями в «Живой старине», «Антропологическом форуме», «Palaeoslavica» и многочисленных сборниках и материалах конференций. Г. И. Лопатин сумел открыть, записать, преподнести и профессионально прокомментировать редкие данные о доброхожих, русалках, заговорах, об обряде Свечи и т. д. Особенно ценно представление им фольклорно-этнографического портрета личности в традиции, в данном случае — Варвары Александровны Грецкой — талантливой самородка, от которой были записаны и системно представлены собирателем тысячи фольклорных единиц [Лопатин 2010—2012; Лопатин 2009].

Названные публикации текстов последних лет, научные подходы их авторов и составителей еще раз убеждают, что уходит в прошлое поверхностное разделение культуры на «материальную» и «духовную», в центре внимания — человек Традиции. Свои преимущества демонстрируют полевые интервью, беседы с местными жителями, развернутые рассказы информантов, которые естественно выходят за рамки кабинетной жанровой рубрики фольклора и представляют собой чаще оценки, рассуждения, выводы. Такие тексты особенно ценны в

плане фокусирования мировоззрения и служат надежным источником для исследования современного состояния белорусской традиционной культуры.

Вместе с тем все еще остро стоит вопрос качества и, к сожалению, аутентичности собранного материала, особенно когда речь идет о студенческих записях. Как курьез воспринимаются вложенные в уста 80—90-летних бабушек мудрости вроде «зеркало, по славянским поверьям, это окно в иной мир» или «изыски» типа «хвост русалок серебрился при блеске луны». А уж как можно было поверить наивному, далекому от самого примитивного представления о деревенском празднике студенту, который «записал», что бабушки в праздничный пасхальный день, сидя на лавочке, играют в игру «кто больше вспомнит пословиц и поговорок о весне»?! Тем не менее слишком доверчивые руководители фольклорных практик собирают такие материалы в архив, а не менее доверчивые составители включают эти тексты в фольклорные собрания. К сожалению, таких примеров немало в региональных сборниках гомельского фольклора, что значительно подрывает степень доверия к иным содержащимся там материалам. А ведь вне сомнения — и среди откровенного студенческого стеба встречаются золотинки народной мудрости.

Казалось бы, неужели так опасны подобные некачественные издания, ведь они демонстрируют «вживание» молодых людей в традицию, стремление на основе полученных знаний о том или ином персонаже, жанре создавать свои «бабушкины рассказы», т. е. прямо свидетельствуют о внимании молодых к народному творчеству. Однако нужно иметь в виду, что тиражирование непроверенных (обычно почерпнутых из популярных книг) или даже фальшивых данных ведет к заведомо ложным выводам о традиции в целом.

В первую очередь, волна студенческих фальсификаций накрывает самый занимательный и вместе с тем самый уязвимый пласт фольклорного творчества — персонажный ряд. Кстати, именно состав мифологических персонажей, включенных в энциклопедической словарь «Беларуская міфалогія», получил более всего замечаний со стороны критиков, прежде всего из-за «пантеона», предложенного П. Шпилевским еще в середине XIX в. Талантливый журналист, писатель Павел Михайлович Шпилевский в 23-летнем возрасте под псевдонимом П. Древлянский издает свои сочинения под названием «Белорусские народные предания» [Древлянский 1846]. Не забываем, что XIX в. проходит под знаком так называемой «мифологической школы», представители которой среди прочего стремились «реконструировать» национальные мифологии в соответствии с «международными» эталонами, за которые, прежде всего, принимались классические образцы античной эпохи. Здесь к месту вспомнить и более ранние опыты, к примеру, польского историографа Яна Длугоша с его «Historia Polonica», где создается польский пантеон по аналогии с античным, или даже М. В. Ло-

моносова, который провел параллели между римскими и русскими богествами. Наибогатейшая белорусская архаика, щедро представленная в фольклоре и самом укладе жизни простого белоруса, также манила к себе и в своем богатстве и разносторонности легко укладывалась в предложенные учеными мужами конструкции.

С 1846 г. в научное обращение входят *Гарцуки, Девоя, Бордзя, Шатавила* и иные из предложенных Шпилевским персонажей. Но в некоторой части сообщения, предложенные Павлом Михайловичем, более не встречаются ни в каких источниках, не подтверждаются полевыми материалами, что вызывает определенные сомнения в аутентичности отдельных персонажей. Критические замечания на адрес «Преданий» высказывались неоднократно⁴. Не вызывает, однако, сомнений, что молодой автор действительно путешествовал по Белоруссии и много записал, будучи образованным и внимательным к родному слову, при чем сохранившиеся элементы древности. Потому более правильным все же кажется не отметить записи Шпилевского вовсе, но держать их в поле критического научного зрения. История науки не раз убеждала в том, что *haraх*'ы столь же (если не более) важны для прогресса знания, как и массово фиксируемые (т. е., в общем случае, воспроизводимые) факты. Достаточно упомянуть значение «Лексикона» Гесихия для компаративистики (и не только лингвистической).

Парадоксальным все же кажется не сам факт создания молодым романтиком подобного труда, сколько тот небывалый успех в белорусском (и не только) народоведении, то влияние, которое на столетия определило описание белорусской мифологии. При всех сомнениях, высказываемых учеными мужами в своих узко-научных сочинениях, «Предания», особенно с замечательными иллюстрациями В. Славука, выдержали несколько переизданий и стали настоящим бестселлером, и вместе с тем притягательным источником для подражания. И сегодня сочинения Шпилевского, без сомнения, продолжают использоваться в «научных» трудах, студенты «записывают» сведения о *любмелах*, а не менее романтические фольклористы-преподаватели издают их в

⁴ Критические замечания по отношению к данному труду высказывали еще А. А. Потебня, А. Н. Пыпин, И. И. Носович, позднее И. К. Тищенко, Г. В. Киселев, Г. А. Кохановский [Цішчанка 1986]; А. Л. Топорков [Топорков 2002] и Е. Е. Левкиевская пришли к выводу, что этот труд — «юношеское увлечение», к которому нужно относиться как к научно незрелому. Вместе с тем Е. Е. Левкиевская в стремлении «рассмотреть текст с точки зрения адвоката в той степени, в которой автор дает для этого возможность», в итоге тщательного анализа находит некоторое оправдание увлеченному автору: «Белорусские народные предания — это, безусловно, фальсификация, но фальсификация достаточно умная и даже утонченная, созданная человеком, который относился к белорусской народной культуре настолько внимательно, насколько это возможно для фальсификатора... Древлянский очень тонко чувствовал народную культуру, точнее, те ее «слабые» звенья, которые возможно использовать как материал для фальсификации» [Левкиевская 2002: 348—349].

своих сборниках. Студенческое сочинительство тем более очевидно на фоне записей, сделанных на тех же территориях фольклористами-профессионалами. Так, на страницах сборника «Міфалагічныя ўяўленні беларусаў» [Міфалагічныя ўяўленні 2010] читатель найдет, среди прочего, записи одной студентки, которая в 2006 г. во время фольклорной практики в Ветковском районе Гомельщины записала рассказы о баламутнике (3 единицы), болотнике (4), водяном (5), вампире (6), вовкулаке (4), злыдне (2), кикиморе (6), лозовике (3), баеннике (4), лешем (6), ночнице (3), полевом (4), поморке (4), пушевице (4), хлевнике (4) и т. д. Это развернутые былички, в которых даны подробные описания внешности персонажей и т. п. Правда, речь «информантов» не дотягивает до передачи диалектных особенностей этого региона, зато демонстрирует владение изысканным литературным стилем. Буквально на первых страницах сборника бабушка 1920 года рождения из полесской деревушки на чистом литературном языке сообщает, что «балотнік заманьвае чалавека гукамі рознымі, нібы дзіця плача... Сама яго не бачыла: але кажуць, што ён падобны да лешага або вадзянога», вторая бабушка, видимо, вырастив детей и отработав на колхозных полях, на пенсии закончила литературные курсы, чтобы сложить подобное повествование: «Балотнікі самыя злыя пачвары. Жывуць яны ў балоце, самі такога ж цвету, што і балота. Балотнік у сваіх уладаннях вырошчвае кветкі-аганькі, якія свецяцца прыгожым светам, а таксама маюць добры пах. На гэты пах асабліва ідуць дзяўчаты, а як убачаць самі кветкі, то пра ўсё забываюць, а зрабяць крок і правалюцца ў багну» [там же: 8—9].

Конечно, свою роль в тиражировании несоответствующих действительности данных об отдельных персонажах сыграли и первые два издания словаря «Беларуская міфалогія»; в третьем издании «Міфалогія беларусаў» в соответствующие статьи включены замечания («предложенный Шпилевским персонаж», «данные о нем не находят дальнейшего подтверждения» и т. д.). Таким образом, сегодня мы отдаем дань уважения и признания одухотворенному творчеству Шпилевского и вводим определенные его данные в научный оборот, но с учетом уровня развития народоведения середины XIX в.

Однако само стремление к локальному изучению традиционной культуры, что демонстрируют многочисленные сборники фольклора отдельных районов, подготовленные гомельскими фольклористами под руководством В. С. Новак, достойно уважения и поощрения. В данном случае, не обсуждая качество полевых записей, следует отметить, что подобные издания важны именно для данных локальных сообществ. Ведь проблема идентичности индивидуума решается в сфере локальной культуры, с традициями и глубинными смыслами которой он себя отождествляет. Локальная культура «малой родины» транслирует смыслы, нормы моральных императивов, поведения и взаимоотношения с природным окружением, эстетические критерии,

которые традиционно сложились в локальном сообществе на основе ежедневного, сакрального и исторического опыта.

При наличии отдельных, чаще описательно-информативных публикаций все еще закрытой областью для белорусской фольклористики остается фольклор городской, студенческий, солдатский, криминальный и т. д. Причин этому несколько: обширное поле для собирания и интерпретации продолжает предлагать фольклор традиционный, деревенский, практически каждая экспедиция радуется новыми, порой уникальными находками, которые ожидают своей научной идентификации и включения в систему; сказывается практически исключительная русскоязычность городского фольклора и постфольклора, что также вызывает его некоторое отторжение; отсутствие в стране не только соответствующей школы, но и отдельных обобщающих работ методологического характера (что естественно вытекает из предыдущих причин). Усилия ученых концентрируются на выработке адекватного инструментария не только для изучения современного состояния традиции, но и определения особенностей воздействия фольклорно-мифологических моделей на интерпретацию действительности, в том числе горожанином. «Вместе с пониманием того, что трансформации в фольклорно-мифологических системах даже в далеком прошлом происходили непрерывно — как естественная реакция на культурные, религиозные, экономические, политические сдвиги — приходит понимание непродуктивности обращения к какой-то неопределенной широко трактуемой внеисторической архаике» [Швед 2011а: 5—6].

Необычайно остро стоит вопрос о качестве фольклористического образования в вузах, о современных учебных пособиях. К сожалению, отдельные преподаватели своим студентам предлагают в учебниках и монографиях и такие филологические разыскания: «Известно, что китайцы отличали в человеке две души: животную (подсознание) и небесно-бессмертную. Первая, предположительно, у белорусов и русских, как и у древних египтян, называлась «ка», вторая — «ба» (о «ба» как названии души у славян писал академик А. Н. Веселовский еще в XIX в.). В слове «собака» приставка «со» — префикс соединения. Со-ба-ка — существо, которое заключает в себе две крепко соединенные души, как и у человека. Почему именно так — более прозрачно, чем сам себя, — назвал наш предок своего друга?» [Шамякина 2010: 155].

Подобная умозрительность характерна не только для отдельных учебных пособий по мифологии, в которых она, наверное, играет роль интригующего фактора. Можно констатировать, что сегодня в белорусском культурном пространстве сформировалось направление, которое можно определить как «занимательная фольклористика» или «увлекательная мифология». Книги этого направления характеризуются значительной долей авторского субъективизма, преобладанием беллетристического стиля, отсутствием или несовершенством спра-

вочного аппарата [Ненадавец 2009; Ненадавец 2010]. Стоит, однако, оговориться, что такие издания поддерживают интерес к народной культуре, служат ее популяризации.

Наконец, следует признать отсутствие единства среди белорусских фольклористов, что в целом нормально, т. к. только различие позиций — естественный и необходимый фактор в развитии любой науки, который дает возможность исследованиям двигаться вперед. Однако до сих пор не отработаны механизмы публичных научных дискуссий, объективного со здоровой долей критики рецензирования новой литературы, не существует издательской площадки для обсуждения спорных вопросов и т. д. В стране не хватает достаточного количества специалистов, чтобы блокировать откровенно не научные издания, которые скрываются под громкими грифами. Ведь резкое увеличение объема зачастую околонушной литературы снижает саму возможность надлежащего фильтра. Видимо, в наше время практически единственным и самым надежным способом контроля за состоянием науки служит издание качественных профессиональных текстов. Когда есть что читать и с чем сравнивать. Ведь именно лакуны в той или иной сфере притягивают к себе и по законам логики должны быть заполнены. Нет качественной литературы, нет, что очень важно, конкуренции, — лакуна будет заполнена тем, что выйдет первым раньше и тиражом побольше.

Именно этим можно объяснить необычайную популярность «Золотых правил народной культуры», авторства Я. Крука и О. Котович [Золотые правила 2010]. В обществе, которое переживает настоящий ренессанс «обращения к истокам», когда активизируются запросы в получении знаний прикладного характера, когда не только крестьяне и вчерашние выходцы из деревни, но и горожане жаждут отправлять семейные праздники и вести хозяйство «как делали наши деды и прадеды», уже давно чувствовалась потребность в такой книге-руководстве к действию. И она появилась. И выдержала 7 изданий, вышла общим тиражом 19 тысяч экземпляров (когда обычный тираж книг по фольклористике — 100—300 экз.). И заняла 6-е место в топ-десятке самых продаваемых в 2011 году книг в специализированных магазинах Белоруссии. А как же иначе, ведь «золотые правила», как указано в аннотации, «позволяют сохранить память о своих корнях, взрастить могучее Древо Жизни своего рода, напоить его целебной силой вековой мудрости предков и тем способствовать развитию человеческой цивилизации в целом» [там же].

Горько только, что в качестве правил на все случаи жизни, даже «когда ребенка бьют в школе», предлагаются собранные из разных белорусских и российских публикаций, в том числе из изданий типа сборника заговоров Н. Степановой, категорические утверждения, не учитывающие ни локальной специфики народной культуры, ни профессиональной принадлежности носителей традиции, лишь приви-

вающие примитивный магизм мышления. Одним из самых заметных недостатков книги видится депрессивный характер ее воздействия на читателя, когда рекомендации просто угнетают своей категоричностью, а их невыполнение — безысходностью. К примеру, «последний путь — дорогу от дома до ворот кладбища следует обязательно маркировать веточками ели; при этом необходимо учесть, что веток обязательно должно хватить до ближайшего перекрестка (чаще всего в городе) или до конца деревни. Если же веток по каким-то причинам не хватит, это может повлечь за собой еще одну смерть представителей этого рода» [там же: 223]. В иных «правилах» за невыполнение какого-либо предписания (к слову, бытующего на ограниченной территории) всем читателям (а русскоязычность книги ориентирует на широту ее пользователей) категорично предсказываются беды и страшные болезни.

Возвращаясь к теме фольклористического образования, отродно заметить, что студенты вовлекаются в научную жизнь, выезжают в экспедиции, проходят практики на базе фольклорных лабораторий, издают свои электронные журналы и т. д. Нужно упомянуть сборники научных статей «Фольклористические исследования», с 2004 г. издающиеся кафедрой теории литературы Белорусского государственного университета, содержание которых отражает диапазон исследовательских интересов современных белорусских фольклористов. Однако, как представляется, первоочередное значение сборника в его включенности в научно-образовательный процесс. Своими материалами и даже концепцией сборник растит исследователя-фольклориста: учит вначале отличать изложение, реферат, эссе от самостоятельного исследования, аутентичный фольклор от его подделки, прививает уважение не только к носителям традиции, но и к своим коллегам, работами которых пользуешься.

Рассуждая о воспитании фольклориста и его роли в общественной жизни общества, приходим к выводу, что белорусская ситуация довольно примечательна. Вспомним хотя бы роль фольклора в создании этнических мифов, призванных консолидировать нацию в 20-е годы XX в. и в период второй волны белорусского Возрождения в 1990-е. Именно фольклор был идеальным материалом для конструирования идеи национального единства, того славного прошлого, которое могло бы подвинуть на строительство не менее славного будущего. Очевидно, для того чтобы фольклор соответствовал поставленным целям, к нему относились довольно свободно, правила и даже сочиняли, начиная со Шпилевского. В начале прошлого века ярким примером конструирования национальной мифологии стало творчество Вацлава Ластовского, вышедшие из-под его пера отдельные легенды на правах фольклорных включились в культурное и исследовательское пространство.

В постсоветский период активизировалось краеведческое движение, когда особенное внимание уделяется легендам и преданиям, в

первую очередь топонимического характера, что включается в популяризацию «малой родины». Более важно, однако, то, что обращение к фольклору и попытки его осмысления в последнее десятилетие являются одним из надежных показателей «свядомых» молодых белорусов, которые таким образом пытаются утвердить для себя в глазах и русскоязычной, и в большинстве своем индифферентной общественности свою национальную идентичность и общественную позицию. При громадной ценности подобных движений наблюдается и некоторый минус, связанный с сознательным манипулированием фольклором в целях реализации определенных амбиций отдельных «лидеров» (к примеру, проимперских идей, идей «славянского единства» и проч.). К тому же на волне увлеченности народной культурой в печати и в большей степени в интернет-пространстве появляются любительские «реконструкции архаических смыслов», к сожалению, влияющие на точку зрения даже отдельных профессиональных фольклористов.

Планы и перспективы. Среди наиболее перспективных планов у белорусских фольклористов и этнолингвистов — создание Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа (БФЭЛА), начатое в секторе этнолингвистики и фольклора Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы под руководством Н. П. Антропова и Т. В. Володиной. Именно комплексный этнолингвистический метод оказывается особенно продуктивным при исследовании фольклорных сюжетов и образов, архаических форм различных обрядовых действий и мифологических представлений, т. к. предполагает точные критерии разграничения типологических сходжений и генетического тождества, опирается на строгую локализацию регистрируемых фактов, позволяет на новом уровне описывать разноуровневые явления народной культуры. БФЭЛА по смыслу, принципам организации, целям и задачам выступит как систематизированное на документальных, но в первую очередь на экспедиционных данных, обобщенное на уровне типологически значимых примет и воплощенное в форме карт с развернутыми легендами описание традиционной духовной культуры белорусов. В атласе детально и последовательно будут раскрыты все важнейшие содержательные элементы фольклорной культуры, имеющие типологическое значение, устойчиво воспроизводимые в определенной, характерной для каждой данной традиции форме. Вместе с решением конкретной задачи определения границ традиции как целого и ареалов отдельных ее элементов подход, который учитывает статистическую и типологическую характеристики фактов народной традиционной культуры, предоставляет возможность наблюдать соотношения общего и особенного в масштабах широких этнокультурных образований и судить о процессах их формирования, а также о динамике важнейших компонентов содержания, формы и языка фольклора. Предлагаемый в Атласе подход учитывает статистическую и типологическую харак-

теристики фактов народной традиционной культуры. Он позволяет не только определить границы традиции как целого и ареалов отдельных ее элементов, но и предоставляет возможность наблюдать соотношения общего и особенного в масштабах широких этнокультурных образований и судить о процессах их формирования, а также о динамике важнейших компонентов содержания, формы и языка фольклора.

В 2013 году в Центре исследований белорусской культуры, языка и литературы начинается периодическое издание сборника научных статей «Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні». Хочется верить, что издание станет плодотворной и интересной площадкой для обсуждения актуальных проблем фольклористики.

Литература

Антропов 2009 — *Антропов Н. П.* Белорусская комоедица на фоне южнославянских «медвежьих» дней и ритуалов // Славянские языки: аспекты исследования: сб. науч. ст. Минск, 2009.

Антропов 2013 — *Антропов Н. П.* Белорусские этнолингвистические этюды: 3. «куст» (часть первая) // *Ethnolinguistica Slavica: К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого.* М., 2013. С. 162—179.

Беларуская міфалогія 2004 — Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько і інш.; склад. І. Клімковіч. Мінск, 2004.

Беларускі 2001—2004 — Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка. Кн. 1. Каляндарна-абрадавая паэзія / аўт.: А. С. Ліс і інш.; навук. рэд. А. С. Фядосік. Мінск, 2001; Кн. 2. Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр / аўт.: А. С. Фядосік, А. С. Емяльянаў, У. М. Сысоў, М. А. Каладзінскі. Мінск, 2001; Кн. 3. Пазаабрадавая паэзія / аўт.: А. І. Гурскі, Г. А. Пятроўская, Л. М. Салавей. Мінск, 2002; Кн. 4. Народная проза / аўт.: К. П. Кабашнікаў, А. С. Фядосік, А. В. Цітавец. Мінск, 2002; Кн. 5. Міфалогія. Духоўныя вершы / аўт.: А. М. Ненадавец і інш. Мінск, 2003; Кн. 6. Малыя жанры. Дзіцячы фальклор / аўт. Т. В. Валодзіна і інш. Мінск, 2004.

Беларускі 2005—2006 — Беларускі фальклор: энцыклапедыя: у 2 т. Мінск, 2005—2006.

Боганева 2010 — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / уступны артыкул, укладанне і каментары А. Боганевай. Мінск, 2010.

Брицина 2010 — *Брицина А. Ю.* Проблемное поле современной украинской фольклористики // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. М., 2010. С. 63—76.

Валодзіна 2009 — *Валодзіна Т.* Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.

Гулак 2008 — *Гулак А. А.* Пётр Аляксеевіч Бяссонаў: славяназнаўца і фалкларыст. Мінск, 2008.

Кавалёва 2005 — *Кавалева Р. М.* Абрысы рытуальна-магічнай сферы беларускага фальклору. Мінск, 2005.

Кавалёва 2009 — *Кавалёва Р. М.* Фалькларыстычны калейдаскоп: зб. арт. Мінск, 2009.

Кавалёва 2012 — *Кавалёва Р. М., Лук'янава Т. В., Дзянісенка В. І.* Фальклорная няказкавая проза: ме тадычныя указанні і ілюстрацыйны матэрыял да правядзення фальклорнай практыкі студэнтаў I курса філалагічнага факультэта. Мінск, 2012.

Коваль 2011 — *Коваль В. И.* Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение. Минск, 2011.

Кукрэш 2010 — *Жорсткі раманс: фальклорныя песні /укладальнік, аўтар уступнага артыкула А. Кукрэш, Мінск, 2010.*

Лабачэўская 2007 — *Лабачэўская В.* Абрад «гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы // *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej = Памежжы Беларусі ў між-дысцыплінарнай перспектыве / red. naukowa E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa, 2007. S. 404—430.*

Лобач 2013 — *Лобач У. А.* Міф. Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у семіятычнай перспектыве. Мінск, 2013.

Лобачевская 2010 — *Лобачевская О. А.* Ритуал в повседневности войны (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси) // *Номо historicus 2009: гадавік антрапалагічнай гісторыі. Вільня, 2010. С. 43—53.*

Лобачевская, Федоров 2012 — *Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю.* «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // *Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 72—82.*

Міфалогія беларусаў 2011 — *Міфалогія беларусаў: энцыкл. слоўн / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.*

Морозов 2010 — *Морозов А. В.* Современная белорусская фольклористика: основные направления развития // *От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. М, 2010. С. 92—104.*

Санько 2008 — *Санько С. І.* Духоўная перадгісторыя Беларусі: свет — соцыум — чалавек у міфа-паэтычнай карціне свету // *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. Мінск, 2008. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча. С. 137—232.*

Сівіцкі 2006 — *Сівіцкі У. М.* Русальная традыцыя беларусаў: міфа-паэтычная сістэма, тыпалагічныя паралелі. Мінск, 2006.

Чарота — *Чарота І.* Народ сербскі: яго абрады і звычаі, святы і святыні. Вып. 1—3. Мінск, 2006, 2009, 2012.

Чарота 2002 — *Српска књижевност. Антологія текстава. Избор проф. др Иван А. Чарота. Кь. І. Мінск, 2002.*

Швед 2006 — *Швед І. А.* Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фальклору. Брэст, 2006.

Швед 2008 — *Швед І. А.* Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору: дыс. ... д-ра філал. навук. Мінск, 2008.

Швед 2010 — *Швед И. А.* Словацкий фольклор: формы, жанры, поэтика. Брест, 2010.

Швед 2011 — Швед І. А. Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры. Брэст, 2011.

Швед 2011а — Швед І. А. Фалькларыстыка: даследчыя прыярытэты і перспектывы развіцця // Фальклор і сучасная культура: матэрыялы III Міжнарод. навук.-практ. канф.: у 2 ч. Ч. 1. Мінск, 2011. С. 5—6.

Sanko 2011 — Sanko S. Belarusian Ethnogenic Legend in the Context of Vedic Twin Mythology // India and Kazakhstan: Silk Road synergy continues / P. L. Dash, Laura Yerekesheva, Neeru Misra (eds.). New Delhi, 2011. P. 89—102.

Sańko 2012 — Sańko S. Podstawowe składniki białoruskiej narracji sakralnej w perspektywie porównawczej // Politeja. Kraków, 2012. № 4. S. 153—181.

***Summary.** The article summarizes the achievements of the Belarusian folklore studies of the last decade and represents the most vulnerable areas of the studying of folklore, where the increase of knowledge is still expected. The comprehension of the causes of success and failure in the studying of folk culture is attempted. As the analysis shows, the reference to the methodology of folklore-related disciplines and the «anthropologization» of Belarusian folklore allowed to proceed a comprehensive study of folklore as an integral historical and cultural phenomenon.*

***Key words:** Belarusian folklore, mythology, ethnolinguistics, system of genres, world and codes anthropological folklore studies, field studies.*

А. Ю. БРИЦЫНА
(Украина, Киев)

УКРАИНСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА НАЧАЛА XXI ВЕКА: ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ И МЕТОДИКИ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ

Аннотация. В статье рассматриваются современные методологические проблемы и их истоки в украинской фольклористике. При отсутствии многочисленных теоретических изысканий различные концепции успешно воплощаются в исследованиях и полевой работе.

Ключевые слова: украинская фольклористика, методология, методика собирания.

Некая «методологическая растерянность», характерная для современной украинской фольклористики, свойственна и науке в разных ее национальных проявлениях, и современной мировой фольклористике в целом¹. В определенной степени это состояние симптоматично и даже продуктивно, т. к. предвещает возможность реального прорыва в будущем. Поэтому нынешний этап представляется весьма ответственным, а разговор о проблемах своевременным. Вместе с тем представленная здесь точка зрения — лишь одна из возможных интерпретаций современного состояния и проблем методологии украинской фольклористики.

Кроме общих тенденций развития и вопросов, которые при этом возникают, фольклористикам разных стран свойственны специфические проблемы, отражающие их исторический путь и конкретные обстоятельства нынешнего момента (от поиска собственного голоса до попытки проложить новые пути в ответ на своеобразный кризис научного знания и вырваться за пределы старой системы). Поскольку особенности ситуации и природа «болевых точек» в научных сообществах разных стран отличаются, мы сосредоточим свое внимание на проблемах украинской науки и их истоках, в то же время попытаемся соотнести эти вопросы с волнующими мировое научное сообщество.

Корни многих нынешних проблем (как ни банально это звучит) — в длительном доминировании в науке единой методологии и в ее идеологической составляющей. Опережая возникающее у ряда читателей

¹ Беспокойство относительно немногочисленности размышлений о теоретическом несовершенстве фольклористики и отсутствия новых гипотез высказал в президентском обращении на ежегодном (2004 г.) заседании Американского фольклорного общества Алан Дандес [Dundes 2005: 388].

искушение отвергнуть высказанное, сразу оговорюсь, что отнюдь не рассматриваю науку XX в. как методологически несовершенную. Этот вопрос требует более обстоятельного разговора, я же хочу лишь обратить внимание на то, что превалирование на протяжении многих лет одной методологической доктрины, пусть даже достаточно разнообразной в своих конкретных проявлениях, сковывало теоретические поиски и даже омертвляло науку. Думается, что у всех представителей старшего поколения еще свежи воспоминания о дискуссиях, в которых методологическое инакомыслие приравнивалось к идеологическому и политическому. Обращаясь к этим фактам, мы говорим вовсе не о прошлом, а о том, что в этих обстоятельствах ряд проблем оставался как бы невидимым для исследователей, а само понятие методологии подверглось девальвации. Мысль о том, что метод является орудием постижения сущности явлений и в зависимости от задач и целей исследования избирается ученым, стал пустой словесной оболочкой, не несущей никакого живого содержания.

Нередко авторы диссертаций, определяя свою методологическую приверженность, оказываются настолько беспомощными, что ограничиваются лишь перечислением имен своих предшественников или учителей. Данный пример мог бы показаться достаточно надуманным, а упрек — колким и несправедливым, если бы не был «общим местом» многих современных диссертационных работ. Думаю, что симптоматичность этого явления мною не преувеличена, тем более что в данном случае речь идет не только о неспособности учеников определиться в важных теоретических вопросах, в своей принадлежности к какой-либо школе, направлению, способу понимания и анализа предмета, но и о том, что этого не могут (или не хотят) сделать и их учителя.

В чем же причины этого? Не будет преувеличением утверждать, что одной из основных является именно методологическая монолитность фольклористики прошлых десятилетий и ее «литературоцентричность».

Причины приверженности науки советского времени к такому способу рассмотрения фольклора кроются достаточно глубоко в историческом прошлом, а его идеологические истоки вскрыл в свое время Б. Н. Путилов [Путилов 1994: 9—10]. Своеобразный знак равенства между идеологией и избранной методологией исследования не только губительно влиял на развитие науки со времен «критики буржуазной методологии», но и оказался чрезвычайно жизнеспособным. Примитивно трактуемая теория отражения стала почвой, взрастившей «идейно-тематический» анализ произведений, объяснительную, а в конечном итоге и попросту описательную направленность исследований. Следы этих доминант все еще ощутимы в современной украинской науке. Поэтому идеи и предложения, рожденные в лоне «чужеземных» фольклористик, до сих пор подчас незаслуженно принимаются в штыки, а методологические решения и новации наивно,

хотя и очень упорно, трактуются как результат того, что фольклорная традиция в странах Запада и в США пришла в упадок и фольклористам попросту нечего изучать. Инвективы такого рода приходится слышать и читать настолько же часто, насколько их содержание далеко от действительности.

Достаточно мрачная характеристика наследия прошлого может показаться несколько преувеличенной, но, к сожалению, соответствует реальности. Чтобы продемонстрировать, в каких условиях формировались негативные тенденции в решении проблем методологии, обратимся к цитате из редакционной статьи, предшествовавшей закрытию издания «*Етнографічний вісник*» (вместо него предполагался выпуск нового, основанного «на принципах марксистско-ленинской науки»): «*Етнографическая Комиссия ВУАН решительно порывает со старыми традициями этнографической науки, с пережитками народнической концепции, осуждая в то же время формальную буржуазную этнографию во всех ее модификациях (сравнительная, культурно-историческая и другие школы), отбрасывая буржуазные социологические школы (Дюркгейм, Леви-Брюль и их последователи)*» [*Етнографічний вісник* 1930]. Такая резкая переориентация и физическое уничтожение инакомыслящих вывели украинскую науку из европейского русла² и значительно ограничили методологические поиски. Попытки преодолеть эту искусственно возведенную преграду в XX в. не могли увенчаться успехом в силу изолированности от многих важнейших тенденций мировой науки.

В современном динамичном мире обращение к столь давним временам может показаться не только излишним, но и лишеным смысла. Однако в науке, как ни в одной другой сфере, важен не только смелый поиск и «перерыв постепенности», но и преемственность, которая дает почву для появления школ, для переживания старого и появления нового. Тот стресс, который испытала фольклористика в первой трети XX в., оказался весьма губительным для методологической сферы. В частности, речь идет о формировании в народоведении антропоцентрических тенденций, применении социологических методов и методик и многих других плодотворных предложений, развитие которых ныне начинается как бы с чистого листа, хотя в украинской науке имело мощные ростки уже в начале прошлого столетия. Практически все фольклористы, оставшиеся в живых после репрес-

² Современное «постколониальное» состояние украинской фольклористики и его причины становятся более наглядными при обращении к истории. Этот вопрос достаточно подробно рассмотрен в одном из разделов готовящейся к печати работе Т. Шевчук, с которой автор любезно позволила ознакомиться. Аналогичные процессы происходили и в других национальных науках, но если русская фольклористика, не утрачивая своей самобытности, уже с 1960-х годов начала постепенно, но настойчиво, прокладывать путь к возвращению в лоно мировой науки, то украинская открывает для себя этот путь только сейчас.

сий³, объединились в своих методологических предпочтениях вокруг исторического изучения фольклора, сконцентрировали свои поиски в сравнительной перспективе, преимущественно анализируя процессы взаимовлияния, обмена сюжетами, образами и т. п. Многие предложенные и переосмысленные коллегами из других стран методологические пропозиции остались, таким образом, практически не востребуемыми в отечественной фольклористике, даже в том случае, если их истоки были ей не чужды. Так произошло с формальными, структурными, генетическими, типологическими, контекстуальными исследованиями. Счастливым исключением стали чрезвычайно плодотворные типологические изыскания фольклористов-музыковедов (Ф. Колесса, К. Квитка, С. Грица и др.). Однако в других сферах, например, в осознании устной природы фольклора, изучении исполнительства и характера контекстуальных связей фольклора, в развитии методологии когнитивного исследования возвращение к опыту отечественной науки и обогащение ее идеями зарубежных коллег произошло с большим опозданием.

Знаменательно и отсутствие фольклористических дискуссий, посвященных проблемам методологии исследования в целом и отдельным проблемам, имеющим методологическое значение, в частности. Едва ли не единственным исключением является проблема историзма фольклора, которая длительное время дискутировалась в советской фольклористике и до сих пор продолжает вызывать споры, в том числе совсем недавние [Шевчук, Балушок 2012]. Достаточно прямолинейному отождествлению фольклорных сюжетов и мотивов с историческими событиями авторы противопоставляют мысль о специфических формах отражения истории фольклором, отличных от непосредственного, более или менее точного, отражения исторических событий в произведении, поскольку они подчиняются законам фольклорного мышления. Эта позиция, на наш взгляд, весьма плодотворная, все чаще получает прекрасные подтверждения в конкретных исследованиях в частности, украинских дум. Однако число ее приверженцев все еще не так велико, как хотелось бы.

Доминирование литературоцентричности в современной украинской науке связано с тем, что именно на этом направлении концентрировались многие ее достижения. Как видим, это обусловлено исторически и в значительной мере также определяется характером подготовки кадров на кафедрах филологических факультетов. Несколько более этноцентричны подходы украинских фольклористов-музыковедов, которые достигли значительного продвижения в систематическом ареальном исследовании и осмыслении музыкального фольклора, чем не могут похвастать филологически ориентированные фольклористы.

³ Об этом можно говорить отдельно, но искушенному читателю можно напомнить историю, в том числе и достаточно недавнюю.

Весьма плодотворные тенденции, названные в свое время Клиффордом Гирцем «рефигурацией социальной мысли» [Geertz 1980], также оказались вне орбиты украинского народоведения. Между тем обогащение методологии находками в смежных отраслях оказалось существенным для зарубежной науки, в частности, для процесса ее антропологизации [Fine 1994: 34—36], столь активно формирующего новую методологическую парадигму в современных исследованиях. Несколько забегаая вперед, отметим, что именно с этим, на наш взгляд, связаны наиболее интересные практические реализации методологических «прорывов» в украинской науке. Источником таких идей оказываются традиции, заложенные на рубеже XIX—XX вв. украинскими учеными, а также предложения зарубежных коллег, хотя порой и с опозданием поддержанные уже в конце XX века.

Этот процесс происходит не просто. Можно даже отметить своеобразную границу между представителями разных поколений и их методологическими пристрастиями. Конечно же, это лишь тенденция, но избравшие путь освоения идей мировой фольклористики представители молодого и среднего поколений исследователей подчас вызывают в воображении образ растущего на камнях мха, упорно борющегося за жизнь. Но на методологической почве, заложенной в столь сложных обстоятельствах, начинает развиваться методологический плюрализм украинской науки. Конечно, само по себе разнообразие методов и методик не может и не должно быть целью. Однако чрезвычайно важно получить возможность выбора, использования надлежащего инструментария для решения тех или иных вопросов. В этом плане показательно, что именно поколение фольклористов, пришедшее в науку в 1990-е гг., обратилось к осмыслению опыта зарубежной науки [Кухаренко 2010; Головаха-Хікс 2011] и, что еще существеннее, к его освоению. В последние десятилетия спецвыпуски журналов «Народна творчість та етнографія» (с 2011 г. — «Народна творчість та етнологія») и «Народознавчі зошити», публикуют обзоры зарубежной науки и переводы работ исследователей Франции [Народна творчість та етнографія 2006], Македонии [Народна творчість та етнографія 2009], Белоруссии [Народна творчість та етнографія 2009a], Канады [Народознавчі зошити 2010], Сербии [Народна творчість та етнологія 2012], США и Канады [Народна творчість та етнологія 2012a]. Это позитивное начинание свидетельствует о сложности осмысления проблем, а подчас и отбора для публикации тех исследований, которые стали программными для формирования новых методологических предложений. Поэтому нередко издатели удовлетворяются переводами широко известных исследований либо последними работами коллег из других стран, оставляя читателям свободу самостоятельного поиска ключевых вопросов и концептуальных точек. В этом плане выигрывают те подборки, которые представляют взгляд на современное состояние науки «изнутри»

или же, наоборот, представляющие тщательно отобранные публикации, ставшие знаковыми для методологической переориентации исследований. Осуществление этой работы требует глубокого понимания ситуации в мировой науке и осознания насущных проблем отечественной. Только тогда публикации такого рода будут способствовать продвижению вперед.

Обогащение методологического инструментария в последнее время получило мощный импульс со стороны издателей. Создание новых издательств (в частности, таких, как «Дуліби», которое появилось и наращивает творческую активность благодаря усилиям М. Гримич и ориентировано преимущественно на современные в теоретическом плане исследования), — по нашему мнению, весьма многообещающее начинание. Обратим внимание лишь на публикации последних лет, которые активно вводят в научную сферу гендерные и социовозрастные методики исследования, анализ различных субкультур и другие, дотоле малоосвоенные и в методологическом, и в практическом отношении вопросы, рассматриваемые в антропологической перспективе, например [Народна культура українців: Життєвий цикл людини 2008; 2010; 2012] и другие.

Интерес к методологии, таким образом, непосредственно связан со сменой поколений в науке. Методологическая заинтересованность молодежи, которая не удовлетворяется теоретическим единообразием, царившем в науке на протяжении почти всего прошлого столетия, получает воплощение в обзорах и теоретико-методологических репликах (см. [Гінда 2003; Гінда 2006; Гінда 2012] и др.). Еще более отрадным фактом является реализация новых для украинской фольклористики методологических предложений в конкретных работах. Именно успешное применение придает легитимность теоретическим доктринам. В этом плане показателен выход исследовательских интересов за пределы круга традиционных жанров и вторжение в сферу живого фольклорного процесса. Для этого украинской науке пришлось преодолеть «инерцию невидения», которая, по выражению Р. Кирчива, была ей свойственна при изучении современности [Кирчів 2010: 9]. В данном случае важно то, что в поле зрения исследователей попадают не только (и не столько) жанры, бытовавшие в прошлом, но и совершенно новые проявления устной традиции. При рассмотрении с определенных методологических позиций они обнаруживают отчетливые черты фольклорности. В последние годы эти явления активно исследуются многими учеными (см., в частности, работы М. Красикова, Н. Лысюк, Е. Чебанюк, И. Головахи-Хикс).

На этом вопросе следует остановиться несколько подробнее, поскольку, в силу своей дискуссионности, он требует пояснений. Отметим сразу, что в данном случае мы говорим не об идеологических изытиях из фольклорного репертуара, которые попросту не были

предметом исследования (по причинам, далеким от науки, но очень болезненно отражавшихся на судьбах самих исследователей), — политический, эротический фольклор и проч. Речь пойдет, прежде всего, о «постфольклорных» явлениях, о которых в российской науке одним из первых заговорил и которые, соответственно, обозначил С. Ю. Неклюдов. И термин, и само явление в украинской науке принимаются далеко не однозначно. Наряду с многочисленными публикациями и электронными ресурсами, где обсуждается эта проблема и публикуются записи текстов (см. подробнее: [Лисюк 2012]), существует и достаточно агрессивная тенденция отрицания как термина, так и понимания сути процесса. В частности, Н. Дмитренко в докладе «Фольклор. Постфольклор. Что дальше? (Или еще раз о специфике фольклора)» на одной из конференций выступил против необходимости введения термина. Современный фольклор при всех его внешних отличиях обладает базовыми характеристиками устной традиции. Введение термина, на наш взгляд, привлекло внимание именно к методологическому аспекту данной проблемы, который представляется весьма интригующим и достоин теоретических размышлений. Методологические установки, формирующие представления о предмете фольклора и его отличительных признаках, играют значительную роль в осмыслении природы и перспектив развития фольклора. Нередко отсутствие того или иного из этих признаков (например, устности, коллективности (анонимности), традиционности, вариативности) служит основанием для отрицания принадлежности того или иного явления к фольклору. Здесь не место дискутировать относительно признаков фольклорности (обсуждению этого вопроса посвящено множество обзоров, например: [Гінда 2003; Кухаренко 2010; Головаха-Хікс 2011; Гінда 2012]). Заметим, однако, что изменение методологических установок в этом случае может иметь решающее значение. Так, например, отказ исследователей от представлений о доминировании эстетических критериев и привлечение их внимания к коммуникативным, социальным, адаптивным и др. функциям, которые играют все более существенную роль в функционировании фольклорных и «постфольклорных» форм, способно изменить не только ракурс рассмотрения, но и понимание перспектив развития традиции.

Обратим внимание еще на один аспект, представляющий, на наш взгляд, особый интерес для осмысления природы современных процессов в устной традиции и определения специфики их анализа. Совершенно очевидно, что при обсуждении современного фольклора фокус интереса перемещается на явления, которые доселе мало интересовали фольклористов. Подчас они попросту не придавали существенного значения мнениям предшественников, высказанным еще в XIX в. Речь идет о внимании к традиционной коммуникации в естественных условиях, на которую в свое время обращали внимание такие прекрасные знатоки (и носители) фольклора, как Тарас Шевченко

и Иван Франко. Их принадлежность к литературной среде не стала препятствием для того, чтобы оценить не только красоту обыденного общения крестьян, но и ее информативность как источника знаний об исполнителях, об устной традиции и о народе в целом. Т. Шевченко призывал вслушиваться в повседневные разговоры крестьян, которые ведутся ими «шапок не снимая», а И. Франко среди прочих проблем обращал внимание на «беспрограммные» крестьянские беседы [Франко 1982: 9].

То, что некоторым современным исследователям подчас представляется влиянием зарубежной фольклористики (речь идет о «непомерном», по их мнению, расширении сферы фольклора), имело, таким образом, ростки в отечественной фольклористике уже в середине XIX в. Однако данные идеи, как и современные попытки пересмотреть рамки предметного поля фольклористики, оставались невостребованными в силу методологических и идеологических препон, не имеющих сугубо научных истоков. Именно эти препятствия оказали значительное, а порой и разрушительное, влияние на современную фольклористику и ее методологический облик.

Все чаще предметом новейших исследований (многие из них только готовятся к печати, но уже мощно прозвучали в докладах на конференциях) становятся объекты, ранее не включавшиеся в орбиту фольклора. Причиной того, что раньше они не привлекали внимания собирателей, служит не только их неожиданное появление в устной традиции (как, например, организованная во многом по ее законам письменная коммуникация в Интернете⁴). Многие явления, давно функционирующие в повседневном общении и имеющие фольклорные характеристики, раньше просто не воспринимались как фольклорные. К ним относятся не только «народные рассказы», исследованные С. Мышаньчем на рубеже 70—80-х годов XX в. и робко поставленные автором на маргине фольклора [Мишанич 1982], но и тексты «устной истории» [Бріцина 2010], натальные нарративы [Лабашук 2013] и многие другие явления, обладающие чертами традиционности, но не имеющие выразительных проявлений некоторых иных фольклорных признаков, либо воплощающие их весьма своеобразно.

Изменение методологических установок исследователей, которые перестали буквально трактовать «требование» коллективности и анонимности⁵ и другие признаки фольклора, происходит синхронно с появлением новых проявлений устной традиции, отражающих современную реальность.

⁴ Говоря об устности, мы имеем в виду аксиологический аспект ее рассмотрения, а не форму существования явлений. (Устности и Интернету посвятил последнюю, завершенную незадолго до кончины, работу Дж. Фоули [Foley 2012]).

⁵ Речь идет о перенесении акцента на отсутствие авторства, которое не является значимым, как уточняет С. М. Толстая [Толстая 2005, 118].

менность не только тематически, но и по иным более существенным параметрам.

Современная антропологизация фольклористики проявляется в ее сближении с этнолингвистикой. В украинской науке ее методы и методики пока чаще применяются языковедами (М. Жуйкова, В. Конобродская и др.), несколько реже — этнографами. Фольклористы обращаются к ним не так часто.

Наиболее существенным следствием освоения фольклористикой методологических возможностей этнолингвистики и споров о ее методологии становится вопрос о возможности переноса внимания с «перспективы исследователя» на «перспективу носителя» фольклора (П. Ковальский, цит. по: [Бартминьский 2005: 112]). Когнитивный и эмический подходы являются весьма современными и методологически востребованными, но при этом не исключают, а, в конечном счете, предполагают изучение объекта исследования — народа, его ментальности и др. проблем. В этом аспекте показательны весьма плодотворные шаги ряда украинских исследователей, направленные на постижение традиционной культуры «изнутри» (с максимальным учетом позиции носителей⁶) и изучение «внутренних» ее показателей, позволяющие в конечном счете сформировать представление о тех или иных аспектах традиционной картины мира ([Чебанюк 2001; Чебанюк 2010] и др.)⁷.

В значительной мере благодаря взаимовлиянию научных дисциплин и их методологии в фольклористический обиход вошли исследования прагматики, закономерно начатые с изучения обрядовых жанров, тексты которых по сути являются «текстами-действиями», поскольку связаны с обрядовым контекстом [Микитенко 2010]. Нарративные жанры в их дискурсивной природе также привлекли внимание исследователей и в теоретическом, и в практическом аспектах [Брицына 2004; Лабашук 2013]. Интерес к прагматике устного текста, контексту исполнения сказался и на собирательской практике (см., напр., материалы архива Государственного научного центра защиты культурного наследия от техногенных катастроф (далее сокращенно: ГНЦЗКНТК)). Вместе с тем следует признать, что исследования в этой области все еще находятся в начальной стадии, пока не получили распространения и не приобрели разнообразия направлений и подходов.

⁶ Несколько забегая вперед, отметим появление весьма любопытных и многообещающих попыток сформировать современное прочтение стационарного метода, позволяющее исследователю, длительное время живущему в среде носителей, максимально «погрузиться» в ее повседневную жизнь и увидеть реальное функционирование традиционных явлений. Полученные в результате таких изысканий материалы и наблюдения легли в основу ряда сообщений и публикаций Е. Чебанюк.

⁷ К сожалению, обобщающая монография исследовательницы, посвященная проблеме, пока еще не опубликована.

Заслуживает упоминания в этом обзоре еще одно методологическое предложение, связанное с немногочисленными и порой еще робкими попытками «восстановления в правах» социологических методик в фольклористике. Особенно активно украинские исследователи обращались к ним еще в начале XX века [Шевчук 2004; Головаха 2011]. Резкая переориентация науки в начале 30-х годов прошлого столетия (о которой уже шла речь выше) и развитие «вульгарного социологизма» прервали эти плодотворные начинания. Однако богатый опыт украинской фольклористики, равно как и активное обращение коллег из других стран, в том числе и российских, к социологическим методикам, думается, пророчит будущее их применению в фольклористике.

Характеристика состояния методологии украинской науки была бы неполной, если бы вне поля зрения оказались поиски и достижения коллег из диаспор, в частности, канадской, где давно существуют мощные исследовательские центры и ведутся активные исследования [Нагачевський, Маєрчик 2010] (в силу краткости данного сообщения мы вынуждены ограничиться лишь этим аспектом, оставив на будущее рассмотрение аналогичных исследований в США, России и других странах). Авторы названного обзора отмечают, что «канадская школа фольклористов-украинистов лидирует среди других исследовательских украинских центров изучения фольклора за пределами Отечества» [Нагачевський, Маєрчик 2010: 293]. Они также справедливо отмечают, что связь «материковой» науки и исследований, осуществляемых в среде ученых диаспоры, пока еще весьма слаба. Прежде всего это отражается в сфере теории, в частности, в трактовке понятия «фольклор», тяготеющего в науке диаспоры к объединению фольклористики и этнографии и их методов. Эта тенденция в ряде североамериканских фольклористик проявляется в стремлении к замене этого понятия другим — *folklife* («народная жизнь»), имеющим более широкий спектр значений [Нагачевський, Маєрчик 2010: 302—303]. Методологические предпочтения различных типов исследований этой сферы, как отмечают авторы упомянутой работы, охватывают три типа стратегий: сравнительно небольшое количество исследований истории и происхождения традиционных явлений, уже не фиксируемых ни в живом бытовании, ни в пассивном репертуаре и памяти носителей; попытки изучения явлений, уходящих из актуального репертуара; и «этнография современности», тяготеющая к антропоцентричности. Два первых направления имеют приверженцев в украинской фольклористике Канады и Украины, третье же, по мнению авторов, развивается преимущественно в диаспоре, хотя, с нашей точки зрения, в последнее время все более уверенно завоевывает приверженцев и среди фольклористов Украины. Что же касается литературоцентричности фольклористических исследований, то, в отличие от работ украинских ученых, она, по мнению авторов обзора, в науке диаспоры занимает очень незначительное место и привлекает немногих.

Становление и утверждение школ и направлений в современной украинской фольклористике происходит не в ходе дискуссий, позволяющих сделать противостояние позиций отчетливо видимым и артикулированным, а в процессе их воплощения в конкретных исследованиях. В этом смысле показателен процесс «капсулирования», замыкания представителей каждой из методологических ориентаций в своем кругу. Для украинских ученых, сформировавшихся в определенной среде, иные методологические предложения подчас как бы не существуют, не происходит ни обмена мнениями, ни обогащения идеями, ни отрицания непродуктивного. Это отражается даже в том, что термины (например, «антропоцентризм», «текст», «контекст», «символ», «субъектность» и др.) применяются в совершенно различных значениях, часто без надлежащего учета традиции их применения и трактовки в той или иной методологической парадигме в мировой науке. Наиболее огорчительным является отсутствие традиции четкой констатации исследователями своей методологической позиции. Поэтому ряд теоретических предложений, не имеющих под собой прочной методологической основы (в частности, в сфере современного украинского сказковедения), мы оставим без комментариев, т. к. они порой представляются теориями без методологии.

Затронутые вопросы непосредственно касаются также и проблем собирания и качества источников, поскольку характер материала в известной мере предопределяет характер выводов. Поэтому в завершение кратко остановимся на характеристике собирательской практики и попытках ее усовершенствования.

Фольклористы, ориентированные на изучение вербального текста, традиционно анализируют полевые, архивные и опубликованные тексты лишь со стороны их словесной составляющей, поэтому на это же направлена и собирательская работа. В поле фольклористы используют технические средства фиксации, осуществляют фонозаписи и видеозаписи, но при этом сама методика «поиска» текста (интервью, фиксация живого исполнения, активизация ресурсов памяти для получения информации о тексте, находящемся в пассивном репертуаре и проч.) достаточно консервативна. Филологическая текстоцентричность выводит за рамки интереса собирателей многие составляющие *устного текста*, а интерпретационные возможности контекста, который не только не фиксируется, но даже не очерчивается, остаются нереализованными. В силу этого требование фиксировать не только вербальный текст, но и ситуацию его исполнения до сих пор актуально для украинской фольклористики. С позиций современности представляется несомненным, что для изучения устного фольклорного текста контекст (ситуативный, исполнительский и проч.) является одним из существенных интерпретационных факторов, поэтому внимание к нему углубляет понимание текста. Современные методики записи, ориентированные на изучение не только словесного текста и его и выразительных средств,

но и самого исполнителя и его аудитории⁸, а также на выяснение роли текста в жизни социума, на принадлежность его активному или пассивному репертуару, дают возможность глубже постичь содержание и адекватно оценить форму произведения. Каждый фольклорист имел возможность отметить различия записей, осуществленных по просьбе собирателя и зафиксированных под диктовку, записанных в процессе живого исполнения или даже спонтанного мимоушного упоминания текста, известного аудитории и поэтому не нуждающегося в развернутом воспроизведении. Эти различия часто вызывают недоумение у «непосвященного», а отсутствие информации об обстоятельствах исполнения лишает возможности оценить реальную роль текста в жизни сообщества. Чтобы избежать этого, собиратели стараются фиксировать тексты от «лучших» исполнителей. И хотя такая практика уже давно получила адекватную оценку в мировой науке, стремление к осуществлению таких записей все же превалирует. Более продуктивной является фиксация спонтанного исполнения и учет контекста, которая все чаще реализуется в современной украинской фольклористике. При этом особенно ценными представляются «сплошные» записи, отражающие реальный процесс фольклорной коммуникации. Они позволяют реализовать эмический подход и понять позицию носителя. Осуществление таких фиксаций весьма трудоемко и требует затрат времени, однако степень их информативности велика. Именно поэтому методики сплошных, повторных и одновременных записей несколько «потеснили» традиционные и постоянно совершенствуемые методики интервьюирования. Одно из многочисленных несовершенств последних состоит в том, что память ненадежна, «а сам процесс интервьюирования служит активным фильтром отбора и конструирования информации» [Нагачевський, Маєрчик 2010: 303].

Значительная работа осуществлена в процессе экспедиций, организованных ГНЦЗКНТК. С 90-х годов XX в.⁹ полевые исследования Центра продолжили традицию этнолингвистических экспедиций, проводившихся в Полесье на протяжении более двух десятилетий (с 1962 по 1986 г.) группой ученых под руководством Н. И. Толстого. В 1997—2004 гг. материалы собирались в соответствии с «Программой Полесского этнолингвистического атласа» [Говірка села Машеве 2003—2005].

⁸ Современной культуре свойственно осознание не только творческой роли создателя, но и сотворчества слушателя или зрителя, изначально присущее устной традиции со свойственным ей контактными типом коммуникации. Поэтому внимание к аудитории, во многом определяющей судьбы репертуара и даже способы его функционирования, методологически весьма существенно и способно внести коррективы во многие устоявшиеся фольклористические стереотипы.

⁹ По материалам экспедиций 1994—1996 гг. были изданы диалектологические записи, отражающие «речевой облик говора». Как отмечают составители, эти фиксации по своему информационному значению выходят за рамки собственно языковой информации [Говірки Чорнобильської зони 1996].

Впоследствии, продолжая эту работу и не отказываясь от вопросников, собиратели опробовали и методики сплошной фиксации, записи в «натуральном» и «индуцированном» контексте, позволяющие приблизиться к пониманию механизма жизни традиции и живого функционирования устных текстов.

В последние годы экспедиционная деятельность различных научных центров значительно активизировалась¹⁰. Методика собирания обсуждается и совершенствуется. Несколько предвосхищая события, отметим, что этим вопросам будет посвящено очередное издание под рабочим названием «Поле», готовящееся в данное время в издательстве «Дуліби».

Современное состояние методологии украинской фольклористики не представляется уникальным, многие процессы имеют аналоги в других национальных фольклористиках и в мировой науке. Несмотря на отсутствие широких дискуссий и попыток теоретического обобщения методологических проблем в специальных исследованиях, для украинской фольклористики характерно практическое воплощение новых идей в конкретных исследованиях и собирательской практике.

Утверждение различных школ и направлений, разнообразие методов и методик, появление новых или усовершенствование отринутых в свое время методологических предложений и возвращение к этим идеям с позиций современности, обогащение исследовательских возможностей благодаря применению не только объяснительной, но и интерпретационной парадигмы — черты современной украинской науки, которая активно пытается выйти из числа второстепенных и отвоевать свое особое место в гуманитарной сфере. Особую роль в этом, на наш взгляд, способно сыграть обретение фольклористикой и утверждение в ней антропоцентрических подходов, не только обогащающих науку, но и выводящих ее на уровень осмысления общих закономерностей функционирования фольклора и роли устной традиции в жизни народа.

Литература

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика — ситуация в Польше // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., 2005. С. 106—117.

¹⁰ В эту работу все активнее включаются не только академические институты, и вузы и музеи, но и многочисленные новообразованные народоведческие институты. При этом формируются архивы, разрабатываются вопросы современных технологий создания электронных архивов и баз данных (см., напр.: [Вовчак, Добрянская 2012]. Значительный опыт накоплен также архивом ГНЦЗКНТК. Вопросы методологии обработки, каталогизации и поиска представляются весьма интересными, но к сожалению, объем статьи не позволяет остановиться на них подробнее.

Бріцина 2010 — *Бріцина О.* ХХ сторіччя в усній історії українців (нотатки до питання про історизм фольклору) // У пошуках власного голосу: усна історія як терія, метод та джерело. Харків, 2010. С. 135—144.

Вовчак, Добрянская 2012 — *Вовчак А. С., Добрянская Л. А.* Львовские электронные архивы украинского фольклора // Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора. М., 2012. С. 38—46.

Гінда 2003 — *Гінда О.* Понятійне поле теоретичної фольклористики: до постановки проблеми // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів, 2003. Вип. 31. С. 32—42.

Гінда 2006 — *Гінда О.* Теоретичні засади зарубіжної фольклористики кінця ХХ — початку ХХІ століть: спроба синхронного зрізу (на матеріалі російських досліджень) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів, 2006. Вип. 37. С. 59—65.

Гінда 2012 — *Гінда О.* Термін фольклор як понятійне та дискусійне поле // *Studia methodologica*: альманах. Тернопіль, 2012. Вип. 34. С. 46—56.

Говірка села Машеве — Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну. Ч. 1—4. Київ, 2003—2005.

Говірки Чорнобильської зони 1996 — Говірки Чорнобильської зони: Тексти / Упоряд. П. Ю. Гриценко та ін. Київ, 1996.

Головаха-Хікс 2011 — *Головаха-Хікс І.* Особливості розвитку американських та українських фольклорних теорій на початку ХХІ століття: порівняльний аспект // Народна творчість та етнологія. 2011. № 4. С. 34—39.

Головаха-Хікс 2011 — *Головаха-Хікс І.* На межі соціології і фольклористики: Роль «Первісного громадянства» Катерини Грушевської в розвитку соціогуманітарної науки в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2011. № 4. С. 177—186.

Етнографічний вісник 1930 — *Етнографічний вісник*. 1930. Кн. 9. С. 2.

Кирчів 2010 — Двадцять століття в українському фольклорі. Львів, 2010.

Кухаренко 2010 — *Кухаренко С.* Стислий огляд фольклористики в Північній Америці: теорії, підходи, парадигми // Народознавчі зошити. 2010. № 3—4. С. 310—315.

Лабашук 2013 — *Лабашук О. В.* Натальний нарратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика. Тернопіль, 2013.

Лисюк 2012 — *Лисюк Н.* Постфольклор в Україні. Київ, 2012.

Микитенко 2010 — *Микитенко О.[О.]* Балканослов'янський текст поховального оплакування: Прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.

Нагачевський, Маєрчик 2010 — *Нагачевський А., Маєрчик М.* Особливості української фольклористики в Канаді // Народознавчі зошити. 2010. № 3—4. С. 293—309.

Народна культура українців: Життєвий цикл людини. 2008; 2010; 2012 — Народна культура українців: Життєвий цикл людини. — Т. 1. Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. Київ, 2008; Т. 2. Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. Київ, 2010; Т. 3. Зрілість. Жіноцтво. Жіноча субкультура. Київ, 2012.

Народна творчість та етнографія 2006 — Народна творчість та етнографія. 2006. № 4.

Народна творчість та етнографія 2009 — Народна творчість та етнографія. 2009. № 3.

Народна творчість та етнографія 2009а — Народна творчість та етнографія. 2009. № 6.

Народна творчість та етнологія 2012 — Народна творчість та етнологія 2012, № 2.

Народна творчість та етнологія 2012 а — Народна творчість та етнологія 2012, № 5.

Народознавчі зошити 2010 — Народознавчі зошити. 2010. № 3—4.

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

Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Фольклор и этнолингвистика // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., 2005. С. 118—132.

Франко 1982 — *Франко І.* *Vel parlar gentile* // Іван Франко. Зібр. творів: У 50-ти т. Київ, 1982. Т. 37. С. 8—20.

Чебанюк 2001 — *Чебанюк О. Ю.* До питання методології дослідження календарно-обрядового фольклору та етнографічного побутового контексту // Наука — навчанню. Наукові записки культурологічного семінару. Вип. 1. Київ, 2010. С. 60—64.

Чебанюк 2010 — *Чебанюк О.* Сюжетотвірна функція концептів *життя* — *страждання* — *смерть* у жнивварських піснях слов'ян // Слов'янський світ. Вип. 1. Київ, 2010. С. 65—73.

Шевчук 2004 — *Шевчук Т. М.* Поняття культурного комплексу в українській фольклористиці 1920-х років // Матеріали до української етнології, 2004. Вип. IV (VII). С. 264—266.

Шевчук, Балушок 2012 — *Шевчук Т. М., Балушок В. Г.* Чи були герої зрадниками, або ще раз про проблему історизму фольклору (з приводу статті О. І. Галенка «Зрадники-герої або український ідеал потурченця», опублікованої в альманасу «Соціум» (2006 р., вип. 6)) // Український історичний журнал, 2012. № 5. С. 187—195.

Dundes 2005 — *Dundes A.* Folkloristics in the Twenty First Century // Journal of American Folklore. 2005. Vol. 118. P. 385—408.

Fine 1994 — *Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. Bloomington and Indianapolis, 1994.

Foley 2012 — *Foley J. M.* Oral Tradition and the Internet: Pathways of the Mind. University of Illinois Press, 2012.

Geertz 1980 — *Geertz C.* Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought // The American Scholar. 1980. Vol. 39 (Spring). P. 165—169.

Summary. *This article deals with the actual methodological problems and traces its roots in Ukrainian folklore study. The lack of theoretical speculations is paradoxically accompanied by practical embodiment of different approaches in folklore research and fieldwork.*

Keywords: *Ukrainian folklore study, methodology, fieldwork.*

А. Т. ХРОЛЕНКО
(Курск)

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА. ПРОБЛЕМЫ И ТЕНДЕНЦИИ

***Аннотация.** В статье определяется статус лингвофольклористики, оцениваются перспективы сопоставительного и кросскультурного изучения фольклорных текстов, демонстрируются возможности конкорданса и контрастивного словаря в изучении традиционной культуры.*

***Ключевые слова:** лингвофольклористика, кросскультурные исследования, контрастивный словарь.*

Первый Всероссийский конгресс фольклористов показал, что интерес к фольклорному слову в отечественной науке устойчив и глубок, а потому свое место в гуманитаристике заняла новая филологическая дисциплина, ориентированная на исследование языка устного народного творчества. Доклад «Современное состояние и перспективы лингвофольклористики» [Хроленко 2005] стал своеобразной презентацией научной дисциплины, которая в 1974 г. была наименована лингвофольклористикой. Эта дисциплина сложилась на солидной эмпирической базе — собраниях былин, народной лирики и сказок П. Н. Рыбникова, А. Ф. Гильфердинга, А. И. Соболевского, Е. В. Барсова и др., а также на концепциях народно-поэтического слова А. А. Потебни и А. Н. Веселовского.

Мощный исследовательский импульс становящейся дисциплине сообщили исследования П. Г. Богатырева, А. П. Евгеньевой, И. А. Осовецкого, А. В. Десницкой и др. В их трудах был обозначен круг проблем, отнесенных к ее компетенции. Это — природа фольклорного языка; генетические основы поэтики; характер взаимосвязи языка и поэтики фольклорных произведений; сущность фольклорной стилистики; психолингвистический аспект народного творчества; особенное и общее в языке фольклора; вариантное и инвариантное в нем; «явный» и «неявный» уровни в устно-поэтическом творчестве.

Решением поставленных проблем занялись филологи следующего поколения. Воронежский, петрозаводский и курский вузовские центры лингвофольклористических исследований немало сделали в области изучения народно-поэтического слова. Главным итогом стала идея перехода от изучения отдельных явлений народно-поэтической речи к

системному анализу всего фольклорного лексикона. В рамках лингвофольклористических исследований обнаружился огромный лингвокультуроведческий потенциал. Стало очевидно, что здесь возможны оригинальные подходы к решению таких фундаментальных вопросов, как этническая ментальность и культурная архетипика. Выяснилось, что лингвофольклористика в состоянии предложить систему эффективных лингвокультуроведческих методик, пригодных не только для продуктивного анализа фольклорных текстов, но и для исследования нефольклорного дискурса. Стала очевидной сверхзадача лингвофольклористики — выяснение через язык фольклора сущности этнической культуры. Незадолго до начала Первого конгресса в американском журнале «Palaeoslavica» вышла большая коллективная статья курских ученых об эвристическом потенциале лингвофольклористики [Бобунова и др. 2005].

Первый конгресс стимулировал активное обсуждение проблем лингвофольклористики. В 2007 г. в Петрозаводском госуниверситете состоялся Международный научный семинар на тему «Лингвофольклористика на рубеже XX—XXI вв.: итоги и перспективы». На семинаре обсуждались важнейшие темы, проблемы, аспекты лингвофольклористики, результаты и задачи лингвистического, фольклористического, концептуального, культурологического, сопоставительного и т. д. исследования богатейших материалов устно-поэтической культуры России и других народов.

Известно, что у каждой научной дисциплины есть свое место в кругу наук, присущие ей генетические и кооперативные связи с другими областями знания. Важным следствием Второго конгресса стало более отчетливое понимание статуса лингвофольклористики, определение ее места в гуманитарном и филологическом знании, уточнение объекта и предмета лингвофольклористики. С самого начала филологи понимали, что новая научная дисциплина сложилась на стыке языкознания и фольклористики. Одновременно ощущалось, что она отличается как от «чистой» лингвистики, так и от традиционной фольклористики предметом своего внимания.

Фольклористика в отечественной традиции примыкает к литературоведению и изучает произведения фольклора как искусство слова. В мировой практике фольклористика — в зависимости от представления о ее предмете — определялась как отрасль литературоведения и музыковедения, как раздел этнографии или как вспомогательная дисциплина истории культуры и социологии. В настоящее время это искусствоведческая научная дисциплина со своей структурой и методами исследования фольклора. Фольклористика, по существу, — это собирание, классификация и комплексный анализ *фольклорных произведений*. Фольклорист имеет дело прежде всего с *живым* фольклорным словом. Отсюда необходимость полевой работы в экспедиции, контакт с исполнителями и носителями исследуемой традиции.

Что же касается лингвофольклористики, то она изучает *фольклорный текст*, точнее, корпуса фольклорных текстов методами филологии. Лингвофольклористика, в отличие от фольклористики, имеет дело исключительно с *запечатленным* фольклорным словом. Проблематика этой дисциплины весьма широка: особенности семантики фольклорного слова; морфемика слова в фольклорном тексте; территориальная дифференциация языка русского фольклора как основание фольклорной диалектологии; личность исполнителя в фольклорно-языковом процессе и т. д. Заметим, что лингвофольклористика, в отличие от фольклористики, является однозначно филологической дисциплиной. В лингвофольклористике инструментарий — от лингвистики, а интерпретационный материал — от фольклористики, хотя ею и не ограничивается.

Для нас лингвофольклористика — это филологическая научная дисциплина, объектом которой является фольклорный текст, а предметом — смыслы, воплощенные в языковых и параязыковых структурах этого текста, а также все явные и неявные закономерности текста и свойства составляющих его единиц. Известно, что текст по своей природе полифункционален: он и средство коммуникации, и способ хранения и передачи информации, и отражение психической жизни индивида, и продукт определенной исторической эпохи, и форма существования культуры, и отражение определенных социокультурных традиций. Полифункциональность предопределяет неоднослойность художественного и фольклорного текста, который невозможно изъять из мира культуры, вне которого он теряет свою значимость. Строго говоря, неоднослойность текста объясняет целесообразность филологии как области научного познания и совокупности филологических дисциплин, среди которых свое место занимает лингвофольклористика. Второй слой, вне всякого сомнения, отличается сложностью. Это то, что недифференцированно относят к смысловому пространству текста. На этом уровне базируется так называемая «память языка», осуществляется аккумулирующее свойство слова, хранится «неявная» культура, которую антропологи называют «скрытой» или «имплицитной» и которая проступает как тончайший намек, непонятный даже самим ее носителям. Полагаем, что одной из целей лингвофольклористики как раз и является поиск элементов «неявной» культуры, сконцентрированной в фольклорном тексте. Лингвофольклористам близки высказывания известного советского фольклориста Б. Н. Путилова о тексте: «Вербальный текст — это завершенная в содержательном и структурном плане самостоятельная единица, организуемая по законам и правилам той микросистемы, к которой она принадлежит, и обращающаяся в культурной сфере по законам как той же микросистемы, так и целостной фольклорной макросистемы. Отсюда сложнейший пучок взаимозависимостей текста с другими текстами, со всей микросистемой и ее составляющими, с общефольклорной макроси-

стемой и, наконец, с невербальными текстами и системами» [Путилов 2003: 166].

Прошли времена, когда филолог мог исследовать и описывать отдельные, обычно яркие, заметные явления фольклорного текста. Лингвофольклористика сегодня проявляет системный характер. Любое явление, каждый факт рассматривается как элемент этнокультурной картины мира, характеризуется через предельно возможный для исследователя объем фактического материала, оценивается с помощью количественных методик.

В последние годы доминируют сопоставительный и кросскультурный подходы к фольклорному тексту, породившие сопоставительную и кросскультурную лингвофольклористику. *Сопоставительная лингвофольклористика* рассматривает одну народно-поэтическую культуру. Объектами сопоставления становятся варианты текстов, разновидности текстов внутри жанра, сами жанры и т. п. Сопоставительная лингвофольклористика ищет общее и особенное фольклорных картин мира различных жанров; выявляет территориальную дифференцированность языка фольклора; прослеживает эволюцию лексикона каждого жанра и всего фольклора в целом. Цель сопоставительной лингвофольклористики — выявление общефольклорных, общежанровых, диалектных и идиолектных явлений. Итог — углубленное изучение вербальной составляющей конкретной фольклорной культуры.

Кросскультурная лингвофольклористика предполагает сравнение фольклорно-языковых явлений, принадлежащих устному народному творчеству *двух и более этносов*. Цель кросскультурной лингвофольклористики — выявление культурных смыслов, аккумулированных в отдельных лексемах, формулах, текстах и в корпусе текстов как атрибутов фольклорной картины мира и как проявлений этнической ментальности, поиск общего и специфичного в традиционной культуре этносов, углубленное исследование феномена этнической ментальности, разработка эффективного инструментария для выявления культурных смыслов в единицах языка. Кросскультурный подход предполагает сотрудничество антропологии, этнографии, лингвокультурологии и этнолингвистики.

Если сопоставительная лингвофольклористика выявляет своеобразие языка фольклора, то кросскультурная — специфику этнической культуры и явленной ею ментальности. Общее для двух ветвей лингвофольклористики — постижение феномена фольклорного слова во всем объеме его внутренних и внешних связей и отношений.

В каждом из этих двух подходов актуализируются фундаментальные проблемы. Для сопоставительного подхода перспективна, скажем, проблема территориальной дифференциации языка фольклора. Кросскультурный же подход целесообразен в изучении фольклорного слова как средства этнической идентификации. При этом каждый из подходов ориентирован на свой лексикографический инструментарий. Со-

поставительному подходу ближе идея конкорданса, а кросскультурный подход нацелен на использование контрастивного словаря.

Лексикографические поиски, в свою очередь, нацелены на формирование фольклорной информатики с соответствующим программным обеспечением. Без нее решение фундаментальных вопросов традиционной культуры, явленной во множестве текстов, предельно усложнено. Выходом из затруднения стали современные информационные технологии, ориентированные на работу с текстами. Лингвофольклористика в трудах А. А. Потебни, П. Г. Богатырева, А. П. Евгеньевой начиналась с внимания к ярким приметам фольклорного текста, что не требовало особых размышлений методологического характера. Когда же настала очередь исследования глубинных, внешне не очень выразительных элементов фольклорно-языковой структуры, отношение к инструментарию изменилось. Разработка методологии лингвофольклористики стала весьма актуальной. Лингвофольклористические исследования наших дней предполагают использование современных информационных технологий различного уровня и предназначения. В качестве примера обратимся к опыту создания и практике использования разработанного курскими филологами автоматизированного конкорданса.

Известно, что в современной филологии отчетливо просматриваются две тенденции — (1) лексикографизация методов и (2) корпусность, под которой понимают ориентацию на большие массивы текстов — корпусы. Лексикографической формой, в которой сходятся обе тенденции, является конкорданс — список словоупотреблений с отсылкой ко всем контекстам¹. Конкорданс может быть *полным*, в котором дается перечень всех слов какого-либо текста с указанием всех контекстов их употребления, или *неполным*, когда словарь дифференцирован, а цитация контекстов избирательна.

Поскольку в конкордансе регистрируются все случаи употребления того или иного наименования, он оказывается удобной лексикографической формой, отражающей все индивидуальные особенности стиля конкретного произведения или конкретного автора. Курские лингвофольклористы подготовили и издали четыре конкорданса русских народных песен Курской, Архангельской, Олонецкой губерний и Сибири [Бобунова, Хроленко 2007—2010]. Достоинства конкорданса видятся в следующем: это источник готового иллюстративного материала; база современной лексикографии и инструмент решения языковедческих задач (создание списков слов различного назначения; выявление и анализ ключевых слов; анализ частотности слов и словосочетаний; сопоставительный анализ лексиконов разных авторов; выявление устойчивых конструкций различного типа).

¹ *Контекст* — это связный фрагмент мегатекста, включающий данную словоформу и достаточный для понимания ее смысла и синтаксического окружения. Обычно это строфа, сонет или предложение.

Обычно конкорданс выполняет две основные функции — поисковую и эвристическую. Первая функция основывается на возможности быстрого поиска всех фрагментов того или иного текста с необходимым для пользователя словом, а эвристическая функция предполагает решение целого ряда задач исследовательского характера, касающихся семантики слова, его связей, особенностей синтаксических конструкций, выявления тематических групп лексики, сопоставительных наблюдений и др.

Конкорданс может быть в книжной (бумажной) и электронной версиях. Каждая версия имеет свои достоинства и недостатки. У книжной версии те же достоинства и недостатки, что и у бумажной книги перед другими формами предъявления информации пользователям. Недостаток, во-первых, в ее «окаменелости», неизменности и, во-вторых, в издательских ограничениях по объему словарных статей с необходимостью предельно редуцировать контексты. У электронной версии всё наоборот — отсутствие магии книги и возможность предъявить контексты в полном объеме.

Во всех случаях, когда филолог исследует текст конкретного произведения, он сознательно или на бессознательном уровне учитывает потенциальную совокупность текстов, связанных между собой тем признаком, который актуален в анализе избранного текста. В этом случае эмпирической базой филологического анализа может явиться совокупность текстов, которую мы назвали термином *мегатекст* — совокупность текстов, которые воспринимаются или исследуются как единое дискурсивное целое, пронизанное общими темами, лейтмотивами, архетипами, символами, ключевыми словами, стилевыми приемами. Обычно мегатекст воспринимают как нечто виртуальное, потенциальное, фоновое, как некую совокупность, которая присутствует в голове исследователя и учитывается им при выявлении особенностей того или иного конкретного текста, имеющего отношение к данной совокупности. Технически мегатекст — это текст, объединяющий конкретные паспортизированные тексты, существующий реально и материально представленный в письменной или электронной форме. Если художественное или фольклорное произведение — это данность, не зависящая от исследователя, то мегатекст — образование искусственное, определяемое задачами исследования. Объединяющим началом мегатекстов может явиться жанровая, территориальная, индивидуально-исполнительская принадлежность объединяемых текстов.

В нашем случае электронная версия мегатекста объединена в один комплекс со специально разработанной компьютерной программой посредством электронного автоматизированного словника, который позволяет практически мгновенно извлекать из мегатекста любую лексему или словоформу с полным набором контекстов, в котором есть искомое слово. По сути, в этом случае исследователь обладает надежным поисково-справочным инструментом. Для начала работы

над созданием автоматизированного конкорданса требуются: (1) мегатекст и (2) компьютерная программа. Третий компонент конкорданса — словник — программой создается автоматически, и доступ к нему возможен только посредством этой же программы. С помощью компьютерной программы мегатекст «рассыпается» на словоформы с указанием количества словоупотреблений. В итоге получается упорядоченный по алфавиту список словоформ, который затем путем лемматизации может быть превращен в словоуказатель лексем. Благодаря словнику, который можно рассматривать как надежный исследовательский инструмент для решения любых проблем, филолог имеет целостное представление о количественных и качественных параметрах словарного состава мегатекстов. Благодаря компьютерной программе каждая словоформа и каждая лексема связаны со всеми контекстами данного мегатекста. Полученный словник может рассматриваться и как исследовательский результат, и как инструмент для последующей работы над конкордансом.

Возможности эффективного использования автоматизированного конкорданса уже проверены на материале фольклорных текстов. Четыре мегатекста с конкордансами — «Курск», «Архангельск», «Олонец», «Сибирь», а также мегатекст «Рябинин» — существенное подспорье в лингвофольклористических исследованиях. Последний из указанных конкордансов позволяет получить целостное представление о языковой картине эпического мира, явленной в лексиконе выдающегося сказителя Т. Г. Рябинина. В его былинно-языковой картине мира, к примеру, свое место занимает фрагмент «чужое». Количественно фрагмент невелик: 36 лексем в 222 словоупотреблениях. Это «чужедальная» топонимика и оттопонимическая лексика, этнонимы и образованные от них прилагательные, лексика конфессиональной оценки неправославных персонажей, определения к именам артефактов иноземного происхождения. Т. Г. Рябинин жил и исполнял былины в Олонецкой губернии. Поскольку есть конкорданс олонецких народных песен, записанных в то же время, что и былины Рябинина, исследователям предоставлена возможность сопоставить народно-песенный и былинный лексиконы одной и той же местности, одного и того же времени бытования. Даже краткая количественная характеристика двух олонецких конкордансов — повод поразмышлять: олонецкие песни — 2844 лексем в 12975 с/у и олонецкие былины Рябинина — 2229 лексем в 29081 с/у.

Опыт показал, что разработанный и уже апробированный вариант автоматизированного конкорданса стал источником надежного эмпирического материала и перспективной базой филологического — уже лингвофольклористического — исследования. Имеем в виду проект «Территориальная дифференцированность языка русского фольклора», представленный монографией «Основы фольклорной диалектологии» [Праведников 2010] и докторской диссертацией [Праведников 2011].

Никем и никогда не ставилось под сомнение региональное своеобразие народной культуры. Очевидно также и наличие локального компонента в произведениях устного народного творчества. «Фольклорная традиционная культура, — утверждал Б. Н. Путилов, — в своем конкретном наполнении всегда региональна и локальна» [Путилов 2003: 156]. Однако до недавнего времени язык устного народного творчества в пространственном аспекте практически не изучался по причине неразработанности методологии выявления, идентификации и описания «фольклорных диалектов». Ситуация радикально изменилась, когда инструментарий лингвофольклористики пополнился надежным исследовательским средством — только что представленным автоматизированным конкордансом.

Работа над фольклорной диалектологией началась с разграничения микро- и макрогеографии языка фольклора. Дело в том, что языковые различия, в основе которых лежит пространство, делятся на локальные и региональные. Локальное несходство обнаруживается при сопоставлении материала, сбор которого осуществлялся на сравнительно близко расположенных друг от друга территориях. Таковыми могут представляться записи, произведенные в разных административно-территориальных единицах, находящихся в подчинении единой власти (в России до реформы 1929 г. — это волости или уезды, входящие в состав губернии), или в разных регионах Русского Севера. Например, Усть-Цилемская и Пустозерская волости Низовой Печоры или берег Белого моря и Печора. Если речь идет о различиях регионального характера, то учитываются территории, более далеко отстоящие друг от друга (например, Русский Север и Сибирь). Таким образом, можно говорить о двух методиках выявления территориальных особенностей: локальные различия в языке фольклора выявляются с помощью микрогеографии, региональные — с помощью методики макрогеографии. В первом случае обнаруживаются фольклорные «говоры» и «диалекты», во втором — фольклорные «наречия».

В монографии С. П. Праведникова были рассмотрены предпосылки возникновения, этапы становления и перспективы новой научной дисциплины — фольклорной диалектологии. На богатом фактическом материале были отработаны методики выявления фольклорных диалектов и доказана зависимость дифференциации языка русского фольклора от территориального фактора. Автор показал, что пространственная дифференциация затрагивает и внешнюю оболочку, и внутреннее наполнение устно-поэтического слова: внешняя сторона характеризуется количественным изменением языковых единиц словника и качественными различиями лексического «инвентаря», внутренняя предполагает переосмысление и переоценку статуса как самих лексем, так и их связей и поэтических функций. Как видно на примере слов, входящих в один кластер, в функционировании фольклорной лексики, зафиксированной на различных, даже на сравнительно неда-

леко расположенных территориях, обнаруживаются различия не только на уровне связей между словами, что в большей степени прогнозируемо и более заметно, но и на уровне парадигматических отношений.

Диссертация и монография С. П. Праведникова — это не финал исследования территориальной дифференциации языка русского фольклора, а начало большой работы по выявлению и предметному описанию русских фольклорных диалектов. Автор концепции знакомит тех, кто пожелает быть фольклорным диалектологом, с возможными направлениями научного поиска: совершенствование лингвофольклористического анализа тенденций; определение форм территориальной дифференцированности духовной культуры; создание системы регионально ориентированных лексикографических форм, в частности конкордансов к корпусам фольклорных текстов, работами отечественная и зарубежная наука пока не располагает; разработка новых технологий лингвокультурологического анализа применительно к вербальным жанрам традиционной культуры, в частности к народно-поэтическим текстам; введение в научный обиход новых, достоверных, конкретных фактов, идей и наблюдений, полученных в ходе апробации новых технологий лингвокультурологической направленности; формирование основ новой и перспективной научной и учебной дисциплины — фольклорной диалектологии.

Одним из интересных направлений в изучении фольклорного слова становится кросскультурная лингвофольклористика, которая предполагает сравнение фольклорно-языковых явлений, принадлежащих устному народному творчеству двух и более этносов. Цель кросскультурной лингвофольклористики — выявление культурных смыслов, аккумулированных в отдельных лексемах, формулах, текстах и в корпусе (подкорпусе) текстов как атрибутов фольклорной картины мира и как проявлений этнической ментальности, поиск общего и специфического в традиционной культуре этносов, углубленное исследование феномена этнической ментальности, разработка эффективного инструментария для выявления культурных смыслов в единицах языка.

Замечательный русский мыслитель И. А. Ильин писал: «Каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет и умирает; по-своему лечится, трудится, хозяйствует и отдыхает; по-своему улыбается, шутит, смеется и радуется; по-своему ходит и пляшет; по-своему поет и творит музыку; по-своему говорит, декламирует, острит и ораторствует; по-своему наблюдает, созерцает и творит живопись; по-своему исследует, познает, рассуждает и доказывает; по-своему нищенствует, благодарит и гостеприимствует; по-своему строит дома и храмы; по-своему молится и геройствует... У каждого народа свои особые чувства права и справедливости, иной характер, иная дисциплина, иное представление о нравственном идеале, иной семейный уклад... Словом, у каждого народа особый душевный уклад и духовно-творческий акт» [Ильин 1992: 280]. Этот «особый душевный уклад и духов-

но-творческий акт» в современной науке называют термином *менталитет* (*ментальность*). Чаще всего определяется он с помощью устной народной культуры.

Фольклорные тексты всегда воспринимались как надежный источник знаний об этническом своеобразии. Если в начале XIX в. романтики в фольклоре отыскивали «народный дух», то в конце XX в. уже прагматики ищут в нем ментальность как матрицу национальной культуры. Нет сомнений в том, что язык фольклора может дать важные свидетельства о человеке и этносе, поскольку и язык, и фольклор — феномены коллективистские и анонимные. Полагают, что «народное искусство» — это не очень точное обозначение целостной системы мировосприятия, универсальной картины мира, возникшей на стадии земледельческой культуры. Фольклор рисует мир, очищенный от превратностей и случайностей, таким, каким он должен быть. Фольклорная картина мира — это особая фольклорная реальность, выраженная с помощью языка традиционного народного творчества. В устном творчестве хранится этнический эталон этноса — носителя фольклора. Устное народное творчество занимает важное место в культуре каждого народа, является одним из связующих компонентов этноса, важнейшим средством сохранения и передачи духовного наследия. Благодаря функциональной связи фольклора со всеми сторонами жизни человека, его культурой — как материальной, так и духовной — он отражает образ мыслей и представлений, чувства и надежды народа и обладает значением «голоса народа» (И. Г. Гердер), т. е. выражения этнического своеобразия при многообразии культурного развития человечества.

Лексика фольклорных текстов — это своеобразный паспорт русского этноса, беспристрастная картина того, как творчески, в полном соответствии с собственным строем мысли вглядывается русский человек в свое сердце, в других людей и окружающий мир, что он в них видит, чем пренебрегает, как связывает увиденное между собой, какую картину мира строит, как определяет каждый элемент этого мира, какие качества и действия ставит на первое место. Тотально выбранная и предельно сконцентрированная лексика в ее внутренней взаимосвязи позволяет увидеть те глубинные смыслы, которые интуитивно ощущаются талантливыми представителями этноса.

Первым шагом в том направлении, которое позже было названо нами кросскультурной лингвофольклористикой, стала заметка о концепте «золото» в русской и английской народной песне, где наличествуют соотносительные лексемы *золото* и *gold*. Было отмечено, что в примерно равных по объему корпусах текстов английская лексема используется в семь раз чаще (52 против 8), чем русская, что само по себе примечательно. Правда, частотное русское прилагательное *золотой* при редком употреблении английского прилагательного *gold* (42 против 8) эту диспропорцию выравнивает.

В английской народной песне золото предстает в своей вещной ипостаси. Это то, что добывают, имеют, приносят, дают, любят, не хотят, отнимают, спасают, ценят. Золото предстает как денежное средство: гинеи золотом, фунты в золоте. Золото — это собственность, а потому оно принадлежит отцу, матери, характеризуется как *мое, ее, ваша*. Золото привлекает своим блеском и цветом, и определения к слову *gold* характеризуют прежде всего эту сторону: *bright* ‘блестящее’, *glittering* ‘сверкающее’, *shining yellow* ‘сияющее желтым цветом’. Из золота может быть сделан стул, гроб, но чаще всего это цепи. Прилагательное *gold* ‘золотой’ использовано всего восемь раз. Золотыми в английской лирике видятся часы, кольца, цепочки, шпоры и замки.

В русской лирике существительное *золото* используется крайне редко. Анализ песенных контекстов показывает, что во всех случаях в слове господствует сема ‘украшение’: золотом шьют, увивают, ореховая клеточка стоит на золоте, золотом осыпают. Всего две лирические реалии сделаны из золота. Это шапочка и венок. Явно, что и здесь речь идет не о драгоценном металле как таковом, а головном украшении.

Поскольку золото в русской лирике — знак особой выделенности и красоты, то логично, что в песенных текстах гораздо чаще используется прилагательное *золотой*. Практически во всех контекстах у этого прилагательного реализуется переносное значение. Особенно в тех случаях, когда речь идет о народно-лирической флоре и фауне: *павушка золотые перышки, олень золотые рога, сокол золотые опушки, верба золотая ветка, конский хвост золотая труба, груша-яблонь кора золотая*. Строго определен круг золотых предметов. Это атрибуты свадебного обряда — золотой венец и венок, перстень, чара, ключ, подкова, карета.

Очевидно, что своеобразие этнического менталитета, различие в иерархии ценностей носителей фольклора двух народов можно видеть на примере даже одного слова, ибо язык, по удачному замечанию, говорит умнее и честнее, чем человек, пользующийся этим языком. В русском *золоте* на первый план выступает сема ‘красота’, в английском *gold* — сема ‘ценность’.

К настоящему времени кросскультурному анализу были подвергнуты такие кластеры фольклорной лексики, как соматизмы, фитонимы, орнитонимы, темпоронимы, колоративы. Интересным и многообещающим видится такой объект исследования, как эмоциональный опыт этносов.

Для кросскультурных исследований целесообразна такая лексикографическая форма, как контрастивный словарь, достоверная, лаконичная и четкая форма представления эмпирического материала. Идея такого словаря оказалась реализованной в 2012 г., когда А. М. Бобунов подготовил и защитил кандидатскую диссертацию «Контрастивный словарь языка русского и английского песенного фольклора как база кросскультурных исследований» [Бобунов 2012]. Предложенная вер-

сия контрастивного словаря развивает фольклорную лексикографию и представляет собой самостоятельный жанр словаря народно-поэтической речи, имеющий на макро- и микроструктурном уровне свои особенности. В словаре использован кластерный подход к организации словарного материала и параметрическое устройство словарной статьи, отражающие парадигматические и синтагматические связи фольклорного слова и его функциональные особенности с обязательным указанием количественных параметров. Единицей контрастивного словаря стала «двухместная» лексикографическая ячейка, содержащая эквивалентные наименования, репрезентирующие один и тот же концепт [Бобунов 2012: 6].

Своей структурой словарь выявляет лакуарность и концептуальную, репертуарную, квантитативную, синтагматическую, функциональную и культурную асимметрию, в совокупности составляющие этническую маркированность языка фольклора. Разработанные и представленные в работе А. М. Бобунова кластеры словаря «Небо» и «Одежда» интересны тем, что они выявляют культурные смыслы и в названиях объективно существующей природы, и в наименованиях артефактов. Был сделан обоснованный вывод об этническом аспекте «небесных» наименований и названий элементов одежды и тканей, зафиксированных в русском и английском песенном фольклоре.

Лингвофольклористика, как уже было сказано в начале статьи, сложилась на основе изучения текстов крестьянского фольклора XIX в., сконцентрированных в авторитетных собраниях лирики, эпоса, сказочной прозы П. В. Киреевского, А. И. Соболевского, П. В. Шейна, Е. В. Барсова. А. Ф. Гильфердинга, А. Н. Афанасьева, Н. Е. Ончукова и др. Логичен вопрос о возможности использования подходов, методов и результатов «классической» лингвофольклористики применительно к ныне существующим формам коллективного и анонимного словесного творчества, чаще всего именуемого постфольклором, городским фольклором и т. д. Полагаем, что лингвофольклористике пока что делать здесь нечего по причине отсутствия зафиксированной базы эмпирического материала. Подчеркнем, что лингвофольклористика — следствие активной собирательской деятельности. Лингвофольклорист работает с корпусами текстов, а таких корпусов постфольклора еще не видно. Трудно ожидать, что в наши дни найдутся соболевские, гильфердинги или барсовы, которые создадут обширные собрания текстов, относимых к постфольклору.

Важным критерием ценности научного знания считается включение его в социальные процессы, в том числе в образовательную деятельность. Поскольку интерес к изучению фольклорного слова в высшей школе очевиден, в учебных планах магистерских программ филологических факультетов университетов лингвофольклористика начинает занимать свое место. Так, в магистратуре Курского государственного университета с 2007 г. читается курс «Введение в лингвофольклори-

стику». Новая учебная дисциплина потребовала своего учебно-методического сопровождения. В 2010 г. в издательстве «Флинта» в свет вышло учебное пособие «Введение в лингвофольклористику» [Хроленко 2010], в котором на большом теоретическом и фактическом материале обсуждаются основные проблемы, касающиеся народно-поэтического слова: становление науки о фольклорном слове; семантика фольклорного слова; морфемика слова в фольклорном тексте; фольклорная диалектология; личность в фольклорно-языковом процессе; кросскультурная лингвофольклористика; современные информационные технологии в лингвофольклористике. Судя по отзывам читателей учебной книги, пособие в известной мере способствовало закреплению новой учебной дисциплины в учебном процессе. Сообщалось, что в Санкт-Петербургском государственном университете магистерская программа «Ментальная лингвистика» включает в себя курс «Введение в лингвофольклористику», слушатели которого по совету руководителей программы приобрели указанное пособие. В Институте филологии при Новосибирском государственном университете запланирован курс лекций по лингвофольклористике, и преподаватель Н. Р. Байжанова, которой был поручен курс, поблагодарила автора учебной книги за столь нужное студентам пособие и попросила поделиться информационно-программным обеспечением по курсу. Совершенно очевидно, что учебный курс по лингвофольклористике углубляет профессиональную подготовку студентов, разнообразит их научно-исследовательскую работу и вовлекает в ряды лингвофольклористов свежие исследовательские силы. Свое место в учебной работе филологов нашла специальная хрестоматия [Язык фольклора 2005: 2006], в которой представлены высказывания выдающихся деятелей русской культуры о языке фольклора, фрагменты научных исследований отечественных филологов о природе, особенностях и функционировании народно-поэтической речи.

Образовательный и воспитательный эффект лингвофольклористики сомнений не вызывает. Опыт организации научно-исследовательской практики магистрантов свидетельствует об интересе обучаемых к анализу и описанию фольклорных текстов. К тому же вузовский опыт включения лингвофольклористики в учебный процесс полезен не только в воспитательном отношении как средство формирования гражданской ответственности, патриотизма и профессионализма. Есть у этого опыта и момент просветительский, мобилизационный, вовлекающий молодого человека в науку. Нынешние размышления о науке начала нового века связаны не только с проблемами, путями и методами научного поиска, но и с вопросом о том, кому далее двигать науку. Ветераны науки о народно-песенном слове приветствуют появление новых очагов лингвофольклористического поиска. Так, на карте славянского мира формируется центр украинской лингвофольклористики, основателем которого стала Н. А. Данилюк, доктор филологиче-

ских наук, профессор кафедры украинского языка Волынского национального университета им. Леси Украинки, автор сотни публикаций о языке украинского фольклора. Н. А. Данилюк защитила докторскую диссертацию о лексико-семантическом и функциональном аспектах украинской народной песни. В научный обиход вошла ее монография [Данилюк 2010]. Знакомство с этой содержательной книгой показывает, что опыт российских лингвофольклористов украинской коллегой учтен в полной мере и творчески освоен. Наследие А. А. Потебни, в свое время широко представившего украинский фольклорный материал, на котором им были сформулированы многие перспективные идеи, в наши дни получает дальнейшее развитие. Н. А. Данилюк вводит лингвофольклористическую проблематику в контекст новых идей когнитивистики, определяет место науки о народно-песенном слове в рамках этнолингвистики. У российских и украинских коллег появилась возможность осуществления международных проектов сопоставительных и кросскультурных исследований двух мощных фольклорных традиций.

Итак, отечественная лингвофольклористика в XXI в. продолжает двигаться по четырем исследовательским маршрутам: фольклорная лексикология, фольклорная лексикография, фольклорная диалектология и кросскультурные исследования. В этом движении она совершенствует свой инструментарий с доминированием современных информационных технологий, ориентированных на анализ фольклорных текстов. Накопленный опыт изучения былинных и песенных текстов целесообразно применить к анализу сказочного нарратива. Вклад замечательных фольклористов В. Я. Проппа и Ю. И. Юдина, исследовавших волшебную и бытовую сказку, следует дополнить результатами современных лингвофольклористических поисков. Перспективно лингвокультурологическое исследование фольклорных текстов, рассматриваемых как поле межкультурных контактов. Настало время больших обобщений, результатом которых мог бы стать проект «Русское фольклорное слово в пространственной, временной и этнокультурной перспективе», который в случае успешного завершения стал бы фундаментальным словарем языка традиционного фольклора.

Литература

Бобунов 2012 — *Бобунов А. М.* Контрастивный словарь языка русского и английского песенного фольклора как база кросскультурного исследования. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Курск, 2012.

Бобунова и др. 2005 — *Бобунова М. А., Климас И. С., Праведников С. П., Хроленко А. Т.* Эвристический потенциал лингвофольклористики // *Paleoslavica*. 2005. XIII. № 1. P. 260—280.

Бобунова, Хроленко 2007 — *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Конкорданс русской народной песни. Том 1. Песни Курской губернии. Курск, 2007.

Бобунова, Хроленко 2008 — *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Конкорданс русской народной песни. Том 2. Песни Архангельской губернии. Курск, 2008.

Бобунова, Хроленко 2009 — *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Конкорданс русской народной песни. Том 3. Песни Олонецкой губернии. Курск, 2009.

Бобунова, Хроленко 2010 — *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Конкорданс русской народной песни. Том 4. Песни Сибири. Курск, 2010.

Данилюк 2010 — *Данилюк Н. А.* Поетичне слово в українській народній пісні. Луцк, 2010.

Ильин 1998 — *Ильин И. А.* О национальном воспитании / Иван Ильин. Путь к очевидности. М., 1998. С. 241—248.

Праведников 2010 — *Праведников С. П.* Основы фольклорной диалектологии. Курск, 2010.

Праведников 2011 — *Праведников С. П.* Территориальная дифференциация языка русского фольклора. Дис. ... доктора филол. наук. Курск, 2011.

Путилов 2003 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура; In *методіам*. СПб., 2003.

Хроленко 2005 — *Хроленко А. Т.* Современное состояние и перспективы лингвофольклористики // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Том 1. М., 2005. С. 442—447.

Хроленко 2010 — *Хроленко А. Т.* Введение в лингвофольклористику: Учеб. пособие. М, 2010.

Язык фольклора 2005 — *Язык фольклора: Хрестоматия* / сост. А.Т. Хроленко. М., 2005.

Summary. *The article defines the status of linguafolklore and depicts the prospective of comparative and crosscultural study of folklore texts, describes possibilities of a concordance and of a contrastive dictionary in studying traditional culture.*

Key words: *linguafolklore, crosscultural study, contrastive dictionary.*

С. М. ТОЛСТАЯ
(Москва)

МИР И ЧЕЛОВЕК В СЛОВАРЕ «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ»

Аннотация. Цель статьи — показать, как в словаре отражены разные аспекты традиционной картины мира славян — космология (устройство и создание мира), народная ботаника, зоология, категории времени и пространства; мифология (демонология); представления о человеке телесном, духовном, социальном, его производственной деятельности, его системе ценностей.

Ключевые слова: этнолингвистика, славянские древности, картина мира, верования, мифология.

В 2012 г. выходом из печати 5-го тома завершено издание этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД] — первого в славистике опыта лексикографического представления традиционной духовной культуры всех славянских народов (если не считать польской энциклопедии «Словарь славянских древностей» [SSS], в которой представлены в основном археологические и исторические «древности»). Замысел этого труда принадлежит академику Никите Ильичу Толстому, который кратко сформулировал его следующим образом: «“Славянские древности” — словарь, призванный дать читателю объяснение слов, понятий, предметов, действий, действующих лиц, наконец, обрядов, суеверий, ритуалов и праздников, связанных со славянской народной культурой, ее древнейшим дохристианским и христианским слоем, с ее мифологическими представлениями и верованиями. <...> Он будет охватывать все славянские традиции и все доступные материалы от древности до наших дней. Лишь путем сравнения всех славянских этнических традиций можно установить древность того или иного явления. <...> Здесь действует принцип разбитого черепка, найденного археологом. Его осколки могут разлететься далеко во все стороны, и часть этих осколков может быть утрачена, но если оставшиеся осколки, сделанные из одного и того же материала, хорошо прилаживаются друг к другу, можно быть уверенным, что они принадлежали одному сосуду. А форма сосуда, материал и глубина залегания его осколков определяют время его возникновения и разрушения» (рукопись).

На титульном листе издания значится: «Славянские древности. Этнолингвистический словарь». Каждое из этих четырех слов заключает в

себе один из основных параметров (одно из основных положений) его концепции. Слово «**славянские**» указывает на общеславянский характер словаря, что принципиально важно для поставленной в нем задачи реконструкции древнейших элементов славянской духовной культуры. В этом отношении словарь следует за лингвистикой, опирающейся на сравнительно-исторический метод. Подобно тому, как праславянский язык может быть реконструирован только с учетом данных всех славянских языков, праславянская культура может быть реконструирована лишь путем сравнительного изучения всех славянских этнокультурных традиций. На замысел словаря не могли не повлиять опыт и результаты таких крупнейших научных предприятий общеславянского масштаба в области славянского языкознания, как «Общеславянский лингвистический атлас», «Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд» под ред. О. Н. Трубачева, «Праславянский словарь» (Słownik prasłowiański) под ред. Ф. Славского. Эти фундаментальные труды, начатые в 50—70-е годы XX в., продолжаются до сих пор. Подобных трудов общеславянского масштаба в области духовной культуры и фольклора славянских народов не существует. Если лингвисты хорошо знают, где говорят *хлеб*, а где *хліб* или *хляб*, где говорят *дом*, а где *хата*, *хижа* или *кућа*, то в отношении культурных явлений такого четкого представления об ареалах их распространения у нас еще нет. Словарь «Славянские древности» в некоторой степени восполняет этот недостаток и стремится очертить географические границы описываемых элементов духовной культуры.

Слово «**древности**» в названии словаря также связано с идеей реконструкции архаических элементов славянской духовной культуры, однако оно применяется по отношению не только к явлениям, реконструируемым для праславянского периода истории, но и к тем формам культуры, возникшим в последующие эпохи, которые в своем содержании и структуре воспроизводят механизмы и отражают понятия древнейшей культурной традиции. Таковы, например, многие элементы христианской культуры, воспринятые народной традицией, но интерпретированные в категориях мифологии и магии. Речь идет, таким образом, о реконструкции не «исторической», а «семантической», направленной на воссоздание древнейших (исконных) смыслов изучаемого явления.

Слово «**этнолингвистический**» отражает специфику того подхода к культуре, который предложен Н. И. Толстым и предполагает изучение культуры «сквозь призму языка». Имеется в виду как сам язык (прежде всего лексика и фразеология), сохраняющий в себе архаические культурные «смыслы», так и наука о языке. В лингвистике разработаны эффективные методы изучения семантики слова и текста, в том числе и культурной семантики, а также методы сравнительно-исторического, структурного и ареалогического изучения языковых явлений, которые могут быть применены в исследованиях духовной культуры в

целом и фольклора в частности. Даже общеупотребительная лексика может содержать важные в культурном отношении значения. Например, совпадение в русском слове *месяц* значений '12-я часть года' и 'луна' отражает архаическую систему «лунного времени», реликтивно сохраняющуюся в народной традиции до наших дней. В свою очередь анализ культурных контекстов слова позволяет реконструировать не только коннотации слова, но и его глубинную мифологическую семантику. Например, языковые контексты и связи слова *кукушка* дают возможность определить его семантику как 'птица определенного вида' и его коннотации как 'вещая птица', 'одинокая душа' (ср. *куковать*), тогда как его родство с серб. *кукати* 'причитать, голосить по покойнику', а также псковский обряд «плач с кукушкой» (женщина обращается к кукушке с просьбой передать известие умершим близким) позволяет реконструировать культурный стереотип кукушки как представительницы «того света». Особой ролью языковых данных в семантической реконструкции культуры обусловлено также то внимание к обрядовой и иной терминологии, т. е. к народному метаязыку культуры, которое уделяется вербальному коду в словарных статьях «Славянских древностей».

Наконец, слово «**словарь**» определяет жанр этого труда, отличающий его от таких компендиумов славянской духовной культуры, как труд К. Мошинского «Народная культура славян» [Moszyński 1967.] или книга Э. Гаспарини «Славянский матриархат» [Gasparini 1973], где дается синтетическое изложение по отдельным разделам и темам культурной традиции. Выбор словарной формы объясняется не столько ориентацией на язык и языкознание, сколько стремлением выделить и истолковать элементарные единицы языка культуры, культурные знаки (символы, понятия), которые лежат в основе любых «текстов культуры» (обрядовых, фольклорных, изобразительных, музыкальных и т. д.), подобно тому, как из слов как единиц словаря составляются любые языковые тексты. Но как выбрать эти элементарные единицы культуры? Ведь культура способна осмыслять и наделять символическими значениями практически любой объект или явление окружающего мира и мира человека. Оказывается, однако, что культура, в отличие от языка, **избирательна** и наделяет значением далеко не все объекты и сущности, с которыми имеет дело человек (например, из деревьев — дуб, березу, липу, осину, а бук или клен практически обходит вниманием; из птиц выбирает кукушку, но не синицу, курицу, но не утку; из зверей — волка, но не лису; из признаков — «острый» значим, а «мягкий» нет и т. д.). Это объективное обстоятельство и особенность символического языка культуры. Критерием включения в словарь служит также **повторяемость** символа в культурных контекстах, **устойчивость** его культурных функций и семантики.

Лексикографическая (словарная) форма представления материала имеет не только преимущества, но и недостатки. Она позволяет оха-

рактизовать каждый объект или явление во всей полноте его «употреблений», установить его структуру, разновидности, функции, набор значений, географию. Но форма словаря оставляет непроясненными (или недостаточно выявленными) системные связи каждого символа, обряда, реалии, его вхождение в «синонимические ряды» (т. е. его изофункциональность с другими элементами культуры), его оппозиции другим элементам и иные отношения системного характера. Она также не позволяет целиком охарактеризовать крупные обрядовые или иные блоки культуры или отдельные параметры и категории культурной традиции. Отчасти этот недостаток восполняется наличием в словаре обобщающих статей типа «Время», «Пространство», «Календарь народный», «Астрономия народная», «Метеорология народная», «Медицина народная», «Пища», «Растения», «Цвет», «Число» и т. п. В таких статьях отмечаются основные смысловые и структурные характеристики соответствующих сфер культуры и их реализация в конкретных статьях, относящихся к данной сфере. Для того, чтобы оценить, насколько полно представлена в словаре архаическая «картина мира», придется мысленно «собрать» весь материал словаря и систематизировать его, исходя из целостной картины традиционного восприятия мира (народная космология) и человека (народная антропология). Следует, однако, учитывать, что, во-первых, граница между космологией и антропологией не всегда четко обозначена — в силу антропоцентризма культуры, субъектом которой является человек, представления о внешнем мире по большей части оказываются антропологически окрашенными, а во-вторых, разные сферы в разной степени соотносятся с разными жанрами культуры: одни связаны преимущественно с ритуальными формами, другие — с фольклорными, третьи — с поверьями и мифологическими представлениями. В дальнейшем обзоре жирным шрифтом, кроме заголовков разделов, выделены заглавные слова включенных в словарь «Славянские древности» статей.

Народная космология

Статьи этой категории носят почти исключительно мифологический характер и отражают древнейшие верования славян, восходящие в значительной мере к праиндоевропейской эпохе. Образ **«мирового дерева»**, **«древа жизни»** или райского дерева как трехчастной вертикальной проекции мироздания и мировой оси реконструируется на основе фольклорных текстов (колядок, свадебных песен, загадок, заговоров и др.), он отражен также в почитании и ритуальном использовании деревьев (статьи **Дерево культовое**, **Деревце обрядовое**), в средневековых апокрифах и легендах, в изобразительном искусстве, где он нередко сочетается с библейскими мотивами. Неотъемлемой частью народной космологии являются космогонические представления славян, кото-

рые рассматриваются в статье **Сотворение мира** на материале таких фольклорных источников, как духовный стих о «Голубиной книге», апокрифическое «Сказание о Тивериадском море» (дуалистическая версия сотворения мира Богом и Сатанаилом, отраженная в легендах, колядках, песнях разных славянских традиций). К сфере космологии относятся также представления о «**том свете**», о **рае** и **аде**, о **ирее**, о конце света (статьи **Эсхатология народная** и **Страшный суд**).

Столь же мифологичны, но значительно более «антропологичны» народные представления о видимых и чувственно воспринимаемых элементах мира — **небе** и **земле**. **Народная астрономия**, сложившаяся на основе древних мифологических представлений и книжных текстов, трактует небесный мир по его отношению к земному миру — либо как подобный земному, либо как антитетичный или зеркальный ему, но в обоих случаях взаимодействующий с ним (физически, например, единой водной стихией или посредством душ предков). Особое значение солнца и луны определяется прежде всего их ассоциацией с миром жизни и миром смерти, а также их ролью как временных ориентиров в суточном и годовом цикле, определяющих во многом хозяйственный уклад (статьи **Солнце**, **Луна**, **Лунное время**, **Лунные пятна**). Из звезд и созвездий в отдельных статьях рассмотрены лишь те, с которыми связано наибольшее число образных номинаций, фольклорных мотивов и текстов, поверий и примет — **Млечный путь**, **Плеяды**, **Орион**.

Избирательно представлены в словаре и географические объекты и природные локусы, получающие мифологическую трактовку и ритуальную функцию: **болото**, **брод**, **водоворот**, **гора**, **дорога**, **источник**, **лес**, **море**, **поле**, **река**, а также близкие к ним «рукотворные» объекты, такие как **колодец**. Общие представления о пространстве как категории культуры, его мифологии и символике рассматриваются в статьях **Пространство**, **Верх — низ**, **Восток — запад**, **Граница**, **Правый — левый**, **Назад**, **Наоборот**, **Сквозь**, **через**. Следует также отметить, что локативные параметры обрядов и отдельных действий составляют необходимый элемент характеристики всех ритуальных форм народной традиции и потому отмечаются в большинстве статей.

Это же относится к категории времени как второму важнейшему параметру, получающему мифологическую, магическую, символическую и аксиологическую (оценочную) трактовку. Кроме общей статьи **Время** в словарь включены статьи, посвященные годовому времени (**Весна**, **Зима**, **Лето**, **Осень**, **Месяцы** и каждый месяц отдельно), недельному времени (каждому из **дней недели** и их персонификациям), общему представлению о **днях добрых и злых**, суточному времени (**Сутки**, **Полдень**, **Полночь**), универсальным временным понятиям **начала** и **конца**, **первого** — **последнего**. Особенно большое внимание уделено в словаре народному календарю как организующему началу всей хозяйственной и бытовой практики (см. **Календарь народный**), большое число статей посвящено обрядовому содержанию календарных

праздников, почитаемых дней (например, **Волчьи дни**, **Мышиные дни**, **Песьи дни**) и периодов (напр., **Адвент**, **Великий пост**, **Святки**); наиболее значительные из них рассматриваются в отдельных статьях, менее значимые — в статьях, посвященных соответствующему месяцу или периоду. Эта сторона народной традиции оказалась одной из наиболее изученных в славистике, поэтому авторы словаря могли опереться на имеющиеся сводные труды и специальные работы по народному календарю разных славянских традиций, а также на собственные исследования в этой области [Агапкина 2002; Валенцова 1996; Плотнокова 1982; Седакова 1984; Толстая 2005].

Мифологическое восприятие природных явлений и связанные с ними магические действия рассматриваются в статьях **Ветер**, **Вихрь**, **Град**, **Гром**, **Громовая стрела**, **Дождь**, **Дождь грибной**, **Засуха**, **Затмение**, **Землетрясение**, **Игра солнца**, **Иней**, **Молния**, **Мороз**, **Пожар**, **Потоп**, **Радуга**, **Роса**, **Снег**, **Тучи**, **Эхо**, а также в обобщающей статье **Метеорология народная**. Эта важнейшая область народной космологии, насыщенная мифологическими мотивами, пока еще не обеспечена специальными трудами не только общеславянского масштаба, но и обобщениями в рамках отдельных славянских традиций и по-прежнему ожидает внимания исследователей.

Для мифологической картины внешнего мира важны также стереотипы и символика стихий и веществ (статьи **Вода**, **Огонь**, **Огонь «живой»**, **Камень**, **Песок**, **Уголь**, **Деготь**, **Пепел**, **Металлы**, **Железо**, **Золото**) и такие символические элементы и пространственные формы, как **круг**, **крест**, **угол**, **узел**.

Народная ботаника представлена в словаре обобщающими статьями **Растения**, **Растения-обереги**, **Травы**, **Цветы**, **Происхождение растений** и статьями, воссоздающими культурные образы отдельных дикорастущих и культурных растений, которые описываются по-разному. В первом случае акцент делается на природных свойствах растений (например, вечнозеленые, колючие, пахучие и т. п. растения), их мифологическом объяснении (например, **бузина** как демонический локус) и магическом использовании в обрядах (например, статьи **Дерево культовое**, **Деревце обрядовое**) и народной медицине; во втором — на практических, хозяйственных свойствах растений и ритуалах, связанных с их возделыванием и использованием плодов. В целом растительный мир в народном восприятии занимает промежуточное положение между миром неживой природы, с которым его объединяет признак «неподвижности», и миром человека, с которым его объединяет признак «роста» (наличие жизненного цикла от зарождения до смерти). В особенности это относится к деревьям, которые воспринимаются как «двойники» человека, имеющие с ним общую судьбу (см. также [Агапкина 2013]). Рассмотренные в словаре культурные образы деревьев составляют весьма обширный список, но, конечно, не исчерпывают всех видов, получающих культурное осмысление в народной традиции.

Кроме общих «растительных» статей **Дерево**, **Дерево плодвое**, **Грибы**, **Зелень**, **Овощи**, **Травы**, **Цветы**, в которых выделены релевантные для культуры мифологические и ритуальные характеристики растений разных видов и типов, имеются статьи, посвященные отдельным дикорастущим деревьям (**Береза**, **Боярышник**, **Бузина**, **Граб**, **Верба**, **Дуб**, **Ель**, **Калина**, **Кизил**, **Клен**, **Лещина**, **орешник**, **Липа**, **Ольха**, **Орех грецкий**, **Осина**, **Рябина**, **Сосна**, **Тис**, **Тополь**, **Ясень**), плодовым деревьям (**Вишня**, **Груша**, **Яблоня**), кустарникам (**Ежевика**, **Можжевельник**), травам (**Травы**, **Базилик**, **Барвинок**, **Крапива**, **Мята**, **Полынь**, **Разрыв-трава**, **Рута**, **Чертополох**), цветам (**Цветы**, **Роза**), полевым (**Гречиха**, **Кукуруза**, **Овес**, **Пшеница**, **Рожь**, **Ячмень**) и огородным или бахчевым культурам (**Горох**, **Капуста**, **Картофель**, **Лук**, **Мак**, **Морковь**, **Овощи**, **Зелень**, **Петрушка**, **Репа**, **Тыква**, **Хрен**, **Чеснок**). С ними тематически связаны статьи, раскрывающие культурную семантику и символику отдельных плодов (**Зерно**, **Орехи**, **Яблоко**), частей растений (**Колос**, **Корень**, **Прут**, **прутья**, **Семя**, **семена**) или таких растительных по происхождению хозяйственных реалий, как **дрова**, **костра**, **полено**, **сено**, **сноп**. Многие из этих статей опираются на более обстоятельные разработки соответствующих тем, принадлежащие авторам словаря (см., например, [Усачева 2008, Колосова 2009]).

Животный мир представлен в словаре обобщающей статьей **Животные**, в которой определяются принципы классификации животных в народной зоологии (заметно отличающейся от научной), выделяются признаки, лежащие в ее основе, отмечаются ареальные различия в восприятии тех или иных животных или их видов (например, **Гады**, **Птицы**, **Рыба**, **Скот**), и статьями, раскрывающими образы отдельных диких и домашних животных: птиц (**Аист**, **Воробей**, **Ворон**, **Голубь**, **Дятел**, **Жаворонок**, **Журавль**, **Королек**, **Коростель**, **Коршун**, **кулик**, **Ласточка**, **Лебедь**, **Летучая мышь**, **Орел**, **Сова**, **Сокол**, **Соловей**, **Сорока**, **Удод**, **Чайка**, **Чибис**), насекомых (**Бабочка**, **Блоха**, **Вошь**, **Жук**, **Комар**, **Медведка**, **Муравьи**, **Муха**, **Овод**, **Оса**, **Паук**, **Паутина**, **Сверчок**, **Тараканы**), разных видов диких животных (**Белка**, **Бобр**, **Волк**, **Выдра**, **Горноста́й**, **Еж**, **Заяц**, **Змея**, **Крот**, **Куница**, **Ласка**, **Лисица**, **Лягушка**, **Медведь**, **Мышь**, **Олень**, **Пчела**, **Рак**, **Росомаха**, **Соболь**, **Хорь**, **Червь**, **Черепаша**, **Ящерица**), основных видов домашних животных и птиц (**Бык**, **Вол**, **Гусь**, **Коза**, **Конь**, **Корова**, **Кошка**, **Курица**, **Овца**, **Осел**, **Петух**, **Свинья**, **Собака**, **Утка**). Обращает на себя внимание почти полное отсутствие в народной традиции культурной семантики и функции отдельных видов рыб (релевантным оказывается прежде всего общее представление о рыбе как хтоническом и водном животном). В значительной степени статьи о животных в словаре опираются (и в отношении материала, и в отношении его интерпретации) на фундаментальную монографию А. В. Гуры, обобщившую богатый материал всех славянских традиций, [Гура 1997]. Дополнительно к «персоналиям» животных приводятся сведения о культурно значимых частях тела или признаках и атрибу-

тах животных (статьи **Копыто, Кости, Масть, Паутина, Перо, Подкова, Потроха, Рог, рога, Хвост, Череп, Шерсть, Шкура**). В словаре уделено также внимание наиболее популярным мифическим животным и птицам книжного происхождения, усвоенным народной культурой (статьи **Алконост, Василиск, Единорог**), а также мифо-эпическим персонажам, сочетающим в себе признаки людей и животных (**Див, Дикие люди, Полулюди**).

Мифология и народная демонология

В одном из своих последних докладов Н. И. Толстой поставил вопрос: делится ли славянская мифология на высшую и низшую? Отвечая на него, он говорил, что мифологии в традиционном смысле слова, т. е. совокупности текстов на мифологические сюжеты, подобной античной мифологии, у славян, по-видимому, не было вовсе. Особенностью славянской (праславянской) мифологической системы следует считать развитую низшую мифологию, органически встроенную во всю ткань представлений о мире и человеке и в значительной степени освоившую и книжно-христианские образы. Скучные свидетельства письменных памятников о славянских языческих богах, не поддержанные позднейшими данными устной традиции, не позволяют реконструировать полноценную систему высшей мифологии с развитыми образами персонажей и репрезентативным набором текстов. В словаре «Славянские древности» высшая мифология представлена статьей **Боги**, суммирующей сведения о древнейшей религиозно-мифологической системе языческой эпохи и языческих божествах (таких как Перун, Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл, Мокошь, Волос киевского пантеона и Свентовит, Сварожич-Радгост, Триглав, Яровит Поревит, Руевит, Чернобог — у балтийских славян).

Значительно богаче представлена в словаре низшая мифология, или народная демонология славян. Эта тема разработана весьма обстоятельно и систематично, благодаря тому, что многим ее аспектам посвящены специальные работы авторов словаря [Виноградова 2000; Левкиевская 1988; Санникова 1990; Народная демонология Полесья 2010—2012] и исследования других ученых. В статье **Демонология народная** выделены отдельные группы демонологических персонажей: **духи атмосферные, духи локусов, духи домашние**, демоны болезней (холеры, чумы, лихорадки, бессонницы и т. п.), демоны судьбы (**судженьницы**), люди с демоническими свойствами (**босорка, ведьма, вештица, вила, колдун, русалка, покойник «заложный», дети некрещенные** и др.), сформулированы основные принципы их номинации в славянских языках и диалектах, рассмотрены общие параметры описания и характерные признаки, на основе которых идентифицируется каждый персонаж, начиная от внешнего вида демона и кончая способами комму-

никации человека с демоном и защиты от него. Такая универсальная схема описания, разработанная заранее [Виноградова, Толстая 1989], используется в большинстве словарных статей, посвященных персонажам народной демонологии, как и во многих работах по народной демонологии за пределами словаря. В ряде статей мифологические персонажи характеризуются через типичные для них вредоносные действия (**Залом, Пережин, Порча, Подменьш, Сглаз** и т. п.). Мифологической интерпретации подвергаются в народной традиции и многие христианские **святые** и библейские персонажи (см., например, статьи **Алексей, Ангел, Афанасий, Бог, Богородица, Бартоломей, Власий, Герман, Григорий, Евдокия, Иеремия, Илья, Иуда, Кузьма и Демьян, Люция, Иван Купала** и др.).

Народная антропология

Более трудной задачей для составителей словаря оказалась реконструкция (в указанном выше, т. е. семантическом, смысле) системы народных представлений о человеке как «субъекте», «объекте» и «инструменте» культуры, во всей полноте его характеристик, занятий и функций, поскольку систематических исследований такого рода в рамках отдельных славянских традиций практически не существует. Авторы словаря видели свою задачу в том, чтобы на основе этнографических свидетельств о традиционных обрядах, повседневном быте, на материале фольклорных текстов, языковых данных воссоздать «мир традиционного человека» в единстве его ипостасей — как человека телесного, человека духовного и человека социального. «Экстракт» такого целостного образа человека дается в статье **Человек**, где прослеживаются связи человека с животным и растительным миром и всем космосом (представления о переселении душ умерших людей в животных и растения, о происхождении животных и растений из человека и т. п.), отношение человека с миром нечистой силы и высшим, божественным миром. Здесь содержатся и сведения о народной антропологии, восходящие к апокрифическим источникам и трактующие человека как микрокосм, соотнесенный с макрокосмосом (его плоть из земли, кровь из воды и солнца, телота из огня, кости из камня, очи из бездны морской или небесной выси); в народных легендах и вербальных клише первый человек предстает вылепленным из глины, сшитым нитками, вытканым на берде, вырубленным из дерева и т. п. См. также **Сотворение мира**.

Телесный человек представлен в словаре статьями, реконструирующими наивную анатомию, физиологию и (выборочно) чувственный мир человека. Обобщающая статья **Тело** содержит необходимые сведения о сотворении человека, о частях тела как мериле и инструменте описания мира (соматическая лексика и ее роль в номинации

географических реалий, ср. *горный хребет, подошва горы* и т. п., строительных деталей, ср. *лоб 'фронтон дома', чело печи, нос корабля* и т. п., утилитарных предметов — *ушко иголки, носик чайника* и т. п.), о составе, структуре и топографии тела, соотношении видимых и внутренних органов и субстанций, об их мифологии и символике, о понятии идеального (здорового) тела и интерпретации телесных аномалий. Отдельные статьи или самостоятельные разделы статьи **Тело** посвящены частям и органам тела, телесным знакам и характеристикам, наиболее значимым в культурном отношении, — **Борода (и Бритье), Веснушки, Волосы, Гениталии, Глаза, Голова, Горб, Грудь, Душа, Зубы, Коса, Кости, Кровь, Лицо, Нога, Ногти, Нос, Палец (и Кукиш), Пуповина, Родимое пятно, Рост, Рот, Рука, Сердце, След, Тень, Череп**. Культурной семантикой наделяются некоторые из физиологических состояний, действий или отправлений человека (статьи **Зевать, Икота, Кал, Месячные, Моча, Плевок, плевать, Пот, Свист, Слезы, Смех, Сон, Сновидение, Эротика**).

С ними тесно связаны функциональные системы и инструменты восприятия мира (**Голос, Запах, Слух, Слушать, Смотреть, Ум**), психические и эмоциональные состояния (**Испуг, Тоска**), телесные и психические аномалии (**Двоедушники, Слепота, Уродство, Хромота**). Хотя телесному человеку в последнее время уделялось немало внимания в семиотических, антропологических, историко-культурных и лингвистических исследованиях (ср., например, [Мазалова 2001; Кабакова 2001; Тіло 2003; Валодзіна 2009; Митология 2008; Апресян 1995; Урысон 1995] и др.), эта область (в особенности сфера чувственного, эмоционального и ментального восприятия) все еще ожидает своего систематического изучения и определения ее места в традиционной картине мира.

С мифологией и семиотикой тела ближайшим образом связаны еще две области — народная медицина и представления и обычаи, относящиеся к питанию и пище. Обе они в большой степени ритуализованы и мифологизированы. Народная медицина ориентирована на норму, т. е. здоровье, и направлена на устранение и предупреждение аномалий. Она опирается как на эмпирические знания и рациональные способы лечения (прежде всего использование лекарственных растений), так и — в большей степени — на систему магических приемов воздействия на состояние мира и человека (лечение путем выбрасывания, закапывания болезни, передачи ее другому лицу, дереву или предмету, изгнания ее угрозами, шумовыми эффектами, заговорами, заклинаниями, предупреждение мора опаживанием села, обращение к духам болезни, умилоствление болезни, применение магических предметов и действий и т. п.). См. **Медицина народная**. В отдельных статьях описываются наиболее распространенные болезни и аномалии, их этиология, меры предупреждения и способы лечения (статьи **Бессонница, Бешенство, Болезнь, Бородавки, Головная боль, Грыжа,**

Желтуха, Зубная боль, Колтун, Кликушество, Лихорадка, Мор, Оспа, Падучая, Рожа, Укус, Холера, Чума, Ячмень).

Здоровье символизируют природные стихии — воду (питье, обливание, ритуальное омовение и купание, катание по росе), огонь (окуривание, прыгание через костер), землю (катание и кувырканье по земле), камень (стояние на камне, принесение в дом речных камней), а также ритуальные действия — битье (вербовой, кизиловой веткой и т. п.), пролезание, протаскивание (через расщепленный ствол дерева, прокоп в земле, отверстие в камне — как символ нового рождения) и т. п.; сохранению и укреплению здоровья способствовали приветствия, благопожелания, жертвоприношения, соблюдение запретов.

Пища, как повседневная, так и особенно ритуальная, а также акт приема пищи (**Еда, Трапеза**) наделяются магическими продуцирующими и защитными функциями и символическим значением. Пищевые образы лежат в основе многих абстрактных понятий, связанных с жизнью (ср. рус. *пуд соли съест*), поведением (*дать блина* ‘отказать сватам’) и характеристиками человека (ср. *мало каши ел, ни рыба ни мясо; скоромный, жирный* ‘непристойный’ и т. п.). Символические значения приписываются свойствам и признакам пищи, таким как «сырой» и «вареный», «жирный (скоромный)» и «постный», «сладкий», «кислый», «соленый», «горький», «первый» (первые овощи в году, первый хлеб, первое молоко и т. п.), число и размер блюд, а также действиям с пищей — делению ее между участниками трапезы (осмысляется как наделение судьбой, долей жизненного блага), разрезанию или ломанию хлеба (ср. еще такие ритуальные формы, как еда из одного блюда, питье поочередно из одного сосуда и т. п.), гадание с хлебом, кашей, водой, использование в лечении хлеба, воды, вина, меда, молока, чеснока и др., **кормление ритуальное** и т. п. В обрядовом употреблении пища имеет преимущественно продуцирующую функцию (как символ изобилия и богатства), а также защитную, отгонную функцию (особенно пища с резким вкусом или запахом — **соль, чеснок, лук, перец**), но также и хлеб, яйцо (особенно освященные). Пища может играть и «структурную» роль в обряде (ср. «разгонные» блюда — кисель, каша и др., обозначающие окончание трапезы, или сладкие блюда, которыми начиналось угощение у южных славян).

Отдельными статьями представлены в словаре главным образом обрядовые виды пищи: **Блины, Булочка, Вино, Водка, Жур, Закваска, Калач, Каша, Квас, Кисель, Крошки, Кутья, Мёд, Молоко, Панспермия, Печенье фигурное, Пирог, Пить, напиток, Хлеб, Пряник, Сыр, Тесто, Хлеб, Хлеб пасхальный, Хлеб поминальный, хлеб рождественский, Хлеб свадебный, Хлеб-соль, Ячница, Яйцо, Яйцо пасхальное**, а также состояние, связанное с едой (**Натошак**).

Одежда, как и пища, относится одновременно к сфере материальной и к сфере духовной культуры, к сфере повседневности и к сфере обрядности и социальных отношений. Семиотика одежды определя-

ется уже самим наличием костюма (см. **Нагота, Босой, Голый**) и его полнотой (женщина без головного убора считается неодетой или полудетой), материалом (ср. особенно шерсть, домотканое полотно и т. д.), цветом (ср. черный или белый цвет траура, исключение красного цвета в погребальной одежде или одежде стариков), способом ношения (ср. разные способы завязывания женского платка — под подбородком, на макушке, на затылке; надевание одежды наизнанку в особых случаях), способ изготовления одежды (кем и когда она сшита; обыденный холст и т. п.), принадлежностью (детская одежда, мужская и женская одежда, риза священника, своя или чужая одежда) и назначением (смертная одежда; женский фартук, пояс, мужские штаны как магическое средство и т. п.), новизной (особое отношение к новой одежде). Сравнительно небольшое число предметов одежды рассматривается в отдельных словарных статьях: **Головной убор, Кожух, Лапти, Обувь, Пеленки, Платок, Пояс, Рубаха, Саван, Фартук, Шапка, Штаны**.

Из области артефактов в словаре представлены также бытовые и хозяйственный постройки и их части (**Амбар, Баня, Ворота, Гумно, Дверь, Двор, Забор, Колодец, Крыша, Матица, Мельница, Мост, Овин, Окно, Очаг, Печь, Подпол, Потолок, Стожер, Труба печная, Улей, Хлев, Чердак**), домашняя и хозяйственная утварь и предметы быта (**Веник, Головня, Дрова, Замок, Заслонка, Зеркало, Ключ, Колокол, колокольчик, Колыбель, Кол, Колесо, Кольцо, Кочерга, Кудель, Лавка, Лестница, Лодка, Ложка, Лопата хлебная, Мусор, Остатки, Отходы, Пепел, Подкова, Полотенце, Помои, Постель, Посуда, Пугало, Решето, сито, Сажа, Сани, Свеча, Скородода, Скорлупа, Стол, Столик трапезный, Ступа и пест, Телега, Утварь печная, Хомут, Цедилка, Цепь**), орудия труда (**Бердо, Борона, Веретено, Ветел, Вилы, Гвоздь, Горшок, Грабли, Гребень, Дежа, Игла, Игрушка, Кнут, Коса, Кросна, Мерка, Мотовило, Музыкальные инструменты, Нит, Нож, Ножницы, Прялка, Серп, Сеть, Соха, Топор**). Для каждого из этих элементов предметного кода культуры устанавливается набор обрядовых функций и символических значений. Большинство из них не было до сих пор предметом специального изучения в общекультурном аспекте, поэтому зачастую в словаре представлены первые опыты систематизации материала по каждой отдельной теме. Особую группу предметного кода составляют так называемые ритуальные предметы, специально изготавливаемые для обрядовых целей и не имеющие, как правило, утилитарного назначения. Им посвящены статьи **Амулет, Венок, Венок жатвенный, Венок погребальный, Венок свадебный, «Верблюд», маска, Жезл, Знамя, Знамя свадебное, Идолы, Иконы, Каравай, Квитка, Красота, Крест, Кукла, Куринный бог, Ладан, Лента, Мартеница, Обыденные предметы, «Пальма», Факел, Чучело**.

Тема «Человек духовный» в узком смысле включает в себя интеллектуальные и нравственные свойства и способности человека, его

представления о мире, систему ценностей, верования и религию, а в широком смысле — все его поведение (бытовое и обрядовое), все его функции по отношению к другим людям, его участие в событиях общественной жизни. К первому кругу относится сравнительно немного специальных статей, поскольку понятия и стереотипы этого рода редко имеют прямое выражение — они по большей части реконструируются из всего контекста культуры. Таковыми можно условно считать статьи **Бог, Грех, Добро и зло, Доля, Запреты, Плодородие, Предков культ, Сакральный, Судьба, Чудо**, а также статьи, трактующие религиозные концепты, реалии и образы: **Христианство народное, Христос, Эсхатология народная, Язычество, Пост, поститься, Праздник, Святница, Жертва, Курбан, Церковь** и др.

Второй круг, который может быть назван «Человек социальный», в свою очередь, делится на две части: человек в системе родства (его родственные и семейные связи и отношения) и человек в его общественных функциях, связях и отношениях. В статье **Род, родство** сделана попытка реконструировать концептуальное содержание и оценку этих концептов на основе их связи с понятиями жизненной силы, роста, воспроизводства (ср. *родить, рожать, урожай*), получающих в традиционном обществе значение высшей ценности; нарушение «родового закона» признается самым страшным грехом. В ней также показана роль разных видов и институтов родства: кровного, брачного, крестильного, искусственного (побратимство, кумление и т. п.). К этой сфере относится широкий круг понятий, раскрываемых в статьях: **Безбрачие, Близнецы, Брак, Брат, Вдовство, Девственность, Дед, Деды, Инцест, Мать, Отец, Побратимство, Ребенок внебрачный, Родители, Семья, Сестра, Сирота, Старая дева, Холостой**.

Другая часть социального круга понятий связана с отношениями и формами взаимодействия человека (как в повседневности, так и в ритуальных ситуациях) с другими членами и группами социума. Им посвящены статьи: **Братчина, Война, Встреча, Выкуп, Гость, Дар, Деньги, Драка, Кража, Нищий, Обмен, Обман, Письмо, Предки, Разбойник, Рекрут, Священник, Солдат, Сосед, Суд и право, Торг, Юродство**, а также статьи, трактующие народные стереотипы «чужих», т. е. представителей иных народов и сообществ, прежде всего соседей (**Еврей, Инородец, Народы, Татары, Турки, Цыган, Чудь**).

Жизненный путь человека описывается в словаре в двух его главных и взаимосвязанных аспектах — онтологическом, бытийном (возраст, пол) и ритуальном (обряды жизненного цикла), каждый из которых реконструируется через систему мифологических представлений и описывается через семантические категории, лежащие в основе традиционной картины мира. К первому аспекту относятся статьи: **Баба, Возраст, Девочка, Девушка, Женщина, Мальчик, Младенец, Молодой — старый, Мужчина, Парень, Старик, Старуха**. Второй аспект предполагает анализ основных этапов и главных «точек» жизненного

пути, их мифологического осмысления и символики (**Зачатие, Беременность, Роды, Брак, Агония, Смерть**), а также важнейших обрядов жизненного цикла (свадебного, погребального, родинного, крестильного) во всех их параметрах, т. е. подробное рассмотрение структуры обряда, набора действующих лиц, их характеристик и функций, состава ритуальных актов и отдельных действий, роли ритуальных предметов, условий времени и места, вербальных компонентов обряда. В рамках настоящего обзора охарактеризовать весь относящийся к этой сфере материал невозможно ввиду его огромного объема и подробной представленности в словаре. Зачастую словарные статьи сводятся к сжатому изложению обширных (и по материалу, и по культурному содержанию) специальных исследований общеславянского масштаба.

Так, материалы, относящиеся к необъятной теме брака, добрачных обычаев и свадьбы во всем ее общеславянском объеме и содержательной многоплановости представлены в недавно изданной фундаментальной монографии А. В. Гуры [Гура 2012], который является и автором всех статей свадебного цикла в словаре. В обобщающей статье **Свадебный обряд** раскрывается его социальное содержание, определяются его основные этапы (статьи **Сговор свадебный, Сватовство, Смотрины, Обручение, Венчание, Канун свадьбы, Конец свадьбы**) и составные части (**Посад, Путь обрядовый, Свадебный пир, Брачная ночь** и др.). Многочисленные участники свадебного обряда рассмотрены в статьях **Чины свадебные, Невеста, Жених, Молодые, Дружка, Посаженные родители, Сват, сваха**; ритуальным предметам обряда посвящены отдельные статьи (см. выше). Смысловые доминанты, мотивы (покрытие, соединение-скрепление, связывание, сковывание, преодоление границы, охота, купля-продажа и т. п.) и символика свадьбы рассматриваются в статьях **Брак, Свадьба символическая** и др. и подчеркиваются при описании конкретных реалий свадьбы. Мифологический брак (неба и земли, Солнца, Месяца) присутствует в этиологических легендах, метеорологических представлениях (свадьба черта, ведьмы, водяного и других демонологических персонажей); мотив брака используется в качестве оберега в заговорах и отгонных формулах.

Более сложную задачу составляло для авторов словаря обобщение данных по славянскому погребальному обряду и верованиям, относящимся к смерти, и их интерпретация в свете мифологических представлений и в связи с другими сферами народной антропологии и космологии. Представления о смерти и потустороннем мире, безусловно, являются ключевыми для всей традиционной картины мира. Мифология и символика смерти раскрывается в обобщающих статьях **Смерть, Покойник**, где на основе языковых, фольклорных и обрядовых данных реконструируется образ смерти как антитезы жизни (мотивы вечного сна, конца, движения вниз, в землю, или, наоборот, вверх, к небесам, отправления в путь, исчезновения, похищения, брака, небесной жатвы и др.), характеризуются виды смерти — праведная,

счастливая и плохая смерть (подробнее они рассмотрены в статьях **Покойник «заложный»**, **Висельник**, **Самоубийца**, **Утопленник**), описываются поверья о причинах и «агентах» смерти (ангел, архангел Михаил, Смерть и т. п.), дается сводка поверий о знаках и предвестиях смерти, рассматриваются гадания и способы защиты от смерти, персонификации смерти и образ смерти в фольклоре. В статье **Погребальный обряд** дается представление о временных рамках обряда, его пространственных параметрах, предметном оснащении (подробнее об этом в статьях **Покойничьи предметы**, **Одежда**, **Саван**, **Гроб**, **Мерка**, **Крест**, **Могила**, **Надгробие**, **Деревце обрядовое**, **Кутья**, **Хлеб поминальный** и др.), о составляющих обряд отдельных актах (**обмывание**, прощание, вынос тела, путь на **кладбище**, **погребение**, оформление могилы, **поминки**, **траур** и т. п.), о главных мотивах обряда (обряд как диалог двух миров, мотив пути, перераспределения доли и др.), о его терминологии и вербальном оснащении (приговоры, **оповещения**, приглашения, **голошение** и т. п.), о нестандартных формах похорон «заложных» покойников, неженатой молодежи (см. также **Похороны-свадьба**), детей вообще, детей некрещеных, внебрачных. См. также **Погребение вторичное**. Образ потустороннего мира и его соотношение с земным миром раскрывается в статьях **Мертвых культ** и «**Тот свет**».

К обрядам жизненного цикла принадлежат также ритуалы и обычаи, связанные с рождением и воспитанием ребенка. Статьи этого круга, как и другие обрядовые статьи, подчинены задаче семантической (мифологической, символической) интерпретации как целых обрядовых комплексов, так и составляющих их элементов. Этих статей сравнительно немного; одни из них раскрывают эту тему с точки зрения женщины (**Коитус**, **Зачатие**, **Беременность**, **Роды**, **Роженица**, **Повитуха**, **Кувада**), другие — в перспективе ребенка (**Младенец**, **Пуповина**, «**Рубашка**», **Имя**, **Родины**, **Крещение**, **Крестные родители**, **Купание ребенка**, **Крестины**, **Пострижины**, **Ребенок некрещеный**, **Ребенок внебрачный**, **Ребенок первый**, **последний**, **Подменьш**). Более подробно в этнолингвистическом ракурсе разработана эта тема в монографии И. А. Седаковой на материале болгарской народной традиции [Седакова 2007].

Производственная деятельность человека неразрывно связана с его представлениями о мире и включена в общий культурный контекст. В словаре так или иначе представлены все основные виды хозяйственной деятельности, хотя и в разной степени. Наибольшее внимание уделено **земледелию** и **скотоводству** как главным источникам жизнеобеспечения. С ними связаны и многочисленные запреты, предписания, поверья, мифология и магия. Сфера земледелия представлена статьями **Пахарь**, **Сев**, **Жатва**, **Мельник**, **Молотба**, **Обжинки**, **Урожай**, «**Борода**», **Венок жатвенный**, **Зерно**, **Колос**, **Жито**, **Хлеб** и др.), сфера скотоводства — статьями **Вестись**, **плодиться**, **Выгон скота**, **Болезни скота**, **Ветеринария народная**, **Овцеводство**, **Отел**, **Пастбище**,

Пастух, Приплод, Птицеводство и др. Значительно скромнее выглядят другие хозяйственные отрасли, в разной степени насыщенные мифологией, запретами и магией — ткачество (Прядение, Пряха, Тканье, Ткачество, Сновать, Основа, Кросна, Бердо, Веретено, Нит, Полотно, Мотовило, Кудель, Пряжа, Костра), гончарство (Гончар, Горшок), охота (Охотник), строительство (Закладка дома, Новоселье, Строительные обряды, Жертва строительная), пчеловодство (Пчела, Пчеловодство, Улей, Мед), кузнечное дело (Кузнец), см. также статью Ремесло. Необходимо учитывать, что материал, связанный с этими видами деятельности, отнюдь не ограничивается указанными специальными статьями — им насыщены многие календарные и семейные обряды, с ним нередко связаны и повседневные регламентации жизни.

Самую значительную часть словаря составляют статьи, посвященные обрядам и обычаям, которые рассматриваются как в комплексе всех их элементов и аспектов, так и по отдельным параметрам (действиям, предметам, участникам, локусам и т. п.). Самостоятельными статьями представлены основные календарные обряды (часто под названиями праздников, дней или под именем соответствующего святого, например, Андрей, Герман, Юрьев день, но также и под особым именем, например, Бадняк, Додола, «Колодка», «Греть покойников», Кумление, «Куст», Полазник, «Слава»), семейные обряды (см. выше) и окказиональные обряды (например, Анафема, Дождь, Вучары, Порча и т. п.) или их типы (например, Гадания, Бесчинства, Кормление ритуальное, Обходные обряды, Изгнание ритуальное, Очистительные обряды, Посвятительные обряды, Праздники скотьи, Любовная магия и т. п.). Большое число статей посвящено ритуальным действиям, многие из которых составляют основу самостоятельных обрядов (ср. Бить, Бдение, Голошение, Завивать, Залом, Кормление скота, Обвязывание деревьев, Опахивание, Освящение, Пахота ритуальная, Проводы, провожать, Осыпание, Танец и т.п.), но также и вполне утилитарным повседневным конкретным физическим действиям, приобретающим культурную функцию и семантику в обрядовом контексте (статьи Бег, Бдение, Бросать, Будить, Водить, Волочить, Выворачивание одежды, Втыкать, Вывешивать, Давать - брать, Давать займы, Закапывать, Измерение, Катать(ся), Крутить(ся), Купание, Ломать, Мести, Мытье, Обливать, Огораживать, Останавливать, Пение, Передача предметов, Переворачивание предметов, Переступать, Прыгать, Пугать, Рубить, сечь, Сжигать, Счет, Угощение, Ходить, Целовать, Щекотать).

Особый раздел обрядовой традиции составляют вербальные ритуалы и действия, нашедшие свое толкование в статьях Аминь, Благопожелание, Божба, Брань, Величание, Диалог-ритуал, Дразнить, Заумь, Звукоподражание, Зов, Клятва, Корить, Приветствия, Приглашать, Приглашение ритуальное, Прорицание, пророчество, Речь ритуальная, Угроза, Хвалить. Высказывания этого типа нередко сохраняют в себе глубокую языковую и культурную архаику и во многих случаях проливают

свет на семантику и мотивировку тех ритуальных форм, с которыми они связаны.

В словаре содержатся немногочисленные статьи, раскрывающие самые общие семантические, структурные и функциональные особенности основных фольклорных жанров, в первую очередь обрядового фольклора (**Баллады, Былины, Былички, Веснянки, Винограде, Волочебные песни, Живные песни, Колядные песни, Легенды, Сказка, Подблюдные песни, Предания, Свадебные песни**) и так называемых малых форм фольклора, органично включенных в обрядовые контексты (**Загадки, Заговоры, Заклинание, Заклички, Приговоры, Приметы, Проклятие, Сонник**). Во всех случаях в этих статьях подчеркивается мифологическое содержание и прагматические функции текстов, их внутренняя связь с обрядом.

Остается сказать о статьях, трактующих общие абстрактные понятия, категории, признаки и оппозиции, такие как **Цвет** (и конкретные цвета — **белый, красный, желтый, зеленый, синий, черный**), **Богатство, Быстрый, Веселье, Внутренний — внешний, Высокий, Запах, Кривой, Оппозиции семантические, Полный — пустой, Правый — левый, Свет — тьма, Путь, Судьба, Табу, Тайком, Число, Чистый, Чудо**. Словарь впервые предлагает осмысление семантики и функции большинства из этих понятий в славянской народной культуре.

Из этого по необходимости сжатого и заведомо не исчерпывающего обзора видно, что словарь «Славянские древности» может служить не только справочником по отдельным элементам традиционной духовной культуры славян, но и источником, предлагающим интерпретацию важнейших смысловых категорий культуры, на которых строится все ее здание и без которых невозможно воссоздание целостной многомерной картины мира славян и реконструкция символического «языка» культуры и культурных механизмов восприятия мира и человека. Это не значит, что в словаре нет пропусков и недоделок, несовершенных интерпретаций и просто ошибок. Некоторые из такого рода упущений уже сейчас видны авторам, другие будут обнаружены позже или указаны рецензентами и «пользователями». Что-то мы не смогли сделать по объективным причинам, а что-то по недосмотру или недостаточности наших знаний. Сравнение словника словаря со списком предполагавшихся статей, помещенным в пробном выпуске словаря [Проект словника 1984] показывает, что многие из планировавшихся статей остались не включенными: одни были перенесены в другие статьи (например, **Смок** в статьи **Змей огненный** и **Змея, Просфора** — в статью **Булочка** и т. п.), другие получили иное название (например, **Подмена ребенка** — **Подменьш**), какие-то темы оказались малозначимыми и не обеспеченными материалом (например, **Корзина, Хворост, Пенки, Бусы, Пыль, Подушка, Рукав, Рытье земли, Слива** и др.), наконец, некоторые, действительно, важные темы оказались незаслуженно обойденными (**Четки, Украшения, Метрология на-**

родная, Вышивка, Орнамент, Ссора, Театр народный, «Троецпыляница», Шум ритуальный, Язык тайный, Ярмарка и др.). Разумеется, каждая отдельная тема, как представленная, так и не представленная в словаре, может стать предметом специального и несравненно более подробного и глубокого анализа, и словарь не может заменить таких специальных исследований. Его главный результат в другом — он реконструировал не исторический дохристианский пласт славянской культуры, а «словарь» и «грамматику» этой культуры, и показал культурные механизмы, которые действовали на протяжении всей истории славянской духовной культуры — как дохристианской (языческой), так и христианской эпохи.

Литература

Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина 2013 — *Агапкина Т. А.* Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica slavica*. М., 2013. С. 43—58.

Апресян 1995 — *Апресян Ю. Д.* Образ человека по данным языка: попытка системного описания // *Вопросы языкознания*. 1995. № 1. С. 37—67.

Валенцова 1996 — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996.

Валодзіна 2009 — *Валодзіна Т. В.* Цела чалавека. Слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.

Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Виноградова, Толстая 1989 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Схема описания мифологических персонажей // *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы*. М., 1989. С. 78—85.

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

Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре. Семантика и символика. М., 2012.

Кабакова 2001 — *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Колосова 2009 — *Колосова В. Б.* Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009.

Левкиевская 1988 — *Левкиевская Е. Е.* Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. Дипломная работа. МГУ, 1988.

Мазалова 2001 — *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. М., 2001.

Митология 2008 — *Митология на човешкото тяло*. Антропологичен речник. София, 2008.

Народная демонология Полесья 2010—2012 — *Народная демонология Полесья*. Публикация текстов в записях 80—90-х годов XX века. В 4 томах /

авторы-сост. Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е. М., 2010. Т. 1; 2012. Т. 2.

Плотникова 1982 — Плотникова А. А. Сербскохорватская календарно-обрядовая терминология в сопоставлении с русской (на материале святочного цикла). Дипломная работа. МГУ, 1982.

Проект словника 1984 — Этнолингвистический словарь славянских древностей / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1984.

Санникова 1990 — Санникова О. В. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А — Г; 1999. Т. 2. Д — К (Крошки); 2004. Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка); 2009. Т. 4. П (Переправа через воду) — С (Сито); 2012. Т. 5. С (Сказка) — Я (Ящерица).

Седакова 1984 — Седакова И. А. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Седакова 2007 — Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.

Тіло 2003 — Тіло в текстах культур. Київ, 2003.

Толстая 2005 — Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.

Урысон 1995 — Урысон Е. В. Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» // Вопросы языкознания. 1995. № 3. С. 3—36.

Усачева 2008 — Усачева В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.

Gasparini 1973 — Gasparini E. Il Matriarcato Slavo. Firenze, 1973.

Moszyński 1967 — Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2: Kultura duchowa.

SSS — Słownik starożytności słowiańskich. Т. 1—6. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1961—1982.

Summary. *The purpose of the article is to illustrate how the dictionary portrays different aspects of the Slavic people's "world view" — cosmology (the structuring and creation of the world), folk botany, zoology, concepts of space and time; mythology (demonology); physical, spiritual and social portrayals of man, his economic activities and system of values.*

Key words: *ethno-linguistics, Slavic antiquities, world's view, beliefs, mythology.*

М. П. ЧЕРЕДНИКОВА

(Ульяновск)

И. Н. РАЙКОВА

(Москва)

ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ДЕТСТВА И ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

***Аннотация.** Анализ процессов, происходящих сегодня в жизни детских сообществ, отстает от динамики самих процессов. Актуальны и перспективны такие направления исследования механизмов трансмиссии детской традиции: наблюдение за ее бытованием в виртуальном пространстве и в детских и разновозрастных городских коллективах, фиксация устных воспоминаний взрослых информантов о детстве, изучение «неявного» коллективного «фоновое» знания традиции в рамках трех поколений одной семьи.*

***Ключевые слова:** традиционная культура детства, детский фольклор, полевые исследования.*

Девяностые годы прошлого века ознаменовались небывалым со времен 1930-х гг. возрождением интереса к изучению детского фольклора. «Страна детей» словно заново открывалась научному сообществу. Особенно интенсивно изучались самые разнообразные явления городского (прежде всего школьного) фольклора. Снятие цензурных запретов активизировало собирательскую работу. Постепенно вырабатывались новые принципы полевых исследований. В соответствии с творческим развитием идей Г. С. Виноградова исследователей привлекает изучение *детского быта и фольклора* в самых разных сообществах (школах, пионерских лагерях и т. п.). Появляются монографии, посвященные как теоретическим проблемам изучения, так и частным вопросам детского фольклора и этнографии детства [Борисов 2000; Головин 2000; Лойтер 2001; Лойтер 2005; Осорина 1999; Трыкова 1997; Чередникова 1995; Чередникова 2002]. Виноградовские чтения объединяют специалистов разных областей знаний (фольклористов, антропологов, психологов, социологов, педагогов).

Однако с сожалением приходится признать, что в последние годы изучение современного детского фольклора снова оказывается периферией гуманитарных наук. Складывается парадоксальная ситуация: с одной стороны, динамика процессов, происходящих в детском фольклоре с внедрением современных технологий в практику повседневной жизни, необычайно возросла. Стремительно изменяются формы общения как в среде взрослых, так и в детской среде. В соответствии

с этим появляются и исчезают речевые жанры, актуальные в том или ином сообществе в течение короткого промежутка времени. У наблюдателя создается ощущение исчезновения устойчивых форм в устном и письменном общении внутри детского сообщества. Изменившиеся условия современного детского быта и фольклора не могли не сказаться на понимании границ того материала, который необходимо фиксировать и изучать современному фольклористу. Одна из важных задач современной полевой фольклористики связана с разработкой методических принципов работы с этим материалом.

С другой стороны, за мозаикой текучего материала всегда сохраняются психологические универсальные константы детского возраста. Научная рефлексия невозможна без понимания этой закономерности детского фольклора.

Исследовательское осмысление процессов, происходящих в данный момент в жизни детских сообществ, к сожалению, отстает от динамики самих этих процессов.

Интересным и актуальным нам представляется наблюдение за функционированием традиционной культуры детства в виртуальном пространстве — на сайтах и страницах, создаваемых не профессионалами, занимающимися фольклором (учеными, педагогами, руководителями ансамблей и т. п.), а естественными носителями традиции: подростками, молодыми и средних лет родителями, молодыми (технически «продвинутыми») бабушками и дедушками. Однако эта работа чрезвычайно трудоемка по причинам огромного количества интернет-ресурсов, их не ежедневной, а практически ежеминутной изменчивости именно вследствие публичности.

В современном мире (особенно в городе) живое общение в детских коллективах, к сожалению, всё больше уступает место общению виртуальному, в глобальной сети. Тенденция к этому намечалась уже в начале 2000-х гг. Так, при анкетировании студентов МГПУ по анкете о детстве и детском фольклоре на вопрос о любимой игрушке многие респонденты задавали уточняющий вопрос: *«Имеется в виду компьютерная или просто игрушка?»*¹. Родители, бабушки и дедушки давно жалуются: *«Раньше детей было не загнать домой со двора, а теперь никак не выгнать во двор»*.

В наше время психологи отмечают, что «точка невозврата» подростков из Интернета уже пройдена. Печально, но факт: отмечены случаи, когда уже родители с детьми общаются не непосредственно, а через глобальную сеть, сидя в соседних закрытых комнатах каждый за своим компьютером.

Материалы, которыми насыщены детско-подростковые индивидуальные страницы (в социальной сети «Одноклассники», например, со-

¹ Слово «игрушка» в значении «компьютерная игра» зафиксировано впервые в середине 1990-х гг. в жаргоне пользователей РС, из него пришло в молодежный сленг.



гласно одному из виртуальных опросов, из 7 тысяч респондентов более 4 тысяч подростков от 11 до 13 лет), а особенно публичные страницы родительских² сообществ (в социальной сети «Одноклассники»: «Папpers: Мамочки в Одноклассниках», «Агуша», «Ох уж эти детки!», «Наши детки», «Мой малыш» и др.; в социальной сети «ВКонтакте»: «Для мам», «Мама», «Я — мама!», «Мамы», «Город мам: беременность, роды, материнство» и др.), пестры. В целом преобладают темы прикладные, обмен опытом, вплоть до рубрик «продам — отдам в дар», рекламы, справочных материалов. Формы же их подачи универсальны: форум, фотография или видеоматериал с комментариями, демотиватор с комментариями, виртуальный опрос, редко публикуются или даются в виде ссылки мнения специалистов (экспертов): психологов, педиатров, юристов, иногда организуются конкурсы и игры — не очень разнообразные и активные.

Фольклор в традиционном понимании встречается редко. Анекдот — одно из исключений, причем на подростковых страницах чаще, чем на «родительских» (и среди распространяемых подростками есть отнюдь не детские). В некоторых «родительских» группах нам встретилось разгадывание загадок, главным образом двусмысленных (так называемых «загадок из Мурзилки»). При этом намечаются две тенденции. Во-первых, участники делятся на две партии: одни резво отгадывают, иногда приводят варианты или сходные по типу тексты, другие вовсе не владеют этим репертуаром и даже не пытаются отгадать, а только (по их словам в комментариях) «ухахатываются», «угорают»,

² Подавляющее большинство участников сообществ — мамы и молодые бабушки, а папы и дедушки чаще «заходят в гости».

прочитав отгадку. Во-вторых, варианты отгадки исторически обусловлены, и выбор того или иного варианта зависит от возраста отгадчика. Например, «*Чтобы спереди погладить, надо сзади полизать*»: по мнению, условно говоря, поколения 30-летних, это «марка», 20-летних — «конверт»³. Двусмысленные загадки составляют целый раздел («Загадки для взрослых»), к примеру, на юмористическом сайте «Бабёдра: просто так, по приколу», но там не предусмотрена интерактивность, это просто интернет-публикация (сразу даются отгадки).

Распространены в «родительских» группах шуточные афоризмы о детстве и детях, среди которых есть активно воспроизводимые и даже слегка варьирующиеся (в комментариях даются варианты, а также поговорки; близкие по смыслу): *Счастье нельзя купить, счастье можно родить; Если сейчас в 3 часа ночи вы устало встаете к малышу, не расстраивайтесь: пройдет время, и вы будете очень рады, когда ваш взрослый ребенок в 3 часа ночи спит дома* (В комментарии приведена поговорка: *Маленькие детки спать не дают, с большими сам не уснешь...*); *Дети — это маленькие террористы, а бабушки их крышуют; Домой с пустыми руками не придешь: дома встречает Чокупила; Только МАМА носит нас всю жизнь: 9 месяцев в животе, до трех лет на руках и всю жизнь в своём СЕРДЦЕ...*

Материнский фольклор вперемешку с авторскими произведениями для детей (песенки из мультфильмов, стишки и песенки собственного сочинения участников группы) публикуется, однако не пользуется популярностью. Например, на авторском сайте «Фольклор для детей: игры, поговорки, загадки, прочее» с фольклорными текстами в тематических подборках не было найдено ни одного комментария.

Современный собственно детский фольклор (стишки и песни — пародии, садистские стишки, ироничные афоризмы) вызывает больше откликов, можно найти добавление вариантов в комментариях. В социальной сети «ВКонтакте» есть сообщество, провокационно названное «Не детский фольклор», где представлены садистские стишки и подобраны фотографии/рисунки к ним. Однако при внимательном рассмотрении становится ясно, что это не «живое» сообщество, а скорее коллективная (11 участников — ср.: около 500 тысяч участников в группе «Мама») сетевая публикация текстов с иллюстрациями: сделана за 5 дней летом 2012 г., больше не изменялась, комментариев нет. Подборка садистских стишков есть и на сайте «Страшилка: страшные истории, мистика, ужас», однако вперемешку с фольклорными здесь представлены произведения собственного сочинения:

*Маленький мальчик к Диснею собрался,
В двери посольства он долго стучался.
Кончилось тем, что он спрыгнул с карниза:
Не дали мальчишке шенгенскую визу.*

³ Марки в наше время никто самостоятельно не клеит, и опыт их лизать у молодых людей отсутствует.



Чат моего детства...

Более жизнеспособными являются несколько открытых групп той же соцсети, созданных молодыми людьми 20—30 лет (самые активные пользователи «ВКонтакте») и ностальгирующих по своему детству конца 1980-х — начала 1990-х годов. Участники здесь активно делятся воспоминаниями о традиционных детских забавах, поверьях, повторяющихся ситуациях из своего детства в эпоху «до Интернета». Интересно, что выражены они одним штрихом, намеком — их узнавание и приятие является знаком принадлежности сообществу, поколению. Например: *Когда стирали носок, засовывали в него мыло и еще пытались набрать туда воду; Строили шалаши в комнатах из стульев и одеял; Во дворе играли в магазин, листики были денежками; Верили, что игрушки ночью оживают; Когда переступят, боялись, что не вырастем, и просили переступить обратно; Кричали людям с балкона, а потом резко садились вниз, чтобы не заметили; Брали с собой спать игрушку, думали, что другие обижаются, и тогда брали всех.*

Основной уже собственно виртуальный жанр, бытующий в этих группах, — демотиватор. Эти же демотиваторы, а также близкие к ним



Да что там Wi-Fi

моя бабка ещё беспроводные утюги помнит...

фотографии с подписями функционируют и вне социальных сетей, в электронной пересылке. Большинство из них посвящены детским играм, забавам, игрушкам, общению (в основном мальчиков) в ту же самую эру «до Интернета». Демотиваторы трогательны узнаваемостью для поколения «рожденных в СССР» запечатленных на картинках ушедших из нашей жизни реалий и забавны тем диссонансом, который вызывают подписи к ним, содержащие современную интернет-терминологию и названия технологических новинок.

Кроме того, в форумах иногда задаются и дискутируются темы, имеющие отношение к традиции. Так, будущие и настоящие мамы оживленно обсуждают запрет покупать детские вещи до рождения ребенка и последствия его нарушения, причем высказываются диаметрально противоположные мнения. *«По суевериям — ни в коем случае, нисколько не вру: мы с моей знакомой собрались по магазинам, накупили всякой всячины для ее будущего ребенка, вечером она заболела... в общем, выкидыш».* — *«Лично я в приметы для беременных не верю, это всё пред-*



В моём детстве не было мобильных телефонов, но я всегда знал, где мои друзья.

*рассудки и бабушкины сплетни!!! Надо всё заранее прикупить <...> На папу надеяться нельзя, так как не угодит всё равно. Кроватку вообще советуют купить заранее, чтобы она выветрилась, а то у нее какой-то специфический запах дерева*⁴.

Встречаются в форумах и яркие «истории», подобные тем, что мы записываем в устных интервью, и на близкие темы. Интересно, что ситуации повторяются. Например, родители, обсуждая, как их маленькие дети хотят выстирать в стиральной машинке кошку, вспоминают свое детство. Участница делится такой ситуацией: «А я, когда маленькая была, выстирала котенка. Тогда были обычные машинки. Вот пока мама белье вешала, я управилась и сказала маме, показывая на машинку: “Мама, мяу!”. Котенка вытащили, но уже мертвого».

⁴ Орфография и пунктуация сетевых текстов унифицированы для удобства прочтения.

На ресурсе «Всё о беременности, рождении ребенка, развитии и воспитании детей — детский портал» (Дети@Mail.ru) в теме форума «В ожидании чуда» женщины обсуждают, как забеременеть помогают... памятники. В частности, памятник огурцу в г. Шклове Могилевской обл. (Беларусь)⁵ в виде мужичка с корзинкой огурцов в одной руке и цветком этого же овоща в другой (2007 г.). По новому обычаю корзинку потереть — к урожаю, карман пиджака Огурца — к прибыли, а вот цветок — к детям. (Вспомним поверье, что детей находят в капусте и в огурцах.) Участница форума рассказывает, что они с подругой, потеряв цветочек на экскурсии по Шклову (причем не зная заранее, к чему это), обе забеременели и родили с разницей в 3 месяца.

Материал, связанный с детским бытом и фольклором на интернет-страницах, как создаваемых подростками, так и взрослыми, обсуждающими актуальные для них проблемы детства (родителями, бабушками и дедушками), дает исследователю ценнейший материал для историко-типологического изучения детского фольклора на рубеже веков. В связи с этим неудивительно, что детскую и материнскую традиции исследователь может и должен изучать не только в реальном, но и в виртуальном пространстве. Для этого необходимо обращаться к общим (с разделами о детстве и детском фольклоре) и специализированным сайтам, порталам, форумам, социальным сетям — публичным страницам (открытым и закрытым) сообществ (групп) и индивидуальным открытым страницам. При этом наряду с систематическим наблюдением, фиксацией изменений можно практиковать и более активное вмешательство собирателей (своего рода «агентов» в сети): целенаправленные виртуальные опросы, создание специальных тем для обсуждения в форумах и др. Однако вмешательство не должно стать разрушительным; как и в естественном поле, здесь мы не имеем права навязывать собеседникам свою точку зрения, подсказывать «правильные» ответы и т. п.

Вместе с тем было бы наивным предполагать, что детский фольклор сегодня целиком «переместился» в Интернет. Существуют детские сообщества, в которых устное общение детей не теряет своей актуальности. Это, прежде всего, группы по интересам, досуговые группы, творческие (см., например [Райкова 2012]) и спортивные коллективы, имеющие достаточно времени для коллективного общения. Родители, чье детство было связано с таким коллективом, став взрослыми, приводят в него своих детей (иногда родители и дети выступают на одной сцене, вместе ездят на гастроли). Создается общее культурное пространство с устными традициями, которые передаются на протяжении нескольких поколений. Наблюдение за подобными локаль-

⁵ Всего в мире 4 памятника этому овощу: 3 в России и 1 в Беларуси (все 2000-х гг.).

ми традициями в разных городах страны позволит не только выявлять фольклорный репертуар соответствующего сообщества, но, что особенно важно — исследовать механизмы трансмиссии и трансформаций этих традиций. Интересные результаты может дать исследование связей локальных и региональных традиций в детских и разновозрастных коллективах.

Решение этих актуальных задач связано с новыми принципами организации полевых исследований в городе и деревне. До недавнего времени записи детского фольклора во взрослой или детской среде проводились, как правило, отдельно. Эта работа позволяла выявить фольклорный репертуар таких относительно замкнутых социальных структур, как школа, суворовское училище, пионерский лагерь и др. Исследовались способы передачи традиций среди сверстников и от старших — к младшим.

Записи взрослых информантов разных поколений и сегодня открывают интересную перспективу для историко-типологических исследований.

Актуальным и перспективным оказалось использование как в городе, так и в деревне специальных вопросников, выводящих собирателей за пределы детского фольклора в его узком понимании, раскрывающих многочисленные контексты бытования традиционной культуры детства.

Практически от всех собеседников можно записать эмоциональные рассказы-воспоминания о своем детстве и/или о пестовании детей, внуков, правнуков. Устные рассказы не только сохраняют сведения о бытовании детского фольклора в разные исторические периоды, но и имеют самодовлеющую ценность, в том числе эстетическую. Они образны, содержат общие места и потому сами по себе близки фольклорной прозе. Такие рассказы отличаются диффузным характером; некоторые из них тяготеют к анекдотам, другие — к быличкам, часто они содержат фразеологизмы, поговорки, песенки и др.

Интересно и то, что в рассказах пожилых людей о собственном детстве действует своеобразный эффект «двойной призмы»: взрослый взгляд на себя маленького, воспроизводящий в то же время не столько событийный ряд, сколько свой «тогдашний» детский взгляд на мир, в том числе и мир взрослых.

Специальные вопросники могут быть посвящены различным аспектам: детству как социокультурному феномену, проблемам взаимоотношений взрослых и детей, детей в семье между собой (в том числе старших и младших, братьев и сестер, родных, двоюродных, близнецов и т. д.), народным представлениям о характере семейного родства. Проводя опрос людей разных поколений (особенно в пределах одной — большой и малой — семьи), сопоставляя их ответы, мы можем проследить динамику этих отношений и представлений примерно за последнее столетие.

«Если не было детей, — рассуждает наша собеседница, — то чудно это казалось, и скучно человеку, и трудно без дитёнок жить. <...> Аборты не приняты были: мы с Богом жили даже при Советском Союзе. <...> Пока маленькие были — бабка с дедкой сидели, родители чаще работали, как подрастут — мамка с папкой на работу к себе забирали или, кто мог, учиться отдавали. Мужчины делу научат, женщины пожалеют и хлебушка в карман подсунут — так у нас было...» (Зап. от Валерии Алексеевны Карпушиной, 1942 г. р., г. Балашиха, Московская обл. Соб. Т. Черепухина. 2011 г.) [Архив МГПУ].

Тайна рождения и история первых лет жизни, которые сам еще не помнишь, волнуют каждого. Пятилетний ребенок уже просит родных рассказать «про меня маленького», чем смешит взрослых («как будто теперь большой...»). При появлении младшего братика или сестренки возникает и вопрос, откуда тот взялся. Собирателям целесообразно вести беседы и об этом. К примеру, для деревенской традиции характерно, что две из трех традиционных мифологических версий того, «откуда берутся дети», связаны с природой — растительным и животным миром (нашли в капусте / нашли среди огурцов и принес аист — выбор одной из них зависит от времени года)⁶. Так реализована идея кровной связи детей и природы. «В капусте нашли, если рождались дома: пошли на огород, а там ребёночек лежит в капусте, ленточкой перевязанный. Купили, если рождались не дома, поэтому приходилось объяснять покупкой. Говорили, на что денег хватило, то и купили, так как мальчики дороже, а девочки дешевле» (Зап. от Валентины Ивановны Козловой, 1965 г. р., г. Москва (урож. Липецкой обл.). 2012 г.) [Архив МГПУ]. (Как видим, попутно пожилым информантом отмечены традиционные гендерные предпочтения в крестьянской семье.) Мотив случайной находки либо покупки ребенка, по мысли С. М. Толстой, у славян исконно был связан с превентивной магией, предотвращающей смерть младенца (не родился — значит, не умрет) [Толстая 2011, 267], и лишь позже стал осмысляться в эвфемистическом ключе. В городской традиции в последние годы появилась новая, технократическая версия: ребенка «из Интернета скачали» или «в Гугле нашли»⁷.

Устные беседы в условиях доверительного, неформального общения между исполнителем и собирателем для ряда исследовательских задач бывают гораздо продуктивнее, чем письменные (в том числе виртуальные) опросы или анкеты. Так, многие информанты при более формальном интервьюировании на вопросы о том, была ли ревность или соперничество между старшими и младшими детьми в семье, по-

⁶ Ср. диалог из серии «устаи младенца»: — Мама, а откуда я взялся? — В капусте нашли. — В соленой? — Почему? — Так в феврале свежая не растет... (URL: <http://babedra.ru/smeshilki/>)

⁷ Собственно, это модификация той же традиции: «скачали» в современности может быть синонимично «купили», а в поисковых системах именно ищут.

пытки избавиться от младших, отвечают отрицательно (по их словам, семьи были дружными, и такого быть не могло)⁸. В устной же беседе рождаются более правдоподобные и яркие «истории». Например: «<Соб: А старшие дети как-то ревновали родителей к младшим?> *А как же! Я дочку-то родила, как только я ее на руки — он (старший сын. — Соб.) просится, хоть ему уже два года. Я говорю: “Нет, мы будем Наташеньку нянчить, сестричку твою”. Он говорит: “А брось к овце!” Так же вот была печка, и объягилась овечка, овца-то не любила, видно, ягнёнка, или как, <...>, за печкой-то он жил, тот ягнёнок. А он: брось, ишь, к овце. Ревновали, ревновали...*» (Зап. от Валентины Викентьевны Вилковой, 1929 г. р., д. Нежданово, Шарьинский р-н, Костромская обл. Соб. И. Н. Райкова, А. Тригуб. 2011 г.) [Архив ГРЦРФ и МГПУ]. Это же касается таких психологически сложных или деликатных тем, как аборт, гибель ребенка, оставшегося без присмотра, детские страхи, детская брань, первая (как правило, случайная) проба алкоголя, первая детская влюбленность и др. На наш взгляд, по этим же причинам не стоит пренебрегать самозаписью исследователя — во всяком случае, в качестве контрольного материала.

Записи, полученные в ходе опросов, позволяют исследовать взаимодействие взрослых и детей в производственной практике, в игровой деятельности (игрушки детям, наблюдения за играми взрослых и подростков и совместные игры), в предпраздничный и праздничный периоды; механизмы постепенного вхождения детей в обрядовую практику.

Например, для современного молодого исследователя поразительно, как много серьезных вещей традиционно доверяли детям: «*Всё делали дети, любую работу, но что могли по возрасту; родители и не поручали то, что дети не смогут. Если тебе 5 лет, на что ты годишься? Только овец пасты, птицам корм задавать. Постарше уже и косили, и снопы вязать помогали, и корову доили...*» (Зап. от Галины Александровны Войновой, 1930 г. р., Московская обл. Соб. Е. Рыжова. 2011 г.) [Архив МГПУ].

Скот и птица в крестьянском хозяйстве частично, а домашние питомцы практически полностью (причем и в городе, и в деревне) были традиционно в детском ведении. Поэтому так трогательны детские воспоминания о потере животного — зачастую это первое осмысление детским сознанием тайны смерти. «<Родители> *принесут щенка или котёнка — только мы о них и заботились. Разводили много животных: коровы, овцы, свиньи, куры, кролики. Всем нужна была работа.* <Соб: Какова была реакция детей и взрослых в случае потери питомца?> *Мы плакали, убивались, задавались вопросом, почему это*

⁸ Интересно, что к такой внутренней цензуре прибегают рассказчицы-мамы (женщины 40–45 лет), когда их опрашивают собственные дети (студенты в рамках фольклорной практики), очевидно, чтобы не ударить в грязь лицом не столько перед своим ребенком, сколько перед его преподавателем.

случилось... Цыплят хоронили с почестями, как людей. У нас было своеобразное кладбище для цыплят и утят. Они могут по 3-4 штуки в день умереть, а мы каждого в лопушок завернём, со слезами шли, читали молитвы, крестики делали из палочек и веточек» (Зап. от В. И. Козловой, 1965 г. р., см. выше). И другой взгляд на тот же вопрос: «У нас всегда были кошки с собаками, там дарить никого не надо было, они у нас в деревне водились у каждого по несколько. Как кошка окотится, так там и не знаешь, куда девать — топили, а не дарили» (Зап. от Антонины Никитичны Смирновой, 1933 г. р., г. Москва (урож. Орловской обл.). Соб. Т. Смирнова. 2011 г.) [Архив МГПУ].

В процессе взросления и социализации происходит постепенное освоение детьми нового пространства и передача опыта, в том числе посредством фольклора. И во многом еще от взрослых (близких родственников — более дальних родственников, соседей — чужих людей). Неправомерно было бы считать, что дети, включаясь в круг общения со сверстниками, свой игровой коллектив, тем самым исключались из общения взрослых — ребенок.

Календарные праздники и сезонно приуроченные гуляния, посиделки (в Костромской обл. — «беседы»), забавы объединяли детей, молодежь, старшие поколения. Так, яйца на Пасху и после нее «катали» с восторгом и настоящим азартом всем миром, а чудо играющего/радующегося в пасхальное утро солнышка может увидеть, по мысли многих наших собеседников, только ребенок, но направляет его к этому мама. «<Соб.: А на Пасху смотрели, как солнышко играет?> А! Да-да-да! Я даже сама видела. Ой, всё говорили, радуется солнышко, радуется... <...> Мама говорит: “Вставай, сейчас солнышко будет всходить!”. На восходе-то солнышко, выходит такой красный-красный круг! И видно, уже тепло ведь становится, <...> и солнышко вылезает, и видно, оно вот так подпрыгивает! Остановится — и вот так вот поскочет! Вот так, я наблюдала долго. Вот это правильно, что радуется. <...> Это праздник, всем праздник» (Зап. от Валентины Ивановны Власовой, 1935 г. р., пос. Молодёжное, Нерехтский р-н, Костромская обл. Соб. А. Горбунова, Л. Мориц. 2012 г.) [Архив ГРЦРФ и МГПУ]. А вот какие запахи и вкусы детства связаны с праздником Троицы: «Троицу ждали: косили взрослые травку перед рассветом, а дети наряжали комнату этой травой <...>. Правилось тем, что пахнет вкусно, а ещё можно три дня не убираться — ведь трава лежит. Дома всегда было в Троицу очень хорошо: запах травы, блюд, которые готовили (гуся жарили, блинчики пекли). Детям можно было даже без взрослых в эти дни ходить по гостям». О гуляниях на природе вспоминали: «уходили все вместе, а там уже все разбредались по возрасту... Приятно было мячик взрослым носить, тайны старших хранить...»⁹ (Зап. от В. И. Козловой, 1965 г. р., см. выше).

⁹ Собиратель не уточнил, но, по всей вероятности, под хранением «тайн старших» подразумевается, что молодежь использовала детей как любовных «курьеров» — передать что-то запиской или на словах.

Воспоминания наших собеседниц могут раскрыть гендерные различия в детском восприятии (разграничение по гендерному принципу, травестирование в смеховой культуре). Так, выясняется, что присмотр за девочками не доверяли мальчикам-подросткам — от них самих якобы исходила опасность. «<Соб.: Отпускали детей одних на реку или пруд с какого возраста?> *Лет с десяти уж купались.* <Соб: Со старшими ребятами ходили?> *Ну да... только с сёстрами. Мальчишки если будут на пруду, так они утонят. Когда они уйдут, мы все побежим купаться. Они нас поймают, купают до того, что захлебнёмся!*» (Зап. от Александры Павловны Комиссаровой, 1941 г. р., д. Челпаново, Нерехтский р-н, Костромская обл. Соб. А. Дамирбекова, В. Коротаева. 2012 г.) [Архив ГРЦРФ и МГПУ].

Нянями выступали девочки и девушки (примерно от 7 до 17 лет) — как наемными в обеспеченные семьи дальней родни и чужих, так и для своих младших братьев и сестер. «*У меня ещё тридцать восьмого года сестра-то была, да братик-от был тридцать шестого...* <Соб: Вот вы с ними сидели...> *Я вот с ними нянчилась, ну и бабушка была, бабушка-то она ещё и хозяйство вела, ей и хлебушка надо испечь, ей и обед...* <...> *Побежат ребятишки-ти* (сверстники рассказчицы. — И. Р.), *у кого мало-то ребят-то* (младших братьев и сестер. — И. Р.), *побежат в лес по ягоды, а лес-от был недалёко: черника была, земляника была... А я куда пойду? Дома. А как бабушка-то меня отпустит с одним с которым-нибудь, так я и не знаю, радости-то сколько у меня, что я с одним-то! А то только за руки, да и глядишь, чтобы куда-нибудь не залезли*» (Зап. от В. В. Вилковой, 1929 г. р., см. выше).

Воспоминания и суждения выросших малолетних нянь позволяют ретроспективно восстановить контекст для архивных записей текстов, такого контекста не содержащих¹⁰.

Рассказы пожилых информантов о детстве (собственном и своих детей) относятся к прошлому. До недавнего времени необходимым условием коммуникативного процесса в традиционном социуме было «фоновое знание» (или «предзнание») слушателя, представляющее собой часть общего знания традиции» [Неклюдов: 2005, 29].

Однако во второй половине XX в. в детском сообществе преобладает иное фоновое знание, восходящее к советской школьной традиции со свойственными ей идеологемами и мифологемами. Школьное образование становилось основой массового сознания, ценностно-мировоззренческие ориентиры которого во многом противостояли аксиологическим установкам традиционной культуры. «*Я о религии ничего не знала. В Советском Союзе религии вообще не было* (выделено мной. — М. Ч.). *У нас если бабушка что-то говорила про нее, а так я ничего не знаю...* <Соб: А что она говорила?> *Ну, то, что есть Бог, что вот надо вот молиться, то, что вот Бог — он всё время всё увидит, всё узнает, услышит. На иконы я никогда не обращала внимания.*

¹⁰ Подробнее см., например: [Райкова 2006].

Ну, есть они, иконы, и есть. Потом уже, когда старше стала... У нас вот икона "Благословение" есть, благословили нас с мужем мои родители. Моё благословение есть и его благословение есть. И потом у нас есть ещё венчальная икона, что повенчались. У нас вот дома три иконы вот значимых. Ну, остальные — они тоже значимые, но не такие, как эти» (Зап. от Елены Михайловны Постновой, 1971 г. р., с. Потьма, Карсунский р-н, Ульяновская обл. Соб. М. П. Чередникова. 2012 г.) [ФА УлПГУ]. «Икон мало было, запрещено было. У нас вот была, и то от отца украдкой мамка тогда поставила. Он же коммунист был у нас. Не разрешал, чтоб не было... Он же был партийный. Нас этому не учили ничему. Это щас вот вроде преподают духовенство, всё. А раньше этого не было. Скажи-ка про иконы — сразу из комсомолов исключат» (Зап. от Любови Ивановны Колесниковой, 1950 г. р., р. п. Языково, Карсунский р-н, Ульяновская обл. Соб. О. Ю. Попкова. 2012 г.) [ФА УлПГУ].

Фольклористы часто записывают признания людей среднего возраста, которые сожалеют о том, что не пытались прислушаться к словам стариков. «Я вот помню, пришла из школы и начала спорить с бабушкой о том, что Бога нет. Попрекала бабушку, что она неграмотная и не знает ничего. Бабушка весь вечер плакала, а я не понимала почему. Вот так нас учили...» (Зап. от Александры Ивановны Акимовой, 1958 г. р., с. Краснорборск, Тереньгульский р-н, Ульяновская обл. Соб. М. П. Чередникова. 2010 г.) [ФА УлПГУ]. «У нас бабушка лечила. К ней со всей деревни детей приносили. Помогала. Хотела меня научить, я только отмахивалась, мол, сказки всё это. Сейчас жалею» (Зап. от Татьяны Николаевны Шихрановой, 1965 г. р., р. п. Базарный Сызган, Ульяновская обл. Соб. М. В. Заикина. 2000 г.) [ФА УлПГУ].

Традиционные формы коммуникативных практик, как праздничных, так и повседневных, в крестьянских семьях были нарушены. Духовный опыт детства, связанный с религиозными переживаниями, до недавнего времени оставался потаенной памятью. Одна из наших собеседниц, с которой мы общаемся постоянно на протяжении последних десяти лет, сравнительно недавно стала открыто рассказывать об эмоциональных переживаниях детства собственным детям и внукам. Мария Павловна Постнова была сиротой и в строгости воспитывалась глубоко верующей бабушкой. «Я с ней везде по святым местам ходила. Я с ней только вот в Сурское ходила на Николину гору, где икона-то Николая-угодника явилась. И в Урень ходила, там был Васенька болящий. Больной он, лежал, мы к нему два раз, два раза я к нему с ней ходила. Он лежал во всем в белом на койке-то, и окошко, форточка была, голубочки прилетают, вылетают. Глядят, они (родственники болящего. — М. Ч.) маленько кой-где палочки наделали, на палочки сядут. Особенно над нём вот сядут, поуркуют и улетают, други прилетают. Видимо, он святой был. Потом ходила, в Малой Кандарати был Ванюшка, тоже лежал какой-то убогай весь, так лежит. По церквям

я с ней везде, и в Лаву, и в Теньковку, ещё церкви были. Везде я ходила с ней всё» (Зап. от Марии Павловны Постновой, 1942 г. р., с. Потьма, Карсунский р-н, Ульяновская обл. Соб. М. П. Чередникова. 2012 г.) [ФА УлПГУ].

Рассказы такого рода во многих семьях были «пространством молчания» (см. об этом [Левкиевская 2006: 179]). «Общее знание» традиции редуцировалось и сохранялось лишь в малой группе пожилых людей.

При наших встречах с Марией Павловной Постновой мы не раз спрашивали ее о детском фольклоре, и в частности о колыбельных песнях. Ответ был один и тот же: *«Да ну, каки там песни. Колыбельные только: “Баю-баюшки-баю”, да и всё. Никогда неть-то было матерям: матери работали всё время. Ещё голод, да холод. Слезы одни были. Хочешь — спишь, хочешь — не спишь»* (Зап. от М. П. Постновой, 1942 г. р., см. выше. 2005 г.). *«Ну, нет, колыбельных я не помню. Нам их и не пели сроду»* (Зап. от М. П. Постновой, 1942 г. р., см. выше. 2012 г.).

Невестка М. П. Постновой тоже не помнит колыбельных: *«Я не помню, чтобы мне что-то пели. Никогда. Я такого не скажу, может, и пели, но я не помню этого...»* (Зап. от Елены Михайловны Постновой, 1971 г. р., с. Потьма, Карсунский р-н, Ульяновская обл. Соб. М. П. Чередникова. 2012 г.) [ФА УлПГУ].

И вдруг однажды в разговор неожиданно вступила внучка Марии Павловны — студентка педагогического университета: *«Бабуля, а ты помнишь, пела мне про серого волчка:*

*Баю-баюшки, баю,
Не ложися на краю,
Придёт серенький волчок,
Схватит Машу за бочок!*

И ещё я помню песенку про серенькие глазки:

*Сериньки глазки
Купили салазки,
К дедушке заехали:
— Чего, дедя, делаешь?
— Ступу, лопату,
Корову горбату.
Пора бабушкам вставать,
Курам семечки давать,
Куры улетели,
На сосёнку сели,
Сосна перломилась,
Друга уродилась.
Стали мост крестить,
Жеребят пестить,*

*На мосту-то яма,
Убили барана,
У барана два кармана,
У ярушки две шарушки...*

(Зап. от Марии Постновой, 1993 г. р., с. Потьма, Карсунский р-н, Ульяновская обл. Соб. М. П. Чередникова. 2012 г.) [ФА УлПГУ].

Эти колыбельная песня и прибаутка известны в разных локальных вариантах в Ульяновском Присурье [Слепцова 2012: 388]. Выясняется, что их Маше часто пела бабушка, которая недавно уверяла нас, что ничего подобного она не знает. Когда спрашиваем Марию Павловну, почему она не вспомнила песню, которую пела Маше, она смущенно отвечает: *«Так ведь зыбка слова найдет...»*.

В связи с этим примером для нас важно понятие «неявное знание», которое используется в современной философии и психологии. Психолог Л. А. Микешина пишет: «Неявное знание может быть понято как некоторая невербализованная и дорефлективная форма сознания и самосознания субъекта, как важная предпосылка и условие общения с собой, познания и понимания» [Микешина, Опенков 1997: 36].

Применительно к традиционной культуре «неявное знание» — коллективное фоновое знание, еще не актуализированное, не отрефлективное в сознании личности. «Неявное знание как вспомогательное знание субъекта, его “личностный коэффициент” представлено не только навыками и умением или традициями и различного рода предпосылками и ценностями, но и своего рода “образными” матрицами и стереотипами, с помощью которых новая информация (сенсорные данные) понимается и интерпретируется, вписывается в конкретный социокультурный контекст» [Там же, 118].

Таким «неявным знанием» для М. П. Постновой было не только знание колыбельных песен, но и календарных традиций. В юности Мария Павловна на посиделки («в кельи») не ходила, в святочном ряженье участия не принимала. К обрядовой традиции она приобщилась, только когда вышла замуж; социальный статус замужней женщины позволял ей принимать участие в свадебных гуляньях. И вдруг в ней обнаружился талант плясуньи и частушечницы — ни одна свадьба в селе не проходила без ее участия.

Календарные праздники в доме Постновых стали отмечать как семейные тогда, когда выросли дети и внуки. Об особой атмосфере этих праздников с удовольствием вспоминает внучка Марии Павловны: *«У бабушки с дедушкой всегда отмечались Рождество, Крещение, Пасха, Благовещенье. Все собирались вместе, разговаривали на всевозможные темы, много кушали всяких вкусностей. Бабушка с дедушкой вспоминали былые годы, своих родственников и друзей, которых уже нет с нами. Дедушка любит перечислять семьи и дома, которых уже нет. Иногда дедуш-*

ка читает вслух газетные статьи, и мы все с интересом его слушаем. Это так круто! Блин, просто не передать словами даже» (Зап. от М. Постновой, 1993 г. р., см. выше. 2012 г.) [ФА УлПГУ].

При этом если сама Мария Павловна в отрочестве во время календарных праздников никуда не ходила, то сейчас она помогает внукам наряжаться во время Святков и объясняет им, как надо вести себя во время обходов дворов на «старый Новый год» или в пасхальное воскресенье.

Иначе вхождение в традиционную культуру происходило у невестки Постновых (1971 г. р.). В святочном ряженье Е. М. Постнова принимала участие, только когда стала взрослой и переехала в Потьму (родом она из соседнего села). Однако в этом случае представлению Елены Михайловны восходили к особому фоновому знанию: «Ну, вот если со мной связать, это то, что мы наряжались вот, например, у нас дома. Наряжались Дедом Морозом, Снегуркой, Бабой Ягой, там Лешим и вот ходили и колядовали. <Соб.: Что говорили, входя в дом?>

*Коляда-моляда,
Не пошли вам Бог вреда,
Ты пошли вам счастья,
Отведи напасти.
Будь хозяин справедливым,
Чистым, умным, незлобивым.
И хозяйка, будь добра,
Не желай гостям ты зла,
Не обидьте вы гостей,
Не бросайте им костей,
Дайте зверю вы сенца,
А пришедшим к вам — винца.»*

(Зап. от Е. М. Постновой, 1971 г. р., см. выше. 2012 г.) [ФА УлПГУ].

Безусловно, это традиция обновленных в 1990-е годы репертуарных сборников для сельских домов культуры. Потаенная при советской власти крестьянская культура, связанная с религиозными праздниками, приобретала новый социальный статус, и методические рекомендации домов народного творчества широко использовали наивную поэзию, имитирующую тексты, известные по классическим сборникам календарного фольклора. Опора на эту традицию понятна, если учесть, что сын Постновых и муж Елены Михайловны долгие годы был директором школы, и супруги по долгу службы помогали заведующей клубом организовывать сельский культурный досуг. Сельские интеллигенты, выросшие в атеистической стране, не пытались обращаться к знанию родителей, поскольку авторитетность рекомендованного методистами печатного источника представлялась им неоспоримой.

Таким образом, и фоновое и «неявное знание» традиционной культуры представителей старшего поколения семьи «пригодилось» не столько детям, сколько внукам.

Непосредственная передача традиций от дедов к внукам определяет своеобразное преломление мифологических представлений, которые реализуются в модели поведения современных сельских детей в условиях критических ситуаций. Усвоенные в процессе семейной коммуникации знания в трансформированном виде закрепляются в детской среде и передаются как общий необходимый опыт от старших детей к младшим. Говоря о страхах, пережитых в детстве, Маша Постнова рассказывает: *«В детстве страшное место для меня был мост через речку. Меня всегда предупреждали друзья, чтобы я аккуратно переходила через речку, так как там живёт злая ондатра, которая может меня укусить. Я её ни разу не видела, но рассказ товарищей вызывал у меня жуть, и я скоропостижно старалась пересечь мост. Почему-то мне казалось, что ондатра — что-то вроде русалки. Да и сейчас, переходя через него, я испытываю чувство страха почему-то...*

Однажды мы с друзьями переходили через речку, и один мальчик резко прыгнул в неё, и вся тина попала мне на платье; я даже помню, какого цвета оно было (синее). Здесь, собственно, я расстроилась и начала лить слёзы. Но это ещё полбеды. Самое неприятное произошло тогда, когда платье моё начали стирать в какой-то тёмной-тёмной бане, помню, в ней не было света. Платье выстирала подруга Аня, старше меня лет на 7, хорошо выжала. Потом встряхнула три раза, что-то прошептала и надела его, мокрое, на меня, да ещё наизнанку, и отправила меня домой. Мама, помню, очень громко ругалась» (Зап. от М. Постновой, 1993 г. р., см. выше. 2012 г.) [ФА УлПГУ]. Здесь нет собственно фольклорного текста, но есть начало овладения фоновым знанием, включающим традиционные представления и верования, которые позднее могут стать основой детских мифологических нарративов (мост как опасное место, платье, запачканное тиной, темная баня как сакральное место, платье, вывернутое наизнанку, как оберег).

Методика записей детской этнографии и фольклора от представителей трех поколений одной семьи оказывается продуктивной, поскольку помогает заново осмыслить важные теоретические проблемы, связанные с изучением механизмов трансмиссии традиционной культуры в современных условиях.

По-прежнему еще одной из актуальных проблем фольклористики остается вопрос о сравнительно-типологическом изучении детского фольклора в атмосфере динамично изменяющихся межэтнических контактов. Объем статьи, к сожалению, не позволяет остановиться на этой проблеме.

Таким образом, детский фольклор, как и много лет назад, представляет собой неисчерпаемое поле для исследователей, таящее в себе новые гипотезы и открытия. К продуктивным результатам и новым

теоретическим обобщениям могут привести собирательские усилия, направленные на наблюдение детской традиции в виртуальных подростковых и «родительских» сообществах, исследование связей локальных и региональных традиций в детских и разновозрастных городских коллективах (досуговых, творческих, спортивных и т. п.), фиксацию устных воспоминаний взрослых информантов разного возраста о детстве по специальным вопросам, изучение «неявного» коллективного фонового знания традиции в рамках трех поколений одной семьи.

Литература

Борисов 2000 — *Борисов С. Б.* Культурантропология девичества. Шадринск, 2000.

Головин 2000 — *Головин В. В.* Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Турку, 2000.

Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* Пасха «по-советски»: личность в структуре праздника // Морфология праздника. Сб. ст. СПб., 2006. С. 175—185.

Лойтер 2001 — *Лойтер С. М.* Русский детский фольклор и детская мифология. Исследования и тексты. Петрозаводск, 2001.

Лойтер 2005 — *Лойтер С. М.* Поэтика детского стиха в ее отношении к детскому фольклору. Петрозаводск, 2005.

Микешина, Опенков 1997 — *Микешина Л. А., Опенков М. Ю.* Новые образы познания и реальности. М., 1997.

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

Осорина 1999 — *Осорина М. В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1999.

Райкова 2006 — *Райкова И. Н.* Воспоминания о детстве в контексте традиционной культуры (по полевым материалам Муромского края) // Традиционная культура. 2006. № 3 (23). С. 74—83.

Райкова 2012 — *Райкова И. Н.* Профессия для молодых: традиции субкультуры балетных // Традиционная культура. 2012. № 1 (45). С. 139—149.

Слепцова 2012 — *Слепцова И. С.* Прибаутки // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 2. М., 2012. С. 387—397.

Толстая 2011 — *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. 2-е изд. М., 2011.

Трыкова 1997 — *Трыкова О. Ю.* Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой. М.; Ярославль, 1997.

Чередникова 1995 — *Чередникова М. П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.

Чередникова 2002 — *Чередникова М. П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002.

Сокращения

Архив ГРЦРФ и МГПУ — Фольклорный архив Государственного республиканского центра русского фольклора и Московского городского педагогического университета

ФА УлПГУ — Фольклорный архив Ульяновского педагогического государственного университета им. И. Н. Ульянова

***Summary.** The analysis of the up-to-date processes in life of children's communities lags behind dynamics of these processes. Such directions of research of transmission mechanisms of children's tradition are actual and perspective: supervision over its existing in virtual space and in child and uneven-age city collectives, fixing of oral memoirs of adult informants about the childhood, studying of "implicit" collective "background" knowledge of tradition within three generations of one family.*

***Key words:** traditional culture of the childhood, children's folklore, field researches.*

Т. Б. ДИАНОВА
(Москва)

**НЕОБРЯДОВАЯ ЛИРИКА
В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ XX—XXI веков:
ПРОБЛЕМЫ, ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ
И НАУЧНЫЕ ГОРИЗОНТЫ**

Аннотация. Обращаясь к научной ретроспективе в изучении необрядовых лирических песен, автор оценивает основные направления движения научной мысли, сформировавшие современную базу представлений о своеобразии этого жанра фольклора, и намечает перспективы его исследования.

Ключевые слова: история фольклористики, необрядовые лирические песни.

Русская необрядовая песня, как и другие фольклорные жанры, переживает периоды спада и подъема исследовательского интереса. Их можно образно сравнить с «волнами» — как правило, «пионерское» исследование влечет за собой череду подобных, затем интерес к проблеме постепенно угасает и сменяется новым направлением. Сегодня при кажущемся обилии «технологических новинок», выработанных современной филологией, которые можно применить к песенной традиции, в науке наступила затянувшаяся «пауза». В то же время в XX в. именно песенная лирика стала одним из наиболее популярных у фольклористов-филологов жанров. В чем причины нынешнего «затишья»? Связано ли это с несостоятельностью или исчерпанностью собственно филологического подхода к изучению песенного слова, с невозможностью совместить достижения смежных этнодисциплин в комплексных методиках или это естественное «собрание сил» для будущего рывка?

Нельзя сказать, что период активного освоения корпуса русских необрядовых песен филологической фольклористикой в середине XX в. характеризуется исключительно удачными опытами, его, скорее, можно назвать временем крупных описательных и первично-систематизирующих работ (Н. П. Колпакова, Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин, Т. М. Акимова, Ю. Г. Круглов, Л. А. Астафьева-Скалбергс и др.), а также синхронных исследований песенно-поэтической номенклатуры. Принципиальными недостатками общего подхода стала опора преимущественно на опубликованные (нередко без должных музыкальных и этнографических комментариев) словесные тексты и перенос литературоведческих принципов исследования на фольклор (например, предпринятый С. Г. Лазутиным опыт исторического исследования пе-

сен в опоре на хронологию изданий их вариантов). В интерпретации содержания песен преобладали социологические оценки, а топика и образный ряд нередко трактовались без учета их сложного традиционного содержания, в то время как по мере накопления новых полевых данных все больше ощущалась потребность в изучении взаимодействия текстов песен с этнографической реальностью, с актуальным контекстом их бытования, а также перехода от описательных моделей в отношении материала к объяснительным.

Одним из краеугольных камней для нашей науки является проблема классификации, прежде всего потому, что она увязана с осознанием ключевых моментов исторического развития песенной традиции. Наиболее обширный опыт классификации принадлежит филологической фольклористике, в том числе филологами предложены обобщения этого опыта, как в связи с проблемой составления Свода русского фольклора [Еремина 1977], так и в специальных работах [Лазутин 1990]. Не вполне корректно звучит в этой связи утверждение авторов наиболее авторитетного на сегодня учебного пособия по народному музыкальному творчеству: «В своем понимании жанра филологи исходят исключительно из содержания поэтических текстов и разделяют их по принадлежности к одному из трех родов литературы... Совершенно понятно, что такой подход абсолютно не учитывает особенности музыкальной формы фольклорных произведений и их функции в культуре» [Пашина 2005: 60—61]. Основываясь на различных *принципах* классификации (музыкальных, этнографических, социальных, искусствоведческих, тематических, историко-типологических) ученые-филологи предлагали разноуровневые системы, в которых необрядовая песня оценивалась как жанр, вид или жанровая разновидность народной лирики.

Лирика, как правило, рассматривается как *область* народного творчества и может быть изначально противопоставлена эпическим жанрам (В. Я. Пропп), обрядовой сфере (Н. П. Колпакова (в ее системе лирические песни противопоставлены выражающим обрядовые функции заклинательным, величальным и игровым) и В. И. Еремина), или объединяет обрядовые и необрядовые песни, основная функция которых состоит в изображении внутреннего мира человека, а не только в выражении ритуальных смыслов (В. Е. Гусев, С. Г. Лазутин, Ю. Г. Круглов).

В составе народной лирики предлагается более дробное членение по одному-двум критериям, которое и приводит к жанровой дифференциации. Обобщая существующие подходы, принятые как у филологов, так и у этномузыкологов, И. В. Королькова называет следующие:

«— содержание поэтических текстов и, соответственно, выделение песен любовных, семейных, шуточных и др.;

— форма бытования — членение на песни, связанные с движением, и песни голосовые;

- отношение к обряду — группировка лирических песен на обрядовые и необрядовые, приуроченные и неприуроченные;
- социальная принадлежность — песни крестьянские, солдатские, бурлацкие, рекрутские;
- половозрастная дифференциация исполнителей — песни женские и мужские» [Королькова 2010: 11]

В конкретных практических классификациях возникает пересечение и смешение этих критериев: песни, связанные с движением разнообразны по тематике, семейные песни являются по преимуществу женскими, в рекрутских песнях нередко любовные мотивы, одни и те же сюжеты песен входят в солдатские, удалые, казачьи и проч. циклы, женские песни исполняются в смешанных и мужских коллективах (и наоборот). Нетрудно заметить, что среди этих параметров отсутствует собственно функциональный, то есть тот, который определяет бы необрядовые песни с точки зрения их особых функций в народной культуре. В качестве такого критерия нельзя рассматривать отношение к обряду или приуроченность/неприуроченность (этот принцип является относительным как с точки зрения происхождения конкретных песенных сюжетов, так и с позиции актуальности для конкретных локальных традиций, в которых необрядовые песни стабильно включаются в обрядовые системы).

Необрядовая лирика нередко составляет неотъемлемую часть обрядово-ритуального комплекса. В силу устоявшихся представлений о лирических песнях как принципиально необрядовых, эта тема длительное время находилась на периферии научного интереса, однако полевые открытия последних десятилетий и новые работы в области изучения песни, позволяют обнаружить содержательные и функциональные системные отношения между ритуалом и необрядовой лирикой. Прежде всего, это поднятая еще А. Н. Веселовским проблема происхождения лирики из обряда и связанная с ней проблема бытования необрядовой песни в ритуале. Позволим себе некоторое отступление от нашей темы, которое вынуждены сделать в связи с тем, что работы конца XIX и начала XXI в. в своей проблематике удивительным образом смыкаются. В отечественной науке XIX в. вопрос о связях лирической песни с обрядом время от времени возникал в работах, посвященных изучению мифологического происхождения песенных образов, мотивов и поэтического языка (в частности, сочинениях Н. И. Костомарова [Костомаров 1843], А. А. Потебни [Потебня 1883; Потебня 1887], Н. Ф. Сумцова [Сумцов 1881; Сумцов 1885]), но впервые системно был поставлен в трудах А. Н. Веселовского в связи с задачами построения исторической поэтики фольклора. Наиболее существенные положения его концепции, давшие импульсы развитию фольклорной теории, были связаны с эволюционной преемственностью художественных форм и конкретизированы в ряде новых идей. Прежде всего, это идея первобытного синкретизма, давшего начало

жанровым формам фольклора. Значительный импульс будущим исследованиям придало содержание, вложенное А. Н. Веселовским в понимание формул, которые он характеризовал разносторонне. Во-первых, как «протоформу», конструктивный элемент текста, переходящий из одной песни в другую, а затем и в литературу, и частично сохраняющий первоначальную семантику: значительная часть их живет самостоятельно, образуя «зачаточные формальные мотивы того жанра, который мы назовем лирикой» [Веселовский 1989: 213]. Веселовский пишет: «То, что мы зовем народной лирической песней, не что иное, как разнообразное сочетание тех же простейших мотивов, стихов или серий стихов: вы встретите их там и здесь, как общее место; порой они накапливаются, видимо, бесцельно, подсказанные мелодией и темпом,... порой развиваются содержательно, один мотив вызывает другой, сродный, как рифма вызывает рифму. Все это бывает связано незатейливо, диалогом, либо каким-нибудь положением: кто-нибудь ждет, задумался, плачется, зовет и т. п., и стилистические формулы служат к анализу психологического содержания: формулы печали, расставания, привета» [Веселовский 1989: 214].

По мнению Л. Я. Гинзбург, понимание формул как элементов, передающихся от одной поэтической системы к другой и тем самым связывающих эти системы, крайне важно для теории поэтического языка. [Гинзбург 1974: 2—13]. В XX в. сама идея преемственности от более элементарных песенных форм к более развитым будет вновь оценена как филологами (работы Г. И. Мальцева), так и музыковедами.

Веселовский понимает формулу не только как штамп, клише, группу стихов, для него, используя современный термин, формула — это «сложный знак», пробуждающий систему ассоциаций: «Дело в том, что поэтический язык состоит из формул, которые в течение известного времени вызвали известные группы образных ассоциаций положительных и ассоциаций по противоречию; и мы приучаемся к этой работе пластической мысли, как приучаемся соединять с словом вообще ряд известных представлений об объекте... Поэтические формулы — это нервные узлы, прикосновение к которым будит в нас ряды определенных образов, в одном более, в другом менее; по мере нашего развития, опыта и способности умножать и сочетать вызванные образом ассоциации» [Веселовский 1989: 595]. Для нас это определение особенно важно, так как в нем содержится указание на то, что формула ассоциирована с жизненным и эмоциональным опытом, обусловлена контекстом и является своего рода «резервуаром» традиционных смыслов, в том числе обрядовых.

Еще одно важнейшее положение концепции А. Н. Веселовского связано с обоснованностью замены изначальной обрядовой или трудовой по происхождению песенной формы более поздней, но соответствующей семантике контекста: «в области обряда и обрядовой поэзии, обусловленной формами быта, перенесение ограничивается

по большей части эпизодическими подробностями, относительно которых только и может возникнуть сомнение о заимствовании. Я имею в виду хотя бы песни, играющие роль в связи обряда; они могут быть искони крепки ему, могли быть внесены в него и позднее, на место древних, если отвечали содержанию обрядового момента» [Там же: 157]. Не эта ли мысль лежит в современной идее выделять приуроченные к обряду песни, не связанные с ним по происхождению?

Причина, по которой песня исполняется в тех или иных обстоятельствах, может быть объяснена не только ее содержанием, но и музыкально-ритмическими особенностями: «Песни не отвечают содержанию работы, но продолжают отвечать ее темпу; в сущности это балладные песни; старофранцузское название для таких песен, *chansons de toile* <фр. — песни за пряжей>, указывает на их происхождение. Они не создались при работе, а примкнули к ее такту и окрепли под его влиянием. Наоборот, хоровые песни с содержанием, отвечающим известному бытовому моменту и рабочему темпу, могут безразлично повторяться и вне вызвавших их условий» [Там же: 165]. Последнее замечание свидетельствует о возможности разрыва с контекстом, первичным для песни, в ее неприуроченном исполнении.

Наконец, важнейшей составляющей исторической поэтики А. Н. Веселовского, востребованной современными фольклористами, является идея преемственности собственно жанровых форм, выстраивающихся в своего рода эволюционные цепочки, например, «элегия, первоначально печальная, похоронная песня, могла выработаться из обрядовой заплачки с ее моментами сетования, утешения и общими местами традиционной гномики; этот гномический характер удержался за ней, когда она перешла в руки личного поэта, выражая содержание его личного или сословного мирозерцания, вдали от обряда» [Там же: 215].

Наряду с другими положениями исторической поэтики (в частности, о формах параллелизма, об истории эпитета, о типологии и поэтике сюжетов), а также рассеянными по страницам его работ ценными замечаниями о конкретных песенных темах, мотивах и символах, вышеназванные идеи еще не в полной мере освоены и развиты современной наукой. В то же время ряд положений его исторической поэтики был адаптирован фольклористикой опосредованно: через труды его ученика и последователя Е. В. Аничкова, давшего системную оценку взаимосвязям песенного текста и обряда, прежде всего в своей монографии «Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян» [Аничков 1903].

Некоторые из высказанных им мыслей представляются нам настолько ценными, что мы позволим себе привести пространные выдержки из его работы. Прежде всего, стоит заметить, что разделения жанров лирики на обрядовую и необрядовую в трудах Е. В. Аничкова

нет не только в силу научной традиции того времени, но и в связи с его принципиальной позицией в отношении самого обряда, а также текста и жанра песен. Ученый полагал, что возникновение песен не связано с фактами истории: «Когда дело идет о народной песне, работа исследователя осложняется тем, что на месте одной, вполне определенной личности автора стоит загадочная коллективная личность народа. Возникнув каким-то таинственным процессом общенародного творчества, песня не связана в большинстве случаев ни с каким определенным моментом в истории человечества. В основе своей она чаще всего отвечает такому поэтическому спросу, который уже давно стал чужд современному человеку; но неустойчивый, часто колеблющийся текст ее постоянно обновляется заново и воспринимает мысли и образы, всецело принадлежащие новым условиям народной жизни» [Аничков 1903: 2].

Подвижный, колеблющийся, неустойчивый текст песни в сочетании с «устойчивостью и затверженностью» ее образов обусловлен функциональностью песен, которая, по мнению Е. В. Аничкова, изначально преследует не эстетические, а религиозно-бытовые цели: «Интерес в ней сосредоточен не на ней самой, а на той жизненной целесообразности, которой она служит» [Там же].

Эту целесообразность на ранних стадиях развития вслед за А. Н. Веселовским, ученый видит в ритуальной практике: «Обрядовое действие есть та канва, на которой естественно нанизываются разноцветные узоры народной фантазии, она представляется мне коренной основой, на которой зиждется народное поэтическое творчество» [Аничков 1905: 145].

Ученый полагал, что песня может быть обрядовой не только в силу происхождения и бытования в ритуале ее цельного текста, но и в связи с тем, что отдельные мотивы и темы восходят к обрядам: «Упускать из виду обрядовый характер нашей песни было бы поэтому в высшей степени жаль. Надо, напротив того, тщательней обследовать его, надо подходить к изучению народных песен именно с точки зрения обряда. И менее всего можно противопоставлять подобному исследованию работу над сюжетами и мотивами лирической песни... мне предстоит показать, что из того же обряда объясняется смысл и нескольких распространённых песенных тем; обряд помогает восстановить их начальный остов, после чего уже нетрудно понять, путем каких изменений возник тот или иной вариант данной темы» [Аничков, 1903: 24].

Главная ошибка исследователей, по его мнению, заключается в буквальном толковании содержания песен, в признании лишь изобразительной, а не условно-символической сути составляющих их картин. «Если вдуматься в некоторые песенные темы именно с точки зрения их символизма, если не принимать рассказываемые ими события в прямом смысле, то и многие лиро-эпические песни придется считать

обрядовыми, только потерявшими с обрядом всякую связь» [Аничков, 1903: 25].

Тем не менее, основное свойство лирики — пересечение обрядовой границы, выход за ее пределы и столь же естественное вторичное подключение к обряду. Вслед за А. Н. Веселовским, ученый констатирует: «одну из наиболее характерных особенностей народного песенного творчества составляет гибкость и подвижность его произведений. Песня может свободно претворяться в какой-нибудь мотив из другого смежного; она может по произволу своего стоустного творца то порывать, то восстанавливать свою связь с каким-нибудь обрядовым действием и устойчивым песенным типом» [Аничков: 1905, 144—145].

При выходе из обряда песня перестраивается (ученый нередко использует термины «переделка» и «подстановка» для обозначения этих текстуальных изменений), становится внутренне связной, повествовательной, как результат — меняет жанровую принадлежность. «Смысл очень многих песен зиждется на особом песенном символизме. Раскрыть его иногда бывает не так легко. Особенно когда песня уже порвала с обрядом, и ее символические образы начинают пониматься буквально, в песню входят эпизоды, имеющие целью сделать песню более понятной, либо оживить ее слишком простое, незанимательное содержание. Лирическая песня тогда обыкновенно переходит в лиро-эпическую, в балладу» [Аничков, 1903: 24].

Е. В. Аничков предлагает метод реконструкции изначального содержания песни: «Чтобы добраться до основного, первоначального ее вида, надо прежде всего постараться проследить, к какому обряду она относится и какое применение она имела в самом обрядовом действии. Вернувши песню в обиход обряда, из которого она вышла, и сопоставивши ее с другими песенными темами, связанными с тем же самым обрядом, будет уже легко открыть основной смысл ее символизма и освободить ее от навязанных ей прикрас и приростов» [Там же: 24—25]. При этом работа исследователя должна состоять как из анализа текста, так и из обстоятельного изучения обрядовых действий: «Более сложной интерпретации требуют, конечно, те из обрядовых песен, в которых содержится сюжет или песенный мотив, на первый взгляд, ничего общего с обрядом не имеющих. Для разъяснения смысла подобных именно песен на первом месте будет стоять уже бытовая обстановка обряда, и только знакомство с нею позволит открыть смысл самого сюжета, чаще всего представляющего собой ничто иное как традиционное иносказание или символ» [Аничков 1905: 45].

Аничков впервые в отечественной науке предлагает типологию связей песенного вербального компонента с обрядовым действием: «Обрядовая песня либо **констатирует** то, что производится во время самого обрядового действия, либо **заставляет** олицетворение праздника

совершать обряд, либо, наконец, **описывает** обряд в более или менее **иносказательной форме** (выд. мной. — *Т. Д.*)» [Там же, 45].

В этом подходе мы видим основы для функциональной дифференциации песенных форм, в дальнейшем частично реализованные в работах исследователей поэтики народной лирики (в частности, Н. П. Колпаковой и Ю. Г. Круглова) и разделения на песни-обряды и песни об обряде, предложенное А. Н. Ивановым в сборнике «Русская свадьба». Справедливости ради следует сказать, что Е. В. Аничковым, предметом которого было исследование песен, входивших в весенний календарный цикл, сюжеты необрядовой лирики были затронуты избирательно и частично (в частности, происхождение их отдельных мотивов из хороводных ритуалов, как, например мотив противостояния молодки и старого мужа и некоторые другие). Тем не менее, множество ценных замечаний, разбросанных по страницам его исследования, дают почву для изучения их генезиса и эволюции.

Особая функциональность песен декларируется как филологами, так и музыковедами как ведущий фактор формирования жанровой специфики. Так, определению Е. В. Гиппиуса «жанр ... может быть определен как воплощение функции в типах напевов и формах интонирования и типах взаимосвязанных с ними поэтических текстов, то есть: выражение функции во взаимосвязи мелодических и поэтических структур» [Гиппиус 1982: 8].

Столь же определенно о приоритете функции пишет В. П. Аникин: «Жанр — это вид, или, точнее говоря, тип структуры, нераздельно сопряженной с воплощением и передачей содержания определенного жизненно-бытового и идейно-эстетического **назначения** (выделено мной. — *Т. Д.*)» [Аникин 2001: 35]. Именно в своей функциональной определенности в системе традиционной культуры текст обретает жанровый облик.

В фольклористике понятие функции до сих пор не нашло ни четкого определения, ни хотя бы описания исследовательского «горизонта», который следует за термином, зачастую для конкретного жанра функция толкуется слишком узко (иногда смыкаясь с прагматической установкой текста). Наиболее законченная концепция системы функций фольклорно-этнографических явлений принадлежит П. Г. Богатыреву, который отмечал, что «функции сами по себе всегда образуют самостоятельную структуру, поскольку они удовлетворяют требованиям структуры: их всегда несколько, и они взаимозависимы» [Сорокина 2006: 42]., одни из них могут доминировать, другие носить второстепенный характер, уступая место друг другу. «Функциональная структура является органическим целым, представляет собой особую систему. Именно поэтому исчезновение или изменение одной из функций приводит к ослаблению всех прочих функций, входящих в данную структуру, либо с ослаблением одной функции возрастает интенсивность какой-либо другой функции» [Там же, 49]. Эту идею впоследствии

развивает О. А. Пашина применительно к обрядовой песне, полагая, что «каждый из обрядовых музыкально-фольклорных текстов является носителем не единственной, а целого пучка функций, одна из которых выступает как доминантная и нередко... отражается в народной номинации текста» [Пашина 1999: 332], при этом выявить систему функций можно последовательно рассмотрев все контексты и конкретные ритуальные ситуации, в которые этот текст вписывается. Это важное замечание показывает, что поиски специфичности функции необходимо искать в пространстве «между текстом и контекстом», что именно она и есть та неосязаемая реальность, которая связывает две эти категории.

Систему функций народной песни П. Г. Богатырев видел достаточно широко: он называл помимо эстетической магическую, региональной принадлежности, регуляции трудового процесса, указания возраста певца и его пола, а также функции исторического рассказа, газетной хроники, аккомпанемента для танца, ритуальную, знака торжества, праздника, религиозную, политическую. Этот набор функций свойственен разным в жанровом отношении песням. В новых работах по народной лирике представлены попытки системно оценить функциональность необрядовых песен. Р. Б. Калашникова, рассматривая причины формирования репертуара заонежских бесёв, на которых, в частности, в ходе игрового общения молодежи происходило «припевание» парней к девкам, отмечает что беседным песням безотносительно к их жанровой природе (обрядовой, игровой или лирической) свойственна свадебная семантика и «присушивательный» подтекст. [Калашникова 1999: 116]. И. В. Королькова для раннетрадиционной необрядовой лирики Северо-Запада России называет в качестве основных три функции песен, каждая из которых репрезентирует особые сферы песенной коммуникации: коммуникацию между миром живых и миром умерших (в отличие от индивидуально ориентированных похоронных причитаний, песни-жалобы и окликивания являются средством диалога между родом, общиной и миром предков); сигнально-оповестительные функции в системе межобщинной коммуникации (сбор на гулянье, приход с него, сборы с поля домой); особую форму ритуально-магической коммуникации (исполнение «долгих» песен на Масленицу, во время обхода полей от засухи и т. п.) [Королькова 2010: 37—39]. Еще одна особенность музыкального и поэтического языка необрядовой лирики выявляется в связи с ее эволюционной преемственностью по отношению к допесенным формам (кличам, зовам, плачам) и собственно обрядовым музыкальным формам. Заметим, что при таком определении структуры функций акцент сделан на наиболее архаичных и локально-определенных формах песенной функциональности, характеризующих не свойства жанра необрядовой лирики в целом, а диапазон его коммуникативных возможностей. В названных концепциях (особенно в последней) нам импонирует

диахроническая составляющая, позволяющая оценить преимущество в структуре функций жанров, сменяющих друг друга, и заполняющих «функциональные ячейки», востребованные традицией. Это свидетельствует о поглощении части функций обрядовых текстов стадially более поздними формами. Однако, вряд ли именно указанные функции принципиально характеризуют жанр необрядовой лирики в целом.

Поэтому первым шагом на пути определения своеобразия необрядовой лирики должно стать не только описание присущей ей системы функций, но выделение доминантной функции. Н. П. Колпакова характеризовала необрядовые протяжные песни как «песни с обобщенной тематикой социальных и личных эмоций, как правило, с более элегическим эмоциональным тоном, с раздумьями социального характера» [Колпакова 1962: 117]. С. Г. Лазутин полагал, что «случаи отделения обрядовых песен от лирических и выделение их в особый род поэзии не имеют убедительной научной аргументации. Главное назначение обрядовых, как и необрядовых, лирических песен — не отражение каких-либо жизненных событий, а передача всевозможных мыслей, чувств и настроений» [Лазутин 1990: 38], и отмечал, что главное содержание необрядовой лирики — бытовое и социальное. В этих определениях функциональность необрядовой песни мыслится как передача «бытовых и социальных» чувств и настроений. С тем, что в лирической необрядовой песне, происхождение которой связано с развитием личностного начала в русской культуре, «на первый план выдвигается внутренний мир человека, его личные эмоции», согласны и современные этномузыкологи [Пашина 2005: 272].

Эти по-своему описательные характеристики, будучи отчасти справедливыми, не фиксируют того принципиального «скачка», эстетического сдвига, который произошел в истории русской песни с появлением ее необрядовых форм. Их возникновение знаменует собой новый этап в развитии народной культуры, обоснованный эволюционно (как следствие совершенствования и саморазвития поэтических форм внутри традиционной культуры), и исторически (как результат влияния на традицию развивающихся и усложняющихся форм социальной жизни). Эстетика обрядовых песен, связанная ритуальным контекстом, безусловно, предполагает определенную рефлексивность: выражение типических, предписанных ритуалом эмоций, чувств, переживаний, диктуемых традицией субъекту обряда. В противоположность ей, в необрядовой лирике происходит альтернативная индивидуализация чувств в доступных коллективному освоению формах, это чувственная рефлексия [Кассирер 1988: 486] нового типа в отношении обрядовых, исторических и бытовых обстоятельств. Психология характеризует рефлексю как процесс «переосмысления и перестройки субъектом содержания своего сознания, своей деятельности, общения, т. е. своего поведения как целостного отношения к окружаю-

щему миру». [Степанов, Семенов 1985: 32]. Специфика фольклорной песни заключается в том, что в ней субъектом рефлексии является носитель традиционной культуры в медленно, но неотвратно меняющемся мире традиционных отношений. При этом возникает она как высвобождение «обобщения-осознания личного чувства в “коллективной художественной форме”». Г. И. Мальцев так писал об этом: «В народной лирике “индивидуальность” не выступает как категория формы. Признак фольклорной формы — “хоровое начало”, заключенное в ней. Исполнение песни — это, прежде всего, обращение к “коллективным формам” объективации индивидуального. Происходит своего рода лирический катарсис — осознание и расширение границ индивидуального сознания в рамках “всеобщей” художественной формы... Эта форма в силу своей внутренней активности, превращает певцов-слушателей в соучастников песенного действия... И эта включенность — не нивелировка чувств, не подведение их под “всеобщий знак” как “одну мерку”. Скорее наоборот... возвышает их, способствует их встрече в общем тексте, создает их совместность на глубинном семантическом уровне» [Мальцев 1989: 89—90]. При этом сочетание поэтической и музыкальной выразительности создает особую глубину рефлексивной структуры необрядовой лирики, недаром ее протяжная разновидность признана вершиной развития устной народной поэзии. И. И. Земцовский отмечает особое понимание феномена пения «изнутри традиции»: «обрядовые песни, например, в русских областях не называют песнями, а если и называют, то не определяют их исполнение словом “пение”. Собственно пение призвано “сообщать”. Это нечто повествующий мелос. Такая сугубо интонационная нарративность (неспешное развертывание исходной интонации, речевые волны, повествовательные интонации заключения и проч.)» [Земцовский 1994: 20]. Коллективное со-общение (между певцами и одновременно с традицией) как нельзя лучше описывает основную коммуникативную задачу необрядовой песни. При этом возникает еще одно эстетико-психологическое качество необрядовой песни, которое так поражает исследователей народной культуры: ее содержание, будучи в значительной мере условно-поэтическим преобразованием реальности, воспринимается носителями традиционной культуры как процесс постижения истины, в том числе о собственном бытии, а события ее мыслятся достоверными: «сказка — складка, песня — быть», что часто находит отражение в комментариях исполнителей («это правда было все», «эта песня обо мне, все так и было»). Трансформированные песней обрядовые символы и образы «расширяются» в сознании носителей традиции, создавая уникальное концептуальное поле русской культуры.

Необрядовая песня в системе традиционной культуры получает особый статус: она становится тем средством, тем инструментом культуры, который позволяет «вынести на поверхность» претерпевающей из-

менения архаической системы быта сложившуюся систему ценностей (в том числе в формах обрядовой практики, нравственных и социальных устоев, форм быта) и оценить ее в новых формах, допускающих широкий диапазон индивидуально-коллективной рефлексии. И в этом смысле песня не только формируется средой, но и сама формирует ее, воздействуя через эстетические каналы на широту восприятия и глубину эмоциональной рефлексии ее носителей. В этом мы видим принципиальное отличие ее от обрядовой лирики и доминантную функцию, выделяющую ее на фоне остальных музыкальных форм. Необрядовая песня «надстраивается» над ранними формами народной песенности, частично поглощая, замещая и вытесняя их, одновременно привнося в народную жизнь новые модели освоения и оценки коллективного опыта. Она обладает большим набором контекстных связей, в отличие от закрепленной в конкретном контексте обрядовой песни, она принципиально **поликонтекстна**. Частично наследуя функциональные свойства ранних форм, она при этом формирует и свою систему функций. Так, именно ее форма становится способной вместить широкий диапазон бытовых, социальных и исторических событий: лирические образцы начинают доминировать в подсистеме исторической песни и духовного стиха, вытесняя эпические формы; ее гибкие и подвижные текстовые структуры позволяют адаптировать мотивы и сюжеты применительно к разным социальным группам (солдатские, ямщицкие, бурлацкие, разбойничьи песни используют общий формульный фонд); она длительное время остается образцовой моделью для выражения «народной души» в авторской поэзии, становясь «центральным текстом» в системе русской национальной самоидентификации. Именно лирическая песня во многом формирует концептосферу памяти в народной культуре, тематически очерчивая субъективное поле воспоминаний ее носителей.

Общепризнано, что наиболее ярко отличительные качества необрядовой песни представлены в песнях протяжных. Им посвящены, в частности, работы Е. В. Гиппиуса и И. И. Земцовского [Гиппиус 1928, Земцовский 1977], в которых всесторонне и глубоко раскрыты музыкальные особенности протяжных песен. Дополняя положения их работ, Г. Я. Сысоева исследовала протяжную необрядовую песню как жанр [Сысоева 2010; Сысоева 2011], представленный в двух разновидностях (малораспевной и широкораспевной). Для протяжной песни она выделяет следующие основные характеристики при ведущей роли музыкальной составляющей: лирический текст, в котором главным всегда является не собственно повествование, а переживание, независимо от того, к какой тематике относится сюжет (исторической, социально-бытовой, семейно-бытовой, любовной и т. д.); большая распетость текста; протяженная мелодия в широком диапазоне и медленном или умеренном темпе; ведущая роль мелодии в строении музыкальной формы: мелодия может изменить строение текста и потребовать новых

слов и вставок для того, чтобы полностью завершиться; ритмическая и мелодическая орнаментация напева; выделенный сольный запев на повторенном стихе, который как бы пристраивается впереди каждой строфы и повторяет последние несколько слов предыдущего стиха; внеобрядовое бытование. При этом малораспевные протяжные песни бытуют в разных областях России, а широкораспевные характерны для немногих локальных традиций Юга. В определенной мере территориальное распределение типов пения, следующее за географическими границами расширения русского государства на юг и восток в период продуктивного формирования песенных традиций, свидетельствует о причинах появления новых форм необрядовой лирики. Г. Я. Сысоева убедительно доказывает, что в ходе «вторичной колонизации» южных окраин государства, воинские переселенцы и вольные колонисты из центральных губерний России, утратившие связь с исконной культурной почвой, актуализируя свою потребность в артельном пении в условиях нового для них быта и адаптации принесенных на новые территории различных традиций, реализовали общую тенденцию развития песенной культуры именно в форме протяжных песен. На исконных же территориях эта тенденция проявилась в постепенном замещении обрядовых форм эволюционно более развитыми и расширении их функциональности за счет необрядовых во множестве локальных разновидностей, как в результате многофакторных влияний на них в условиях расширения социальных коммуникаций, так и влияния городской культуры и культурного обмена разных этнических групп.

В этой связи следует оценить также обозначенный во многих филологических и музыковедческих классификациях критерий различения песен, исторически связанных с движением и не связанных с ним, во многом совпадающий с различием частых и протяжных музыкальных форм песенной культуры. Учитывая функциональную сферу песни, этот критерий оказывается важным дифференциальным признаком, так как предполагает ведущую и организующую текст роль песенного ритма и хореографии в структурно-семантической организации вербального элемента песни. В этом случае ритмическая доминанта в определенной степени оппозиционна рефлексивной функциональности протяжных форм песенной лирики и их медитативности, она активизирует кинесические механизмы синкретического единства слова и напева, реализуясь в сферах обрядовой и игровой области фольклора, пляски, а также песен, связанных с трудовыми процессами, и в песнях колыбельных. В аспекте структурной организации это влечет особые композиционные формы частых песен, основанных на системе повторов, цепочной организации, умножения звеньев текста. Семантическая основа таких песен зачастую ориентирована на хореографическую и акциональную сторону игры (иллюстрирует формы движения, поведение пар, символически обозначает

их действия «в кругу» и за его пределами: сближение, расхождение, взятие за руки, удары по плечам, поцелуи). В этом смысле содержание песни также в определенной мере «надстраивается» над формой той ритуализованной ситуации, в которой она непосредственно функционирует, однако эта рефлексивность имеет принципиально иную природу. Тематика частых песен (семейная, любовная, социальная), как отраженная форма бытовой и социальной составляющей жизни традиционного общества, безусловно, в определенной мере коррелирует с темами собственно необрядовых песен, но ее реализация в конкретных сюжетах и мотивах иная. Оценивая стилевые структуры песен, связанных с движением, хотелось бы отметить преобладание в их языке глаголов движения и модернизацию лексики, основанную на вовлечении в содержание песен обновленных элементов бытовой обстановки. Таким образом, песни, связанные с движением, функционируют в **ограниченном наборе контекстов**, входящих в ритуально-игровую и музыкально-хореографическую зоны репрезентации традиционной культуры.

С нашей точки зрения, было бы корректно обозначить необрядовую песню как отдельную жанровую область фольклорной лирики, предусмотрев ее дальнейшее членение по ряду параметров. Идея выделения жанровых областей была высказана в науке В. Я. Проппом, затем применительно к музыкальному фольклору И. И. Земцовским, предложившим дробный принцип классификации (жанровая область, жанровые циклы, жанровые семьи, собственно жанры, «которые обращаются на уровне местных традиций») [Земцовский, 1985]. Позже Б. Н. Путилов так мотивировал выделение областей: «На наш взгляд, категория области — чисто фольклорное понятие, определяемое закономерностями и спецификой жизни фольклора, а не его книжными трансформациями. С этой точки зрения представляется естественным выделение областей *соответственно определяющей форме функционирования* (выделено мной. — Т. Д.), которая обуславливает самое существенное в характере жанров, в их структуре и поэтике, в их сюжетном фонде» [Путилов 1994: 160]. Область необрядовой песенной поэзии выделена им на основании установки «на песенное, пропеваемое начало как оппозиция рассказыванию и отсутствие прямых связей с обрядом» [Там же: 161].

Важнейшим принципом разделения этой жанровой области на составляющие является историко-хронологический. А. В. Руднева [Руднева 1994], предложила рассматривать эволюцию стилевых признаков русской музыкальной культуры в целом на основании критериев, отражающих межжанровую специфику своего времени. В ее концепции «в музыкальном фольклоре по крайней мере три определившихся пласта: ранний — до XIV в., средний — от XV до XVII в. — и поздний — с XVIII в. по настоящее время... Ведущими жанрами первого периода следует считать трудовые, календарные, ранний цикл свадебных пе-

сен, погребальные плачи и ранние былины» [Руднева 1994: 158—159]. Второй стилевой пласт связан с периодом централизации русского государства, для него характерно «свободное распевание основ первого стилевого периода, самостоятельное развитие каждого элемента песенной речи... новыми являются жанры исторической, лирической протяжной песни, отделившейся от обряда хороводной и плясовой песни. Заметно проникновение стилевых признаков и тематики лирической песни в свадебную игру и в календарный цикл» [Руднева 1994: 160]. На третьем этапе определяющую роль играет развитие городской музыкальной культуры и песенных форм, сопряженных с инструментальными. Историческая динамика характерна и для жанровой области необрядовых песен. Этномузыкологи В. И. Елатов, З. Я. Можейко, А. М. Мехнецов (как и ученые его школы) выделяют в необрядовой лирике несколько исторических пластов, среди которых раннетрадиционные (как правило, это формы, приуроченные к календарным периодам или сезонам) и позднетрадиционные песни, возникшие под влиянием городской культуры и литературной традиции. А. М. Мехнецов рассматривал историко-стилевые пласты необрядовой лирики, отличающиеся по образному содержанию и ведущим стилевым закономерностям, учитывая несколько параметров: тип центрального персонажа (и одновременно потенциального создателя и исполнителя) песни и модель стилевой ориентации на традиционные или новые литературные формы: раннюю «девяю лирику», формировавшуюся в связи с обрядовыми жанрами (в ее создании и исполнении принимали участие преимущественно женщины); «молодецкие песни», сложившиеся в период относительно стабильных контингентов мужского населения, оторванного от крестьянской общины на длительные сроки; песни позднего происхождения, вызванные эстетикой нового времени, влиянием городской культуры [Мехнецов 1984]. Несмотря на то, что для музыкального мышления ряда локальных систем на определенном этапе их развития характерно выделение мужской песенной традиции (как и всей традиционно-семиотической сферы «мужского» в традиционной культуре), повсеместно распространено ее слияние с женской в различных формах. Так, Т. С. Рудиченко [Рудиченко 2004], исследуя диахронически песенную традицию донских казаков, в которой в связи с обстоятельствами несения службы имелись основания для развития особой функциональной сферы для песен мужчин, тем не менее установила, что мужская казачья песня включает две жанровые группы: лироэпических исторических песен и лирических военно-бытовых, при этом обнаруживается дополнительное условное функционально-тематическое разделение на песни внутреннего быта и песни внешнего быта, в каждой из которых представлен мужской репертуар, осваиваемый также и женщинами.

Нам представляется продуктивным сам принцип выделения в составе необрядовых песен двух историко-стилевых слоев: традицион-

ного (в своей стилистике и поэтике ориентированного на предшествующие исконные формы песенной традиции) и позднетрадиционного (обогащающего народную культуру новыми моделями оформления межличностного общения, типами лирических субъектов и стилевыми элементами поэзии Нового времени). В истории развития песенной культуры эти слои взаимодействуют, образуя гибридные формы.

К наиболее существенным основаниям для следующего этапа дифференциации можно отнести также содержание песни (ее образно-тематическую определенность), являющуюся основанием для выделения песенных типов и основных циклов. В качестве предположения выскажем мысль, что в составе традиционной лирики определяются две явные жанровые подгруппы — так называемая повествовательная и медитативная лирика. Основная рефлексивная функция необрядовой песни в них представлена в различных формах. В первом случае она направлена на внешние обстоятельства по отношению к субъекту переживания в песне (таковы, по большей части, песни семейные, военно-бытовые, рекрутские), а во втором — на его внутренний мир или отношения с другим субъектом (это, по преимуществу, песни любовной тематики). Их разделение обосновано также некоторой диспропорцией в текстовой и концептуальной реализации рефлексии (в последней группе практически весь текст песни может быть образован глаголами семантических групп мысли, чувства и речи), в отличие от первой, предполагающей преобладание описания определенных действий и ситуаций, но и тематически, сюжетно, содержательно и, возможно, исторически.

Дальнейшая классификация необрядовой песни предполагает выявление жанровых разновидностей с обязательным учетом конкретных функций, в которых песенный текст реализуется в актуальном для нее контексте, обусловленном спецификой той или иной локальной системы (учитывая обрядовую, сезонную или ситуативную приуроченность). Заметим, что определение конкретных жанровых форм, понимаемых, прежде всего, функционально и контекстно, определено зависит не только от содержательных и формальных признаков их текстов, но и от существующих в данной локальной системе культурных доминант, составляющих идентификационное ядро традиции. Эти доминанты характеризуют центральное и в то же время зависимое положение человека в системе ценностей, определяемых конкретным хозяйственно-бытовым укладом, культурным ландшафтом, устоявшейся системой социальных связей, конкретным историческим фоном, — словом, самой средой, в которой традиционная культура развивается и существует. Для одних традиций доминантными остаются принципиальная интегрированность человека в хозяйственно-трудовые процессы, сезонные и календарные циклы, сохранение архаических систем социальной коммуникации, для других ими становится вызванная меняющейся средой адаптация к новой исторической обста-

новке, новым социальным структурам, становление новой групповой идентификации. Именно они определяют изменение или сохранение типов эстетического освоения действительности, в частности принципов музыкального мышления, возможность модернизации традиционного содержания, открытость или закрытость жанровых границ. Поэтому жанровая система, находясь в постоянном «поле напряжений», зависящем от различных обстоятельств, возникающих внутри и извне традиционной культуры, и перераспределения в структуре ее функций, безусловно подвижна. Одной из попыток закрепить в исследовательской терминологии принцип этой подвижности применительно к литературному процессу является предложенная Вл. А. Луковым концепция жанровых генерализаций, в определенной мере сочетающая принципы эстетических основ жанрообразования и некоторые семиотико-коммуникативные идеи интертекстуальности. «Генерализация (от лат. *generalis* — общий, главный) в науке означает обобщение, переход от частного к общему, подчинение частных явлений общему принципу. Здесь очевидны две составляющие: (1) некий принцип и (2) некий процесс — своего рода процесс “кристаллизации”, когда общий принцип притягивает к себе, подчиняет, определенным образом структурирует частные явления, составляя их общий “знаменатель”. Жанровая генерализация в этом случае означает процесс объединения, стягивания жанров (нередко относящихся к разным видам и родам искусства) для реализации не жанрового (обычно проблемно-тематического) общего принципа» [Луков 2006: 146]. Для исследования жанровых форм и текстовых общностей, в составе которых происходит формирование песенной традиции, этот термин также может быть актуален, способствуя описанию тех тематических единств, в которые складываются песенные формы в ходе их эволюции.

К сожалению, филологическая фольклористика к настоящему времени как-либо исторически обоснованной жанрово-эволюционной концепцией необрядовой лирики не располагает. Серьезным препятствием на пути к ней является то, что мы в начале статьи назвали нехваткой объяснительных моделей. Персонажи необрядовой лирики едва охарактеризованы как традиционные «маски», но их типы системно не соотнесены с типами социальных ролей в традиции, не выявлены их отличия от персонажей обрядовой поэзии. За пределами исследовательского интереса осталась концептосфера необрядовой лирики, едва затронута система оценок, нет объяснения тем изменениям, которые привносит в раннюю народную лирику книжная традиция. Описаны многочисленные текстообразующие приемы, характерные для необрядовой лирики (синтаксический параллелизм, песенные формулы ступенчатого сужения образов (Б. М. Соколов), ассоциативно-цепочные структуры (С. Г. Лазутин), блоки (А. Т. Хроленко), модели глубинной связности образов (Г. И. Мальцев), особая семантика глагольных последовательностей, образующих «композиционный

фрагмент» (Е. А. Артеменко), различные типы амплификации текста), но их осмысление с точки зрения эволюционной эстетики песни никак не реализовано. В перспективе остается радикальный пересмотр структурных элементов песенного текста в связи с особенностями «коммуникативного задания» необрядовой лирики, в частности, показателей «генеративного» и актуального контекста. Нет объяснения тому, как формируются сверхтекстовые единства в пределах песенной традиции. Каждое из указанных нами перспективных направлений изучения песен требует отдельного обоснования, что в пределах настоящей работы сделать невозможно, тем не менее даже их перечисление очерчивает широкий горизонт исследований, которые могут быть реализованы на фундаменте современных исследований с привлечением методов смежных этнологических дисциплин.

Литература

Аникин 2001 — *Аникин В. П.* Русское устное народное творчество. М., 2001.

Аничков 1903 — *Аничков Е. А.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Т. I. СПб, 1903 (Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. LXXIV—LXXVI).

Аничков 1905 — *Аничков Е. А.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Т. II. СПб, 1905 (Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, т. LXXVI—LXXVIII).

Веселовский 1989 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989.

Гинзбург 1974 — *Гинзбург Л. Я.* О лирике. Л., 1974.

Гиппиус 1928 — *Гиппиус Е. В.* Культура протяжной песни на Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 2. Л., 1928. С. 98—116.

Гиппиус 1982 — *Гиппиус Е. В.* Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (вопросы типологии). Сборник трудов. Вып. 60 / отв. ред. М. А. Енговатова. М., 1982. С. 8—17.

Еремина 1977 — *Еремина В. И.* Классификация народной лирической песни в советской фольклористике // Проблемы «Свода русского фольклора». Русский фольклор. Т. XVII. Л., 1977. С. 107—119.

Земцовский 1977 — *Земцовский И. И.* Русская протяжная песня. Л., 1977.

Земцовский 1983 — *Земцовский И. И.* Песня как исторический феномен // Народная песня. Проблемы изучения: сборник научных трудов / сост. и отв. ред. И. И. Земцовский. Л., 1983. С. 4—21.

Земцовский 1985 — *Земцовский И. И.* Введение в теорию жанра и стиля в фольклоре: к теории жанра в фольклоре // *Artes Populares*. Vol. 14. Budapest, 1985. С. 34—42.

Земцовский 1994 — *Земцовский, И. И.* Лирика как феномен народной музыкальной культуры // Песенная лирика устной традиции: научные

статьи и публикации / сост. и отв. ред. И. И. Земцовский. СПб., 1994. С. 9—22 (Фольклор и фольклористика).

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

Кассирер 1988 — *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1988.

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

Королькова 2010 — *Королькова И. В.* Лирические песни в традиционной культуре Северо-Запада России. М., 2010.

Костомаров 1843 — *Костомаров Н. И.* Об историческом изучении русской народной поэзии. Харьков, 1843.

Лазутин 1990 — *Лазутин С. Г.* Русские народные лирические песни. Определение жанра. Классификация // Русские народные лирические песни, частушки и пословицы. Учеб. пособие для вузов. М., 1990. С. 22—39.

Луков 2006 — *Луков Вл. А.* Жанры и жанровые генерализации // Знание. Понимание. Умение. Проблемы филологии и культурологии. М., 2006. № 1. С. 141—148.

Мальцев 1977 — *Мальцев Г. И.* Проблема систематизации народной лирики в зарубежной фольклористике (обзор методов) // Проблемы «Свода русского фольклора». Русский фольклор. Т. XVII. Л., 1977. С. 120—130.

Мальцев 1984 — *Мальцев Г. И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989.

Мехнецов 1984 — *Мехнецов А. М.* Предисловие // Устьянские песни / сост. А. М. Мехнецов, Ю. М. Марченко, Е. М. Мельник). Вып. 2. Л., 1984.

Пашина 1999 — *Пашина О. А.* Ареальный аспект соотношения функции и структуры музыкально-фольклорных текстов // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 331—339.

Пашина 2005 — Народное музыкальное творчество. Учеб. пособие для вузов / отв. ред. О. А. Пашина. СПб., 2005.

Потебня 1883 — *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен Варшава, 1883. Вып. 1.

Потебня 1887 — *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен Варшава, 1883. Вып. 2. Колядки и щедровки.

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

Рудиченко 2004 — *Рудиченко Т. С.* Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов-на-Дону, 2004.

Руднева 1994 — *Руднева А. В.* Об эволюции стиля в народном творчестве // Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество. Очерки по теории фольклора. М., 1994. С. 158—165.

Сорокина 2006 — *Сорокина С. П.* Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырева // П. Г. Богатырев. Функционально-структуральное изучение фольклора (малоизученные и неопубликованные работы) М., 2006.

Степанов, Семенов 1985 — *Степанов С. Ю., Семенов И. Н.* Психология рефлексии: проблемы и исследования // Вопросы психологии, 1985, № 3. С. 31—40.

Сумцов 1881 — *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.

Сумцов 1885 — *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.

Сысоева 2010 — *Сысоева Г. Я.* Песенный стиль воронежско-белгородского пограничья: к проблеме выявления музыкально-фольклорных диалектов. Дисс. ... канд. иск. М., 2010.

Сысоева 2011 — *Сысоева Г. Я.* Песенный стиль воронежско-белгородского пограничья. Воронеж, 2011.

***Summary.** Retrospektive analysies of scientific approaches of Russian folklorists to the lyrical songs enables the author to evaluate the basic ideas that have shaped modern model of this genre and to suggest the prospects for further research.*

***Key words:** outlines of folklore studies, folk songs, modern concepts.*

Н. И. ЖУЛАНОВА
(Москва)

ЖАНР КАК КУЛЬТУРОПОЛАГАЮЩАЯ ФУНКЦИЯ
(Опыт интерпретации коми-пермяцкой
этномузыкальной традиции)

Аннотация. В статье дается обобщающий анализ жанрового пространства коми-пермяцкой фольклорно-музыкальной культуры; выделяются жанровые области, группы, определяются жанровые доминанты. Архитектоника этномузыкальной традиции раскрывается через категории музыкального — немusического, вокального — инструментального, solo — коллективного, песенного — непесенного. Рассмотрены вопросы о соотношении жанровой и локально-географической структуры коми-пермяцкой фольклорной системы, а также ее типологические связи с фольклорными системами других народов.

Ключевые слова: коми-пермяки, фольклор, традиционная музыка, жанры музыкально-фольклорные, жанровая система, виды интонирования, песенные и непесенные жанры.

Жанр — одна из центральных и вместе с тем наиболее расплывчатых и неясных категорий музыкальной фольклористики. Все без исключения отечественные собиратели и исследователи фольклора пользуются категорией жанра, однако делают это каждый по-своему, поскольку единой, общепринятой исследовательской установки, единой теории музыкально-фольклорных жанров не существует. Впрочем, предельное разнообразие культур, с которыми имеет дело российская (а ранее советская) музыкальная фольклористика, возможно, препятствует выработке единообразного подхода.

Успешными подступами к теории музыкально-фольклорных жанров являются этномузыкальные работы Е. В. Гиппиуса [Гиппиус 1974], И. И. Земцовского [Земцовский 1971; Земцовский 1983; Земцовский 1983а; Земцовский 1985; Земцовский 1990], В. В. Коргузалова [Коргузалов 1975], Э. Е. Алексеева [Алексеев 1988], В. В. Мазепуса [Мазепус 1988; Шейкин и др. 1986]. Ценные наблюдения, обогащающие теоретические представления о фольклорных жанрах и их системных взаимоотношениях, встречаются в трудах, посвященных конкретным этническим, региональным и локальным культурам [Альмеева 2002; Данченкова 2002; Данченкова 2011; Кунанбаева 2002; Можейко 1985; Мухамбетова 1989; Рюйтел 1989; Специфика жанров; Шейкин 1983; Щуров 2007]. Вполне очевидно, что в разработке ка-

тегории музыкально-фольклорного жанра необходимо опираться не только на этномузыкологические данные, но и на достижения других наук, в особенности общего музыкознания [Сохор 1968; Цуккерман 1964] и филологической фольклористики [Адоньева 2004; Владыкина 1997; Мелетинский и др. 1994; Пропп 1998; Пропп 1976; Путилов 1980; Путилов 2003; Топоров 1974].

Мало разработана проблема жанров и в коми-пермяцкой фольклористике; в изучении жанрового состава коми-пермяцкого музыкального фольклора имеются большие пробелы. Несмотря на то, что в работах наших предшественников [Водовозова 1984; Вологдин 1887; Клещин 1975; Травина 1973] приводятся названия различных песенных жанров и фиксируется их репертуарный фонд, сведения об их бытовании крайне скудны, часть жанров и целые жанровые области остаются не освещенными, а вся совокупность коми-пермяцких музыкально-фольклорных жанров в целом вообще никогда не становилась предметом аналитического интереса. И объясняется это, прежде всего, недостаточным объемом зафиксированного и опубликованного материала.

Предпринятые ранее попытки жанровой классификации коми-пермяцкого фольклора принадлежали в основном фольклористам-словесникам [Бойко 2007; Климов 1990; Климов 1991; Ожегова 1961; Сторожев 1948; Шляхова, Лобанова 2012]. В их трактовке жанров преобладал филологический подход, учитывающий, как это нередко бывает в работах филологов, лишь словесный компонент песенного целого. Как ни странно, такой же подход наблюдается и в немногочисленных коми-пермяцких публикациях музыковедов [Водовозова 1984; Клещин 1975; Травина 1973]. Ярче всего это отразилось в терминологии, применяемой собирателями и исследователями. Ясно, что такие названия жанров, как «семейно-бытовая песня», «баллада» [Водовозова 1984], «песни о тяжёлой крестьянской доле» [Клещин 1975: 6], «песня-баллада» [Травина 1973: 147], а также используемые филологами названия «любовнщйцсь» (любовные), «семейно-бытовщйцсь» (семейно-бытовые) [Климов 1990: 279], «литературнщй происхожденнѐа песнѐзз» (песни литературного происхождения), «песни о скоморохах» [Сторожев 1948] и т. п., — очевидно исходят из анализа словесного текста. Собственно же музыкальная сторона фольклорной традиции при попытках жанровой классификации учитывалась крайне ограниченно. Незаслуженно неучтенными, а стало быть, неизвестными, оставались и представления самих народных певцов о видах и родах своей музыки, народная жанровая терминология.

В последние годы большой вклад в коми-пермяцкую фольклористику внѐс известный писатель и собиратель фольклора В. В. Климов. Изданные им сборники текстов [Климов 1990; Климов 1991] выгодно отличаются полнотой представленного материала и жанровым разнообразием, однако и они сугубо «филологичны» (собственно, иной задачи автор и не ставил).

В этой связи необходимо было аккумулировать, обобщить уже имеющуюся в литературе и в архивах информацию, а также существенно прирастить полевую фактологическую базу. Многие из добытых в наших экспедициях сведений никогда не освещались в литературе. И потому нам хочется в данной статье рассказать о них, а также поделиться некоторыми общими соображениями, касающимися системы жанров коми-пермяцкого музыкального фольклора в целом.

Исследователю той или иной этномузыкальной системы волей-неволей приходится соблюдать некоторую последовательность своих действий. Так, важным шагом уже на ранних, эмпирических этапах изучения конкретной фольклорной культуры становится как можно более полное описание ее жанрового состава. На этапе интерпретации, осмысления фактов требуется более обоснованная классификация жанров, учитывающая внутреннее, специфическое устройство исследуемой культуры. Анализ совокупности этнических фольклорных жанров как системы, взятой в ее целостности, — еще один из возможных этапов изучения жанров. Специфика нашего описания этнических фольклорных жанров состоит в сочетании упомянутых подходов. Важно также отметить, что в структуру текста музыкально-фольклорного жанра мы включаем не только вербально-музыкальный его компонент, но и — в обязательном порядке — ситуативную и деятельностную характеристики.

Система жанров является одним из важных показателей специфики этнических и региональных фольклорных традиций. Изучение жанров возможно с нескольких точек зрения, в том числе с историко-генетической и функционально-морфологической. В центре историко-генетического анализа стоят проблемы генезиса и эволюции жанровой системы, изучение процессов ее формирования, развития, изменения. Функционально-морфологический анализ решает другую задачу. Это как бы единичный исторический срез конкретной жанровой системы, синхронный анализ ее строения. Мы постараемся, в той или иной степени, учесть оба этих подхода, уделяя большее внимание второму.

Столь же необходимо увидеть коми-пермяцкие фольклорные жанры в их взаимосвязях, родстве и противопоставленности друг другу, в их взаимоотношениях с другими характеристиками коми-пермяцкой культуры.

Коми-пермяцкой традиционной культуре, как и большинству других этнических музыкальных систем, свойственно разнообразие видов и форм музыкальной деятельности. Чтобы разобраться в системе их взаимоотношений, понять ее специфику, мало использовать теоретические представления, полученные на материале других культур. Готовые рецепты здесь не подходят. Прежде всего, следует осознать этническую культурную систему как бы изнутри, в ее внутренней «самости» и целостности.

Нам представляется, что главными факторами, которые выстраивают, упорядочивают сложную, многомерную живую ткань жанровой системы в коми-пермяцком фольклоре являются четыре системообразующие оси-оппозиции. Назовем их (впрочем, достаточно условно) следующим образом:

музыкальное — немзыкальное;
вокальное — инструментальное;
сольное — коллективное;
песенное — непесенное.

Несмотря на то, что на крайних участках названных осей вырисовываются именно полюсы-оппозиции, в целом можно наблюдать плавные шкалы качественных изменений, и это касается всех обозначенных аспектов.

Начнем с того, что нередко бывает довольно сложно с достаточной четкостью развести *музыкальные* и *немзыкальные* жанры коми-пермяцкого фольклора: граница между ними вовсе не резкая. Конечно, некоторые фольклорные жанры с полной определенностью можно отнести либо к «музыке», либо к «не-музыке» — например, поющуюся песню или, с другой стороны, близкую к обыденной речи быличку. Но в то же время есть жанры, которые как бы постоянно балансируют между пением и речью, либо даже между музыкой и шумом. Таково их промежуточное положение на указанной в качестве первой оси «музыка — немзыка».

К примеру, входящие в «детскую» жанровую группу так называемые *сёрнитаннэз* (они же *прибаутки*, *прибаски*, *забаутки*, *приговорки*, *присказки*) в одних случаях поются, в других — проговариваются с большей или меньшей ритмической определенностью, в третьих — интонируются способом, представляющим собой нечто среднее между пением и говорением, в четвертых, вероятно, наиболее типичных случаях — певческий и речевой типы интонирования плавно сменяют друг друга в процессе одного исполнительского акта. Нечто подобное, правда, гораздо реже, можно наблюдать и в похоронно-поминальных причитаниях, и в некоторых других жанрах, входящих в так называемый «непесенный», как правило, сольно-импровизационный пласт коми-пермяцкого фольклорных жанров.

Другой характерный пример слышим в моменты пляски. Не всегда пляшут под специальные *пльсовые* песни-*йёктётан* или под инструментально-музыкальные наигрыши. Иногда коми-пермяцкая пляска проходит под аккомпанемент лишь ударных инструментов — ведра с веретёнами (*чёрссэз*), печной заслонки (*гор пёдан*), по которой стучат ножом или *коточиком* (шилом для плетения лаптей), пастушьей *баранки* (*пу барабан*), глиняных горшков (*гырниччез*), других предметов крестьянского обихода. Шум, треск, грохот, стук, гул голосов, хлопки, топот множества ног, выбивающих ритм пляски, выкрики — такой порой бывает звуковая палитра коми-пермяцкой пляски в кульмина-

ционные моменты свадебной гульбы или иных веселых праздников. И даже если в этот момент звучат *частушки*, то они скорее выкрикиваются, чем поются. Недаром ведь к частушкам чаще применяется народный термин *базгыны/базгать* (гремять, грохать, бахать), чем «петь» (*сьывны*).

Третий пример звуковой деятельности, где также трудно провести четкую границу между «музыкой» и «не-музыкой», — это, конечно, специальные сигнальные виды фонаций: лесные ауканья, зовы собирателей ягод-трав-грибов, охотничьи приманивания, вокальные и инструментальные звукоподражания домашним и лесным животным и птицам.

К промежуточным видам интонирования можно отнести и сказывание сказок, особенно предназначенных для детской аудитории. Во многих коми-пермяцких сказках для детей, рассказываемых прозой, имеются ритмизованные и, в большинстве случаев, высотно интонируемые вставки, изображающие, как правило, прямую речь того или иного персонажа. Кроме того, в коми-пермяцком фольклоре (так же, как и в устной традиции коми-зырян), существует особая разновидность сказок — так называемые *песни-сказки*.

Справедливости ради следует заметить, что в сознании носителей коми-пермяцкой фольклорной традиции, по-видимому, вообще нет категории «музыка», равно как и противопоставления «музыкальное — немзыкальное». При этом отчетливо осознаются различия таких видов культурно-значимой деятельности, как «петь» (*сьывны*), «сказывать», «рассказывать» (*вьсьтавны*), «плясать» (*йёктыны*), «ходить кругом», «кружиться» (*бергавны*), «играть» (*орсны*), «причитывать», «оплакивать с причитаниями» (*герйётны, причитайтны*), «укачивать ребенка с пением» (*ёввийётны, люльётны, байётлыны*), «кричать, выкрикивать» (например, частушки *базгыны*) и т. п. В наибольшей степени упорядоченность собственно музыкального интонирования концентрируется в пределах таких форм деятельности, как пение песен (*сьывны*). Вместе с тем, похоронно-поминальное причитывание, крик, ритмизованное приговаривание также могут обладать некоторыми чертами частичной упорядоченности (как правило, ритмической, но также в различной степени и звуковысотной). В любом случае вопрос о правомерности отнесения того или иного звучащего явления к области фольклора может решаться в связи с тем, играет ли это явление какую-либо роль в этнокультурной системе, иными словами, обладает ли это явление какой-либо значимой культурной функцией.

Второй аспект, структурирующий коми-пермяцкую музыкально-жанровую систему, представляет собой взаимоотношение двух пластов музыки: *вокального* и *инструментального*. Иными словами, сопоставляется упорядоченная звуковая деятельность, осуществляемая, с одной стороны, посредством человеческого голоса и, с другой стороны, с помощью специальных (собственно музыкальных) инструмен-

тов или даже не специальных (бытовых, трудовых и прочих) орудий, способных издавать звуки.

Подчеркнем, что в коми-пермяцкой традиционной культуре оба пласта — вокальный и инструментальный — существуют на равных, обладают равным весом (в то время как, к примеру, для славянских фольклорных культур характерно доминирование вокального, а точнее песенного, творчества). О равноположности вокального и инструментального музицирования у коми-пермяков свидетельствует разветвленность вокальной жанрово-стилевой системы, богатство вокального репертуара, с одной стороны, и обилие и разнообразие музыкальных инструментов и существенная роль инструментальной музыки — с другой.

Для исследования этнической музыкально-жанровой системы важны не столько сами по себе музыкальные инструменты и их деление на органологические группы (струнные, духовые, ударные, самозвучащие и т. п.), сколько способы и формы функционирования инструментов в народном быту, то есть собственно жанры инструментальной музыки. Каковы эти жанры в коми-пермяцкой традиции?

В настоящее время на коми-пермяцких музыкальных инструментах чаще всего исполняются наигрыши «под танцы» (*тонцуйтыны*) и «под пляску» (*йöктöтан, пляскöвöй*), «под песни» (в качестве аккомпанемента сольному или ансамблевому пению) и «под частушки» (медленные *подорожнöй* и быстрые *пляскöвöй*). В этих, доминирующих сейчас синтетических вокально-инструментальных формах музицирования, инструментальная музыка чаще всего выступает в аккомпанирующей функции и смыкается с пением, образуя вокально-инструментальные фактуры гомофонно-гармонического плана. Однако лишь в ситуации традиционной пляски (подчеркнем, не танца, а именно пляски) могут включаться сразу несколько звуковых орудий, в том числе — очень часто — ударных, образуя своеобразный оркестр. Аккомпанировать частушкам и подорожным припевкам, а тем более песням, как правило, предпочитают одиночные инструменталисты — гармонисты, балалаечники, пелянистки, гораздо реже исполнители на *пипу лист* (осиновом листе) или на почти забытой *öтика пöлян* (одиночной флейте).

По свидетельству старожилов, существовала и такая инструментальная музыка, которая сопровождала не пение, не пляску, а повествование. В роли рассказчика, аккомпанирующего себе на инструменте, всегда выступал мужчина, а инструментом оказывалась *своедельный скрипка* или сходный с нею струнно-смычковый *сигудцк*. «*В довоенные годы старик в деревне жил. Рассказывал про Гражданскую войну. Наигрывает на скрипке да рассказывает... Играет, сам военные песни поёт, рассказывает, руками машет. По избе ходит... Так рассказывает складно*» (д. Аверины Афанасьевского р-на Кировской области, зап. 1988 г.). Похожие свидетельства записаны также в деревнях Анисимово и Завезжай Юсьвинского р-на (зап. 1987 г.). Нам не довелось зафик-

сировать на магнитофон такие повествования со струнно-инструментальными вставками, однако в 1982 г. в деревне Отопково Кочевского района случилось лично увидеть подобное «синтетическое действие», в котором чередовались фрагменты поэтической и прозаической речи, отрывки песен и песенные импровизации, сопровождаемые игрой на пастушьей барабанке *пу барабан*, специальных деревянных палочках *пу беддез*, используемых в деревне в качестве ударных инструментов, и деревянных ложек *пу паннез*. Исполнителем незабываемого «спектакля одного актера» был известный в тех местах пастух и знаток традиции *пу барабанки* Е. М. Балуев (1914 г. р.), который, как и герой предыдущего сюжета, активно «ходил по избе», использовал весьма выразительную мимику и жестикуляцию, рассказывал, пел, играл, стучал то по одной стене избы, то по другой, то по полатам, то по печке — короче, разыгрывал нечто вроде представления. Сюжет и текст импровизировался на ходу и посвящался одному из походов (правда, весьма опасному) автора-исполнителя в лес и некоторым его приключениям с участием мифологических персонажей.

Третья жанровая область инструментальной музыки — это собственно музыка, самостоятельная инструментальная игра. Различаются несколько разновидностей таких наигрышей: 1) сигнальные наигрыши — промысловые охотничьи и пастушьи; 2) звукоподражания голосам животных и птиц; 3) импровизации; 4) песенные мелодии в инструментальном исполнении; 5) групповая полифоническая игра на малоствольных (2-3 трубки) флейтах Пана [Жуланова 2008: 45—105]

Противопоставление вокального и инструментального звучания достаточно четко выражено и осознано в коми-пермяцкой традиции. О том, что мы имеем дело с работающей оппозицией, говорит множество фактов. Например, возьмем полифонические пан-флейтовые наигрыши для 2-3-ствольных флейт — исключительно инструментальный тип музыки. «Это нельзя спеть», — говорят коми-пермяцкие дудощницы. Такого рода сугубо инструментальная музыка в коми-пермяцкой традиции, действительно, никогда не поется, а только играется. То же самое: наигрыши на небольшом свистковом манке (например, *сьола чипсан* — рябчиковый свисток), предназначенные для приманивания лесных животных и птиц, инструментальны, тогда как зовы-клича, обращенные к *домашним* животным, как правило, вокальны. Быт охотников, много времени проводящих в лесных избушках, вообще, насыщен инструментальными формами индивидуального музицирования (*сигудок, отика полян*), тогда как крестьянский быт — это безусловное господство вокальных форм.

В инструментальной музыке является весьма актуальной половозрастная дифференциация музыкальных инструментов и, соответственно, наигрышей. Таковы сугубо женские (в коми-пермяцкой традиции) многоствольные флейты и мужские одноствольные продольные флейты, гармонь. Кроме того, мужская часть деревенского социума,

особенно охотники и пастухи, как правило, вообще больше тяготеют к инструментальным формам музицирования, женщины — к вокальным. Впрочем, здесь есть один существенный момент. Весомость пан-флейтовой (женской) традиции в контексте коми-пермяцкой культуры настолько велика, что явственно нарушает, казалось бы, такую стройную гендерно-обусловленную систему. Возможно, в данном случае мы имеем дело с одновременным сочетанием следов разностадийных систем.

В перечисленных выше примерах противопоставление «вокальное — инструментальное», наряду с другими факторами, участвует в структурировании жизни деревенской общины. Во всех этих примерах заметно нечто общее: а именно, связь инструментальных звучаний с миром природы, а вокальных — с миром людей, с обжитым миром деревни.

Однако в этом, на первый взгляд, вполне определенном противопоставлении наблюдается немало переходных, промежуточных, синтетических проявлений (вокально-инструментальные частушки, припевки с аккомпанементом гармонь, балалайки).

Почти все из перечисленных выше явлений выражены не в чистом виде, а в виде тенденций, «тяготений». Также существует ряд явлений, которые откровенно противоречат обозначенным тенденциям, выпадают из общего ряда (женщины-гармонистки на Лупье). Вообще же, чем к более раннему стадийному пласту относится то или иное фольклорное явление, тем более в нем сказывается противопоставленность вокального и инструментального. В поздних же слоях фольклорной традиции заметно размывание этой тенденции. Здесь голоса и музыкальные инструменты действуют, как правило, совместно.

Существенным для исследуемой культуры является взаимоотношение *сольного и коллективного* типов музицирования. Следует признать, что удельный вес групповых и сольных форм в коми-пермяцкой народной музыке далеко не одинаков. Основной пласт музыкального фольклора коми-пермяков составляют формы коллективного музицирования. Это касается как вокального, так и инструментального пластов. Перевес коллективных форм отмечали и прежние, дореволюционные этнографы и краеведы. «Пермяки ... поют песни редко — только тогда, когда собираются по несколько человек вместе...» [Рогов 1860: 33].

Многоголосный тип исполнения характерен для всех песенных жанров коми-пермяцкого фольклора. Непесенные жанры (к ним относятся похоронные и поминальные причитания, бытовые импровизации, некоторые жанры детского фольклора) в основном однострунные. Однако и здесь имеются промежуточные, двойственные явления, причем, немногочисленные. Например, нами зафиксированы специфические формы коллективного исполнения похоронных причитаний, которые можно назвать «полиритмическим и политекстовым разноголосием». Одновременное (хотя и не вполне, лишь частично

скоординированное) причитывание на похоронах считается не только вполне приемлемым, но даже и более предпочтительным — ввиду своей большей эмоциональной силы.

Склонность коми-пермяков к совместным видам музицирования проявляется иногда самым неожиданным образом. Так, например, однажды (а именно в декабре 1987 г.) мы проводили стационарную многомикрофонную запись этнографического ансамбля с. Кочево Кочевского района. После того, как были записаны разнообразные многоголосные песни, участницам ансамбля было предложено спеть по очереди колыбельные (известно, что напевы колыбельных несколько отличаются в разных семьях даже в пределах одной деревни). Интересно, что когда начинала петь очередная участница записи, остальные, как правило, подхватывали ее напев — так получались многоголосные колыбельные, которые в естественных условиях звучат, конечно, одnogолосно.

Наблюдая коми-пермяцкую песенную традицию на протяжении нескольких десятилетий, можно заметить, что со временем всё более увеличивается удельный вес сольных форм пения. В экспедициях 1980-х гг. народные певцы, как правило, отказывались петь в одиночку, в большинстве случаев стремились объединиться в ансамбль — для этого они были готовы пойти на другой конец деревни или даже отправиться в соседнее село. «Одному петь трудно; песни наши тяжелые, одному их не поднять, не вытянуть», — такие высказывания достаточно характерны для коми-пермяцких песенниц. В последние же годы нам всё чаще приходится записывать певцов-одиночек, которые с удовольствием поют сольно, не стремясь и не пытаясь найти товарищей по пению. Таковы, например выдающиеся сольные певцы «Тётя Люба» (Любовь Кирилловна Останина, 1935 г. р.) из деревни Луг Кочевского района и «Дед Митька» (Дмитрий Васильевич Епанов, 1912 г. р.) из села Малая Коча (зап. 1993 г.). Видно было, что они привыкли петь сольно, и им нравится такая форма пения. И это при том, что сама фактура коми-пермяцких песен, особенно старинных, так, как она сложилась в традиции, не вполне удобна для сольного исполнения. Можно сказать, что старинные коми-пермяцкие песни «заточены» под ансамблевое пение, предназначены для него. Тем не менее, современные носители песенной традиции всё чаще предпочитают одиночное пение совместному.

Связано это, по-видимому, с разными факторами. На поверхности лежит фактор затухания традиции, уменьшение числа владеющих ею, из-за чего выдающиеся мастера пения не могут найти себе адекватных по уровню мастерства товарищей по ансамблю. Но также можно предположить, что налицо вообще усиление индивидуального творческого начала в рамках традиционного искусства.

Оппозиции «вокальное — инструментальное» и «сольное — коллективное» работают внутри коми-пермяцкой музыкальной системы

в целом, структурируя ее тем или иным образом. Оппозиция «музыкальное — немзыкальное» позволяет выделить народную музыку из совокупности различных видов культурной и бытовой деятельности. И, наконец, четвертая обозначенная нами ось «песенное — непесенное» помогает сориентироваться в многообразии собственно вокальных жанров коми-пермяцкой музыки.

Суждение о том, что далеко не всё, что поют коми-пермяки, можно считать собственно песнями, впервые высказал в XIX в. известный этнограф и бытописатель Н. А. Рогов. «Есть такие (песни. — Н. Ж.), которые ... по своему содержанию и складу скорее должны быть названы прибаутками, побасенками» [Рогов 1860: 33]. Эта, на наш взгляд, важная мысль, осталась не замеченной другими собирателями и исследователями коми-пермяцкого фольклора. А между тем, разграничение «собственно песенных» и «непесенных» вокальных жанров — очень важная сторона исследуемой культуры. Она раскрывается не только путем анализа структурной специфики различных образцов народного пения, но также ярко отражается в системе народных представлений, в народной терминологии, в прагматике вокальных текстов.

Для обозначения процесса пения в коми-пермяцком языке применяется глагол *сьывны/сьылны* (петь). Его устойчивое бытование отмечается этнографами XIX—XX вв., лингвистами, подтверждается данными современных полевых наблюдений. Однако, самими носителями традиции (и особенно ее знатоками) этот термин употребляется весьма избирательно, только по отношению к определенному, хотя и обширному кругу фольклорно-вокальных текстов.

С понятием «петь» неразрывно связано и другое — «что петь». Для этого используется коми слово *сьыланкыв* (переводится как песня, буквально «поющее слово»). Судя по старым материалам [Рогов 1860; Смирнов 1891], в прежние времена существовали и термины *сьылан* (нечто поющее), *сьылиц* (пение, песни). Впрочем, в коми-пермяцких деревнях (в отличие от коми-зырянских) пожилыми жителями гораздо чаще используется русское слово «песня» (в диалектной форме *писняэз* *сьывны* (песни петь). Употребимы в быту и некоторые производные от слова «песня», например, *писельница* (песенница, мастерица петь).

Народная терминология, если отнестись к ней с должным вниманием, в очередной раз оказывается когнитивным ключом к структуре традиции.

Принципиальной чертой всех песенных жанров является их многоголосие и стабильность строфической структуры. Непесенные жанры (часть колыбельных, похоронные и поминальные причитания, бытовые импровизации, детские прибаутки), как правило, одноголосны, а их музыкально-поэтическая структура нестабильна.

Вся совокупность песен разделяется на два слоя. Можно назвать их «ранним» и «поздним» (осознавая, конечно, условность этих тер-

минов). Ранние, по нашему определению, песни самими народными знатоками относятся к разряду *старинных*. Более же поздние песни нередко именуются ими *современными*. Таким образом, данные стилового анализа подкрепляются и наблюдениями самих народных певцов, выраженными в народной терминологии.

Раннетрадиционный песенный слой (старинные песни) характеризуется следующими отличительными особенностями. Во-первых, корпус песенных текстов (а он насчитывает несколько сотен сюжетов) в основной своей части русскоязычен. Во-вторых, именно в этом, раннетрадиционном слое наиболее ярко выражены локально-стилевые расхождения коми-пермяцких музыкальных диалектов. В-третьих, раннетрадиционный песенный слой отличается максимальной жанровой разветвленностью.

Какие жанры входят в группу песенных? Впервые их перечень (к сожалению, весьма краткий) приводит Н. А. Рогов: «Песни, перенятые Пермьяками от Русских, суть свадебные, плясовые, святочные, круговые» [Рогов 1860: 33]. Однако не всё так просто. Попробуем и мы разобраться с песенными жанрами, которые бытуют у коми-пермяков.

Прежде всего, песенные жанры группируются в некие циклы. Часть песен включены в календарный празднично-обрядовый цикл: таковы *рождественские* (святочные), *троицкие*, *летние*, *качульные* (на Пасху) и др. Иные жанры обслуживают семейные и родовые обычаи и обряды: свадьбу, проводы в армию. Третьи можно отнести к так называемым неприуроченным: таковы песни протяжные, лирические и плясовые. В последние десятилетия в коми-пермяцком фольклоре постепенно формируется специфический жанр неприуроченных, в основном лирических *коми-песен*.

В селах Афанасьевского района Кировской области, где живут так называемые зюздинские пермяки, структурирование песенной традиции имеет особенности; здесь существует и собственная, местная народная терминология. Носители коми-зюздинской традиции делят свои песни на *будничные* (*простиц, коть когда*) и *праздничные*. К будничным относят плясовые и протяжные, а к праздничным — *троицкие* (*летние*) и *рождественские* (*святочные*). Характерно, что песни свадебного обряда не относят к праздничным, они стоят особняком.

Подведем итоги. Внутри песенного семейства выделяется группа жанров, связанная с календарными праздниками и обрядами. Таковы два крупных игрищно-хороводных цикла: зимний (избяной) и летний (луговой), а также песенно-обрядовые комплексы Масленицы и Пасхи. Свадебные песни и причитания занимают центральное место в группе жанров, обслуживающих семейно-родовые обряды и обычаи. Третья группа песен — обрядово-неприуроченные. Сюда относятся прежде всего протяжные, лирические и плясовые. Кроме того, вся совокупность песен делится на два стиливых пласта: условно назовем их раннетрадиционным и более поздним. К позднему песенному стилю

можно отнести многочисленные лирические песни (как заимствованные, русскоязычные, так и песни на родном языке), фольклор времен Гражданской и Отечественной войн, фольклоризовавшиеся современные авторские песни.

Второе семейство вокальных жанров именовано нами *непесенным*. Оно включает сольно-импровизационные формы вокального творчества: похоронные и поминальные причитания, бытовые импровизации, колыбельные укачивания, детские прибаутки и песни-сказки, а также разнообразные звукоподражания, зовы и сигналы. Все эти жанры имеют еще одну важную особенность: они поются по преимуществу на родном, коми-пермяцком языке.

Обращает на себя внимание, что именно непесенные жанры коми-пермяцкого фольклора имеют тесные параллели с наследием других финно-угорских и самодийских народов — от ближайших соседей коми (зырян) и удмуртов до вепсов, карел, саами и эстонцев. В то же время, все песенные жанры имеют явные параллели в русском фольклоре.

Есть некоторые основания предполагать, что структурные закономерности непесенных жанров сложились в коми-пермяцкой культуре на более ранней стадии, нежели песенные жанры и вообще песня как самостоятельный вид народной вокальной музыки. В этой связи соотношение песенных и непесенных жанров вокальной музыки можно представить и в диахроническом ракурсе. Тогда «не-песенное» могло бы получить название «до-песенного». Впрочем, не стоит забывать обязательную для описания устной фольклорной культуры поправку на многослойность, полистадиальность любого фольклорного явления. До-песенные формы интонирования продолжают существовать параллельно с песенными, претерпевая собственную эволюцию.

Следует учесть, что структурирование этнической вокальной традиции с помощью категорий «песенное — непесенное» является достаточно условным. Вместе с тем, оно имеет основания в самой исследуемой традиции, и в том числе в народной терминологии. Насколько нам известно, проблема разграничения песенных и непесенных вокально-фольклорных жанров впервые была поставлена в работах И. И. Земцовского [Земцовский 1971] и Ю. И. Шейкина [Шейкин 1983]. Их инициатива была поддержана и другими авторитетными исследователями [Данченкова 2002; Данченкова 2011; Рюител 1989].

Во всех выделенных нами жанровых семействах и группах, объединяемых определенными внутренними закономерностями, имеются и свои исключения. Эти неизбежные для устной культуры отступления как бы противоречат структурной четкости жанровой системы и, соответственно, нашей классификации. Подобные случаи должны быть особо отмеченными — ведь именно такие элементы системы делают ее живой, динамичной, развивающейся.

Коми-пермяцкая народная музыкальная система с точки зрения жанрового состава типологически соотносится с фольклорными культу-

рами других земледельческих этносов. Наибольшее сходство обнаруживается при сопоставлении с фольклорными системами земледельческих народов лесной полосы Северо-Восточной Европы. Из них коми-зыряне, удмурты, вепсы, карелы, мордва, мари, образуя финно-угорскую языковую общность, родственны коми-пермякам по языку. Но особенно многочисленны и глубоки параллели с жанрами русской народной музыки (в особенности в ее северном региональном варианте).

Жанры, общие для этносов с земледельческим культурно-хозяйственным укладом, заметно преобладают в коми-пермяцкой фольклорной системе. Таковы, в первую очередь, многоголосные (коллективные) песенные жанры, сопровождающие и организующие общественную (точнее сказать, общинную) жизнь коми-пермяцкой деревни в совокупности обрядовых, праздничных, трудовых и досуговых проявлений.

Однако это обстоятельство не дает права закрыть глаза на другие, менее заметные фольклорные явления, которые, как нам кажется, имеют иные культурно-генетические корни. Сольно-импровизационные, непесенные виды вокального (а также инструментального) интонирования — это наименее изученная область коми-пермяцкого фольклора (еще и по причине гораздо большей интимности, закрытости для стороннего наблюдателя). Обладая количественно небольшим корпусом зафиксированного материала, мы, тем не менее, считаем непесенные жанры важной сферой коми-пермяцкой традиционной культуры. Обнаруживаемые параллели с музыкой скотоводческих и охотничьих народов (и не только родственных коми-ижемцев, ненцев, манси, хантов, саами, но и отдаленных — алтайцев, монголов, бурят), по-видимому, не случайны. Разгадку этих параллелей следует искать в историко-генетических корнях коми-пермяцкого народа.

Культурно-хозяйственный тип и, следовательно, основные формы жизнедеятельности этноса, представляются, возможно, доминирующим фактором формирования типа жанровой системы. Этим объясняется сущностное отличие культуры земледельческих финно-угорских народов (коми и коми-пермяки, удмурты, мари, мордва, карелы, вепсы) от охотничьих, как финно-угорских (манси, ханты) так и родственных самодийских (ненцы, саами). Хозяйственный уклад коми-пермяков, однако, не единообразен. Кроме преобладающего земледельческого компонента, в нем присутствуют, и довольно заметно, черты других укладов: охотничьего, собирательского, речного рыболовецкого. И это, конечно же, влияет на специфику жанровой системы коми-пермяцкого фольклора.

Еще один вопрос: соотношение жанровой и локально-географической составляющих коми-пермяцкой фольклорной системы. Различные коми-пермяцкие локальные традиции обладают некоторыми особенностями не только музыкально-стилевого плана, но и с точки

зрения жанрового состава и, особенно, удельного веса отдельных жанров. Например, *качульные* (на Пасху) песни распространены весьма локально, только у кочевой группы пермяков, тогда как в других местных традициях во время традиционного для пасхального времени качания на качелях поются частушки или обычные протяжные песни. Также это касается и свадебных плясовых песен, которые зафиксированы только в кочевой группе. В наибольшей степени отличается от других локальных традиций конфигурация жанровой системы островной зюздинской группы коми-пермяков. В то же время, локальные отличия в жанровом составе чаще всего не принципиальны, и поэтому целесообразно рассматривать исследуемую этническую жанровую систему как некое единство.

В этой связи важной характеристикой исследуемой этнической музыкально-фольклорной системы оказывается доминирование двух вокальных жанров: комиязычного похоронно-поминального причитания и русскоязычной протяжной песни. Именно эти жанры, представляющие две области словесно-музыкального творчества билингвального народа и не сдающие своих позиций до настоящего времени, можно считать двухсоставным «ядром» исследуемой двуязычной фольклорно-музыкальной системы.

Еще одной специфической особенностью исследуемой жанровой системы в ее современном варианте является наличие интенсивных жанрообразующих процессов, которые ведут к формированию нового важного жанра, именуемого в народе *коми песнями*. Продуцирующим фактором в данном случае, по-видимому, следует считать глубокие изменения в языковом сознании и этническом самосознании носителей коми-пермяцкой культуры.

Развитие предложенного в настоящей статье подхода к народно-музыкальным жанровым системам требует не только общего обзора основных жанровых групп коми-пермяцкой вокальной музыки, но предполагает более детальный и углубленный анализ соответствующих музыкально-этнографических материалов, включая сведения о репертуарном фонде, особенностях функционирования, народной терминологии каждого из жанров, а также характеристику их структурно-стилевых особенностей. Но это задача на будущее.

Литература

- Адоньева 2004 — Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
Алексеев 1988 — Алексеев Э. Е. Фольклор в контексте современной культуры. Рассуждения о судьбах народной песни. М., 1988.
Альмеева 2002 — Альмеева Н. Ю. Жанровая система и этномузыкальный диалект: К проблеме классификации явлений татарской музыки устной традиции // Искусство устной традиции. Историческая морфология. СПб, 2002. С. 132—146.

- Бойко 2007 — *Бойко В. Н.* Коми-пермяцкий детский фольклор: жанрово-тематическое своеобразие. Пермь, 2007.
- Владыкина 1997 — *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1997.
- Водовозова 1984 — *Водовозова Н. Е.* Песни Пармы. Пермь, 1984.
- Вологдин 1887 — *Вологдин П. А.* Песни пермяков. Мелодии и тексты, записанные в Соликамском уезде Пермской губернии П. А. Вологдиным. Пермь, 1887 (Ученый архив ВГО. Разр. 29. Оп. I, № 76).
- Гиппиус 1974 — *Гиппиус Е. В.* Программно-изобразительный комплекс в ритуальной инструментальной музыке «медвежьего праздника» у манси // Теоретические проблемы народной инструментальной музыки: Тезисы конференции. М., 1974. С. 73—80.
- Данченкова 2002 — *Данченкова Н. Ю.* Причитания. Проблема статуса жанра и формы традиционного интонирования // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. М., 2002. С. 187—207.
- Данченкова 2011 — *Данченкова Н. Ю.* Между пением и речью: традиционные формы непесенного интонирования в Приокском крае. Причитания. Свадебные приговоры // Речь и музыка в традиционных музыкальных культурах. Сб. ст. М., 2011. С. 31—70.
- Жуланова 2008 — *Жуланова Н. И.* Многоствольные флейты в коми-пермяцкой традиционной культуре. М., 2008.
- Земцовский 1971 — *Земцовский И. И.* Жанр, функция, система // Советская музыка, 1971. № 1. С. 24—33.
- Земцовский 1983 — *Земцовский И. И.* Песня как исторический феномен // Народная песня. Проблемы изучения. Л., 1983. С. 22—35.
- Земцовский 1983а — *Земцовский И. И.* К теории жанра в фольклоре // Советская музыка, 1983, № 4. С. 61—65.
- Земцовский 1985 — *Земцовский И. И.* Введение в теорию жанра и стиля в фольклоре // *Artes Populares: Yearbook of the Department of Folklore. Vol 14. Budapest, 1985. P. 17—20.*
- Земцовский 1990 — *Земцовский И. И.* Представление о целостности фольклорного жанра как объект реконструкции и как метод // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 205—212.
- Клещин 1975 — *Клещин А. И.* Коми-пермяцкие народные песни / сост. А. И. Клещин. Кудымкар, 1975.
- Климов 1990 — Оласц да влсасц / сост. В. В. Климов. Том 1. Кудымкар, 1990.
- Климов 1991 — Кытчч тійц мунатц/ сост. В. В. Климов. Том 2. Кудымкар, 1991.
- Коргузалов 1975 — *Коргузалов В. В.* Генетические предпосылки жанровой классификации музыкального фольклора // Русский фольклор. Л., 1975. Вып. 156. С. 240—273.
- Кунанбаева 2002 — *Кунанбаева А.* «Жанровые дубли» как универсалия традиционной культуры // Искусство устной традиции. Историческая морфология. СПб, 2002. С. 55—64.
- Мазепус 1988 — *Мазепус В. В.* Культурный контекст этномызыкальных систем // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1988. С. 28—52.

Мелетинский и др. 1994 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 39—104

Можейко 1985 — *Можейко З. Я.* Календарно-песенная культура Белоруссии. Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985.

Мухамбетова 1989 — *Мухамбетова А.* Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов. // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР. М., 1989. С. 107—131.

Ожегова 1961 — *Ожегова М. Н.* Устно-поэтическое творчество коми-пермяцкого народа. Кудымкар, 1961.

Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Жанровый состав русского фольклора // Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 28—69.

Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 34—54.

Путилов 1980 — *Путилов Б. Н.* О процессе жанрообразования в фольклоре // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980. С. 197—199.

Путилов 2003 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб, 2003.

Рогов 1860 — *Рогов Н. А.* Материалы для описания быта пермяков. М., 1860.

Рюйтел 1989 — *Рюйтел И. Н.* Развитие прибалтийско-финской народной песни (проблемы истории и типологии) // Народная музыка: история и типология. Сб. научн. тр. Л., 1989. С. 60—74.

Смирнов 1891 — *Смирнов И. Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк // Известия Об-ва археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2.

Сохор 1968 — *Сохор А. Н.* Эстетическая природа жанра в музыке. М., 1968.

Специфика жанров 1990 — Специфика жанров удмуртского фольклора. Сб. ст. Ижевск, 1990.

Сторожев 1948 — *Сторожев Т. В.* Коми-пермяцкий фольклор (дореволюционный и советский). Кудымкар, 1948.

Топоров 1974 — *Топоров В. Н.* К проблеме жанров в фольклоре // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Вып. 1(5) Тарту, 1974. С. 5—16.

Травина 1973 — *Травина И. К.* Коми-пермяцкие народные песни и наигрыши. М., 1973.

Цуккерман 1964 — *Цуккерман В. А.* Музыкальные жанры и основы музыкальных форм. М., 1964.

Шейкин 1983 — *Шейкин Ю. И.* Допесенное и песенное в фольклоре удэ // Народная песня. Проблемы изучения. Л., 1983. С. 79—93.

Шейкин и др. 1986 — *Шейкин Ю. И., Цеханский В. М., Мазенус В. В.* Интонационная культура этноса (опыт системного рассмотрения) // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 235—247.

Шляхова, Лобанова 2012 — Шляхова С. С., Лобанова А. С. Система речевых жанров в современном коми-пермяцком языке // Вестник Удмуртского университета. История и филология. Вып. 2. Ижевск, 2012. С. 3—16.

Щуров 2007 — Щуров В. М. Жанры русского музыкального фольклора. Кн.1. М. 2007.

Summary. *This article gives a general analysis of the musical folklore genre system of the Komi-Perm people, distinguishing the various groups of genres and identifying the dominant genres. The structures of their musical folklore systems are revealed through dichotomies such as the following: musical — non-musical, vocal —instrumental, solo — collective singing, songlike — non-song. The article examine the relationship between genres and local structures of Komi-Permian folklore, as well as typological relations with folklore systems of other peoples.*

Key words: *Komi-Perm, folklore, traditional music, genres of musical folklore, system of genres, types of musical intoning, songlike and non-song genres.*

О. В. БЕЛОВА
(Москва)

ФОЛЬКЛОР ЛИНГВОКУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ — ДИАЛОГ РЕГИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ¹

Аннотация. В статье представлен обзор научных проблем и задач по изучению фольклора лингвокультурного пограничья, над которыми в последние годы ведут работу специалисты в области этнолингвистики, диалектологии и фольклористики. Это междисциплинарное изучение ареального распределения, взаимодействия и модификации фольклорных сюжетов, обрядовых форм и диалектных особенностей, исследование структурного членения пограничных ареалов и формирования «фольклорного многоязычия» на стыке разных этнических и конфессиональных традиций.

Ключевые слова: фольклор, текстология, сюжет, ареал, легенды.

Данная статья представляет собой обзор научных проблем и задач, над которыми в рамках двух масштабных проектов² в последние годы вели и продолжают вести совместную работу российские и белорусские ученые — специалисты в области этнолингвистики, диалектологии и фольклористики. В центре внимания исследовательского коллектива — формирование, развитие и особенности фольклорной традиции русско-белорусского пограничья, представляющей собой уникальное явление как в плане содержания (сюжетно-мотивный состав фольклорных обрядовых тестов и текстов несказочной прозы, объединивший в себе черты соседствующих культурных традиций), так и в плане выражения

¹ Работа выполнена в рамках работы над проектом «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (РГНФ-БРФФИ, 13-24-01003).

² «Легендарные и мифологические нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (РГНФ—БРФФИ 11-24-01002 / договор № Г11Р-002; участники проекта с российской стороны — О. В. Белова (руководитель), Т. А. Агапкина, А. Б. Мороз, М. М. Каспина; участники проекта с белорусской стороны — Н. П. Антропов (руководитель), Е. М. Боганева, Т. В. Володина, В. А. Лобач); «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (РГНФ—БРФФИ 13-24-01003; участники проекта с российской стороны — А. Б. Мороз (руководитель), О. В. Белова, В. А. Комарова, Н. В. Петров, Н. С. Петрова; участники проекта с белорусской стороны — Т. В. Володина (руководитель), Н. П. Антропов, Е. М. Боганева, Т. И. Кухаронак, В. А. Лобач).

(диалектные особенности, отраженные в языке фольклора и в локальных формах традиционной культуры). Для сравнения нами привлекался также материал с русско-украинского, польско-украинско-белорусского и польско-литовско-белорусского пограничья [Белова 2011а; Белова 2010]. В качестве объекта изучения были избраны фольклорные нарративы, бытующие на культурном пограничье, а в качестве методологии — текстологический анализ легенд, преданий, обрядовых текстов с целью выявления их сюжетно-мотивного состава, взаимодействия устных и книжных мотивов, механизмов адаптации заимствованных сюжетов и текстов, наличия этнографического «конвоя» фольклорных текстов, связи легендарных мотивов с актуальными верованиями.

Мы приложили все усилия, чтобы наши проекты органично вписались в динамично развивающееся в современной науке направление — комплексное изучение культурного пограничья не только как ареала пересечения различных традиций, но и как особой культурной коммуникационной модели. На основе собранного фактического материала были размечены «границы пограничья» — данные подтвердили, что во многом условная для традиционной культуры административная граница часто становится не столько разделительной полосой между традициями, сколько линией притяжения, вдоль которой наблюдается сокращение этнической дистанции и культурный синкретизм достигает максимума; в то же время в метрополию пограничье переходит неравномерно, теряя свою специфику по мере удаления от черты, разделяющей соседние традиции. В связи с этим подробно изучались и изучаются очаговые традиции, выявлялись и анализировались микролокальные комплексы сюжетов и мотивов, а также изодоксы традиционной культуры, характеризующие пограничье не только как контактную зону соседствующих традиций, но и как канал связи между более отдаленными традициями [Антропов, Белова 2012; Белова 2013а, Белова 2013б].

В последние двадцать лет категория пограничья в современной культурной антропологии, фольклористике и этнолингвистике все более трактуется как методологическая проблема. Ученые-слависты отмечают культурный синкретизм как характерную черту «пограничных» отношений, сокращение этнической дистанции в контактных зонах, феномен «открытой» границы, которая становится более линией культурного притяжения, нежели демаркационной чертой, пространством контактов различных групп (языковых, культурных) и различных систем ценностей [Babiński 1994]; говорят о бытовании различных форм традиционной культуры на этническом пограничье [Rusek 2010]; исследуют пограничье в целом как поле проявления самобытности и народную религиозную культуру пограничья как важнейший фактор культурного самоопределения [Zowczak 2011]; проводят этнокультурологический и этнолингвистический анализ особой категории, определяемой как «люди пограничья», и исследу-

ют этнокультурные стереотипы, отразившиеся в языке и фольклоре пограничных регионов [Sadowski 1995, Гущева 2011, Белова 2011б]; анализируют понятие «синдром пограничья», имея в виду специфику этнического самоопределения на границе двух культур (выражающейся в языке, конфессиональной принадлежности, этнокультурной ориентации) [Mgóz 1993].

Безусловно, дальнейшего пристального внимания исследователей-гуманитариев заслуживают функции пограничья как своеобразного аккумулятора традиции (на пограничье сохраняются многие архаические верования и представления, нашедшие отражения в текстах фольклора) и среды, способствующей консервации (то есть сохранности!) культурного наследия. Именно на пограничье мы имеем редкую возможность для учета фольклорных универсалий и локальных раритетов, а также механизмов трансформации фольклорных сюжетов в зоне пересечения культурных и языковых традиций.

Важными аспектами на современном этапе становятся: междисциплинарное изучение ареального распределения, взаимодействия и модификации фольклорных сюжетов, обрядовых форм и диалектных особенностей в регионах лингвокультурного пограничья; установление внутренних и внешних связей фольклорной традиции пограничья (ориентированность на культуру метрополии или, наоборот, локальная замкнутость этнокультурных анклавов; наличие «очаговых» традиций, или этнокультурных островов); анализ таких явлений, как «фольклорное двуязычие/многоязычие» пограничной традиции (как в языковом, так и в культурном плане) и образование общего культурного диалекта внутри отдельного региона. Поскольку исследования по фольклору пограничья еще не имеют четко очерченной методологии, понятийного словаря и концептуальной базы, то перед исследователями стоит первоочередная задача — дать адекватное определение «культурному ареалу пограничья». Для этого необходимо выяснить, каким образом в исследуемой контактной зоне представлены и соотносятся между собой (в синхронном и диахронном планах) различные типы границ: языковые, фольклорные, этнокультурные, административные.

В ходе анализа собранного за последние годы в «пограничных регионах» материала становится очевидным, что применительно к «фольклорному полю» административные, этнокультурные и языковые границы не совпадают. Границы бытования отдельных сюжетов и мотивов (как и формы их языковой (диалектной) репрезентации) часто не укладываются в «административную сетку» (яркий пример тому — западные районы Смоленской и Брянской областей, исторически тяготевшие к белорусской языковой и фольклорной традиции [Сержпутовский 1926], или исторически составляющие единое этнокультурное пространство юг нынешней Брянской области и север современной Черниговской обл. [Белова 2013а: 469—470, 475—478]); существуют «буферные зоны» (когда аналогичные обрядовые или ле-

гандарные комплексы фиксируются не в прилегающих друг к другу пограничных районах, а отделены от границы территорией, не знающей этих сюжетов); налицо коммуникативные и языковые узловые локусы, где происходит переплетение традиций или где особенности фольклора и языка не позволяют отнести их однозначно к той или иной национальной традиции.

Дальнейший анализ текстов должен показать, подчиняется ли пограничный ареал структурному членению, характерному для административного пространства: есть ли у него центр и периферия, является ли пограничье устойчиво-статичным образованием или в фольклоре и языке фольклора пограничного ареала происходят динамические процессы, направленные как внутрь выделяемого нами этнокультурного региона, так и вовне его; каким образом в зонах этнокультурных контактов распространяются фольклорные сюжеты и мотивы, существуют ли ойкотипы и сюжеты-эндемики, можно ли выявить общую группу протомотивов для славянского ареала, каким образом на фольклорные нарративы и тексты устной истории проецируется конфессиональная принадлежность и мультикультурность населения. Параллельно проводимая работа по картографированию пограничных сюжетов и мотивов [Боганева 2012] позволит установить «внутреннее устройство» лингвокультурного локуса и выявить векторное распределение фольклорных мотивов и сюжетов и направления их «миграций». При этом обязательным условием анализа является учет конфессиональной специфики изучаемого региона и освоение общего корпуса сюжетов и мотивов в зависимости от конфессиональных и историко-культурных границ. Таким образом, одной из важнейших проблем в описанном выше исследовательском ракурсе становится осмысление соотношения языковых и культурных диалектов и их ареальное распределение (с учетом неоднократных изменений в течение XX в. административных границ, которые вели к механическому разделению историко-культурных областей).

Текстология фольклора базируется на представлении о вариативности фольклора как его сущностной характеристике; она предполагает максимально полный учет вариантов текста, разнообразных в географическом, историческом, социальном отношениях; учет специфических особенностей, накладываемых средой бытования и диалектом (языковым и этнокультурным). Совокупность вариантов дает возможность исследовать историю сюжета или мотива в реальном историческом времени и в реальном географическом пространстве. Такой подход предполагает сочетание фольклористических методов исследования с методами, разработанными в цикле лингвистических (диалектология) и отчасти исторических дисциплин. Данная методика делает возможной не только изучение системы актуальных верований, представленных фольклорно-этнографическими данными XIX—XXI вв., но предполагает также выяснение генезиса отдельных сюжетов.

При анализе отдельных мотивов и сюжетов мы специально привлекаем тексты, записанные как в XIX — начале XX в., так и в последние годы. Благодаря таким хронологическим рамкам можно видеть, с одной стороны, устойчивые границы культурных ареалов (если новые и старые материалы совпадают), а с другой — проследить трансформацию традиции пограничья, подвижность границ, иррадиацию мотивов и сюжетов. Материал показывает, что в большинстве случаев нарративы, бытующие в зоне культурного пограничья или формирующиеся в русле «пограничной» традиции, отличаются от нарративов метрополии своей «комплексностью», «мозаичностью», «неординарностью» в силу того, что «пограничные» тексты являются репрезентантами сразу нескольких соседствующих традиций.

В этой статье мы рассмотрим несколько микролокальных «пограничных» сюжетно-мотивных комплексов, уделив особое внимание их географии и особенностям воплощающих их нарративов.

Микролокальные комплексы: пересечение фольклорных мотивов

Особо актуализируется в связи с возможным и необходимым картографическим аспектом проблема формирования в фольклорных традициях культурного пограничья «своих» сюжетов и образов, присущих конкретным локальным традициям.

Одним из самых колоритных персонажей мифологической прозы белорусско-русского пограничья являются «доброхожие», представления о которых распространены на границе Гомельской и Брянской областей [Лопатин 1992; Лопатин 2005; Лопатин 2008; Боганева 2009; Белова 2010]. «Доброхожие» — духи, не имеющие определенного места обитания (их можно встретить в лесу, во дворе, на дорогах, на старых межах), все время находятся в движении; внешний вид — высокие люди в белых одеждах, в одежде с блестящими пуговицами или в военной форме. Их отношение к человеку зависит от того, сумеет ли человек им угодить: если человек ведет себя почтительно, «доброхожие» одаривают его, предсказывают судьбу. На основе собранных за последние годы материалов констатируется, что представления о доброхожих существуют в Восточной Белоруссии на левобережье реки Сож (Ветковский, Кормянский, Чечерский р-ны Гомельской обл., Краснопольский и Костюковичский р-ны Могилевской обл.) и на приграничной с Белоруссией Брянщине (Красногорский и Новозыбковский р-ны) [Лопатин 2013: 36].

Иногда доброхожие называются «невидимыми», «скрытыми людьми»:

Дабрахожыя, считающа, **скрытыя людзи**. Ты их не бачыш. Яны нас бачуць. И каго як ўзлюбяць, а як не ўзлюбяць, так калецтва даюць (д. Новиловка Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

На кані езде такі ў чорным, ў залатом, ува ўсём. Эта тожа **нявідзімы чалавек** (д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.) [ТМКБ 6/2:672].

Такие нарративы оказываются частью более широкого круга текстов, посвященных «невидимым», «тайным», «темным» людям, «силе темной» и т. п., которые, по всей видимости, представляют собой особый собирательный мифологический персонаж, характерный для гомельско-брянского, могилевско-смоленского и брянско-калужского пограничья (Ветковский р-н Гомельской обл.; Красногорский р-н Брянской обл., Смоленская губ., Жиздринский у. Калужской губ., Куйбышевский р-н Калужской обл.).

Кто же причисляется к категории «невидимых», которых, согласно народным легендам, ровно столько, сколько людей на земле, и которые способны видеть людей (а люди лишены этой способности за исключением определенных ситуаций)?

1. Двойники людей, сотворенные в начале времен

Цяпер ужо няма лясоў, а, усё раўно, **людзей колькі відзімых, столькі нявідзімых**. И вот, яны рэдка каму пакажуцца. Кали аснаваўся свет, адзин Бог браў сабе, а други — сабе. И кали падзялилі, дак той пахаваў. Сафаоф сказаў: «Их ніхто бачыць ня будзе». Яны и сыйчас ёсць (д. Лядо Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

Эти «невидимые» похищают/уводят детей, чтобы вернуть их, нужно оставить на перекрестке дары для «невидимых»:

Тады зямля была неасвечаная. Дзяцей страчали **невідзімцы**. Такая людзи и сейчас ё. Так носят на хрэст <...> каторыя людзи знаюца з ими, з невідзімцамі, носяць. Яны их просяь, яны их умаляюць, на каленки становяцца, штоб яны его кинулі и не мучили, штоб ён не балеў... (д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

2. «Тайные люди», отказавшиеся в начале времен принять от Бога какую-либо веру

...В начале Господь сотворил только два человека. И вот, когда от этих двух человек люди размножились до семидесяти семи пар, Господь призвал их к себе, создал семьдесят семь вер и приказал каждой паре выбирать себе ту веру, которая больше нравится. Подошла первая пара и выбрала веру, от этой пары произошли, положим, мы — русские. Затем другая пара, от этой, положим, произошли французы, затем немцы, англичане и т. д.; идут одна пара за другой, выбирают веру и обещают исполнять ее закон. Так-то подошли семьдесят пар, а семь пар остановились подальше от Бога и не хотят подойти к нему. «Что же вы остановились? Подходите и выберите себе веру», — сказал им Господь. «Нам не надо никакой

веры, ведь Ты требуешь, чтобы люди, которые примут веру, приняли бы и ее законы; мы же не хотим знать никаких законов, а желаем жить по своей воле», — отвечали они Богу. «Если вы не хотите принимать веры и закона, то не нужна вам и душа», — сказал Господь. И отнял у них Бог душу, а чтобы они не могли смешиваться с настоящими людьми, сделал их **невидимыми**. Являться к нам они могут только в полдень и в полночь, и то не всегда. Живут эти люди точно так же, как и мы: рождаются, женятся, стареются, болят и умирают, строят дома, водят скот, обрабатывают землю, одним словом, все как у нас. <...> Вот от них-то и произошли лесовые, домовые и еще там разные дива (Калужская губ., Жиздринский у., Дулевская вол.) [РКЖБН 3: 125—126].

Согласно этому рассказу, существование «тайных людей» подтверждается словами православного Символа веры, молитвы «Верую»: «...это **люди, такие же как мы, только тайные**. “Верую”-то знаете? Помните, что там сказано? “Творцы же видимым всем и невидимым”, — вот **эти-то люди тут и названы невидимыми**» [РКЖБН 3: 125] — ср.: «Верую во единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, видимого же всего и невидимого».

3. «Некрещеные люди», произошедшие от потомков Адама и Евы, которых они утаили от Бога, чтобы скрыть свой «грех»

Невидимыя людзи — эта нехрышчонья. Скольки нас, людзей, столько невидимых людзей. На кажнага чалавека есць невидзimy. Адам и Ева сатварыли грэх. У их нарадзиласа дзевяць пар. Яны палавину схавали, палавину не. **Значыць, зосталоса палавину нехрышчонных. Значыць, ета невидзimyя людзи**. Если ўгнавиць их, так и плоха атнясецца! (д. Свобода Ветковского р-на Гомельской обл.) [Лопатин 2005: 35].

4. Духи локусов — домовые, лесовые, водяные и др., произошедшие из спрятанных от Бога детей Адама и Евы

По легенде из Ветковского р-на Гомельской обл., у Адама и Евы было 70 детей, 35 они показали Богу, а остальных спрятали, и те стали «невидимыми». При этом «невидимые» могут действовать как вихрь, домовый, лесовик и пр. [Лопатин 2008: 187—188]. Легенда о спрятанных Адамовых детях фиксировалась и на Смоленщине:

Атчаво ета лисавыи завялись, вадяныи, папявыи, дамавыи? Ета ат дятэй Адамовых, что он пасовестился Богу показать за тым, што яго жонка целую араву нарадила. Бох вялел Адаму паказать сваих дятэй. Адам пасовестился усих вести к Богу, што их дужа многа — целая арава. Абярнуў-шысь назад, ион ни знайшоў их снова — **стали яны сылыи темныи**: лисавыи ми па лисам, вадяныи ми па вадам, дамавыи ми па дамам, лугавыи ми па лугам (Смоленская губ.) [Добровольский 1891: 87].

Интересная версия этого сюжета была записана в д. Верхличи Красногорского р-на Брянской обл. У мужика и бабы было 12 детей, шестерых они спрятали от Иисуса Христа, испугавшись крещения [Лопатин 2003: 36].

5. Русалки

Вот есть Семицкая неделя. Трапляется. Петров день. Вот она пошла ж, эта женщина, я рассказывала, за лыком, его мать. Вот липка, и мы драли с неё лыко, корочку сдирали, плели лапти. И вот Петров день, гулять, а мы на ранке пошли вон там, в ров, там чёрный-чёрный поток, страшно в нем. Там даже рыбка, речка. И слышат, кто разговаривает, голоса: «Ля-ля-ля-ля-ля». Ой, лихо, тут кто-то есть. Как глянули, вот это русалочки-то в синих сараханчиках, кто в красных сараханчиках качаются на березках. Качаются на березках. А дед давай уходить, **это русалки, потайные люди**. И убегли. Это вот я вам забыла рассказать. Я вот этих русалок видала (д. Лужницы Куйбышевского р-на Калужской обл.) [Иванова 2013: 8].

Русалкі гуляюць: **цёмныя людзі**. Русалкі — **эта нявідзімыя людзі** (д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.) [ТМКБ 6/2: 672].

Представления о русалках как «темных» или «невидимых» людях составляют пока два микрокомплекса — на западе Брянской обл. (брянско-гомельской пограничье) и на юго-западе Калужской обл. (калужско-брянско-смоленское пограничье).

Доступный в настоящее время материал показывает, что хотя ареал представлений о «тайных» или «невидимых» людях в основном совпадает с ареалом «бытования» доброхожих, у него есть два северных ответвления, позволяющих говорить о более широкой географии этого мотива — это юго-запад Калужской обл. и Смоленщина (предположительно, юго-восточные районы). И хотя записи из этих регионов единичны, можно надеяться, что в дальнейшем усилиями собирателей фонд таких рассказов будет пополнен.

С локальными представлениями о «невидимых», или «тайных людях» интересно сопоставить представление о «незаклятой земле», спорадически распространенное в восточно-полесской (брянской, частично гомельской и черниговской) традиции и отраженное в нарративах о появлении (или исчезновении) в мире людей различных демонологических персонажей (в частности, русалок и ходячих покойников). Часто «заклятие» земли связывается в народном сознании с распространением христианской культуры и церковной обрядности [Белова 2010: 28—29]. Рассказывают также, что «заклятие» было наложено и на самих русалок:

Говорила мамка моя, что когда-то еще бабушки помнили, что были русалки. И еты русалки — как вот поедуть скородить вечером, вот ў день

поедут скородить до захода сонца, когда зайдет сонце, чтоб ў двор приехать. Шоб еще при сонцу. Как заходить сонце, так сажаются на боронэ и едут. А если вот на человека на это, шшакóтют человека. И вот еты русалки былиные, раньше говорили — вот нашим мамкам бабки говорили, — что были еты русалки. А потом уже **как-то заклятие делали, и не стало русалок** <...> А потом их не стало, **заклятие какое-то**, говорить, стало (д. Арельск Суземского р-на Брянской обл.) [АРАМ, CD 550, трек 19].

Известные нам на сегодняшний день рассказы о «незаклятой», «несвяченной» земле и о «заклятых» русалках (ведьмах, ходячих покойниках) зафиксированы в Почепском, Стародубском, Трубчевском, Суземском р-нах Брянской обл., в Речицком и Калинковичском р-нах Гомельской обл.

К этому же комплексу представлений можно отнести поверье о «перемерянной» земле из местечка Бельничы Могилевской губ.: «Русалкі цераз мяжу ня могуць перайці, оттого и вывялись: бач, цяпер зямля ўся перамерана. А спрэжда, як зямля була ня мерана, их було много» [Романов 1891: 139]. Таким образом, этот мотив компактно расположен двумя «кустами» на брянско-гомельско-черниговском пограничье.

Текстология одного «пограничного» мотива

Интересную картину дает анализ корпуса текстов о встрече человека с мифологическими персонажами и о даровании человеку этими персонажами знаний и умений. На белорусско-русском пограничье в роли такого дарителя чаще всего оказывается доброхожий. На основе доступных нам сегодня материалов можно обрисовать ареал распространения этого сюжета: Ветковский, Кормянский, Чечерский р-ны Гомельской обл.; Краснопольский и Костюковичский р-ны Могилевской обл.; Красногорский, Новозыбковский р-ны Брянской обл.; Куйбышевский р-н Калужской обл.; Жиздринский у. Калужской губ.; Смоленская губ.

Такого рода нарративы демонстрируют удивительную композиционную стабильность: человек находит в лесу или в ином безлюдном месте голого ребенка, прикрывает его своей одеждой и в награду получает от матери этого ребенка — а она оказывается доброхожей — некие умения или удачную судьбу. Не менее устойчив и основной мотив таких рассказов — диалог человека с доброхожими, состоящий из клишированных формул, практически идентичных во всех микролокальных версиях (человеку на выбор предлагается знание, богатство, долголетие). Что касается образа дарителя, то именоваться он может по-разному («девица», «женщина», «русалка»), но при этом иметь характерные отличительные внешние черты (распущенные волосы, длинная белая одежда, красивая внешность).

В рассказе, записанном в Смоленской губ. (к сожалению, без более точной атрибуции), мужик Петрок прикрывает найденного на опушке леса ребенка своей курткой и получает знания от лесной «девицы»:

...яўляцца к яму **слишная** [прекрасная], **прислишная девица**, **волыса распустёмши** — и гаворить:

— Што даць, табе, Пятрок, за ета, што ты прыкрыў майго рабенка: **ти багатыя ты хочишь, ти власти, ти знанья?**

— **Ни хачу я власти, ни багатыя тога; а ти ня можна мне пулучить знанья?**
Спадабалась ета слышний девицы.

— Ну, харашо, Пятрок! Ли тябе я ета зделаю: **ты будишь шупить** [понимать], **много шупиш — и многа даш спальзэиня и людём, и скату.**

С тых пор наш Пятрок и стаў знахарим, и слишная девица яго ни забывала, а часто атведывала, и ион раился з нею и многа тулкуваў — аб чим — ета уж их дела, а нам нязвесна. Мне сама яго жонка баила:

— Ляжу с Питраком, а к Питраку падходить слишная девица, **волысы распустемши, уся ў белым**, — и я ляжу ни жива, ни мёртва, притулёмшись.

— Што ты, кумынька мья?!..

То страшна мне, а то ни хачу пумишаты их бяседы, як ины сваи таўхи наводють, што к чаму належить. Ох, хитра, дуже хитра!

Так и скромнилька пайдеть ина ат яго, як пришла. Так ета вялось у их [Добровольский 1891: 89—90].

Как следует из этого рассказа, человеку предлагается выбор, выбранный вариант одобряется дарительницей и она курирует своего подопечного долгие годы.

В современных записях из Гомельской обл. фиксируются схожие мотивы (при этом даже если человек не делает выбор, а доверяется дарителю, или если не использует всех предложенных возможностей — все равно он получает награду):

Жыў чалавек такі. Жыў ён у Бердажы, возле Чачэрска. Хатка стаяла каля р'які. Ён жыў бедна-бедна. І вот ідзець, рыбку лавіў, усё хадзіў з кашальком, палачку на плячо — і нясе. Ідзець, там баня стаяла і плача дзіцёнак, ён думае: «Мыўся хтось і забыў. Мылась каторая жэншчына і забылась р'ябёначка». Ён узяў р'ябёначка, думае: «Ну куды ж мне яго дзець?» Кашнэ было ў яго адно, дак ён у кашнэ ўматаў і думае: «Панясу. Хадзі, дзетка, дамоў».

І толькі іціць, явілась жэншчына. Яго звалі Напрэй ілі Парфен, гаворя: «Парфен, падаждзі! Эта мой р'ябёначак...» Ён гаворя: «Атарапеў і стаю». Адаў. Яна гаворя: «Чым жа мне цябе наградзіць? **Ілі штоб знаў многа, ну ўсё на свеце, ілі штоб багаты быў, ілі век доўгі?**» Ён пастаяў, пастаяў: «Спасіба за ўсё. **Што падарыш, то і добра будзя**».

Так жыў сто чытарнаццаць гадоў, знаў усё на свеце, к яму ездзілі са ўсяго света. Шаптаў і маліўся. Жыў сто чатырнаццаць гадоў. Патом памёр (д. Неглюбка Ветковского р-на, на границе с Новозыбковским р-ном Брянской обл.) [Лопатин 2013: 36].

Яна схадзіла на двор, і ішла з надвор'я... і ў сараі ёй абвешчываіцца жэншчына: «Дзевушка, дайце мне што-нібудзь накрыць майго рыбёнка!» <...> яна вышвырнула наперад еты паясочык, што была падперязана ета калысачка, і шыбнула туды ёй у сарай. І пабегла ў хату. Спужаўшы. Ета ішчо рыбёнкам яна была. <...> Патом ёй явілася, як наяву, не ва сне, гаворы: я ня сплю, ляжу, і явілася мне жэншчына і кажа: **«Як бы ты мне дала большаю абгартачку рыбёначку абгарнуць, ты б была бальшым чылавекам, ты б свайго дабра ня знала, ты б жыла очэнь багата»**. А яна толькі борачку. Ну што ты той борачкай абгорніш? **«Ну ўсё раўно ты будзіш палезна людзям, будзіш памагаць людзям і будзіш ты бальшым чылавекам, будзіш славіцца ты ўсюды»**. Яна жыла тут ў Неглюбцы... а калі яна пераехала ў Гоміль, там яе сын жыў, забраў яе с сабой, дак і к ёй з усёй акругі людзі ездзілі, **яна ўсім людзям памагала**. І яна самавучка, яна ўсякія знала ўжо, хтось казаў «шаптанні» (д. Неглюбка Ветковского р-на) [Лопатин 2013: 36].

У лесе яны жывуць. Адзін раз стары хадзіў на ахоту. Ета ў старае ўрэмя, мама расказыла, маме баба яшчэ, да нашай эры, да бабінай. Ён стары цихи быў, идзець на ахоту, што не наб'е, у яго адбярцуць: цецерыкоў, зайцаў. Ён гаворэ: «Што мне дзелаць, што мяне ўсе абяжаюць?» Раз устрэціў русалку. Русалка тая, гаворэ, уцякаць. Идзець, идзець, плачуць двое дзетак маленьких, у папараці ляжаць і плачуць. А ён такі цихи быў, баязливый. Ён падышоў (а здаўну были рубахи длинные и пояс, и ў лапціках тканья такія аборачкі), расцяраўся, скажуць: «Ты кинуў», — будзе атвячать, цихи жэ. Атышоўся ад их, тады гаворэ: «Што дзелаць? Яны ж замерзнуць». Ён здывае з сябе гэтую рубашку і пакрыў гэтых дзяцей. Пакрыў, яны успакоилися. Ци Бог так даў? Цёпла. А сам пабег па трапінцы, лес густы. Тады, гаворэ, гоницца **жэншчына, у такой рубахе, длинной, у белым ва усём**: «Старык, нябога, абаждзи, абаждзи, нябога!» Ён аглянуўся. «Ты маих дзетак спас? Ета ты маих дзетак прыкрыў? **Што табе за гэта? Ци штоб знаць, як лес гаворыць? Ци штоб багаты быў? Ци ў дварэ штоб у цябе багацтва было? Ци штоб ни бяды ниякай не бачыў?**» А ён калоцицца, спужаўся, што **багатыр ростам з дрэва**, век не бачыў такіх людзей. Так вот, што яму было: штовек и кони вяліся, и зайцоў — нам няма, а ён наб'е, нясе дамоў (д. Старые Малыничы Чечерского р-на) [Лопатин 2005: 35].

Согласно современным материалам из Калужской обл. (Куйбышевский р-н), в роли дарительницы в аналогичной ситуации выступает русалка, которая, подобно «лесной девице» со Смоленщины, также не оставляет свою подопечную без внимания, обучая ее лечебным заговорам:

Я <...> жала. Уже молодой. <...> Зашла туча. И, — говорить, — пошёл дождь, а я на свекру и говорю, на свекровю: «Мам! — говорить, — сбегаю я по малину. Жать шас нельзя рожь <...> Пойду малины кузовок наберу...» <...> Побегла. <...> Слышу: ребёнок плачет. Плачет ребёнок. И думаю: «О Господи! Наверно, пошла в малину женщина беременная — и родила!

Надо ж идти на крик на этот, на детский». <...> Подхожу — лежить ребёнок. Настоящий ребёнок лежит. <...> Стою. Закаменела. Спугалась. <...> Ребёнка этого накрыла: рукав оборвала. Бегу домой. Навстречу идти **руссалка**. [А как выглядит?] <...> **В длинной рубахе в холщовой, в белой. Вот. Волос распущенный. Раскрытая. Босая. И рукав вот такой.** <...> А она сразу и говорить: «Ну, милая, спасибо тебе, что накрыла моего ребёнка <...> Не волнуйся! <...> **Что ты хочешь? Скажи. Я выполню твоё завещание, что попросишь у меня.** <...> **«Богатство... Может, ты хочешь богато жить?» — «Никакое мне богатство не надо. Я родила себе сына. А сын у мене болей. Я хочу, чтобы мой сын здоровый был. Больше мне ничёго не надо. Вот. Дай. Помогги, миленькая, чтобы мой сын, Ванечка мой, не болел.** <...> «Всё будет. Твой сын вырастет. Выучится. И будет работать в Москве <...> **И будешь сама лечить. Будешь лечить. Ото всего <...> Я тебе каждую ночь буду преподносить рецепты. И ты будешь знать».**

И, говорить, во сне вот приходит, как наяву. «Вот сплю, ложусь — сплю. И она мне... Я всё запоминаю. Вот. Прочитаеть мне. [Заговоры?] Да, заговоры» (пос. Бетлица Калужской обл.) [Балашова 2013: 17].

Микролокальные традиции и языковая игра

Микролокальные традиции, представляющие собой средоточие разных языковых стихий, способны порождать тексты, направленные на легитимизацию тех или иных языковых особенностей, присущих данному ареалу. Проиллюстрируем это положение лишь одним примером.

В 1997 г. в д. Пески Мостовского р-на Гродненской обл. была записана топонимическая легенда о происхождении названий деревень Пески, Мижево и Выгода. Проезжала как-то раз через эти места богатая помещица, остановилась на отдых, а тут нехстати пропали ее собачки, которых звали *Міжы* и *Выгзді*. Стали искать, звать собак: «Пескі, пескі, пескі! Дзе ж вы? Ідзіце сюды». На следующий день собачку *Міжы* нашли в трех километрах и назвали тамошнее поселение *Міжава* (Мижево). Другую собаку нашли через трое суток в противоположной стороне, и место назвали *Выгода* (Выгода). А место, где была стоянка барыни, «адразу назвалі *Пяскі*, а затым пад уплывам руска-беларускага говару назва вёскі абрусілася і зараз мы яе называем *Пескі*» [БФГ: 73—74].

В чем же заключается интрига этого локального текста? В Мостовском р-не исторически сильно влияние польского языка. Согласно народной этимологии, название деревни — *Пяскі* — однозначно соотносится с местным диалектным *пяс* ‘собака’ (< польск. *pies* [пес]), которое во мн. ч. дает искомое *пјасы, пјаски* (т. е. «собачки»). А влияние «руска-беларускага говару» в народном сознании проявилось как бы во вторичном отнесении наименования к значению ‘песок’ (с возможным переносом ударения). Но на самом деле первичное *Пяскі* проис-

ходит от польск. *piaski* ‘пески’ и означает селение на песках, песчаной почве, что соответствует действительности (деревня находится между двух рукавов речки Зельвянки)³. В легенде перенос семантики топонима на значение ‘собака’ очевиден: место, где была стоянка барыни, называется *Pięcki* и связывается с сюжетом о собачках, поскольку созвучно польск. *piesy/pieski* ‘собаки’. И как раз в этом омофоническом схождении с рус. *песку́* (опять же с возможным переносом ударения) местные люди видят изменение семантики названия деревни *Пёски/Пескі*.

Интересно, что в том же населенном пункте бытует и другая версия, возводящая его название именно к отличительной черте местного ландшафта — песчаной почве. При этом производное от *пясок* опять-таки имеет русифицированную форму *Пески!*

Даўным-даўно у суседняй в. Падпруднікі жыла пані. Яна вельмі любіла раз’язжаць па бліжэйшым вёскам. І вось аднойчы прыехаўшы ў адну вёску, яна выйшла з карэты і ўступіла ў пясок.

— Пясок, пясок, колькі пяска! — закрычала яна.

З тых часоў гэта вёска стала называцца Пескамі (зап. 1998 г.) [АЦИБКЯЛ, ф. 13, оп. 11, ед. хр. 74].

Эти примеры наглядно показывают возможность формирования общего диалекта пограничного микрорегиона, когда дело не ограничивается лексическими заимствованиями из иного языка (исторически соседствующего или привнесенного извне). Как показывают исследования диалектологов, такого рода явления характерны для периферийных говоров метрополии (о векторности языковых процессов см.: [Курцова 2010]) и находят отражение также в языке фольклора (о русском влиянии на терминологию традиционной свадьбы в Добрушском и Ветковском р-нах Гомельской обл. см.: [Станкевич 2010]).

В настоящий момент очевидно, что потенциал гуманитарных исследований в области изучения культурного межрегионального взаимодействия действительно велик. Широкие перспективы открываются в связи с возможностью сопоставления в одном пространстве (в рамках этнокультурного ареала, в данном случае определяемого как «культурное пограничье») типологически однородных, но локально разнообразных текстов народной культуры. Исследования такого рода призваны наглядно продемонстрировать действие культурных механизмов, обеспечивающих сохранность традиции на сопредельных территориях, связанных общностью исторических судеб.

Следует отметить, что выводы о состоянии сюжетно-мотивного фонда фольклорной прозы на пограничье могут и должны корректироваться с учетом введения в научный оборот новых данных и зависеть от степени охвата фактического материала.

³ За разъяснение благодарю Н. П. Антропова.

Литература

Антропов, Белова 2012 — *Антропов Н. П., Белова О. В.* Исследование традиционной культуры белорусско-русского пограничья: проблемы и перспективы // Межакадемический совет по проблемам развития Союзного государства. Вып. 4: Гуманитарное сотрудничество — основа углубления интеграции Союзного государства / под ред. С. М. Дедкова, В. К. Егорова. Минск, 2012. С. 49—60.

Балашова 2013 — Рассказы о русалках из поселка Бетлица / Публикация А. Ф. Балашовой // Живая старина. 2013. № 3. С. 16—17.

Белова 2010 — *Белова О. В.* Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5—8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 27—32.

Белова 2011a — *Белова О. В.* Легенды пограничья: ареалогия, сюжетика, топики (на материалах польско-литовско-белорусского и польско-украинско-белорусского пограничья) // Актуальные проблемы паланістыкі. 2010: Зборнік навуковых артыкулаў. Мінск, 2011. С. 21—30.

Белова 2011b — *Белова О. В.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Витебщины) // Беларуская Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждyscyплінарных даследаванняў: зб. навук. прац міжнар. навук.-практ. канф., Полацк, 21—23 красав. 2011 г.: у 2 ч. Ч. 1 / пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача. Наваполацк, 2011. С.130—136.

Белова 2013a — *Белова О. В.* Фольклорные нарративы пограничья: проблемы и перспективы исследования (на примере народно-христианских легенд и топонимических преданий) // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20—27 августа 2013 г. Доклады российской делегации / отв. ред. А. М. Молдован. М., 2013. С. 466—485.

Белова 2013b — *Белова О. В.* Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: проблемы и перспективы исследования // Вестник Гродненского университета. Серия — Филология. 2013. № 3 (в печати).

Боганева 2009 — *Боганева Е. М.* «Харошыя былі людзі, толькі іх не відзеў ніхто» // Живая старина. 2009. № 4. С. 14—16.

Боганева 2012 — *Боганева А. М.* Беларускія легенды пра чарапаху ў кантэксце сусветных касмаганічных міфаў // Аўтэнтычны фальклор: праблемы вывучэння, захавання, пераймання: зборнік навуковых прац удзельнікаў VI Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 27—29 красавіка 2012 г.). Мінск, 2012. С. 104—107.

БФГ — Беларускі фальклор Гродзеншчыны: Народныя эпасы. Замовы. Варажба / склад. Р. К. Казлоўскі. Гродна, 2007.

Гушева 2011 — *Гушева О. И.* К вопросу об авто- и гетеростереотипе поляка на польско-литовско-белорусском пограничье // Славянский альманах. 2010. М., 2011. С. 261—280.

Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб.; М., 1891. Ч. 1.

Иванова 2013 — *Иванова А. А.* «Петровская кила по зорям ходила...» // Живая старина. 2013. № 3. С. 7—10.

Курцова 2010 — *Курцова В. М.* Беларуска-рускае памежжа: вывучэнне працэсаў развіцця некаторых моўных асаблівасцей у сучасных беларускіх гаворках // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5—8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 111—116.

Лопатин 1992 — *Лопатин Г. И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: Народная духоўная культура. Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Гомель, 1992. С. 26—28.

Лопатин 2003 — Легенды и поверья деревни Верхличи / предисл. и публ. Г. И. Лопатина // Живая старина. 2003. № 4. С. 35—37.

Лопатин 2005 — «Людзей жа нявидзімых столькі, сколькі відзімых». Беларускія міфалагічныя вераванні о «доброхожих» / публ. Г. И. Лопатина // Живая старина. 2005. № 3. С. 34—37.

Лопатин 2008 — *Лопатин Г. И.* Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // *Palaeolavica*. 2008. XVI/1. P. 183—217.

Лопатин 2013 — *Лопатин Г. И.* «Ну усё раўно ты будзіш палезна людзям...» // Живая старина. 2013. № 1. С. 36—38.

РКЖБН 3 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2006.

Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.

Сержпутовский 1926 — *Сержпутовский А. К.* Отчет о поездке в Гомельскую губернию в 1926 г. Минск, 1926.

Станкевич 2010 — *Станкевич А. А.* Лексика свадебной обрядности в горах белорусско-русского пограничья: межъязыковые контакты и взаимодействия // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5—8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 105—111.

ТМКБ 6/2 — Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Мінск, 2013. Кн. 2.

Babiński 1994 — *Babiński G.* Pogranicze etniczne, pogranicze religijne. Modele wychowania dla pluralizmu // *Przegląd Religioznawczy*. Warszawa, 1994. T. 3. S. 31—41.

Mróz 1993 — *Mróz L.* Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej // *Konteksty*. Polska Sztuka Ludowa. Warszawa, 1993. № 3—4. S. 51—57.

Rusek 2010 — *Rusek H.* Globalizacja a pogranicze — przypadek szczególny Śląska Cieszyńskiego // *Lud. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze*. Wrocław; Kraków; Poznań, 2010. T. 94. S. 159—172.

Sadowski 1995 — *Sadowski A.* Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców. Białystok, 1995.

Zowczak 2011 — *Zowczak M.* Antropologia, historia a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza // *Lud. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze*. Wrocław; Kraków; Poznań, 2011. T. 94. S. 45—67.

Сокращения

АРАМ — Архив Российской академии музыки им. Гнесиных (Москва).
АЦИБКЯЛ — Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы (Минск).

Summary. The article represents the review of problems and tasks in the field of folklore of cultural borderlands. Specialists in ethnolinguistics, dialectology and folklore studies have concentrated their efforts on the interdisciplinary study of areal distribution, interaction and modification of the folk stories, ritual forms and dialectal peculiarities, on the structure of borderland regions, and on the forms of «folklore multilingualism» in the poly-ethnic and poly-confessional areas.

Key words: *folklore, text analysis, motif, structure, cultural areal, legends.*

А. В. ЧЕРНЫХ
(Пермь)

**МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ СПЕЦИФИКИ
ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУР НАРОДОВ ПРИКАМЬЯ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX века
(на примере финно-угорских народов Пермского края)¹**

Аннотация. В статье на основе полевых материалов рассматриваются особенности взаимодействия народов Пермского Прикамья, выявляются общие закономерности межэтнического взаимодействия, определяются иноэтнические инновации, формы межэтнических контактов, сферы наиболее интенсивного проявления новаций на примере финно-угорских народов Пермского Прикамья (коми-пермяков, удмуртов, марийцев), исследуются векторы контактов и результаты во взаимодействии с русскими, татарами и башкирами.

Ключевые слова: финно-угорские народы, Пермское Прикамье, межэтническое взаимодействие, традиционная культура.

Пермский край занимает особое место в этнокультурном ландшафте Евразии. Его положение на границе нескольких этнокультурных зон — Урала, Поволжья и Западной Сибири, Европы и Азии, леса и степи, удобные транспортные водные и сухопутные пути определили судьбу Пермского Прикамья как исторического «перекрестка», где в прошлом и настоящем переплелись судьбы многих народов. По этническому многообразию регион и в настоящее время занимает одно из ведущих мест в составе регионов России.

Современная этническая карта Пермского края начинает складываться с XV—XVI вв. На Верхней Каме шло формирование в единую народность предков современных коми-пермяков, районы северо-восточной части Прикамья являлись зоной расселения манси. Южные районы Пермского Прикамья осваивали предки современных татар и башкир. С XVI в. начинается активное освоение края русскими, которые уже в следующем столетии по численности стали основным населением региона. С XVII в. сформировались группы марийцев и удмуртов [Оборин 1990; На путях 1989; Преображенский 1956; Чагин 1995; Черных 2007; Черных 1996]. Русские, коми-пермяки, удмурты, марийцы, манси, татары и башкиры являются традиционно проживающими в Прикамье народами. В XIX в. к этим семи народам

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ № 13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX — начале XXI в.».

прибавились немцы, поляки и евреи [Вайман, Черных 2008; Поляки 2009]. В первой трети XX в. компактные поселения появились также у белорусов, немцев, эстонцев, чувашей. Особо интенсивно изменение этнического состава населения наблюдалось в середине — второй половине XX в. [Чагин 2002: 37—50].

Своеобразие Пермского Прикамья определили несколько этнокультурных традиций — финно-угорская (коми-пермяки, удмурты, марийцы, манси), тюркская (татары и башкиры) и славянская (русские). Финно-угорская общность как часть уральской языковой семьи выступает наиболее древней для территории региона. При этом коми-пермяки являются народом, культура которого представлена только в Пермском крае, так как за его пределами проживает лишь небольшая группа верхнекамских коми-пермяков (в Кировской области). Марийцы и удмурты Прикамья представлены локальными периферийными этнографическими группами, при этом оказавшись в изоляции от основной части этноса, они наиболее полно сохранили древние формы мировоззрения, обрядности и быта. Тюркский этнокультурный пласт является более поздним, он вобрал в себя и некоторые черты древнего финно-угорского населения Прикамья. Пермские татары и башкиры также являются одной из самых северных периферийных групп этих народов [Черных 2007: 212—221; Тулвинские татары, 2004: 23—52]. При этом основной и доминирующей этнической культурой в регионе являются традиции русских. Это положение определено не только тем, что русские составляют более 85% всего населения Пермского края, имеют наибольший ареал расселения в регионе, проживают во всех административных районах [Черных 2007: 8—14; Национальный состав 2005], но и тем влиянием, которое русская культура оказала на культуру других народов Прикамья. Пермский край — территория севернорусских традиций, принесенных основной волной русских миграций с Европейского Севера России.

Пермское Прикамье с древних времен было территорией, где активно происходили контакты различных народов и культур. На примере региона можно раскрыть множество аспектов проблематики межэтнического взаимодействия. Остановимся лишь на одном из вопросов — формировании особенностей традиционной культуры финно-угорских народов Прикамья — коми-пермяков, удмуртов и марийцев, — возникшей в ходе активного межэтнического взаимодействия². В сфере межэтнического взаимодействия в Пермском Прикамье для северных районов магистральными были контакты русских и коми-пермяков, а для южных районов — контакты удмуртов и марийцев с русскими, татарами и башкирами.

² В данной работе мы главное внимание уделим тем процессам, которые происходили непосредственно на территории Пермского Прикамья и заведомо выпускаем аспекты, связанные с более ранними историческими контактами этих народов.

В настоящей статье межэтническое взаимодействие исследуется в период активного функционирования традиционных форм культуры, которые являются актуальными для периода XIX — первой половины XX в. Ситуация второй половины XX — начала XXI в. характеризуется протеканием несколько иных процессов, обусловленных, с одной стороны, разрушением традиционного уклада и традиционной культуры, с другой — активным проникновением инноваций, связанных с процессами интеграции, глобализации, распространением явлений и форм массовой культуры, характерным для всех народов страны. Наиболее яркими проявлениями результатов этих процессов стал современный интерьер жилища, одежда, пища и многие другие явления культуры, утратившие полностью или частично этническую специфику и ставшие одинаковыми на огромных пространствах Евразии.

Характер межэтнических взаимоотношений обусловлен рядом факторов. Важным представляется *исторический контекст* в определении длительности и направления основных векторов межэтнического взаимодействия. Контакты русских и коми-пермяков имеют давние традиции. Предки коми-пермяков как автохтонное население края взаимодействовали с русскими с самого начала их проникновения в Прикамье. В XII—XIII вв. устанавливаются торговые связи коми-пермяков с русскими княжествами [Оборин 1990: 66]. В XIV—XV вв. на землях коми-пермяков уже появляется оседлое русское население [Оборин 1990: 72]. Становление русских ареалов среди коми-пермяцкого населения происходило при активных межэтнических контактах и сопровождалось участием в формировании русских коми-пермяцкого компонента. В то же время следует отметить и обратный процесс «опермачивания» русских, и участие их в формировании современного коми-пермяцкого населения некоторых территорий, однако ассимиляционные процессы среди коми-пермяков шли интенсивнее, нежели у русских. Принятие в XV в. православия, а также вхождение Верхнего Прикамья в состав Русского государства также обусловило интенсивность контактов двух народов [Оборин 1990: 72].

Формирование удмуртского и марийского населения в Прикамье за счет переселения с основной этнической территории в Поволжье и Приуралье происходит в конце XVI—XVII в. При этом удмурты, расселившись по р. Буй, оказались в окружении татарского и башкирского населения, что и обусловило основной вектор их межэтнических контактов в этот период. Русские в поречье реки Буй начинают селиться только в конце XVIII — начале XIX в., поэтому контакты с русскими имели меньшую историческую продолжительность в регионе [Черных 2002: 68—72]. Схожая ситуация характерна и для пермских марийцев, марийско-татарские контакты были определяющими на ранних этапах в XVII в., а активные контакты с русскими начались несколько позднее в XVIII—XIX вв. Контакты с татарским населением были обусловлены

в том числе и их единым социальным статусом — они относились к ясашному населению Сылвенско-Иренского поречья [Писцовые книги 1872: 137—144]. О ранних активных контактах двух народов в регионе свидетельствует и проживание марийцев в татарских поселениях в этот период. Уже в начале XVII в. писцовые книги 1623—1624 гг. отметили марийцев не только в отдельных марийских юртах, но и проживающих в юртах татар [Писцовые книги 1872: 144]. В переписной книге Кунгурского уезда 1678 г. марийцы также отмечены и в татарских деревнях [РГАДА. Ф.1209. Оп. 1. Ч. 1. Д. 226. Л. 283—290]. Часть марийского населения была ассимилирована татарами и волилась в состав татарского и башкирского населения Сылвенско-Иренского и Тулвинского поречья [Тулвинские татары 2004: 29—31; Материалы 1983: 155]. В более поздние периоды уже нет сведений о смешанных татарско-марийских поселениях, наоборот — для XIX в. характерно увеличение числа смешанных марийско-русских поселений.

Интенсивность межэтнических контактов была обусловлена не только продолжительностью взаимодействия народов, но и их *характером расселения*. Особенности расселения русских и коми-пермяков не выглядят однородными, можно отметить как зоны компактного, так и дисперсного расселения в этих районах. Интенсивность контактов среди дисперсных групп намного выше, нежели при компактном расселении, именно в этих территориях мы наблюдаем стирание не только этнокультурных границ, но и подвижность и условность этнического самосознания. Приведем некоторые примеры этнического определения информантов в таких зонах: «*Сама не пойму, русская или пермячка*» (Косинский район, д. Кривцы); «*Я родилась в русской деревне, была русская, вышла замуж в пермяки, стала пермячка. Теперь пермячкой считаюсь*»; «*Я чисто пермячка. Мать у меня неграмотная была, чисто пермячка была, отец русской был*» (Юсьвинский район, д. Почашор); «*У меня паспорт русский, я русская считаюсь. И сама русской считаю себя, а по-пермячки знаю все, родители были пермяки. А соседка, она русская, из русской деревни, и родители русские, но она тоже по-пермячки знает, а ее пермячкой в паспорте записали*» (Кудымкарский район, д. Евдокимова). В результате активных межэтнических контактов этнические границы было провести достаточно сложно, как и определиться с этнической идентичностью.

Удмурты и марийцы Пермского Прикамья хотя и составляют замкнутые компактные группы в иноэтничном окружении, их расселение также способствовало активным межэтническим контактам. Большая часть марийских поселений Пермского края была моноэтничной. Однако эти деревни находились в непосредственной близости от русских и татарских деревень. Кроме того, в XIX в., а особенно активно на рубеже XIX—XX вв., появляются смешанные марийско-русские поселения. В 1904 г. из 16 деревень, в которых проживали марийцы, 10 поселений были моноэтничными, в 6 деревнях вместе с марийцами жили

русские [Список 1905: 72, 78, 88, 106—108]. Формирование смешанных поселений с русскими является одной из характерных особенностей уральских марийцев, что выделяет их среди других групп восточных марийцев, которые также имели смешанные марийско-татарские и башкирские поселения [Сепеев 1975: 110]. У удмуртов, также наряду с моноэтническими поселениями, сформировались и смешанные, где они проживают вместе с русскими — с. Старый Шагирт, с татарами — деревни Малый и Верхний Гондырь, с русскими и татарами — с. Большой Гондырь [Черных 1996: 6].

Результатом интенсивности межэтнического взаимодействия, как и фактором активной межэтнической коммуникации и каналом иноэтнических инноваций служит и сформировавшаяся *языковая ситуация*. Знание языков и коммуникация на нескольких языках обычна для зон активных межэтнических контактов в Пермском Прикамье. Активное владение коми-пермяками русским языком отмечали еще исследователи XIX в. Однако и русские также осваивали коми-пермяцкий язык. В местах компактного проживания русских в Юрлинском, Гайнском и частью в Кудымкарском районе, русские, как правило, не владели коми-пермяцким языком, в то же время при дисперсном расселении русских в Косинском, Кудымкарском и Юсьвинском районах среди русского населения отмечен билингвизм, они владеют как русским, так и коми-пермяцкими языками. В некоторых случаях такая ситуация характерна и для современности, по переписи 2002 г. 3135 русских показали владение коми-пермяцким языком. Язык в ряде случаев выступал и важным фактором этнического самоопределения: «*А в д. Живые русские или коми-пермяки живут?*» *Я не знаю, но сколько я себя помню, там все по-русски говорили*» (Кудымкарский район, с. Ленинск); «*Наша деревня была в русском языке. А вот Баранчино, там уже в коми-пермяцком. А мы по коми не разговаривали, хотя знали...*» (Юсьвинский район, д. Почашор).

Марийцы и удмурты уже по источникам XIX в. показывали владение, кроме родного, татарским и русским языками. Еще в начале XIX в. о пермских марийцах отмечали: «многие по-русски говорят чисто, как и по-татарски» [Попов 1813: 46]. На свободное владение русским языком марийцами Кунгурского уезда и Красноуфимского уезда Пермской губернии указывали в XIX в. авторы этнографических сведений: «Черемисы говорят своим природным языком, а всегдашнее обращение с русским научило их говорить и языком крестьянским <русским>, коего не знают и не понимают лишь малолетние дети...» (Кунгурский уезд, д. Нижняя Солянка) [Чагин 1995: 325]; «большинство черемис хорошо говорят по-русски, а по-татарски почти все, даже женщины...» [Никольский 1897: 44]. Степень владения русским языком еще более увеличивается в XX в. В настоящее время сельское марийское население в большинстве своем билингвы — показывают свободное владение марийским и русским языком.

На знание татарского языка марийцами некоторых деревень в начале XX в. указывают в своих отчетах и священники-миссионеры [Отчет 1914: 6]. Владение татарским языком было больше распространено в тех деревнях, которые находились в непосредственной близости от татарских деревень: *«Тебеньковские ближе к татарам жили, они по-татарски умели говорить...»* (Суксунский район, д. Красный Луг). Знали татарский язык и в д. Нижняя Солянка Кишертского района, располагавшейся поблизости от татарской деревни Верхняя Солянка: *«У меня отец свободно по-татарски говорил...»* (Кишертский район, д. Нижняя Солянка); *«Прабабушка по-татарски знала, бабушка, папа говорили по-татарски...»* (Кишертский район, д. Нижняя Солянка). Однако уже в XX в. уровень знания татарского языка пермскими марийцами снижается, поколение 1930—1940-х гг. отмечает уже слабое «понимание» или отсутствие знания татарского языка. Иная ситуация складывается в марийской деревне Верх-Тюш, расположенной рядом с татарской деревней Верх-Тюш. Жители этой деревни и сегодня свободно общаются на трех языках — марийском русском и татарском.

Такую же языковую ситуацию можно наблюдать и у пермских удмуртов, которые кроме родного владеют также русским и татарским языками.

Достаточно специфично на характер взаимоотношений влияет **конфессиональная принадлежность** взаимодействующих этносов. Коми-пермяки, как и русские, были православными. Часто русские и коми-пермяцкие деревни входили в состав одних православных приходов, коми-пермяки и русские почитали общие православные святые на севере Пермского края. С этой точки зрения показательное описание русской д. Монастырь, жители которой участвовали в богомолье осеннего Иванова дня в соседних приходах наряду с коми-пермяцким населением: *«Жители деревни Монастыря, Гайнской волости и других соседних волостей из деревень Чердынского уезда в Иванов день, 29 августа, ходят на богомолье за 30, за 100 и более верст, где во время служения священником молебнов на берегу реки у креста, молельщики, как мужчины, так и женщины, особенно крещеные пермяки, а за ними и русские, заходят в реку, каждый по своему убеждению, кто насколько считает себя согрешившим, одни по колена, другие до пояса, а есть и такие, которые заходят в воду по горло и стоят в воде во все продолжение молебна»* [Верхоланцев 1882: 83]. На праздник Девятая пятница в г. Соликамске приходили не только русские окрестных сел и деревень, но и коми-пермяки из дальних приходов. Для правобережных деревень Соликамского района важным был не только сам праздник, но и подготовка и прием паломников коми-пермяков, приходящих к празднику: *«Пермяки ходили, в котлах идет, лапти на плечах несут. Специально делали для них квас. Они шли очень издалека, дак с ночевой. Их ждали, все говорили:*

«Вот придут пермяки к Девятой». Старушки ребят маленьких ведут крестить» (Соликамский район, с. Касиб).

Наоборот, для южных районов Пермского Прикамья было характерно большее конфессиональное многообразие. Пермские удмурты и марийцы оставались язычниками, но со второй половины XIX в. испытали двойное влияние, как со стороны православия, так и ислама. Наиболее наглядно эти процессы видны у пермских марийцев. Религиозная среда восточных мари была долгое время «закрытой» для любых новых веяний, оставалась достаточно консервативной. Приверженность язычеству выступала одним из важных факторов консолидации группы и сохранения этнической идентичности, являлась стержневым компонентом этнической культуры. С другой стороны, сфера религиозных верований также воспринимала инновации. Среди марийцев Пермского Прикамья отмечено влияние как православного христианства, так и ислама. Проникновение элементов православия, а затем и принятие христианства отдельными семьями связано как с контактами с соседними русскими крестьянами, так и активной деятельностью православных миссионеров.

Уральские марийцы, видимо, еще до переселения из Поволжья были знакомы с элементами православия. К таким древним поволжским компонентам следует отнести почитание пермскими марийцами Святителя Николая — *Миколо Юмо*, что выражалось не только в обращении к божеству во время некоторых семейных и общественных молений. Частым явлением было наличие иконы святителя Николая в домах, о чем, например, свидетельствует описание избы из д. Каменка начала XX в.: «Обстановка в доме у нее напоминала русскую: в переднем углу висела икона Св. Николая Чудотворца. Я спросил хозяйку, почему она, оставаясь в язычестве, имеет икону. Она не смутилась этим вопросом и сказала, что у них в деревне многие имеют иконы и молятся перед ними Богу, имеют даже поминания и подают их в храме на проскомидию...» [Миссионерский 1913: 119]. Обычным было также посещение православного храма как в Николин день, так и по случаю, с целью помолиться перед иконой святого Николая Чудотворца и поставить свечи. О бытовании этого обычая сохранились как документальные подтверждения, так и воспоминания информантов: «В Николин день мама в церковь ходила всё, молиться. Мы некрещеные, но мама ходила в церковь свечку ставить. Помоллилась, чтобы здоровье было, чтобы удачная жизнь была» (Суксунский район, д. Тебеняки); «Многие язычники в некоторые, наиболее чтимые ими праздники, например. Св. Пасху, Рождество или во дни великих святых: Николая Чудотворца, Св. Пророка Илии и других усваивают некоторые христианские обычаи: посещают храмы, ставят свечи перед святыми иконами и молятся, совершая поклоны, но не совершая крестного знамения...» [Отчет 1914: 6]. К святителю Николаю обращались и в других случаях: «Многие также ходят в русские церкви, чтобы помолиться

Св. Николаю Чудотворцу или заставить нечестного должника из своих поцеловать икону. Прийдя в церковь, они становятся на колени и делают наклонения над головой и громко на своем языке читают молитву...» [Отчет 1874: 223].

Активная миссионерская деятельность по распространению православия среди марийцев Пермской епархии началась с 1870-х гг. и была связана с деятельностью православного миссионерского общества [Черных 1996а: 269—272]. Итогом миссионерской деятельности к началу XX в. стало принятие православия частью марийцев, в 1912 г. их число составило 126 человек из 1640 человек марийского населения [Багин 1912: 559].

Влияние ислама на марийцев Пермского Прикамья прослеживается в меньшей степени, хотя отдельные примеры такого влияния также отмечены. Влияние мусульманских традиций происходило путем активных контактов с соседним татарским населением. К примерам раннего влияния исламских традиций можно отнести использование термина *молла* для обозначения служителей культа, широко используемого всеми восточными марийцами [Марийцы 2005: 221]. Среди божеств марийского пантеона известны *пикамбары* [Миссионерский 1913: 122—124], происхождение которых можно связывать с соседним татарским населением и влиянием традиций ислама.

Конкретные примеры конфессионального взаимодействия наблюдались в конце XIX в. Например, в источниках отмечается, что марийцы обращались с просьбами о совершении молитв к муллам в татарские деревни: «...дают деньги на молитвы магометанским муллам...» [Отчет 1892: 386]. Православные миссионеры, характеризуя конфессиональную ситуацию в марийских деревнях, давали такую характеристику д. Тебеньки (совр. Суксунский район): «Деревня Тебенькова одна из многолюдных находится почти рядом (через р. Сылва) с большою татарскою магометанскою деревнею Агафонково, жители которой оказывают в религиозном отношении значительное влияние на черемис...» [Багин 1912: 561].

Иная ситуация складывается у пермских удмуртов, которые испытывали заметно большее влияние ислама, нежели православия. Во второй половине XIX в. мусульманские миссионеры развернули активную деятельность по распространению ислама среди удмуртов-язычников. Стараниями башкирских мулл в удмуртских деревнях Большой и Верхний Гондырь Осинского уезда были построены в конце прошлого века мечети. В 1888 г. удмуртов, принявших ислам, насчитывалось 360 человек, число их росло, к 1914 г. число их удвоилось и достигло цифры в 698 человек [Черных 1996: 34]. Смена религии приводила к смене этнического самосознания. Удмурты, принявшие ислам постепенно стали считать и называть себя башкирами и татарами, переходили на татарский язык и в быту старались следовать татарским и башкирским традициям. Ислам поднимал социальный статус принявшего его, поэ-

тому среди обращенных были в основном представители зажиточных слоев удмуртской деревни, связанных с торговлей.

В конце XIX в. пермский православный миссионерский комитет также активно старался обратить в христианство удмуртов-язычников. Вся деятельность православных миссионеров сопровождалась постоянными конфликтами с местным населением, прежде всего с мусульманами. В 1889 г. в с. Б. Гондырь был открыт молитвенный православный дом. В 1897 г. епископ Петр освятил там храм Петра и Павла. Однако, несмотря на многочисленные старания миссионеров, православие не прижилось среди удмуртов. Так, в 1888 г. удмуртов, принявших православие, насчитывалось только около 20 человек, а к 1914 г. число их уменьшилось до 15 [Черных 1996а: 269—272].

Конфессиональные границы были одним из факторов, ограничивавших брачные контакты народов. Среди русских и коми-пермяков этнически смешанные браки были обычным явлением, в то время как браки марийцев, удмуртов с русскими и татарами не допускались вплоть до середины XX в.

На характер межэтнического взаимодействия влияют также *социально-экономические факторы*. И если для Северного Прикамья этот фактор прослеживается во взаимодействии русских и коми-пермяков с манси, то в южных районах Пермского края этот фактор часто определял интенсивность межэтнических контактов. Сложные экономические отношения, прежде всего в южных районах Прикамья, основывались на особенностях сложившейся системы землепользования. В хозяйственно-экономической сфере наблюдается и такое явление, как аренда земли русским населением у соседей — татар и марийцев, владевших большими земельными угодьями. О бытовании такого явления в Агафоновской волости с марийскими деревнями отмечают документы земской статистики, указывая, что население волости отдает часть своей земли в аренду соседним русским крестьянам [Материалы 1879: 30—59]. В русских деревнях отмечали, что арендовали пахотные угодья и сенные покосы: *«Наша семья у марийцев землю держали, покосы. С марийцами дружно жили, в гости они приезжали и к ним ездили...»* (Октябрьский район, д. Уваряж). С одной стороны, особенности землепользования ограничивали контакты, так как соседнее население всегда воспринималось, особенно в пограничных зонах, как соперники. С другой стороны, экономические взаимоотношения активизировали межэтническое взаимодействие, так как система аренды (кортама) земли у соседей требовала установления особых отношений между владельцами земли и арендаторами.

Для южных районов Пермского Прикамья характерна и сложившаяся система *«этнической кооперации»*. Марийцы и удмурты не всегда владели и осваивали все необходимые в хозяйстве и быту ремесленные технологии, часть изделий приобреталась на базарах и ярмарках, заказывалась у русских мастеров и входила в быт. Например, глиняная

посуда — горшки, кринки, корчаги, изготовленные русскими мастерами соседних деревень, органично вошли в быт марийцев и удмуртов Пермского Прикамья. Часто они известны и под русскими названиями — *латка* ‘латка’, *коршек* ‘горшок’. Приобретались и некоторые скобяные изделия, орудия труда. Покупались не только предметы, часто усваивались и технологии, эстетика предметов, формировалось единство, в целом характерное для регионального комплекса материальной культуры. Известны примеры, когда марийские и удмуртские мастера плели лапти не только традиционно, начиная с носка, но и по-русски, заплетая с пятки и заканчивая носком косога плетения. Для строительства изб в марийские деревни во второй половине XIX — начале XX в. иногда приглашались вятские плотники [Архангельский 1887: 23], что также способствовало взаимодействию и знакомству с новыми технологическими приемами и навыками.

В контактных территориях формировались и особые *этикетные традиции* взаимодействия, более всего проявлявшиеся в южных районах Пермского Прикамья, где этнические границы между русскими, удмуртами, марийцами, татарами и башкирами были отчетливы. Наиболее ярким проявлением этикетных форм явились обычаи гостевания и приема этнических соседей. О традициях гостевания русских и марийцев так рассказывало соседнее русское население: *«Если марийцы знакомые есть, то приезжали в гости, бывало, на праздник, а, бывало, и так приезжали. Ночевали тоже. Напоишь, накормишь, стол соберешь. И к ним ходили тоже, уважали один другого...»* (Суксунский район, д. Березовка); *«Раньше русские к марийцам ходили в гости, они если приглашали в гости, то они русских выделить хотели, если у них все тут гости, они отдельно даже стол соберут...»* (Суксунский район, д. Сызганка). Однако известны и обратные примеры: *«Марийцы принимали гостей-примино. Но ходили к ним редко, только по делу, а не на праздники...»* (Суксунский район, д. Юрган) [Чагин 2002: 175]. Этикет гостевания, ориентированный на прием гостей из соседних деревень, в том числе и другого народа, был универсальной формой межэтнических контактов в тех зонах, где они имели интенсивный характер.

Среди комплекса факторов, обуславливающих интенсивность межэтнического взаимодействия, следует отметить и другие: близость исходных традиций контактирующих этносов, влияние административного регулирования и политики, административно-территориальные границы, особенности социально-экономической, культурной и образовательной политики в регионе.

Кроме исследования факторов межэтнического взаимодействия, важным представляется анализ результатов и сфер проявления иноэтнических инноваций. Для становления специфики *коми-пермяцкой культуры* и традиций русских Прикамья главным, несомненно, стало взаимодействие двух народов: русских и коми-пермяков. Длительность и глубина этого взаимодействия привели к тому, что в некото-

рых случаях невозможно провести явную культурную границу между двумя народами: русскими и коми-пермяками. Интенсивные контакты и заимствования привели к тому, что главными этнодифференцирующими факторами становились лишь этническое самосознание и язык.

Достаточно условно результаты контактов можно обозначить в виде такой схемы: влияния, оказанные русскими на традиционную культуру коми-пермяков, влияние коми-пермяков на русские традиции и отдельный общий (региональных и локальных вариантов) пласт культуры, который нельзя сводить к заимствованиям из русской или коми-пермяцкой культуры, как и невозможно объяснить в рамках одной культуры. Именно на совместность в формировании ряда традиций коми-пермяков и русских-юрлинцев в свое время указывала как на одну из особенностей контактов фольклорист Н. И. Жуланова [Жуланова 1995: 77—88]. Общность хозяйственных навыков, типологии усадебного комплекса и жилища отмечали и другие исследователи [Власова 1980: 3—9]. Совместное проживание в схожих природно-климатических условиях, общность религии, единый хозяйственный уклад, постоянные контакты привели к формированию у русских и коми-пермяков Прикамья многих общих элементов культуры.

В каких сферах традиционной культуры, прежде всего, допускались заимствования? У коми-пермяков к таковым можно отнести особенности земледельческого хозяйства, костюма, в духовной культуре — календарные праздники и обряды, православные народные традиции. Особенно значительно повлияли русские на складывание песенного репертуара коми-пермяков. При этом приобретенные заимствования бытовали в коми-пермяцкой среде не всегда в первоизданной форме, а активно изменялись благодаря внутреннему потенциалу своей культуры. Можно привести примеры из свадебной обрядности и фольклора: при общности текстов и основных этапов свадебного обряда у русских и коми-пермяков, несколько различаются функциональные установки, продолжительность ритуалов. Заимствованные культурные традиции устойчиво сохранялись, что приводило иногда к сохранению в коми-пермяцкой среде тех элементов русских традиций, которые были последними утрачены. Среди северных коми-пермяков фиксировались рождественские «виноградья», уже не отмеченные в русских традициях Прикамья. Русские по происхождению, но ставшие и составной частью этнической культуры коми-пермяков, элементы традиционной культуры соседствовали с некоторыми глубинными пластами собственной культурной традиции.

Коми-пермяцкие заимствования в русской культуре были наибольшими также в нескольких сферах. На примере русских-юрлинцев отмечаются коми-пермяцкие заимствования в приемах и способах освоения окружающей среды (охота и рыбная ловля, система питания), в магической практике, способах сакрального освоения пространства,

демонологических представлениях [Жуланова 1995: 85—86]. Целый ряд не только лексических, но и фонетических заимствований характеризует говоры русских Прикамья, соседствующих с коми-пермяками [Словарь 2006; Бахматов и др. 2003]. При этом заимствования «подгонялись» к своим культурным традициям. В магической практике русских Юрлинского района, например, известно широко распространенное в коми-пермяцкой среде гадание с помощью топора *чер эшлан* (вешание топора). Юрлинцы при этом употребляют трансформированное название этого явления — «черешлан вешать», иногда и в ложной этимологизации «через шланг вешать» [Бахматов и др. 2003: 16]. Наибольшее влияние, не только в указанных сферах, вплоть до усвоения коми-пермяцкого языка, испытали группы русских, оказавшиеся в окружении коми-пермяков.

Несмотря на то, что к проблеме межэтнического взаимодействия коми-пермяков и русских обращалось в своих работах немало исследователей, эта тематика еще не раскрыта в полном объеме до настоящего времени и требует серьезного монографического исследования. Не менее перспективным для раскрытия темы представляется и изучение локальных групп русских, проживающих на территории Коми-Пермяцкого автономного округа, исследование которых начато в последние годы [Бахматов и др. 2008].

Несколько по-иному складывалась ситуация в южных районах Прикамья. Этнические группы удмуртов и марийцев этих районов, сформированные за счет переселенцев из районов Поволжья и Приуралья, находились в ином инокультурном окружении: с одной стороны — татарском и башкирском, с другой — русском.

Удмурты Пермского Прикамья (куединские, буйские удмурты), обосновавшиеся в конце XVI—XVII вв. в верховьях р. Буй, первоначально оказались в окружении татарского и башкирского населения. Именно этот фактор и привел к формированию ряда специфических особенностей пермских удмуртов, как и всей закамской группы. В наибольшей степени влияние татарского и башкирского населения проявилось в материальной культуре: в традиционном жилище, пище, costume. Еще в конце XIX в. Н. И. Тезяков так характеризовал особенности этой группы: «Постоянные столкновения сблизили два народа. Вотяки заимствовали многое у башкир. Жилище вотяка не отличается от башкирского. Малая разница в costume» [Тезяков 1891: 40]. Тот факт, что именно материальная культура испытала наибольшее влияние, можно объяснить интенсивностью и длительностью контактов, но в то же время следует учитывать и следующую особенность: взаимодействие удмуртов с башкирами и татарами на новой родине началось тогда, когда происходило формирование группы, повлекшее за собой и адаптацию принесенных традиций к новым природно-климатическим и социальным условиям. Когда в начале XIX в. в верховьях р. Буй появляются русские деревни, комплекс материальной культуры удмуртов

был уже сформирован и стабильно функционировал. До начала XX в. вектор межэтнических отношений был направлен в сторону «татарского» и «башкирского», считавшегося более престижным.

Несколько по-иному реагировала на иноэтнические традиции духовная культура. Наиболее консервативными остались семейная и календарная обрядность, мировоззренческие представления, инноваций, обусловленных межэтническими контактами в этой сфере, наблюдается крайне мало. Наоборот, происходила консервация собственных традиций, что позволяет сегодня исследователям говорить о сохранении закамскими удмуртами многих архаичных элементов духовной культуры, например, в похоронно-поминальной обрядности, религиозно-мифологических представлениях. Именно духовная культура в этом случае стала «оплотом» этничности. Не случайно, что принятие ислама, отказ от традиционных мировоззренческих установок и обрядности приводили и к смене этнического самосознания.

В то же время одна из сфер традиционной культуры испытала сильное влияние со стороны татар и башкир — сфера песенного творчества. Наблюдается не только усвоение татарских мелодий, но и восприятие татарского фольклора, который входит постепенно в традиционный репертуар. При этом усваивается, как правило, не архаичный, в частности, обрядовый фольклор, а, как правило, досуговые формы: танцевальные, лирические «модные» татарские песни.

Как мы уже отмечали, только с начала XIX в. соседние с удмуртскими земли активно осваиваются русскими крестьянами. С этого времени начинаются контакты и с русским населением. Эти контакты не были столь длительными и активными, как с татарами и башкирами, однако также значительно повлияли на специфику культуры куединских удмуртов. Характерной особенностью этой группы является заметно большее влияние соседнего русского населения, нежели у других групп закамских удмуртов, как в материальной, так и духовной культуре. Заимствования в хозяйстве и материальной культуре минимальны, в то же время они связаны только с теми элементами русской культуры, которые слабо представлены в культуре тюркских народов края: в некоторых удмуртских деревнях наряду с традиционным ткацким станком без каркаса стали использовать более совершенные русские кросна на каркасной основе, под русским влиянием распространяется и технология многоремизного ткачества, на что указывали наши информанты. Не без русского влияния в удмуртской среде развивается и огородничество: еще в начале — первой половине XX в. семена огородных культур чаще всего приобретали в соседних русских деревнях. В календарной обрядности куединских удмуртов также известны некоторые русские праздники, не отмеченные у других групп закамских удмуртов: Петров день, Троица (*Семьк келян*), Евдокия.

Изменения в социально-экономической и культурной жизни страны в советское время также значительно сказались на межэтническом

взаимодействии. С одной стороны, наблюдается активное проникновение в традиционную культуру массовых форм культуры, что было характерно для всех народов региона, а с другой — традиционная культура каждого из народов активно развивалась на основе своего внутреннего потенциала. В качестве примера такой историчности иноэтнических влияний можно привести особенности развития традиционного костюма в советский период у куединских удмуртов и их ближайших соседей — марийцев, татар и башкир. К концу XIX — началу XX в. в костюмном комплексе этих народов наблюдается наибольшая близость: идентичный покрой нижней и верхней одежды, сходная орнаментация, схожий набор некоторых головных уборов, украшений. В последующее время из этого наиболее «общего» варианта происходит развитие новых форм национальной одежды, которая имеет существенную этническую специфику.

Межэтническое взаимодействие у *пермских марийцев* также происходило в разных сферах как материальной, так и духовной культуры. Одной из таких сфер межэтнических контактов были хозяйственно-экономические отношения. Общий природно-климатический ландшафт, в котором проживали марийцы с соседними народами Сылвенско-Иренского поречья, общие формы хозяйствования, прежде всего, земледелие и животноводство, обусловили контакты в этой сфере. С влиянием русского населения исследователи связывают переход марийцев к паровой системе земледелия [Преображенский 1956: 11—112], распространение некоторых более совершенных орудий труда, как например, сохи-курашимки, срубного овина [Сепеев 1967: 135]. Под непосредственным русским влиянием происходило и развитие огородничества у марийцев. Длительные контакты в земледельческой сфере хозяйствования привели к тому, что у русских, татар и марийцев Сылвенско-Иренского поречья сложилось много общих черт в организации хозяйства, в том числе система закрытых огороженных полей, характерная для всей данной территории.

В других сферах материальной культуры межэтнические контакты и межэтнические заимствования проявились в разных комплексах: усадьбе и жилище, костюме, традиционной кухне. Широкое распространение у марийцев получил трехкамерный вариант жилища, который во второй половине XIX в., скорее всего, сложился под влиянием русских соседей [Сепеев 1975: 139], проживавших на территории Прикамья, где имел повсеместное бытование.

Традиционная система питания марийцев Пермского Прикамья в меньшей степени испытала влияние со стороны традиций соседних народов. По мнению исследователей, от русских переняли некоторые приемы хранения и переработки овощей, приготовления жареных и тушеных блюд [Сепеев 1967: 139]. Например, марийцы Пермского Прикамья готовили картофельные и морковные запеканки, известные также и под русским термином — *селянка*. Встречаются и другие

русские термины, используемые для названия блюд, как, например, *студин*, для обозначения мясного студня-холодца. Тюркские термины тоже используются для обозначения блюд, как, например, *йыра* — кисломолочный напиток от тюркского *эйрен*.

Традиционный костюм марийцев Пермского Прикамья представляет один из ярких и уникальных образцов народного творчества, наиболее полно сохранивший этнические особенности. Однако и в традиционном костюме можно отметить следы иноэтнических влияний, как ранних [Молотова 1991: 81—93], так и поздних, появившихся уже на территории Прикамья. Старинный белый костюм марийцев Пермского Прикамья, как и всех уральских марийцев, является более архаичным и находит прямые параллели в ранней одежде марийцев других этнографических групп. Больше заимствований прослеживается в поздних вариантах костюма. При этом в костюме проявились следы как русского, так и татарского и башкирского влияния.

О тюркском, татарском и башкирском влиянии, например, свидетельствует терминология народного костюма. Название кафтана из черного покупного материала *йылян*, *елан*, например, находит прямые аналоги в терминах верхней распашной одежды ближайших соседей — татар и башкир южных районов Свердловской области и районов северного Башкортостана [Шитова 1973: 133—138; Народное искусство 2006: 76; Бикбулатов и др. 2002: 132]. К таким же заимствованным терминам можно отнести и название *яга*, имеющее тюркское происхождение, используемое для обозначения нагрудного украшения. Нагрудные украшения с таким названием известны, например, у башкир [Шитова 1973: 133—138; Бикбулатов и др. 2002: 140].

Тюркское происхождение имеют некоторые термины, обозначающие материал для изготовления костюма, например, *олача* — пестрядь в мелкую клетку, *кеже* — ткань, чаще всего цветная, в полоску или клетку, выполненная из покупных хлопчатобумажных ниток. К татарским и башкирским влияниям, возможно, следует отнести и распространение красно-черной пестряди, технологий узорного выборного ткачества, используемого для орнаментации подолов пестрядинных рубах. Определенное влияние сказалось и на общем полихромном «колорите» пестрядинного костюма уральских марийцев. Тюркское влияние на цветовой колорит костюма прослеживается и у русских в южных районах Пермского края.

Русские заимствований в марийском костюме немного. Исследователи костюма уральских марийцев, например, отмечали в прошлом бытование передника без нагрудника, а нагрудник, появившийся на фартуках позже, у уральских марийцев был известен как *рушла онг* — русский нагрудник. Наряду с самоткаными поясами, марийцы активно покупали на ярмарках пояса кустарного производства, чаще всего ориентированные на русского потребителя, в том числе с различными

вытканными текстами на русском языке. Такие пояса использовались марийцами в праздничном костюме и были известны как *рушла ұштӧ* ‘русские пояса’. Использовались марийцами, наряду с традиционными, и русские лапти, отличающиеся плетением, которые также приобретались на ярмарках, покупались у соседей, или перенимались навыки плетения.

Приведенные примеры показывают, что традиционный костюм, как и другие сферы материальной культуры, испытал влияние со стороны иноэтничных соседей. Однако, как видно из примеров, заимствования в костюме не были существенными, они лишь дополняли традиционный костюм. Костюм по-прежнему сохранял яркий и самобытный этнический колорит. И если в материальной культуре происходило активное межэтническое взаимодействие, сфера духовной культуры в меньшей степени испытала влияние соседних народов. Однако межэтнические инновации были характерны и для календарной и семейной обрядности, сферы профессиональной жизни, фольклора.

Среди других сфер духовной культуры следы иноэтнических инноваций, в первую очередь, можно отметить в системе календарной обрядности. Обычным явлением в условиях полиэтничного состава населения региона было знание календарных традиций и участие в праздниках соседних народов. Марийцы, русские и татары прекрасно осведомлены об основных праздниках календарного цикла близко проживающих народов в сравнении со своей календарной системой. Известны примеры участия в праздниках соседних народов Сылвенско-Иренского поречья. В д. Верх-Тюш, например, указывали на обязательное участие и гостевание соседей-татар на марийских праздниках: *«раньше вот марийские праздники Куэче, Семик — они все татары приходили сюда в гости, к марийцам, все татары ходили. Наш народ был такой гостеприимный. Как праздник, татары идут к марийцам»* (Октябрьский район, д. Верх-Тюш). Марийцы посещали праздничные мероприятия Сабантуя в татарских деревнях. При этом марийцы не только наблюдали за происходящим, но и были активными участниками многих состязаний на майдане. Русские соседних деревень также нередко выставляли своих борцов на главное состязание — борьбу на Сабантуе [Черных 2007: 317—318]. Участвовали марийцы и в престольных праздниках в соседних русских деревнях, чаще всего отправляясь на базар или ярмарку в соседнем русском селе, приуроченную к престольному празднику, а нередко также заезжая к знакомым в русских деревнях и селах.

Приведенные примеры показывают лишь «внешние» формы взаимодействия, основанные на традициях добрососедства и взаимных праздничных и гостевых визитов. Однако в календарной обрядности марийцев Пермского Прикамья немало примеров и более глубинного взаимоотношения, проявившегося в заимствовании элементов праздничной культуры соседних народов.

Марийцы, переселившиеся в Пермский край, принесли сложившуюся систему традиционных календарных праздников и обрядов, уже испытавшую влияние православного христианства и русских народных традиций. Прежде всего, это выразилось в приуроченности сроков проведения тех или иных обрядовых комплексов к датам православных праздников — Пасхи, Троицы, Ильина дня и др. Использование дат православных праздников, известное всем группам марийцев, в том числе восточных [ГАПК Ф.680. Оп.1. Д.289; О религиозном синкретизме 1996: 206], свидетельствует о раннем, еще до переселения, их заимствовании.

Вторую группу заимствований составляют те, что были восприняты на новой родине. К актуализированным, а, скорее всего, заимствованным от соседнего русского населения датам календаря относятся такие почитаемые марийцами дни как *Семен кече* (Семенов день), *Димитрий кече* (Дмитриев день), *Иван кече* (Иванов день), *Йогория кече* (Егорьев день). О позднем их происхождении, с нашей точки зрения, говорит то, что к ним не было приурочено важных обрядовых комплексов (за исключением Егорьева дня). В большинстве случаев, видимо, заимствовались праздничные даты и хозяйственные сроки, приметы, связанные с этими днями, широко представленные в русском народном календаре Прикамья [Черных 2007; Сны, приметы, загадки 1994].

Как видим из разных примеров, в календарной обрядности также наблюдаются результаты взаимодействия между народами Сылвенско-Иренского поречья. Однако собственно заимствований немного и они не разрушили уже сложившуюся систему календарной обрядности, а лишь придали ей определенный колорит и своеобразие. При этом на формирование календарных традиций в большей степени повлияли контакты с русским населением. Влияние татарского и башкирского календарей на традиционную календарную обрядность сылвенских марийцев почти не прослеживается. Такая ситуация, с нашей точки зрения, обусловлена как интеграцией с русским календарем еще до переселения (на новой родине происходила лишь актуализация тех или иных дат традиционного календаря под влиянием соседей, а с конца XIX в и под влиянием официальной церкви), большей приспособленностью именно русских календарных традиций к земледельческому циклу, так и тем фактором, что русский традиционный и православный календарь рассматривался и как официальный государственный календарь.

В семейной обрядности следов иноэтнических влияний почти не прослеживается. Именно семейные праздники и обряды сохранили яркий этнический колорит и развивались на собственной этнической основе. Отчасти это обусловлено отсутствием активных брачных контактов с соседними народами. До середины XX в. смешанные в этническом отношении браки между русскими, татарами и марийцами не

практиковались или были чрезвычайно редким явлением. О замкнутости семейно-брачных отношений, ориентации на браки внутри этнических сообществ свидетельствуют и рассказы старожилов [Чагин, Черных 2001: 174—175].

В традиционном фольклоре марийцев Пермского Прикамья инноваций, связанных с иноэтническими заимствованиями, немного. В основе своей он сохранил свою этническую основу и структуру жанров. Однако и эта сфера народного творчества испытала определенное влияние, прежде всего, со стороны русских традиций. Лишь некоторые жанры традиционного фольклора испытали более активное влияние и заимствования. Общение с русскими приводило к восприятию некоторых текстов и сюжетов мифологических рассказов, например, связанных с колдунами и болезнями (кила, порча и др.), другими сверхъестественными историями и событиями. Русское происхождение имеют некоторые календарные паремии, бытующие как в русском, так и переводном вариантах. В рукописных списках заговоров, фиксируемых нами во время полевых исследований, по соседству с марийскими расположены и русские тексты. В то же время в обрядовом фольклоре следов иноэтнических влияний почти не прослеживается.

Жанром, который складывался при непосредственном взаимодействии с соседним населением, являются частушки *такмак*. Термин *такмак* тюркского происхождения. Частушка у марийцев бытовала как на марийском языке, так и исполнялась по-русски и по-татарски. Широко распространенные у марийцев циклы частушек, сопровождающие уличные гуляния, — *урем сем* ‘уличный напев’ — также характерны для всех народов Сылвенско-Иренского поречья и близки русским *улошным* и татарским *урам кое* ‘уличным напевам’.

Под русским влиянием происходит знакомство и восприятие марийцами балалайки, получившей большую популярность как женский музыкальный инструмент. У соседнего русского населения Сылвенско-Иренского поречья балалайка также чаще всего была женским музыкальным инструментом. В то же время среди татар, например, балалайка не получила распространения.

Материалы, рассмотренные в статье, показывают, что Пермское Прикамье представляет историко-этнографический район с полиэтничным составом населения, где в разные исторические периоды происходило активное межэтническое взаимодействие. Межэтнические контакты и иноэтнические инновации явились важными факторами формирования специфики традиционной культуры и языка финно-угорских народов Пермского Прикамья и их соседей, с которыми они контактировали.

Длительное совместное проживание в едином природно-климатическом ландшафте, при значительной роли земледелия в хозяйстве, постоянных контактах народов региона обусловили формиро-

вание схожих черт в культуре разных народов, что относится в первую очередь к комплексам материальной культуры, орудиям труда и формам хозяйствования, транспортным средствам, типологии усадеб и жилища, утвари, которые показывают наибольшую близость в регионе у разных народов. Другие сферы культуры в большей степени сохраняли этническую специфику, например, интерьер жилища, костюм, пища.

Многочисленные примеры показывают разные формы межэтнического взаимодействия. Во-первых, обусловленные мирным добрососедством и выразившиеся в совместном гостевании, участии в праздниках соседних народов, другими бытовыми контактами, знанием языков соседних народов. Во-вторых, этническая кооперация была больше характерна для хозяйственной деятельности и промысловых и ремесленных занятий. В-третьих, собственно иноэтнические инновации были больше характерны для сфер материальной культуры и, прежде всего, проявились в орудиях труда, формах хозяйствования, транспортных средствах, жилище, в меньшей степени — в пище и традиционном костюме. В духовной культуре отмечены проявления взаимодействия в конфессиональной сфере, календарных праздниках и обрядах, традиционном фольклоре. Некоторые иноэтнические заимствования часто бытовали наряду с сохранением собственных вариантов традиции. В-четвертых, для финно-угорских народов Прикамья характерны и ассимиляционные процессы: участие коми-пермяков в формировании русского населения региона, а марийцев и удмуртов — татарского.

При всем многообразии межэтнического взаимодействия и межэтнических инноваций, традиционная культура марийцев Пермского Прикамья сохранила этническую основу, а проникновение иноэтнических инноваций не было всеобщим и критичным. При этом иноэтнические заимствования органически входили в систему этнической культуры и не разрушали ее целостность.

Литература

Архангельский 1887 — *Архангельский И.* Краткий очерк современного быта инородцев Красноуфимского уезда // Пермские губернские ведомости. 1887. № 6.

Багин 1912 — *Багин С.* Массовое крещение черемис // Пермские епархиальные ведомости (далее — ПЕВ). 1912. № 26. С. 557—562.

Бахматов и др. 2003 — *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских. Кудымкар, 2003.

Бахматов и др. 2008 — *Бахматов А. А., Голева Т. Г., Подюков И. А., Черных А. В.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор. Материалы и исследования. Пермь, 2008.

Букбулатов и др. 2002 — *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.

Вайман, Черных 2008 — *Вайман Д. И., Черных А. В.* Немецкие хутора Прикамья: история и традиционная культура. СПб, 2008.

Верхоланцев 1892 — *Верхоланцев И.* Из путевых заметок по Чердынскому уезду в 1869 и 1872 гг. // Пермские губернские ведомости. 1892. № 83, 84.

Власова 1980 — *Власова И. В.* Сельские поселения в районах Пермской области // Полевые исследования Института этнографии 1978 г. М., 1980. С. 3—9.

Жуланова 1995 — *Жуланова Н. И.* Юрлинцы: русский остров или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып. 6. С. 77—88.

Марийцы 2005 — *Марийцы: историко-этнографические очерки.* Йошкар-Ола, 2005.

Материалы 1879 — *Материалы для сельскохозяйственной статистики Пермской губернии.* Пермь. 1879. Вып. 1. Красноуфимский уезд.

Материалы 1983 — *Материалы по истории деревень пермских татар (по полевым данным, собранным Ю. Г. Мухаметшиным)* // Пермские татары. Казань, 1983. С. 155—163.

Миссионерский 1913 — *Миссионерский крестный ход по Кунгурскому и Красноуфимскому уездам Пермской епархии* // ПЕВ. 1913. № 3, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12. Соответственно с. 57—67, 97—103, 115—127, 145—148, 201—205, 249—251, 296—302, 363—366.

Молотова 1991 — *Молотова Т. Л.* Взаимосвязи марийцев с другими народами по материалам народного костюма // Археология и этнография Марийского края. Вып. 20. Межэтнические связи населения марийского края. Йошкар-Ола, 1991. С. 81—93.

На путях 1989 — *На путях из земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII—XX вв.* М., 1989.

Национальный состав 2005 — *Национальный состав населения Пермской области.* Пермь. 2005.

Никольский 1897 — *Никольский Д. П.* Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис // Тр. антрополог. о-ва при Военно-мед. академии. СПб., 1897. Т. 2: За 1894—95 учеб. г. С. 3—108.

О религиозном синкретизме 1996 — *О религиозно-мировоззренческом синкретизме марийцев (Из материалов анкетных обследований в Красноуфимском уезде Пермской губернии, д. Тлякова)* // На стыке континентов и судеб: Этнокультурные связи народов Урала в памятниках фольклора и исторических документах. Екатеринбург, 1996. Ч. I. С. 204—207.

Оборин 1990 — *Оборин В. А.* Заселение и освоение Урала в конце IX — начале XVII в. Иркутск, 1990.

Отчет 1874 — *Отчет о действиях ПЕКПМО* // ПЕВ. 1874. № 22. С. 221—224.

Отчет 1892 — *Отчет о деятельности ПЕКПМО* // ПЕВ. 1892. С. 384—388.

- Отчет 1913 — Отчет ПЕКПМО за 1913 г. // ПЕВ. 1914. № 15. С. 5—9.
- Писцовые книги 1872 — Писцовые книги Пермской губернии Соликамского и Кунгурского уездов. Пермь, 1872.
- Поляки 2009 — Поляки в Пермском крае: Очерки истории и этнографии. СПб., 2009.
- Попов 1813 — *Попов Н. С.* Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному ее состоянию в отношении к земледелию, многочисленным рудным заводам, промышленности и домоводству, сочиненное по начертанию Имп. Вольного экономического общества. СПб., 1813. Ч. 3.
- Преображенский 1956 — *Преображенский А. А.* Очерки колонизации Западного Урала в XVII — начале XVIII в. М., 1956.
- Сепеев 1967 — *Сепеев Г. А.* К вопросу о формировании этнографических особенностей восточных марийцев // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 129—140.
- Сепеев 1975 — *Сепеев Г. А.* Восточные марийцы: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середины XIX — начала XX в.) Йошкар-Ола, 1975.
- Словарь 2006 — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.
- Сны, приметы 1994 — Сны, приметы, загадки, поговорки / сост. И. А. Подюков. Пермь, 1994.
- Список 1905 — Список населенных мест Пермской губернии. Пермь, 1905.
- Тезяков 1891 — *Тезяков Н. И.* Вотяки Больше-Гондырской волости // Земский врач. 1891. № 40.
- Тулвинские татары 2004 — Тулвинские татары и башкиры: этнографические очерки и тексты / А. В. Черных [и др.]. Пермь, 2004.
- Чагин 1995 — *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII — первой половине XIX в. Пермь, 1995.
- Чагин 2001 — *Чагин Г. Н., Черных А. В.* Народы Прикамья: Очерки этнокультурного развития в XIX — XX вв. Пермь, 2002.
- Черных 1996 — *Черных А. В.* Буйские удмурты. Пермь, 1996.
- Черных 1996 — *Черных А. В.* Деятельность Пермского комитета православного миссионерского общества по распространению православия среди язычников // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: Материалы Междунар. конф.. Киров, 1996. Т. 1. С. 269—272.
- Черных 2002 — *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в. (по материалам южных районов Пермской области). Пермь, 2002.
- Черных 2007 — *Черных А. В.* Народы Пермского края: История и этнография. Пермь, 2007.
- Черных 2007 — *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. II. Зима. Пермь, 2007.
- Шитова 1973 — *Шитова С. Н.* Об особенностях костюма красноуфимских марийцев в связи с историей расселения башкирских племен // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 5. С. 133—138.

Сокращения

ГАПК — Государственный архив Пермского края
ПЕВ — Пермские епархиальные ведомости
ПЕКПМО — Пермский епархиальный комитет православного миссионерского общества
РГАДА — Российский государственный архив древних актов

***Summary.** Interaction peculiarities of Perm Prikamye nations are examined in the article on the basis of field materials, common patterns of interethnic interaction are revealed, other nationalities innovations, forms of interethnic contacts, spheres of the most intensive innovations display are defined. Contacts vectors and interaction results with the Russians, Tatars, Bashkirs are examined on the basis of Finno-Ugric Perm Prikamye nations (Komi-Permyaks, Udmurts, Maris).*

***Key words.** Finno-Ugric nations, Perm Prikamye, interethnic interaction, traditional culture.*

Т. А. КОТЛЯРОВА
(Кемерово)

СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

***Аннотация.** Статья посвящена выявлению стилевых особенностей песенного фольклора в поликультурном пространстве Кемеровской области. К анализу привлечены архивные материалы Лаборатории народной музыки, собранные в экспедициях преподавателями и студентами кафедры народного хорового пения.*

***Ключевые слова:** песенный фольклор, музыкальный стиль, поликультурное пространство.*

Музыкальный или художественный стиль произведений фольклора является необходимым элементом определения целостного облика произведения. В отечественной науке понятие художественный стиль охватывает систему средств выразительности, которая служит воплощению определенного идейно-образного содержания. Силевые особенности народной музыки обусловлены историческими, жанровыми, художественными факторами, сформированными в фольклоре определенной местности. Силевые характеристики обладают определенной стабильностью, устойчивостью, и вместе с тем они изменяются во времени в связи с трансформацией традиции. На протяжении времени стилевые черты кристаллизуются в процессе коллективного творчества и являются главным критерием художественного достоинства произведения. Своеобразие местных песенных традиций связано со стилевыми особенностями напевов. В каждой местности существуют свои приемы художественной выразительности: типичные мелодические обороты, характерные ладовые краски, ритмические приемы и средства многоголосного развития, особенности народного исполнительства [Руднева 1981, Руднева 1990, Щуров 1998].

Таким образом, выявляя стилевые особенности песенного фольклора Кемеровской области, считаем необходимым остановиться на каждом из перечисленных выше приемов.

Мелодика песен Кемеровской области развивалась в рамках народно-песенной традиции, впитывая и синтезируя особенности мелодического строения произведений музыкального фольклора разных регионов европейской России. Возникновение той, или иной интонации связано с жанровым назначением напева, во многом

определяющим характер мелодического развития. Каждый мелодический тон воспринимается не в его функциональном значении, а в звуковысотной системе и в тональном соотношении с примыкающими тонами. Мелодические интервалы одной и той же величины воспринимаются по-разному в зависимости от местоположения, направления, развития, звуковысотной и ладовой функции составляющих их тонов, ритмической организации. Кроме того, мелодия одноголосного напева и мелодия в многоголосии представляются неравнозначными.

Одним из характерных местных приемов мелодического развития является принцип формирования широкообъемной мелодии путем сцепления и даже «нанизывания» малообъемных попевок, в которых проявляются следы ранних трихордов. При этом типичная «двухопорная переменность» способствует развитию мелодики песен с двухголосной основой. Так, например, в семицкой песне «Как на этой на долинке» (10.549)¹:

$\text{♩} = 70$ Одна

1. Как на е _ той на до _ лин _ ки

на ши _ ро _ кой лу _ го вин _ ки,

на мя_го _ й тра _ ве ох, на ла _ зо _ ре _ вой.

и игровой песне «Ковыль» (10.555):

$\text{♩} = 96$

1. Ко_вьль, ко_вьль, ко_вь лё_чек. Ко_вьль, ко_вьль, ко_вь лё_чек. Эх

¹ Здесь и далее приведены примеры из аудиофонда фольклорного архива Кемеровского государственного университета культуры и искусств, в скобках указывается порядковый номер в каталоге.



Ко вы лёк, ко вы лёк, ко вы лё чек. Ко вы лёк, ко вы лёк, ко вы лё чек.



2. Мы по е дем во ле со чек, мы по е дем во ле со чек. Эх



Во ле сок, во ле сок, во ле со чек. Во ле сок, во ле сок, во ле со чек.

Протяжные лирические песни отличаются широтой певческого диапазона, выразительностью и сложностью мелодического рисунка, большой распевностью слогов. Данные качества мелодики ярко выступают в сольных вариантах песен, где преобладает ансамблевое пение преимущественно в унисон, записанных в ряде регионов Сибири, в том числе и в некоторых районах Кемеровской области в лирической песне «Ой, ночь, мыя ночь» (11.1288):



1. Ой, ночь, мы я ночь, ночь ка тем ны я.



Ка ры вать ма я те со вы я.

и в лирической любовной песне «Чудный месяц» (14.703):



1. Чуд ный ме сяц бле стит над ре ко ю, там вла



ли, где сто ит ти ши на. А мой

ми_ лый гу_ ля_ ет с дру_ го_ ю, ой я(й) ос_ та_ лась сов_ сем си_ ро_ та. 2. По_ дож_

Одноголосные (сольные) примеры протяжных песен в некоторых вариантах достигают порой диапазона дуодецимы. Чаше же их мелодии излагаются в пределах октавы — децимы, как в современной солдатской песне «Дул холодный, порывистый ветер» (14.715):

♩ = 58

1. Дул хо_ лод_ ный, по_ ры_ вис_ тый ве_ тер, и во фляж_ ке за_ сты_ ла во_ да. Э_ ту
встре_ чу и тот зим_ ний ве_ чер не за_ быть ни за что, ни_ ког_ да. 2. Был я

Особую объемность, полетность напевам лирических песен придает использование широких интервальных ходов. Обычно мелодия начинается с последования целой серии решительных скачков, после чего движение переходит к построениям с преобладанием плавного поступенного движения. Типично применение в первых музыкальных фразах ходов на квинту, сексту, септиму, октаву. Если песня имеет ансамблевое изложение, в ней большие интонационные скачки обычно встречаются в сольных запевках и начальных построениях разделов с групповым пением, как в лирической песне «Хмелю, ты мой хмелю» (11.1289):

♩ = 90

1. Хме_ лю, ты, мой хме_ лю, хме_ лю зе_ ле_ нь_ кий.
Где ж ты, хме_ лю, зи_ му зи_ мо_ вал?

1. Щей ни раз ви вал ся. 2. вал ся

и в лирической вечерочной песне «Тяче вода каламутна» (11.647):

$\text{♩} = 84$

1. Тя че во да ка ла мут на, мил ка мо я ча го смут на?

Я не смут на я сяр ди та, бо я з но чи бы ла би та.

Иногда широкий интервальный ход предваряет вступление ансамбля или хора после завершения запева.

Особыми мелодическими свойствами отличаются малораспевные песни. Для них типичны симметричные построения музыкальных фраз, основанные на вопросно-ответном соотношении элементов композиции. Притом, поскольку часто музыкально-стиховые строфы таких песен имеют трехфразовое строение, после ответной фразы следует еще одна, как бы закрепляющая, изложенная в форме более короткой прямой волны. Проявление этих свойств мы наблюдаем в песнях с. Курск-Смоленка Чебулинского р-на Кемеровской обл. (плясовая песня «Я по берегу похаживала») (08.254; 17.827):

1. Я по бе реж ку по ха жи ва ла,

Чер но быль тра ву за ла мы ли ва ла.

Ой лю ли во лю ли мо и

Чер но быль тра ву за ла мы ли ва ла.

Таким образом, можно определить типичные, локальные особенности мелодики местных песен: а) сдержанность и лаконичность мелодического распева; б) слоگو-интонационные вставки типа «ох», «дали», «эй», «ой» и т. п., которые используются в трех основных видах развития мелодики:

1. Как связующие при поступенном, преимущественно нисходящем мелодическом «спуске» к одной из основных ладовых опор, расположенных на грани построения.

2. Развивающие, связанные с распетостью стиха и имеющие срединный характер.

3. Вводно-восклицательные, связанные с восходящими угловатыми скачками в узловатых моментах напева.

4. Восходящие скачки на кварту, квинту, сексту и нисходящее их заполнение.

5. Восходящие и нисходящие ходы в пределах септими.

К анализу ладовых особенностей привлекались в основном многоголосные варианты напевов, записанные в ходе полевых исследований последних десятилетий преподавателями и студентами кафедры народного хорового пения КемГУКИ, в которых просматриваются основные элементы многоголосия и раскрываются принципы ладо-интонационного строения. Более половины из записанных в области песен распеты в обиходном строе с двумя-тремя переменными устоями. Рассредоточение переменных устоев, равно как и побочных ладовых опор, происходит по тонам трихордов в кварте или квинте («Хмелю, ты мой хмелю») (11.1289).

Оригинальную трактовку получил обиходный звукоряд в лирической протяжной песне «Любила меня мать, уважала» (13.680):

1. Лю би ла мя мать (й)и ува жа ла,
что я не на г(ы) ляд(ы) на я дочь.

В результате непрерывной смены функций тонов, смещения их опорности, образовалась непрерывная модулирующая линия развития напева. Основной нижний тонический устой проявляется в роли субкварты к опорному тону, затем — в функции заключительного тонического устоя.

Заметную роль в характеристике обиходного лада приведенной песни сыграла переливчатость хроматической альтерации тона («ми» — «ми-бемоль»), образовавшаяся вследствие переключения звуков из верхнего поля в нижнее путем уплотнения фактуры.

Обиходный звукоряд вмещает в себя звукоряды пяти основных средневековых ладов народной музыки: ионийского, эолийского, миксолидийского, фригийского, дорийского — что создает широкие предпосылки ладовой переменности.

В семицкой песне «Как на этой на долинке» (10.549) мелодия в одноголосном зачине складывается в амбитусе малой сексты (соль м — ми-бемоль 1), где развитие напева связано с двумя опорными тонами (соль м — до 1).

Мелодия зачина повторяется во второй музыкальной фразе с опорными тонами (соль м и до 1). Тон до1 проявляется как субкварта к основному тону «соль», который в завершающей интонации утверждается в функции тоники в тетраорде со второй пониженной ступенью фригийского наклонения.

Лад приведенной песни с мажорно-минорным «переливом». Используется хроматическая альтерация (переменчивость) тона ми «бемоль» — ми «бекар» и си «бемоль» — си «бекар» — «плавающая» терция фригийского лада. Альтерация звука связана с эмоциональным состоянием певцов в момент исполнения песни и расширяет возможности и внутри ладовой переменности, и «переливом» на одном звуковысотном уровне.

Из рассмотрения данного примера можно сделать вывод, что даже в простейшей музыкальной структуре характерные формообразующие особенности лада, логика развития мелодии, смена функций опорных тонов взаимосвязаны.

В лирических песнях с ладовым устоем внизу звукоряда преобладает минорная ладовая окраска. Достаточно типичными оказываются и такие случаи, когда в напеве лирической песни основной устой (он же — конечный тон песни) расположен в середине звукоряда, в результате чего возникает ощущение плагальности лада (городской романс «А где эти лунные ночи») (09.434):

♩ = 76

1. А г(ы) _ де э _ ти лун _ на _ и но _ чи,
а г(ы) _ де э _ тот пел со _ ло _ вей? А _

где э_ти ка_ри_е о_чи,

кто их лас_ка_ет те_перь?

Здесь можно говорить о тонико-доминантовых отношениях, хотя выраженных и в мягкой, еще не вполне определенной форме. Это как бы проблески, намеки ладовой функциональности в условиях модальной системы.

В традиционном народном ладовом мышлении ладовые тяготения имеют сглаженный, несколько завуалированный характер, притяжение тонов сравнительно слабо выражено, их «валентность» лишена напряженности. Отсюда — отсутствие острой вводнотоновости: VII ступень лада, как в миноре, так и в мажоре имеет обычно большесекундовое сопряжение с основным тоном. В результате — либо эолийская, либо миксолидийская, либо дорийская окраска многих песен. Отсутствует в их ладовой организации и ясно выраженное ощущение мажора или минора: III ступень лада имеет обычно скорее красочное, чем функциональное значение. Поэтому в одной песне часто чередуются III высокая и III низкая ступени (семицкая «Как на этой на долинке») (10.549).

Переменность ладовых опор возникает в традиционной лирике и в иных соотношениях. Нередки случаи терцовой (чаще параллельной) смены ладовых центров. И здесь мы встречаемся с плавным переходом от одного опорного тона к другому («Хмелю, ты мой хмелю» (11.1289)).

Главным образом с местными стилевыми нормами связаны и свойства многоголосной фактуры лирических песен. Исполнение песен преимущественно в унисон, с периодическим отклонением некоторых вокальных партий от центрального мелодического стержня, в результате чего возникают терцовые, квартовые, квинтовые, порой и аккордовые сочетания.

В Сибири преобладает такая фактура, когда основному нижнему голосу противопоставляется верхний, движущийся с ним преимущественно параллельно, в терцию (ленточное двухголосие), как в городской песне «По деревне ходила» (13.678; 14.706):

♩ = 90

1. По де_ рев_ не хо_ ди_ ла со_ ста_ дом о_ веи, де_ ре_ вен_ ска_ я Ка_ тя пас_ туш_ ка, и_ пон_ ра_ вил_ ся ей у_ кро_ ти_ тель сер_ дец, чер_ на_ о_ кай кра_ са_ веи Анд_ рюш_ ка. И_ пон_ ра_ вил_ ся ей ук_ ра_ ти_ тель сер_ дец, чер_ но_ бро_ вай кра_ са_ веи - Анд_ рюш_ ка.

Городские песни, распространенные в Кемеровской области, основаны на принципах функциональной ладовой логики, они имеют гармонический склад фактуры. Особенностью гармонизации является плагальность функциональных связей. Нередки в городских песнях случаи ладовой переменности, особенно кварто-квинтовой, а также параллельной как в городской песне «На берегу крутого моря» (20.1109):

$\text{♩} = 66$

1. На бе_ре_гу кру_го_го мо_ря, где ти_хо пле_шет о_ке_ан,

на бе_ре_гу си_дит кра_сот_ка, а ря_дом с не_ю ка_пи_тан.

Многоголосие местной песенной традиции характеризуется полифоническим двухголосием. При сочетании различных видов полифонии (подголосочной, контрастной, имитационной), очевидна опора на терцовое двухголосие, которое играет важную роль в развитии многоголосного напева.

При терцовом двухголосии количественное соотношение голосов в хоре может быть различным в зависимости от певческого диапазона и способностей певцов, так как позволяет последним свободно ориентироваться в хоровой партитуре. Возможно, это и является одной из причин преобладания терцового двухголосия, сочетающегося с выходом верхнего голоса в верхнеоктавное удвоение.

Определенное влияние на характер многоголосия оказывает мелодическая распетость и степень ее текстового заполнения. Предельно плотная текстовая заполненность мелодии относится к числу типичных в исполнительской традиции жителей Кемеровской области (солдатская бытовая «Отслужил казак») (11.1291):

$\text{♩} = 50$

1. От_слу_жил ка_зак три го_... о_о_да сталко_ня сво_го лас_кать:

"Конь мой си_ зый конь ре_ти... и_ вый до_ве_зи ме_ня до_мой."

Ритмика песенного фольклора Кемеровской области также имеет свои характерные особенности. В комплексе средств музыкальной выразительности ритм играет чрезвычайно важную роль в раскрытии

художественного образа произведений народной музыки. Ритмическая организация во многом определяет их стилиевой облик, заметно влияет на формообразование песен, выражает существенные национальные качества музыки.

В ритмике стиха и напева песен Кемеровской области своеобразно преломляются элементы различных песенных традиций, завезенных из европейской России, на основе которых сформировались местные черты. («Хмелю, ты мой хмелю» — украинские; «Тяче вода каламутна» — белорусские; «Ой, ты Маруся» — казачьи).

Характерные особенности ритмики народно-песенной традиции Кемеровской области проявляются в оригинальном соотношении внутрителистовой ритмической организации стиха и напева. Так, для большинства протяжных и примыкающих к ним песен характерна тенденция к внутреннему расширению, путем усложнения ритмики распетого стиха и напева. Возникают элементы ассиметричности ритмических группировок, аperiodичность метра. Смысловые акценты иногда смещаются под воздействием развития мелодики. В соотношении стиха и напева нередко наблюдаются элементы полиритмии и полиметрии: (лирическая «Пойду с горя в чистые поля» (11.1290)):

1. Пойду с го ря я в(ы) чис_ты_я по ля.
Эй, пойду с тос_ки я в тём_ны_я ля_ски.

Важную роль в ритмической организации напева играет цезура, полностью раскрывающаяся в процессе исполнения. Ее качественная сторона связана с местной исполнительской традицией. Большинство песен имеют устойчивую цезуру в конце предложения. Эта особенность песен сибирской традиции.

Я по жёр(ы)дочке шла, \ да я по тоненькай,\
Я по то (е)ненькай, \ по еловенькай.\

Ой, ты, травка, ты муравка \ ты, шелковая трава.\
Призасохла, приувяла \ травка в поле без дождя.\

Хмелю, ты мой хмелю, \ хмелю зелененький.\
Где ж ты, хмелю, зиму зимовал,\ шей не развивался?\

В стихах наблюдается варьирование количества слогов, а также метрическое усечение слогонот, которое наиболее типично для стиха с силлабической основой.

Не собравшись к праздничку, / замуж о(э-а)(я)т(ы)дали.

Э, я-ё, да ли па(я)сла(я)ли, ой, / тай, ну моло(ё) душ(и)ку, да,

Раненько за, ой, / за (я) водой.

К типичным приемам ритмики, связанным с местной манерой исполнения относятся: огласовка согласных, а также декламационное подчеркивание внутрислогового распева гласных (йотирование). Характерно «сглаживание» цезур в стихе путем ритмического заполнения, а в напеве при помощи мелодической связки как в казачьем романсе «Ой, ты Маруся» (16.882):

$\text{♩} = 76$

1. Ой, ты Ма ру ся, ка ко го(ж) ты ро ду о-и?

Бе ри(ж) ве дер це та(й) иди(ж) по во ду о-и

Бе ри(ж) ве дер це та йди(ж) по во ду.

Ой, цвет чёр(ы)ной-ю зари, / ох, и да я расцвели(е-ли-е), я(то),
Да, ох и са(я) ду(ю), да, / о(и) распева(я)л(ы), ой саловей.

Таким образом, в песнях Кемеровской области наиболее развиты силлабическая и силлабо-тоническая музыкально-стиховая метрика. Это связано с поздней городской песенностью, сложившейся на базе литературного стопного силлабо-тонического стиха, а также с преобладанием жанра лирической песни, где присутствует постоянная цезура, что наиболее характерно для стиха с силлабической основой.

Весьма распространены соединения традиционных напевов с новыми текстами. Это, несомненно, приводит к появлению разных вариантов песен.

Многоголосие местной песенной традиции характеризуется полифоническим двухголосием с опорой на терцовое двухголосие, которое играет важную роль в развитии многоголосного напева.

На характер многоголосия оказывают воздействие, как лад, так и все основные средства музыкальной выразительности (мелодика, ритмика, полифония, гармония), испытывая и обратное воздействие, особенно в результате живого творческого исполнения.

Литература

Руднева 1981 — Руднева А. В. К современным методам анализа старинных ладов в народной музыке: обиходный лад в русской народной песне // Вопросы методологии советского музыкознания: Сб. науч. ст. М., 1981. С. 77–99.

Руднева 1990 — Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество: Очерки по теории фольклора. М., 1990.

Щуров 1998 — Щуров В. М. Стилиевые основы народной музыки. М., 1998.

Summary. The article is devoted to elicitation of folklore sing style peculiarities of the Kemerovo region polycultural space. Archive materials of Folk Music Laboratory gathering in expedition by teachers and students of the Department of choral singing are studied. The study revealed folklore sing style peculiarities of the Kemerovo region polycultural space.

Key words: *sing folklore, musical style, polycultural space.*

Т. А. ЗОЛотоВА
(Йошкар-Ола)
М. Ю. НОВИЦКАЯ
(Москва)

**НОВЫЕ ПОДХОДЫ К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ
МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ
(на материале экспериментального исследования
ФИРО/МарГУ в Республике Марий Эл)**

***Аннотация.** В статье намечены этапы становления и развития проблемы межэтнических взаимодействий в отечественной фольклористике, выделены наиболее интересные подходы к ее решению, показаны возможности современной интерпретации в контексте предложенного русскими философами XIX в. принципа «единства в разнообразии». Значительное внимание уделено результатам работы федеральной сетевой экспериментальной площадки Федерального института развития образования — МарГУ в Республике Марий Эл.*

***Ключевые слова:** межэтнические взаимодействия, Поволжье, русские, финно-угры, фольклористика, единство в разнообразии, эксперимент.*

Одной из проблем, требующих непрерывного исследовательского напряжения, является проблема межкультурных/межэтнических взаимодействий [Путилов 1983: 7—8]. При этом она, как никакая другая научная проблема, всегда и теснейшим образом связана с политическим и культурным уровнем развития общества, степенью его открытости, а также толерантности каждого отдельного его представителя. Так, в России второй половины XIX в., отмеченной широким размахом реформ, участием в них самых различных слоев населения и на этом фоне ростом престижа страны в мировом сообществе, данная проблема получила отклик и в среде научной интеллигенции. Поиски национальной специфичности русской культуры привели ученых к необходимости постановки проблемы культурных взаимодействий (К. Д. Кавелин, Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский и др. См. об этом подробно: [Топорков 1997]). По мнению Ф. И. Буслаева, например, «национальность каждого народа обладает особенную силой претворять в свою собственность все, что ни приходит извне; <....> указывая на чужеземные влияния <....>, исследователь говорит не столько во вред, сколько в пользу <....> народности» [Буслаев 1861, II: 79]. А. Н. Веселовский писал об уникальной способности «чужого» резче определять «известные вкусы», придавать «более яркую форму тому, что уже существовало в поэтическом сознании народа как невыяснен-

ное им или только потенциальное» [Веселовский 1882: 221]. При этом ученый также не отрицал возможности заимствования, но считал его плодотворным лишь при наличии у вступающих во взаимодействие культур «встречных течений, сходного направления мышления, аналогических образов фантазии» (цит. по: [Топорков 1997: 361—362]). Именно в этот период А. Н. Веселовским было сформулировано знаменитое положение о заимствовании как «<...> своего рода диалоге культур <...>, но ни в коей мере не порабощении низшей цивилизации высшей» [Там же].

В свою очередь, закономерным следствием национальной политики советского государства в XX в. было перенесение данной проблемы из сферы национального самоопределения русской культуры в сферу меэтнических контактов и взаимодействий.

При известном «сужении» исследовательской позиции в фольклористике данного периода, тем не менее, были сформулированы очень важные подходы к исследованию рассматриваемой проблемы. Так, например, Э. В. Померанцева и К. В. Чистов в значительной мере конкретизировали тезис о заимствовании как «составной части процесса взаимодействия и взаимообмена контактирующих этнических традиций» [Померанцева, Чистов 1979: 4]. Интересны в этом плане и суждения В. М. Гацака. Им разработано положение о слиянии (при «трасплантации» повествования в иноэтническую среду) воздействия жанровых факторов с «преобразующей силой устно-поэтических (в том числе стилевых) и историко-бытовых традиций» [Гацак 1993: 5]. При этом интерэтническая общность, по его мнению, может распространяться и на структурообразующие факторы. Попытки выявления механизма усвоения «чужих текстов» были предприняты Б. Н. Путиловым. Для обозначения «возможностей чужого, заложенных в данной, этнически определенной системе художественных представлений, поэтической семантики, фольклорного сознания» им был введен даже специальный термин «кодовый настрой» [Путилов 1983: 12]. «Любой фольклорный текст, — писал ученый, — имеет определенный код или систему правил, бессознательно, но с достаточной четкостью регулирующих восприятие фольклорных текстов» [Путилов 1983: 12]. При попадании чужого текста в поле традиционного кода происходит его «настройка» и «перекодировка».

Соответственно и органическое усвоение инопоэтического текста представлялось Б. Н. Путилову как включение последнего в новый социально-бытовой контекст, соотнесение с новым кодом и наполнение новыми семантическими элементами» [Путилов 1983: 12]. Изменения, таким образом, происходят как в семантическом поле «своего», так и пришедшего извне «чужого».

О приспособлении заимствованных сюжетов к определенной культурной традиции, восприятию <их> в ее контексте писал Е. А. Костюхин [Костюхин 1993: 3].

Обратная сторона процесса заинтересовала, в свою очередь, В. П. Аникина. Ученый связывал ее с понятием «общерусской устойчивости фольклора» [Аникин 1996: 356]. Остановив свое внимание на областях межэтнического пограничья, В. П. Аникин отмечал тенденцию расхождения и одновременно схождения традиций фольклора разных народов; в ее противоречивости усматривал возможности для ограничения межэтнических контактов.

В связи с механизмом заимствования во главу угла была поставлена такая особенность духовной культуры, как проницаемость/непроницаемость различных ее сторон и фрагментов. Так, Н. И. Толстой писал о неоднородности жанров славянского фольклора в плане их устойчивости, национального своеобразия и особенно открытости/закрытости. По его мнению, «восприимчивыми» по отношению к чужому фольклорному и нефольклорному фонду можно считать анекдот, сказку, легенду, духовный стих, пословицу. Что касается обрядовой календарной и семейной поэзии, эпической поэзии (былины, думы, юнацкие песни), то они характеризуются ученым как «невосприимчивые, закрытые, внешне и внутренне стабильные» [Толстой 1995: 53]. При этом «устойчивость, непереводаемость и закрытость» песенного обрядового фольклора Н. И. Толстой склонен был объяснять «его тесной связью с обрядом, а также поэтической и стихотворной структурой» [там же]. «Заимствование, — утверждал ученый, — могло иметь место, но только с самим обрядом и языком и в редких случаях ареалов культурных союзов» [там же].

О большей проницаемости устной прозы по сравнению с песенными жанрами писали в свое время Э. В. Померанцева, В. П. Аникин, К. В. Чистов и другие. В этом ряду, как своего рода исключение, можно рассматривать суждение Б. Н. Путилова относительно того, что «заимствование может быть интенсивнее в сфере тех жанров, которые хорошо развиты у данного этноса» [Путилов 1983: 12].

В процессе этногенетических и сравнительно-исторических разысканий в области традиционной духовной культуры, в частности славян, чрезвычайно важна и заявленная Н. И. Толстым установка на использование методов внутренней (диахроническое исследование внутри одной языковой семьи) и внешней (синхронистическое исследование внутри одной языковой семьи) реконструкции и лишь на завершающем этапе «обращение к материалу неродственных и разнотемных языков и культур» [Толстой 1995: 44].

В советской фольклористике во многом была реализована и намеченная в конце XIX в. своего рода «программа» исследования культурных взаимодействий и их форм. Так, например, А. Н. Веселовский писал о контаминации, которая может сопровождать заимствование и в результате которой может побеждать более яркая, более интенсивная форма; о «проявлениях» культурных взаимодействий и их «внешних следах» в собственных именах, в остатках чужого быта, в совокупно-

сти подобных признаков, «потому что в отдельности каждый может быть обманчив» [Веселовский 1882: 212]. В этом плане в исследованиях советского времени, во-первых, помимо контаминации названы, а в ряде случаев и подтверждены примерами, такие формы взаимодействия, как апперцепция, интерференция, односторонние влияния, сотворчество, синтез, симбиоз, отталкивание и др. (см., например, [Чистов 1993: 61; Костюхин 1993: 8] и далее). Во-вторых, произведена дифференциация форм взаимодействия в зависимости от степени близости вступающих в контакт этносов.

Любопытно, что в процессе пересмотра достижений отечественной науки XIX—XX вв., расширения предметного поля фольклора, введения новых методов исследования в период так называемой перестройки (рубеж XX—XXI вв.), каких-либо изменений в подходах к решению проблемы межкультурных взаимодействий не произошло. В то же время необходимо обратить внимание на новую постановку вопроса о соотношении общерусского и регионального начала Б. Н. Путиловым. Известно, что на протяжении всего существования советской фольклористики ученые в процессе решения разнообразных проблем (в том числе и названной) исходили из положения о наличии некоего, не подтвержденного исследовательской практикой, «общерусского начала». Можно предположить, что оно восходило еще к идеалистическим представлениям о происхождении фольклора сторонников мифологической школы (Ф. И. Буслаева, О. Ф. Миллера, А. Н. Афанасьева и др.). Предполагалось, что существует определенный набор ментальных установок и способов их выражения в столь же определенных жанрах, формах, приемах и т. п., сигнализирующих о принадлежности текста именно русскому фольклору. Что касается Б. Н. Путилова, то он предложил для выделения универсальных тем, мотивов, сюжетов, форм и приемов русского фольклора сопоставлять между собой локальные/региональные традиции [Путилов 1994].

К сожалению, несмотря на существенные достижения в области изучения данной проблемы представителями отечественной академической науки, в региональных исследованиях, за небольшими исключениями (в этом плане положительный резонанс имеют, прежде всего, работы Т. Г. Владыкиной и ее учеников; см., например, [Владыкина 1998]), обозначенные выше подходы и методики решения проблемы межэтнических взаимодействий соблюдались далеко не всегда.

В начале XXI в. национальный вопрос приобрел необыкновенную остроту. Государственные и политические деятели многих стран заговорили о росте межэтнической и межконфессиональной напряженности и в целом неудачных попытках их правительств «интегрировать в общество инокультурный элемент, обеспечить неконфликтное, гармоничное взаимодействие различных культур, религий, этнических групп» (см. об этом подробно, например, [Путин 2012]). С обострением национального вопроса столкнулись самые развитые и благополуч-

ные европейские страны. Что же касается России с ее многообразием языков и культур, то для нее этот вопрос приобрел определяющий для жизни страны характер. Россия нуждается в новой национальной политике, и главный ее смысл видится руководителям страны в том, чтобы «дать каждому тот абсолютно обязательный объем гуманитарного знания, который составляет основу самоидентичности народа» [там же]. Чрезвычайно актуальными в этом контексте становятся и образовательные проекты, позволяющие «по достоинству оценить роль и место каждого народа в жизни России» (<http://special.kremlin.ru/transcripts/10312>).

Таким образом, выработка нового ракурса в осмыслении проблемы межэтнических взаимодействий в современных условиях, создание на этой базе соответствующих образовательных программ — насущная задача всей гуманитарной науки, в том числе фольклористики, уже имеющей в этой области огромный (см. выше) и, на наш взгляд, недостаточно оцененный опыт.

В настоящей статье представлена попытка организации учебно-воспитательного процесса в системе российского начального образования на основе реализации общефилософского принципа «единства в разнообразии», сформулированного еще выдающимся русским философом К. Н. Леонтьевым [Леонтьев 1992]. Данный принцип уже плодотворно использовался, например, специалистами Отдела социологии художественной жизни Государственного института искусствознания в проекте, претендующем на создание новой модели, регулирующей взаимоотношения искусства и общества на современном этапе [Художественная жизнь современного общества 1996; Соколов 2000]. В рамках этой модели (теория социокультурной стратификации) новая культурная политика страны должна выстраиваться с учетом запросов и интересов самых разнообразных (всех) социальных групп (в том числе и субкультурных сообществ и объединений) данного общества.

Соответственно реализация данного принципа применительно к интересующей нас проблеме (создание новых образовательных программ, учитывающих сложный и напряженный характер взаимоотношений этносов на российском постсоветском пространстве) предполагает в процессе духовно-нравственного воспитания молодежи использование ценностей (элементов) национальной культуры представителей всех этносов данного образовательного сообщества/коллектива.

Для решения на теоретическом и практическом уровнях этой сложной и ответственной задачи Федеральным институтом развития образования (Москва) в июне 2011 г. была создана сетевая экспериментальная площадка в Республике Марий Эл. В состав площадки вошли четыре учреждения: головное высшее (Марийский государственный университет) и средние образовательные учреждения (республиканская гуманитарная гимназия «Синяя птица», средняя общеобразовательная школа № 6 г. Йошкар-Олы и Юринская средняя общеобразо-

вательная школа им. С. А. Лосева). Тема опытно-экспериментального исследования новой площадки — «Проектирование системы воспитания младших школьников Республики Марий Эл на основе ценностного потенциала традиционной народной культуры». Необходимость организации опытно-экспериментальной работы, в том числе, была вызвана потребностью более полного использования культурных ценностей русского, марийского и других народов Республики Марий Эл в обучении, развитии и воспитании подрастающего поколения.

В процессе эксперимента ФИРО/МарГУ был выявлен ряд особенностей/свойств фольклора (и шире традиционной культуры) народов РМЭ, а также области и жанры народного творчества, которые способны наиболее эффективно участвовать в формировании у обучающихся базовых национальных ценностей (патриотизма, социальной солидарности, гражданственности, семьи, труда и творчества, природы и др.). Установлены также возможности и перспективы использования русской традиционной культуры региона в качестве интегрирующей единицы учебно-воспитательного процесса младших школьников.

В центре внимания участников экспериментального исследования — календарные и семейно-бытовые обряды и обычаи народов Марий Эл. Богатейший материал, собранный и систематизированный в результате многолетних усилий научного сообщества РМЭ, в соответствии с выше обозначенным принципом прошел следующие этапы его обработки:

1-й этап — выявление универсальных моделей (сущностных характеристик), определяющих происхождение ряда важных для сопоставляемых традиций областей культуры (фольклора). Например, в процессе формирования календарной обрядности народов поволжского региона чрезвычайно важную роль сыграл культ предков, и в частности, весьма распространенное как у славян, так и финно-угров представление о возможности самостоятельного существования душ умерших, посещения ими в сакрально отмеченное время мира живых, соответственно их *встречи* и *проводы* (см. об этом подробно: [Золотова 1997]). В свою очередь, свадебные обряды в своей основе демонстрируют распространенную у большинства народов мира модель перехода (*rite de passage*) [Золотова, Данилов 1994].

2-й этап — выявление основных (а в идеальном варианте всех) этнографических описаний/текстов, имеющих отношение к выделенной модели. Так, в календарной обрядности народов Поволжья в соотношении с культом предков на первом месте окажутся обходы домов и связанный с ним фольклор (обходные песни и ритуальные диалоги). В свадебном обряде, как обряде перехода, определяющими станут ритуалы прощания жениха и невесты с родным домом, родителями и ближайшими родственниками, холостой молодежью, местами гуляний и т. п. и связанные с ними тексты (причеты, песни, диалоги и др.).

3-й этап — выявление наиболее развитых/развернутых во времени и пространстве и одновременно ярких и далее до свернутых (одна акция, жест, вербальная формула, слово) обрядовых форм/текстов и их комментариев. Так, среди обрядов встречи и проводов душ умерших, являющихся основой для формирования обрядов обхода домов в Поволжье (см. об этом подробно: [Золотова 1997]), обряды мордвы выделяются своей последовательностью в осуществлении обрядовых акций, полнотой и завершенностью, развернутым словесным оформлением. При этом исполняемые в данный период обрядовые песни представляют собой закрытые структуры и в своей совокупности могут рассматриваться как единый обрядовый текст. Они дают практически полное представление о последовательности действий «хозяев» и «гостей» (напоминают хозяевам о необходимости изготовления обрядовой пищи, называют главных исполнителей обряда, воспроизводят обстановку «иноного» мира, изображают приемы «наказания» (повышения в статусе) будущего колядовщика (представителя «иноного» мира), описывают внешность и образ действий, связанные с ним локативы персонажа, осуществляющего инициацию, воссоздают «трудности пути колядовщиков», реализуют формулы-диалоги, сущность которых заключается в реализации «идеи обмена»: «гости» требуют обрядовой еды и сообщают о будущем (поражающем воображение) урожае и приплоде скота, рождении детей и др. и проясняют природу обрядов обходов домов в целом). Тогда как в русских обходных песнях архаические детали, сопряженные с глубинной семантикой обряда (характер обрядовой еды, ритуальные персонажи, идея зависимости угощения и «богатого урожая» и др.), как бы рассеяны по разным сюжетам, в ряде случаев являются «строительным материалом» для новых произведений, открыты для различного рода «наращений», «обогащений» и т. п. В свою очередь, обходы домов марийскими обрядовыми персонажами-масками в плане сохранности архаических деталей, соблюдения предусмотренных ритуалом действий и словесных формул занимают срединное положение между обрядами мордвы и русских [там же].

Можно привести и еще один пример уже из свадебной обрядности русских и марийцев Поволжья. Так, русский свадебный обряд в данном регионе отличается глубоко драматической тональностью предсвадебного цикла (невеста в траурном одеянии, изолирована от окружающих, ограничены возможности ее передвижения, лицо полностью закрыто коноваткой и т. д.). В причетах этого периода ее состояние ассоциируется с наступлением темноты, общего безмолвия, приближающейся смерти. Свадебные обряды марийцев, казалось бы, наоборот, наполнены смехом, весельем, задорной пляской. Но вот в описании свадебных обрядов марийцев А. Фукс находим симптоматичное описание: «Невеста морщила лицо, силилась, чтобы заплакать [Фукс 1840]. Оказывается, что в определенный момент бытования обряда и

у марийцев выражение горя невестой входило в круг обязательного обрядового поведения [Золотова 1994].

Такие сводные модели обрядов/текстов (в центре единый для определенного календарного/жизненного цикла универсальный код, который расцветается вариантами, бытующими в той или иной национальной культуре) позволяют снять напряжение в решении вопроса о принадлежности обряда/текста определенному этносу (например, исключительно русскому) и заимствовании его другими этносами. Как показывает опыт работы, варианты развертывания универсальных кодов в традиционных культурах самых разных народов могут быть достаточно легко обнаружены, и если не на уровне обрядов и текстов, то в прикладном искусстве, вышивке, деталях интерьера и т. п. Это тот самый факт синонимичности традиционной культуры, о которых так блистательно писали выдающиеся отечественные фольклористы (Н. И. Толстой, С. М. Толстая, А. К. Байбурин и их последователи).

Что касается комментария, то он включает объяснение причин разной степени сохранности одного и того же обряда/текста этносов Поволжья (исторические судьбы народов, миграции населения, время фиксации текстов, степень их достоверности и др.).

4-й этап — адаптация материала. Это необходимое условие работы со школьниками младших классов. Она, как правило, включает отбор материала, который может и должен быть соотнесен с программами дисциплин и задачами учебно-воспитательного процесса образовательного учреждения в целом, национальным составом учащихся, степенью их подготовки к работе с формами и текстами традиционной культуры/фольклора, отношением к возможности постановки проблемы в данном ракурсе педагогов и родителей и уровнем владения материалом педагогом/воспитателем;

5-й этап — составление учебно-методических пособий, которые на примере использования традиционной культуры/фольклора Республики Марий Эл в учебно-воспитательном процессе разных типов школ смогли бы показать представителям других регионов России перспективность осуществления подобного рода эксперимента и эффективность последующей работы педагогов в данном направлении.

К настоящему моменту участниками сетевой экспериментальной площадки частично уже разработаны и опубликованы программы, цель которых состоит в том, чтобы сформировать у обучающихся представление о календарных и семейных обрядах и обычаях народов Республики Марий Эл как целостном феномене, включенном в разнообразные сферы их бытовой жизни и ритуальной практики; показать сходство и различия обрядов и фольклора народов республики, формы их взаимодействия, особенности функционирования, содержания и поэтики. Именно на этой основе, по мнению участников эксперимента, и формируется уважительное отношение школьников к культуре народов, проживающих с ними в одном регионе и стране в целом, а

также вырабатываются навыки корректного поведения в различных ситуациях бытового и профессионально-делового общения с представителями разных традиционных культур и религий.

В свою очередь, такого рода программы становятся основой для разработки уроков и воспитательных мероприятий, которые частично уже осуществлены участниками эксперимента и также представлены в Приложениях к данным программам [Золотова, Новицкая 2013]. Кроме того, в исполнении учащихся школ-участников экспериментальной площадки образцы марийской и чувашской календарной обрядности и других жанровых форм фольклора народов РМЭ включены в электронные приложения к учебникам для младших школьников [Новицкая 2012—2013];

6-й этап — презентация материалов эксперимента. С этой целью участниками эксперимента задуман и планомерно воплощается проект создания базы данных по традиционной культуре народов Республики Марий Эл с последующим размещением ее в сети Интернет. Предполагается, что такая база будет полнотекстовой (с включением основных этнографических описаний и текстов, аудио- и видеофрагментов обрядов, действий и других зрелищных форм представителей основных этносов республики) и с оригинальной системой поиска (с учетом интересов молодежной аудитории). А главное — материалы в ней будут представлены в пространстве так называемого *виртуального музея* фольклора (своеобразные «коллекции-залы» соединяются по типу электронной экскурсии) с элементами игрового характера (разработка особых виртуальных персонажей — хранителя музея и экскурсовода). Думается, что оформление материалов удастся осуществить на высоком техническом уровне с использованием современного дизайна, модных тенденций графики, что, в свою очередь, будет способствовать повышению статуса отечественных информационных ресурсов среди молодежи, в целом пробуждению интереса к национальной традиционной культуре и фольклору.

7-й этап — организация широкого обсуждения постановки, хода и итогов экспериментальной работы. На данный момент создана группа в социальной сети VKontakte под названием «Виртуальный музей фольклора Юринского района РМЭ» (<http://vk.com/club45378220>). Необходимо отметить, что на обновления группы уже подписаны около 200 человек, в основном жители Юринского района и г. Йошкар-Ола, но посещают группу и жители других районов республики и близлежащих регионов (Республик Татарстан и Чувашия), жители Москвы и Московской области, Санкт-Петербурга, бывают гости и из других стран — Молдовы, Казахстана, Украины, Грузии. К самым популярным разделам по количеству просмотров можно отнести фотоальбомы и обсуждения представленных тем.

В настоящее время в группе размещены материалы по истории Шереметьевского замка и Михайло-Архангельской церкви, коллекции

собирателей (в начальной стадии) и словесные портреты выдающихся исполнителей фольклора Юринского района, материалы фольклорно-этнографического музея «Крестьянская изба» (с. Васильевское), коллекции обрядового фольклора Юринского района («Юринские Святки», «Юринские гадания», «Юринская Масленица», «Юринская Пасха», «Юринская Троица»), при этом они размещаются по мере приближения данных праздников, организуется их обсуждение с участниками группы. В группе также представлены работы учащихся Юринской школы (собирательские этюды, творческие работы). Помещены видеоролики о посёлке Юрино, о Михайло-Архангельской церкви и жемчужине Поволжья — замке Шереметьевых.

Итак, как показывает опыт, проблема межкультурных взаимодействий — из числа тех проблем, которые действительно требуют безостановочного движения, все новых теоретических поисков, а главное — серьезных и ответственных практических реализаций. И именно в отечественной фольклористике представлены, на наш взгляд, основательные попытки ее теоретического осмысления и интерпретации соответственно вызовам времени. Особенную важность и остроту приобрела данная проблема на рубеже XX—XXI вв. Она потребовала от исследователей не только нового и чрезвычайно динамичного ее осмысления, но и реалистических предложений, оформленных в виде образовательных проектов и программ. Один из таких проектов, связанный с попыткой обоснования нового подхода к решению данной проблемы, предложен участниками сетевой экспериментальной площадки Федерального института развития образования в Республике Марий Эл. В процессе проектирования системы духовно-нравственного воспитания младших школьников на основе ценностного потенциала традиционной (фольклорной) культуры народов Республики участники проекта опирались на общефилософский принцип «единства в разнообразии», раскрытый применительно к обозначенной проблематике следующим образом:

1) сосредоточение внимания обучающихся на универсальных (общих для всех народов) кодах традиционной культуры РМЭ с последующим их развертыванием и иллюстрацией конкретными фольклорно-этнографическими материалами;

2) демонстрация некоторых расхождений, связанных с разницей в стадийном их развитии (например, у одних народов еще обращает на себя внимание строгая последовательность в осуществлении акций того или иного обряда, у других — произошла частичная их трансформация и модификация, третьи — сохранили лишь отдельные реалии на уровне вербального текста; в редких случаях может иметь место и полное «обращение» обряда и т. п.);

3) выявление национальных вариантов оформления того или иного обряда/акции/текста;

4) интерпретация внутреннего смысла того или иного обряда/акции/текста в контексте воспитательных задач современного образо-

вательного процесса и в соотношении с устойчивыми нравственными представлениями, необходимыми для обеспечения жизнеспособности и толерантного взаимодействия современных культурных сообществ.

Участники проекта уверены в том, что реализация подобного подхода будет способствовать решению и ряда собственно педагогических задач, в частности, обновлению содержания, форм и методов учебно-воспитательного процесса городских и сельских общеобразовательных учреждений разных типов, откроет дополнительные перспективы для формирования новых функций школы в современном обществе.

Литература

- Аникин 1996 — *Аникин В. П.* Теория фольклора. Курс лекций. М., 1996.
- Буслаев 1861 — *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861.
- Веселовский 1882 — *Веселовский А. Н.* Новые книги по народной словесности // ЖМНП, 1882, № 9. С. 209 — 221.
- Владыкина 1998 — *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.
- Гацак 1983 — *Гацак В. М.* О перспективах изучения межнациональных фольклорных общностей и взаимосвязей // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: материалы симпозиума, 22—24 ноября, 1979 г. Казань, 1983. С. 3—7.
- Гацак 1993 — *Гацак В. М.* Переход славянских эпических песен в неславянскую этноязыковую и поэтико-стилевую среду // История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. М., 1993. С. 260—269.
- Золотова, Данилов 1994 — *Золотова Т. А., Данилов О. В.* Путешествие в мир «иной» // Марий Эл. Вчера, сегодня, завтра. Йошкар-Ола, 1994. С. 74—81.
- Золотова 1997 — *Золотова Т. А.* Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи. Йошкар-Ола, 1997.
- Золотова, Новицкая 2013 — *Золотова Т. А., Новицкая М. Ю.* МарГУ в экспериментальных исследованиях ФИРО (Итоги работы сетевой экспериментальной площадки) // Фольклор и литература. Вып. 3. Йошкар-Ола. 2013. С. 114—130.
- Костюхин 1993 — *Костюхин Е. А.* Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор. Т. 37. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 3—14
- Леонтьев 1992 — *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство (и другие работы) // Записки отшельника. М., 1992.
- Новицкая 2012—2013 — *Новицкая М. Ю. и др.* Электронные приложения к учебникам: А. А. Плешаков, М. Ю. Новицкая. «Окружающий мир». 1—4 классы. М., 2012—2013 (4 DVD).
- Померанцева, Чистов 1979 — *Померанцева Э. В., Чистов К. В.* Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 3—18

Путилов 1983 — *Путилов Б. Н.* К типологии межэтнических фольклорных связей: природа, закономерность, механизм // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: материалы симпозиума, 22—24 ноября, 1979 г., Казань. Казань, 1983. С. 7—13.

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

Путин 2012 — *Путин В. В.* Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 2012, 23 января.

Соколов 2000 — *Соколов К. Б.* Субкультурная стратификация и городской фольклор // Традиционная культура. 2000. № 1. С. 10—17.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Топорков 1997 — *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

Фукс 1840 — *Фукс А.* Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

Художественная жизнь современного общества 1996 — *Художественная жизнь современного общества*: в 4 т. Т. 1. Субкультуры и этносы в художественной жизни. СПб., 1996.

***Summary.** The article focuses on stages of development of the problem of interethnic interaction in Russian folklore studies, the most interesting solutions to this problem are introduced, a number of opportunities of its modern interpretation in the context of the principle of «unity in diversity» suggested by Russian philosophers of the XIX century are presented. Much attention is paid to the results of the work of the Federal experimental platform of Federal Institute for Education Development — Mari State University.*

***Key words:** Interethnic interaction, the Volga region, Russian, Finno-Ugrian, folklore studies, unity in diversity, experiment.*

Г. В. ЛОБКОВА
(Санкт-Петербург)

ЗНАЧЕНИЕ ВУЗОВСКИХ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ЦЕНТРОВ В СОХРАНЕНИИ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

***Аннотация.** Во многих вузах культуры и искусства России созданы и на протяжении многих лет действуют научно-образовательные центры, сформированные на основе экспедиционных собраний звуко- и видеозаписей по народной традиционной музыкальной культуре. На этой базе осуществляется подготовка кадров: этномузыкологов, руководителей творческих коллективов, педагогов. Современное состояние вузовских этномузыкологических центров требует пристального внимания и специальной поддержки со стороны государства и руководства образовательных учреждений. Срочное принятие мер необходимо для решения проблемы сохранения и пополнения вузовских архивов, поскольку в связи с историческими условиями жизни общества в ближайшее время именно архивный материал может послужить единственным источником информации о подлинных ценностях нематериального культурного наследия народов России.*

***Ключевые слова:** фольклорные экспедиции, архив, нематериальное культурное наследие.*

В конце XX — начале XXI в. в России складывается ситуация, когда «область культурной деятельности» отнесена к сфере «обслуживания населения», формируется упрощенное понимание культуры как формы досуга, «индустрии развлечений», человек постепенно перестает чувствовать себя творцом культурных ценностей и становится рядовым членом безликого «общества потребления».

В противовес все более жестко наступающей «историко-культурной амнезии» возникает осознанное стремление к восстановлению некогда целостной многомерной системы культуры, охватывающей сферы духовной, умственной, художественно-творческой деятельности человека и общества не только в виде «отчужденных продуктов труда», «совокупности достижений», но как непрерывно развивающейся во времени социокультурной среды, в недрах которой только и возможна полноценная созидательная жизнедеятельность общества и личности.

В России, после многих десятилетий отрицания ценности и уничтожения подлинных памятников народной материальной и духовной культуры, сегодня становится очевидным, что «культурное наследие»

не может быть отчуждено от человека и общества, собственно и представляющих собой народ и являющихся, по сути, носителями и «наследниками» культурных традиций.

До недавнего времени область культурного наследия на уровне законодательно охраняемой сферы включала в себя лишь памятники материальной культуры (музейные ценности, архитектурные комплексы, природные заповедники). И только в последние десятилетия мировая общественность обратила внимание на необходимость принятия мер по защите, так называемого, «нематериального культурного наследия». Так, в 2003 г. была разработана и в апреле 2006 г. вступила в силу Конвенция об охране нематериального культурного наследия, принятая Генеральной конференцией ЮНЕСКО и ратифицированная тридцатью государствами. Конвенция призвана сохранять фольклор и традиции устного творчества, языки, зрелища, ритуалы и праздники, навыки и обычаи, связанные с природой и окружающим миром, а также традиционные ремесла. Конвенция ЮНЕСКО ставит целью оказывать непосредственную поддержку общинам и группам населения, создающим, развивающим и передающим нематериальное культурное наследие из поколения в поколение.

Область «нематериального культурного наследия» соответствует принятому в настоящее время в России понятию «народная традиционная культура», охватывающему систему тесно взаимосвязанных компонентов, в числе которых:

- представления человека о мире и его мироощущение, верования, народные знания и умения;
- система образов и языка; фольклор, народная музыка, хореография, художественно-изобразительное творчество;
- обычаи и нравы; формы общинной, семейной обрядово-праздничной жизни;
- накопленный опыт хозяйственной деятельности, народные ремесла, промыслы.

Народная традиционная культура — историко-культурное наследие народов России — является одним из мощных ресурсов страны. Этот ресурс может послужить надежным фундаментом оздоровления и обогащения социокультурной среды, основой историко-патриотического воспитания и всестороннего творческого развития подрастающих поколений, базисом для решения проблем укоренения населения.

Парадоксально, но при всем богатстве и разнообразии сохранившихся до последнего времени в живом бытовании традиций народной культуры в России возникают сложности с составлением Реестра объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации. В настоящее время принята и действует «Концепция сохранения и развития нематериального культурного наследия народов Российской Федерации на 2009—2015 годы», в которой указано, что «основными хранителями народных традиций являются сегодня уч-

реждения культурно-досугового типа» [Материалы 2009: 8], и этим значительно ограничивается сфера действия защитных мер и поддержки, предусматриваемая Конвенцией ЮНЕСКО. На этом основании выполнение программы сохранения нематериального культурного наследия возложено на сложившуюся сеть центров народного творчества и домов культуры. Незадействованными оказываются образовательные, научные, общественные структуры, на протяжении многих десятилетий осуществляющие деятельность в области сохранения и развития традиций народной культуры и введения этих материалов в культурный процесс. Среди этих структур:

— академические научные фонограммархивы, вузовские и музейные научные подразделения (лаборатории и научные центры народной музыки, фольклорно-этнографические отделы), где накоплены богатейшие фонды аудио-, видео-, рукописных материалов, раскрывающие богатство и самобытность культурных традиций русского и других народов, населяющих Россию;

— отделения и факультеты в вузах, работающие по программам подготовки специалистов в области этномузыкологии, народного художественного творчества, народно-певческого искусства;

— творческие коллективы (центры, ансамбли), составляющие основу общероссийской общественной организации «Российский фольклорный союз», которая ставит своей целью сохранение и воссоздание в подлинном (этнографически достоверном) виде традиций народной культуры.

Эти коллективы и их деятельность оказались за рамками целевой финансовой поддержки и постоянно балансируют на грани исчезновения.

В принятых ранее (в 1989 г.) на 25-й Генеральной конференции Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры Рекомендациях о сохранении фольклора государствам-членам ООН предлагалось «создать национальные архивы, где собранные фольклорные материалы могут надлежащим образом храниться и предоставляться», а также «осуществлять профессиональную подготовку специалистов по сбору фольклорных материалов, архивариусов, специалистов в области документации и других специалистов по вопросам хранения фольклора, начиная с вопросов физической сохранности и кончая аналитической работой» [Материалы 2009: 26—27]. На протяжении многих лет эти задачи в России решаются *вузовскими научно-образовательными центрами*, сформированными на базе консерваторий, академий искусств, университетов культуры и других учреждений высшего образования.

В России сама *идея создания Собрания русских песен*, куда бы вошли подлинные образцы народной поэзии — лучшие из ранее опубликованных и записанные собственноручно, была сформулирована еще в 1820-е годы А. С. Пушкиным и частично воплощена П. В. Киреевским при

активном содействии современников. *Первые научные экспедиции* были организованы в конце XIX — начале XX века в результате деятельности Песенной комиссии РГО, Этнографического отдела и Музыкально-этнографической комиссии Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете [Смирнов 2000; Смирнов 2012]. Благодаря усилиям председателя (Н. А. Янчука) и членов Музыкально-этнографической комиссии (Е. Э. Линевой, А. Л. Маслова, А. В. Маркова, А. Д. Григорьева, Д. И. Аракчиева, И. С. Тезавровского, А. М. Листопадова и других) была начата работа *по записи на фонограф*, расшифровке и публикации научно достоверных материалов, раскрывающих богатство и разнообразие песенной и инструментальной культуры не только русского, но и других народов России. В 1910 г. на заседании Музыкально-этнографической комиссии впервые обсуждался вопрос о создании «Музея фонограмм». Комиссией разрабатывались и издавались научные труды, опирающиеся на новые, полученные в экспедициях и присланные корреспондентами данные. Кроме того, Комиссия осуществляла концертно-просветительскую и общественно-образовательную деятельность (создание по инициативе и под руководством Е. Э. Линевой в 1906 г. Московской народной консерватории) [Шевченко 1989]. Всесторонняя деятельность Музыкально-этнографической комиссии как *первого научно-образовательного этномузыкологического центра* была фактически прекращена в 1921 г., когда она была преобразована в этнографическую секцию Государственного института музыкальной науки, просуществовавшую до 1931 г.

В Санкт-Петербурге начальный этап *формирования этномузыкологического направления* связан с именем выдающегося ученого Б. В. Асафьева. В 1919 г. он избран профессором по специальности «Русская народная музыка» в Петроградском институте истории искусств, где читает курс лекций по истории русского песнетворчества, а также курсы «Народная инструментальная музыка», «Введение в музыкальную этнографию». Одной из принципиальных позиций, которую отстаивает Б. В. Асафьев, является отношение к народной музыке устной традиции не как застывшему наследию прошлого (музейным реликтам), а как живому, действенному процессу интонационного выражения народной мысли. После специальной поездки на Русский Север в сентябре 1925 г. Б. В. Асафьев выступает с докладом на заседании Ученого совета Государственного института истории искусств с изложением основных принципов экспедиционной работы [Материалы к биографии 1981: 215—217], что послужило толчком к *организации ряда комплексных экспедиций* 1926—1929 гг. в Заонежье, на реки Пинегу, Мезень, Печору с участием представителей различных специальностей (в том числе музыковедов — А. В. Финагина, Е. В. Гиппиуса, З. В. Эвальд — учеников Б. В. Асафьева, филологов — А. М. Астаховой, Н. П. Колпаковой, И. В. Карнауховой и других исследователей,

впоследствии — ведущих ученых). Перед музыкантами в экспедициях Б. В. Асафьевым ставились цели научно-исследовательского уровня: охват «всех отраслей и видов песенного творчества», бытующих в каждой исследуемой местности как основание к выявлению «вековых потоков и наслоений мелоса» и установлению связей «между изменениями темпа и уклада жизни и изменениями характера и форм песенного творчества» [Материалы к биографии 1981: 131—132].

В 1925 г. профессор Б. В. Асафьев создает и возглавляет научно-музыкальное отделение Ленинградской консерватории — первый вузовский центр подготовки музыковедческих кадров. Согласно учебному плану, распределение студентов предполагается по четырем специальностям, в том числе — *музыкально-этнографической*. В 1926 г. впервые в истории консерватории читается курс русского народного песнетворчества, первый лектор — А. В. Преображенский. В ряду дисциплин разработанных Б. В. Асафьевым учебных планов 1928—1929 гг.: «Русская народная песня (включая семинарий по изучению взаимоотношения русской речевой и музыкальной интонации)», «Основы сравнительного музыкознания», «Музыка народов СССР», «Музыкальное краеведение и прикладная музыкальная этнография», «Общее учение о музыкальных инструментах в связи с их систематикой и морфологией», «История музыкальных инструментов», «Практикум по описанию и определению музыкальных инструментов», «Практикум по технике фонографических записей и расшифровок» и другие [Данько 1984]. По словам Б. В. Асафьева, изучение народного песнетворчества в вузах «тесно спаянно с научными проблемами этнологии, этнографии, социологии, исторической поэтики» [Асафьев 1973: 110]. Разработанные Б. В. Асафьевым учебные планы должны были обеспечить высокий уровень научной подготовки будущих специалистов, что отражается в широте проблем, охватываемых в лекционных курсах, а также в постепенном совершенствовании методологической базы (привлечение выработанных в европейской науке методов сравнительного изучения устных музыкальных культур народов мира).

С 1927 г. в Ленинградской консерватории ведется *экспедиционная деятельность* — в числе первых были поездки 1927 и 1929 гг. в Армению, возглавляемые Х. С. Кушнаревым, а также поездка в Узбекистан (1928 г.) Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд (1894—1942), выпускников и в дальнейшем — преподавателей Консерватории [Валевская 2001]. В целях поддержки этого направления деятельности в 1927 г. Б. В. Асафьев основывает Этнографический кабинет (Кабинет музыкальной этнографии) при научно-музыкальном отделении (заведующий — Б. В. Асафьев, секретарь — Е. В. Гиппиус), а в 1929 г. по его инициативе организован Музыкально-краеведческий кружок Ленинградской государственной консерватории [Материалы к биографии 1981: 133, 227—228]. Однако, в силу сложившейся в 1929 г. политической ситуации и ужесточившихся обвинений в «формализме» и

«антимарксизме» со стороны Российской ассоциации пролетарских музыкантов (РАПМ), Б. В. Асафьев вынужден оставить Консерваторию, а его идеям, связанным с программой специальной вузовской подготовки кадров в области музыкальной этнографии, суждено было осуществиться лишь спустя 60 лет.

В результате экспедиций в Ленинграде *создается фонограммархив* (заведующим назначается Е. В. Гиппиус): в 1931 г. фонографические валики (около 528 единиц), включая коллекции Ленинградской консерватории и Института истории искусств, были переданы в Академию наук СССР и сейчас составляют часть коллекций Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН¹.

В Московской государственной консерватории *планомерная работа в области народного творчества* начинается с середины 1930-х гг. — с приходом К. В. Квитки. Им организован Кабинет народной музыки, открыта Кафедра музыкального фольклора (1940—1941). В задачи Кафедры входит подготовка высококвалифицированных специалистов, научных работников и педагогов [Гилярова 2013]. Начатая в 1930-е гг. под руководством К. В. Квитки активная *экспедиционная деятельность* в Московской консерватории осуществляется на протяжении многих лет А. В. Рудневой, В. М. Щуровым, Н. М. Бачинской, И. К. Свиридовой, Н. М. Савельевой, Н. Н. Гиляровой и многими другими известными исследователями, прерываясь только в годы Великой Отечественной войны. К 1999 г. фонд экспедиционных фонограмм Кабинета народной музыки (ныне — Научного центра народной музыки имени К. В. Квитки) насчитывал 107439 единиц хранения (аудиозаписей) [Перечень 1999: 3].

Во многих вузах полноценная экспедиционная работа возобновилась или была начата только в конце 1950-х — начале 1960-х гг. (под руководством Ф. А. Рубцова — в Ленинградской консерватории, В. И. Харькова — в Государственном музыкально-педагогическом институте имени Гнесиных, Т. В. Краснопольской — в Петрозаводской консерватории, В. Г. Захарченко — в Новосибирской консерватории и других). Подчеркнем, что в вузовских центрах экспедиционная работа, описание, расшифровка, систематизация материалов, подготовка их к изданию осуществлялись силами студентов, преподавателей и многочисленных сотрудников, в основном — в ходе фольклорной (музыкально-этнографической) практики. Во многих областях и районах России такая работа проводилась *впервые именно вузовскими экспедициями*, и сегодня эти коллекции составляют невосполнимый «золотой запас» культурного наследия России. Постепенно складывались крупные собрания документальных аудио- и видеозаписей музыкального фольклора, на базе которых создавались этномузыкологические центры (Лаборатории народного музыкального творчества, Кабине-

¹ С 1931 до октября 1941 г. Е. В. Гиппиус был заведующим Фонограммархивом. См.: [Материалы и статьи 2003: 9].

ты фольклора) в консерваториях, академиях искусств, университетах культуры и искусства, а на базе этих центров формировались научно-образовательные и экспериментально-творческие группы. Именно активизация экспедиционной деятельности, фиксация в подлинном виде народных песен и открытие уникальных, богатейших традиций народной музыкальной культуры России послужили в 1960—1970-е гг. толчком к возникновению фольклорных ансамблей в вузах культуры и искусства, что в 1989 привело к созданию общероссийской общественной организации «Российский фольклорный союз».

Начиная с 1980-х гг., экспедиционная работа в отдельных вузах культуры и искусства становится особенно масштабной и основывается на принципах комплексного фронтального исследования традиций народной культуры. Так, в Ленинградской (Санкт-Петербургской) консерватории А. М. Мехнецову удалось организовать и провести более 100 комплексных экспедиций, в которых в целом работало около 300 человек. В результате было осуществлено фронтальное исследование ряда ключевых для истории русской культуры территорий: Западная Сибирь (1966—1977, 1995, 1997, 2001); Вологодская (1976—1993, 2000), Архангельская (1977—1983), Псковская (1981—2002), Новгородская (1985—1992), Тверская (1985, 1988—1997), Смоленская (1993—2005) области. На этой основе А. М. Мехнецовым был разработан проект создания фольклорно-этнографического атласа России, стало возможным определение границ распространения локальных этнокультурных комплексов по совокупности типологически значимых показателей. Частично этот проект реализован в наиболее крупных изданиях по Псковской [НТКПО 2002] и Вологодской [НТКВО 2005, 2009] областям. В 1991 г. на базе Лаборатории народного музыкального творчества был создан Фольклорно-этнографический центр как научное подразделение Санкт-Петербургской консерватории, в 1997—2006 гг. Центр имел статус федерального учреждения культуры. На протяжении всех этих лет работу центра возглавлял А. М. Мехнецов. В то время это была единственная федеральная организация, которая целенаправленно осуществляла деятельность по созданию и обеспечению целостности общероссийского фонда фольклорно-этнографических материалов. В 2007 «Российский фольклорно-этнографический центр» был реорганизован (путем возвращения в структуру Санкт-Петербургской консерватории по программе оптимизации бюджетных расходов).

В конце 1980-х гг. коллективом музыковедов Ленинградской консерватории под руководством профессора А. М. Мехнецова разработана образовательная программа подготовки специалистов в области музыкальной фольклористики². После обсуждения программы на

² Основные положения и принципы построения комплексной программы подготовки музыкантов-фольклористов изложены в статье: [Мехнецов, Вавельская 1990].

межведомственном совете и утверждения ее на государственном уровне³ в 1989 г. в Санкт-Петербургской консерватории открыто Музыкально-этнографическое отделение. На основе этой программы аналогичные отделения были созданы в Петрозаводской государственной консерватории, Воронежской государственной академии искусств, Вологодском государственном педагогическом университете, Казанской государственной консерватории. В 2002 году в Перечень направлений подготовки и специальностей высшего профессионального образования в области культуры и искусства включена самостоятельная специальность — «этномузыкология»⁴. У вузов страны возникает возможность готовить специалистов по самостоятельной образовательной программе, имеющей комплексный характер — программе, которая позволяет присваивать выпускникам квалификации: «этномузыколог, преподаватель»⁵. При подготовке третьего поколения образовательных стандартов высшего профессионального образования этномузыкология в качестве профиля обучения включена в федеральный государственный образовательный стандарт по направлению подготовки 073000 «Музыказнание и музыкально-прикладное искусство» (квалификации/степени — бакалавр, магистр) (утвержден в 2011 г.). На всех этапах работы сохранен комплексный характер образовательной программы в области этномузыкологии, который определяется сочетанием научно-теоретического, исполнительского и педагогического профилей обучения, что способствует универсальной профессиональной подготовке выпускников.

В 1990—2000-е гг. во многих вузах культуры и искусства полноценно действуют учебно-научно-творческие комплексы, сформированные на основе экспедиционных собраний звуко- и видеозаписей по музыкальному фольклору, на базе которых осуществляется подготовка кадров (этномузыкологов, руководителей творческих коллективов, педагогов). В первую очередь, назовем научные подразделения вузов, обладающие крупными собраниями: Фольклорно-этнографический центр имени А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской консерватории, Научный центр народной музыки имени К. В. Квит-

³ Решением Государственного комитета СССР по народному образованию от 13.05.1988 № 37 КИ в рамках специальности 0510.00 «Музыковедение» были утверждены специализация 0510.01 «Музыкальная фольклористика», программа и учебный план подготовки специалистов в области музыкальной фольклористики (для консерваторий, музыкально-педагогических институтов, институтов искусств). В 1998 году программа была приведена в соответствие с новыми стандартами высшего образования и утверждена решением Президиума Совета Учебно-методического объединения по музыкальному образованию.

⁴ См. приказ Министерства образования Российской Федерации № 181 от 24.01.2002; номер специальности — 054000 (070112).

⁵ Образовательная программа разработана педагогическим коллективом Санкт-Петербургской государственной консерватории под руководством профессора А. М. Мехнецова [см.: Этномузыкология 2005].

ки Московской государственной консерватории, Проблемную научно-исследовательскую лабораторию по изучению традиционных музыкальных культур Российской академии музыки имени Гнесиных, Центр народной традиционной культуры Вологодского педагогического университета, Лабораторию традиционной музыки Петрозаводской консерватории, Фольклорный кабинет Казанской государственной консерватории, Кафедру этномузыкологии Воронежской академии искусств, Кабинет народной музыки Екатеринбургской консерватории и другие.

Сегодня на практике можно убедиться, что именно перед музыкантами открывается возможность «продления жизни» народных традиций в их подлинном виде. Получила общее признание творческая деятельность вузовских фольклорных ансамблей, ставящих целью воссоздание форм аутентичного фольклора на основе опыта экспедиционной работы и имеющихся коллекций документальных записей. В то же время исполнительская, творческая деятельность также требует многостороннего, универсального профессионального образования.

В 2008—2012 гг. складывается критическая ситуация, когда, исходя исключительно из финансово-экономических оснований и приоритетов, решается судьба целого направления в вузовской науке. В вузах (в первую очередь, гуманитарных) закрываются научно-вспомогательные подразделения, под угрозой сокращения оказываются научные сотрудники и вспомогательный персонал фольклорных лабораторий, отделений и центров. В Новосибирской консерватории, где за многие годы сформировалась научная школа по изучению музыкальной культуры народов Сибири и Дальнего Востока, количество должностей сокращено до 0,5 ставки заведующей архивом, а сам архив передан в фонотеку. В этой ситуации никто не гарантирует сохранность материалов. Архивы аудио- и видеозаписей музыкального фольклора народов России должны обслуживаться специалистами-этномузыкологами, иначе любой уникальный фонд превращается в «могильник». Вузовские фонды фольклорно-этнографических материалов служат основой образовательного процесса, базой учебной и производственной практики студентов, будущих специалистов. Но задача обеспечения доступа к фондовым материалам не может решаться силами 0,5 сотрудника!

Современное состояние вузовских этномузыкологических центров требует пристального внимания и специальной поддержки со стороны государства и руководства вузов. Срочное принятие мер необходимо для решения проблемы сохранения и пополнения архивов, поскольку в связи с историческими условиями жизни общества в ближайшее время именно *архивный материал может послужить единственным источником информации о подлинных ценностях нематериального культурного наследия народов России*. Остро стоит вопрос о

придании особого государственного статуса фондам документальных материалов по народной традиционной культуре (фондам фольклорно-этнографических материалов) с учетом следующих принципиальных положений:

1. Фонды фольклорно-этнографических материалов имеют важное историко-культурное значение, включают уникальные образцы фольклора и содержат информацию о системе исторически сложившихся культурных ценностей народов России — о нравственных и эстетических идеалах, нормах поведения, диалектах и говорах, обычаях и обрядах, исконных традициях народной художественной культуры в ее аутентичных формах.

2. Материалы каждой коллекции уникальны и не восстанавливаемы, так как в записях зафиксирован объем информации, относящийся к опыту и памяти носителей этнокультурной традиции в ее самобытной, локально-определенной форме в тот или иной момент времени. Содержание записи во многом обусловлено степенью профессиональной подготовленности и областью научных интересов собирателей.

3. Коллекции фольклорно-этнографических материалов имеют принципиально комплексный, комбинированный характер и включают осуществленные в процессе экспедиции аудио- и видеозаписи, фотоматериалы, рукописные записи (дневники, рабочие тетради, репертуарные списки и др.), а также предметы материальной культуры (образцы музыкальных инструментов, костюм, предметы быта, приобретенные в ходе экспедиции). Кроме того, в процессе стационарной обработки экспедиционных коллекций формируются следующие виды документов: реестры к кассетам (опись содержания), каталог коллекции (перечень всех имеющихся материалов), материалы систематизации (сгруппированные по видам полученной информации, по географическому принципу и др.), рукописные расшифровки текстов и напевов, базы данных (информационно-справочные системы), составляющие неотъемлемую часть коллекции.

4. Фольклорно-этнографические коллекции неотчуждаемы от их создателей: как правило, они образуются в результате планомерной экспедиционной деятельности государственных учреждений образования и культуры (государственные коллекции), а также в результате индивидуальной исследовательской работы (частные коллекции) и непосредственно связаны с образовательными, культурно-просветительскими, научно-исследовательскими направлениями деятельности организаций и лиц, создающих данные коллекции, служат фундаментальной базой для осуществления работ по изучению, сохранению и включению в современный культурный, научный, образовательный процесс сложившихся в народной традиционной культуре культурных ценностей.

Проблемы вузовской и академической науки, вопросы о сохранности архивов обсуждались на прошедшей в сентябре 2012 г. в Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Кор-

сакова международной научной конференции «Этномузыкология: история формирования научных школ и образовательных центров», в которой приняли участие представители многих городов России, Азербайджана, Литвы, Беларуси, Украины, Болгарии, Польши. Было прочитано около 50 докладов представителями более 20 вузов, 4 научных организаций, а также школ, колледжей, областных научно-методических центров народного творчества.

На конференции 2012 г. был представлен опыт стран ближнего зарубежья, позитивный с точки зрения всесторонней опеки и поддержки государством направлений, связанных с сохранением и обеспечением доступа к нематериальному культурному наследию. В Литве принят «Закон о государственной опеке над этнической культурой» (2001), «Закон о национальном наследии Литовской Республики» (2007), Создан Совет по охране этнической культуры, утверждена Программа по этнической культуре для детских садов и средних школ (2012). В Азербайджане существует система поддержки в форме государственных грантов, направленная на сохранение и обеспечение широкого доступа к нематериальному культурному наследию, в том числе финансируются проекты в области создания сайтов, виртуальных музеев, электронных библиотек, каталогов, электронных атласов традиционной музыкальной культуры народов Азербайджана; проведения полевых исследований; создания учебных пособий для общеобразовательных и музыкальных школ с использованием современных информационных технологий (караоке, электронные учебники, интеллектуальные игры, дистанционное обучение).

Участники конференции признали, что в настоящее время представляется особенно актуальным осуществление целевой государственной поддержки разнообразных форм деятельности вузовских центров и научных организаций в области сохранения и освоения нематериального культурного наследия народов России, русской народной традиционной культуры, таких как:

— паспортизация и учет на уровне единого государственного реестра всех архивов фольклорно-этнографических материалов, создание на основе современных технологий информационной системы «Фольклорные архивы России» в целях организации сети фондохранилищ документальных звуко- и видеозаписей по народной традиционной культуре России и обеспечения доступа к архивным коллекциям;

— оцифровка, реставрация и научное описание имеющихся фольклорно-этнографических коллекций и создание фонда страховых копий документальных звуко- и видеозаписей по народной традиционной культуре России;

— проведение фольклорных экспедиций, направленных на пополнение коллекций, экспертизу состояния и поддержку традиций народной культуры в их живом бытовании;

— создание непрерывной многоуровневой системы подготовки кадров в области этномузыкологии, совершенствование имеющихся и создание новых вузовских научно-образовательных центров.

Принятие указанных мер будет способствовать обеспечению конституционных прав граждан на доступ к культурным ценностям, на сохранение и развитие культурно-национальной самобытности русского народа и народов России, что является, по сути, стратегической задачей государства.

Литература

Асафьев 1973 — *Асафьев Б. В.* Русская народная песня и ее место в школьном музыкальном воспитании и образовании // Асафьев Б. В. Избранные статьи о музыкальном просвещении и образовании. Л., 1973. С. 95—111.

Валевская 2001 — *Валевская Е. А.* Значение наследия Б. В. Асафьева и Ф. А. Рубцова для деятельности фольклористов Петербургской консерватории // Петербургские страницы русской музыкальной культуры: Сб. ст. и материалов. СПб., 2001. С. 145—148.

Гилярова 2013 — *Гилярова Н. Н.* О преподавании предмета «Народное музыкальное творчество» в Московской консерватории: Прошлое и настоящее // Народная традиционная культура в образовательных программах и научных исследованиях: Сборник материалов Всероссийских конференций 2008—2010 годов. СПб., 2013. С. 22—39. (В печати).

Данько 1984 — *Данько Л. Г.* О некоторых аспектах деятельности Б. В. Асафьева — критика и педагога (К 100-летию со дня рождения) // Музыкальная критика (теория и методика): Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 101—105.

Материалы и статьи 2003 — Материалы и статьи к 100-летию со дня рождения Е. В. Гиппиуса. М., 2003.

Материалы к биографии 1981 — Материалы к биографии Б. Асафьева / Сост. А. Крюков. Л., 1981.

Материалы 2009 — Материалы к учебному семинару по вопросам формирования Реестра объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации \ Государственный Российский Дом народного творчества. М., 2009. URL: http://www.rusfolk.ru/datadocs/doc_1000qe.doc (Дата обращения 05.09.2013).

Мехнецов, Валевская 1990 — *Мехнецов А. М., Валевская Е. А.* Музыкально-этнографическое отделение консерватории: программа подготовки фольклористов // Сохранение и возрождение фольклорных традиций: Сб. науч. тр. М., 1990. Вып. 1. С. 105—134.

НТКВО 2005, 2009 — Народная традиционная культура Вологодской области. Т. 1: Фольклор и этнография среднего течения реки Сухоны. Ч. 1: Песни, хороводы, инструментальная музыка в обрядах и праздниках годового круга / сост., науч. ред., авт. проекта Мехнецов А. М.; Авт. колл.: Мехнецов А. М., Лобкова Г. В., Королькова И. В. и др. СПб.; Вологда, 2005. Ч. 2.: Народные верования, сказки, необрядовый фольклор / авт.

проекта Мехнецов А. М.; Авт. колл.: Мехнецов А. М., Валевская Е. А., Иванова Т. Г. и др. СПб.; Вологда, 2009.

НТКПО 2002 — Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра: в 2 т. / автор проекта, сост., науч. ред. Мехнецов А. М.; Авт. колл.: Валевская Е. А., Королькова И. В., Лобкова Г. В. и др. СПб.; Псков, 2002.

Перечень 1999 — Перечень экспедиционных и стационарных аудиозаписей основного фонда Кабинета народной музыки Московской государственной консерватории / сост. С. В. Голубков; ред. Н. Н. Гилярова. М., 1999. С. 3.

Смирнов 2012 — Смирнов Д. В. История русской музыкальной фольклористики: Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии. Ч. 1: Деятельность Этнографического отдела. 1867—1900. М., 2012.

Смирнов 2000 — Смирнов Д. В. Музыкально-этнографическая комиссия // Традиции русской художественной культуры: Межвузовский сб. науч. тр. М.; Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 213—232.

Шевченко 1989 — Шевченко И. И. Из истории Московской народной консерватории (1906—1918 гг.): Публикация и комментарии И. И. Шевченко // Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли: Сб. науч. трудов. Л., 1989. (Фольклор и фольклоризм. Вып. 2). С. 80—110.

Этномузыкалогия 2005 — Этномузыкалогия: Специальность 070112 (054000): Примерные программы дисциплин. Государственный образовательный стандарт. Примерный учебный план. Требования к материально-техническому обеспечению: Сборник учебно-методических материалов и нормативных документов / науч. ред. А. М. Мехнецов. СПб., 2005.

Summary. Scientific training centers are created in many higher educational institutions of Russia on the basis of archival collections of materials on folk traditional musical culture. Training of specialists (ethnomusicologists, heads of creative collectives, teachers) is carried out on this basis. The current state of the high school ethnomusicological centers demands attention and special support from the state and the management of educational institutions. Urgent measures are necessary for a solution of the problem of preservation and replenishment of high school archives. Archival material can be the only source of information on the true values of a non-material cultural heritage of the people of Russia in connection with historical living conditions of society.

Key words: *folklore expeditions, archive, non-material cultural heritage*

Т. ДЕ ГРААФ
(Нидерланды, Гронинген)
В. Н. ДЕНИСОВ
(Санкт-Петербург — Ижевск)

НИДЕРЛАНДСКО-РОССИЙСКИЕ ПРОЕКТЫ И ИХ РОЛЬ В СОХРАНЕНИИ ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ НЕКОТОРЫХ КОРЕННЫХ И МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Аннотация. Нидерландско-российские проекты с участием Фризской Академии и Центра «Меркатор» оказали заметное влияние на сохранение фольклорных коллекций в звуковых архивах ряда академических институтов РАН. Вместе с тем, они помогли организовать там современные звуковые лаборатории.

Ключевые слова: звуковые архивы, фольклорные коллекции, сохранение звукового наследия.

В настоящее время в архивах Российской Федерации хранится большое количество уникальных звуковых записей, которые часто остаются недоступными для широкого круга исследователей. Это связано с различными факторами, в том числе и с особенностями хранения традиционных носителей этих записей. Основная часть звуковых материалов по-прежнему находится на обычных магнитофонных лентах или компакт-кассетах, физическая сохранность которых вызывает серьезные опасения в силу нестабильности и недолговечности верхнего магнитного слоя. Более ранние записи на восковых валиках, выполненные на заре возникновения звукозаписи, позднее были переписаны на магнитные ленты, поэтому также находятся в ограниченном доступе. Кроме того, сейчас становится все труднее найти аналоговую аппаратуру, на которой эти записи производились, поскольку техника быстро устаревает и выходит из употребления. Учитывая вышесказанное, становится очевидным, что многие уникальные коллекции языка и фольклора в России действительно находятся в довольно опасной ситуации. Изменить ее можно только в том случае, если перевести старые звуковые материалы из аналогового формата в более надежный архивный цифровой формат в соответствии с мировыми стандартами и хранить их на современных носителях, например, на жестких дисках.

В серии проектов по спасению и сохранению звуковых коллекций, реализованных в последние годы на территории Российской Федерации и инициированных Фризской Академией и Центром «Меркатор» (Нидерланды), основное внимание уделялось работе с фольклорными и языковыми материалами коренных и малочисленных народов, язык

и культура которых находятся под угрозой исчезновения. Начало этим проектам было положено еще в середине 1990-х гг., когда ситуация во многих российских архивах была крайне сложной, и они нуждались в серьезной финансовой поддержке.

Первый из этих проектов «*Use of Acoustic Data Bases and the Study of Language Change*» (1995—1998) финансировался организацией INTAS Европейского Союза в Брюсселе. В ходе проекта была реконструирована часть записей Фонограммархива Института Русской литературы (Пушкинский Дом). Одновременно с этим удалось содействовать включению исторически значимых звуковых коллекций этого уникального звукового хранилища в программу ЮНЕСКО «Память мира». Все эти материалы важны для дальнейших исследований не только в силу исторических и культурных причин, но и с точки зрения лингвистического описания происшедших языковых изменений [De Graaf 2001: 13—37].

В результате второго проекта INTAS «*St. Petersburg Sound Archives on the World Wide Web*» (1998—2001) была завершена реконструкция звуковых архивных материалов из коллекции известнейшего лингвиста В. М. Жирмунского, созданной в Санкт-Петербурге — Ленинграде еще в начале XX в. Его основной научный интерес был направлен на изучение диалектов немецкого языка в России. Кроме того, в период с 1927 по 1930 гг. В. М. Жирмунский проделал огромную работу по записи песен немецких колонистов. Записи эти были сделаны в необычном формате — на восковых дисках на картонной основе. В рамках данного проекта после тщательного отбора и анализа диски были переданы в Венский Фонограммархив для перезаписи на магнитные ленты с последующим переводом содержащейся информации в современный цифровой формат. В обоих проектах техническую поддержку нам оказывал Венский Фонограммархив Австрийской Академии наук, который в настоящее время является одним из наиболее современных и технически оснащенных звуковых архивов мира.

Для третьего проекта INTAS «*The construction of a full-text database on Balto-Finnic languages and Russian dialects in Northwest-Russia*» (2000—2003) мы подготовили описание малочисленных финно-угорских языков в окрестностях Санкт-Петербурга и в южной и средней части Карелии. Составленное описание отражает специфическую лингвистическую картину региона, в котором финно-угорские языки — вепсский, ингерманландский (финский), водский и карельский, а также различные архаичные диалекты русского языка до сих пор сосуществуют в тесном контакте друг с другом [Герд, Савиярви, де Грааф 2003].

Звуковые архивы Петербурга содержат также ценнейшие материалы по языку идиш, языку евреев восточной Европы, на котором в начале XX в. только в Российской империи говорили несколько миллионов представителей этого народа. В архивах мы обнаружили неопубликованную рукопись «Баллады в еврейском фольклоре» со звуковыми ма-

териалами на восковых валиках. Совместно со специалистами Петербурга эти исследованные звуковые материалы были подготовлены к изданию отдельной книгой. Данный проект назывался «*Voices from the Shtetl, the Past and Present of the Yiddish Language in Russia*» (1998—2001) и реализовывался при финансовой поддержке нидерландского Фонда научных исследований NWO [De Graaf, Kleiner, Svetozarova 2004: 205—221].

В 2002—2005 гг. была проделана большая работа с записями русских диалектов и языков малых народов Российской Федерации, хранящихся в Фонограммархиве Пушкинского Дома. В этом проекте финансовую поддержку нам также оказал нидерландский Фонд научных исследований NWO. В рамках исследовательской программы «*Voices from Tundra and Taiga*» удалось объединить материалы старых записей с данными современных полевых исследований для того, чтобы затем сделать описание языков и культур некоторых этнических групп в России.

Кроме того, в этот же период изучались материалы по языкам и культуре малочисленных народов Арктического региона Российской Федерации, поскольку они особенно остро нуждаются в фиксации, прежде чем исчезнут совсем. В данном проекте был проведен сравнительный анализ современных языковых записей с теми архивными записями, которые были сделаны более полувека назад. Эти архивные записи содержат также образцы разговорной речи и фольклора других народов Сибири [De Graaf 2004: 143—169].

В этих проектах особое внимание обращалось на исчезающие языки и культуру национальных меньшинств в России: нивхский (гиляцкий) и уилта (орочский) на Сахалине и юкагирский и тунгусский в Якутии. Нашей целью являлось создание фоно- и видеобиблиотеки старых записей фольклора, певческих и устных традиций народов Сахалина и Якутии. Постепенно имеющиеся звуковые коллекции в архивах этих регионов дополнялись материалами новых полевых экспедиций. Собранные данные пополнили также звуковые архивы Петербурга.

Летом 2005 г. рабочая группа завершила отчет по проекту NWO в рамках исследовательской программы «*Voices from Tundra and Taiga*» и опубликовала каталог коллекций записей фольклора, песен и устных традиций народов Сибири, хранящихся в Фонограммархиве Пушкинского Дома [Бурькин и др. 2005]. Материалы коллекций стали основой для его дальнейшего анализа исследователями, работающими в области фонетики, языкознания, антропологии, истории, этномусикологии и фольклора. Помимо этого, данный материал чрезвычайно важен для разработки методов обучения языку с включением в этот процесс самих представителей этнических групп с целью сохранения и возрождения этих языков и культур.

Если материалы большинства звуковых архивов более или менее доступны для исследователей, то этого нельзя сказать о коллекциях, находящихся в частных архивах ученых, которые все еще остаются

недоступными и, кроме того, для них не обеспечиваются необходимые условия хранения. Именно таким записям был посвящен следующий проект под названием «*Safeguarding and Preservation of Sound Materials of Endangered Languages for Sound Archives in Russia*» под номером «ЕАР (Endangered Archive Programme) 089», реализованный в 2006—2007 гг. на базе старейшего в России звукового хранилища — Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинский Дом) в Санкт-Петербурге. В ходе него из частных архивов известных петербургских ученых удалось оцифровать фольклорные и лингвистические коллекции, собранные ими во время экспедиций в различные регионы СССР и на сопредельные территории. Первые записи датируются второй половиной 1960-х гг., последние — серединой 1980-х гг. [Victor Denisov, Tjeerd de Graaf, Natalia Svetozarova 2009]. Эти бесценные звуковые материалы на магнитных лентах и компакт-кассетах долгое время хранились в домашних условиях и потому находились в крайне опасной ситуации. Сами ученые или их родственники не всегда знали, что с ними делать, в какой форме хранить записи, каким образом перевести их в более надежные современные цифровые форматы. Поэтому, предложение об участии в проекте в абсолютном большинстве случаев было воспринято позитивно. По условиям проекта и по согласованию с самими учеными или их наследниками, копии данных материалов, после перевода их в цифровой формат, на современных носителях были возвращены владельцам, включены в состав коллекций Фонограммархива ИРЛИ, а также переданы на хранение в Британскую библиотеку.

Техническая сторона проекта ЕАР 089 не вызывала особых проблем: с одной стороны, Венский Фонограммархив снова выступил в проекте в качестве ведущего консультанта по использованию современных технологий при оцифровке и сохранению звуковых коллекций, а с другой, — в самом Фонограммархиве Пушкинского Дома всегда был высококвалифицированный технический персонал, прекрасно знающий аналоговую технику. В результате, по завершении проекта звуковая лаборатория этого известного академического учреждения получила еще дополнительно комплект современного оборудования для оцифровки и хранения звуковых коллекций, а фонды Фонограммархива пополнились новыми уникальными материалами.

Второй проект из этой серии «*Vanishing Voices from the Uralic World: Sound recordings for archives in Russia (in particular Udmurtia)*» (ЕАР 347), связанный с созданием звуковой лаборатории, оцифровкой, описанием и сохранением фольклорных и языковых коллекций, был предложен Удмуртскому институту истории, языка и литературы Уральского отделения РАН. В звуковом архиве этого института, которому в 2012 г. исполнилось 80 лет, накопилось немало записей, собранных в ходе многочисленных фольклорных и лингвистических экспедиций. Финансовые и технические возможности небольшой академической структуры не позволяли в ближайшей перспективе самостоятельно и

в короткие сроки привести звуковой архив в надлежащее состояние. Поэтому руководство и сотрудники института с пониманием отнеслись к предложению принять участие в данном международном проекте [Де Грааф, Денисов 2012: 202—207].

В ходе реализации этого проекта, который успешно завершился в марте этого года, пришлось решать многочисленные вопросы как организационного, так и технического характера, поскольку в институте не было специалистов для работы со старыми аналоговыми записями, как и не было самостоятельного отдела, оснащенного современным оборудованием для перевода аналоговых записей в цифровые форматы. При поддержке проекта EAP 347 в институте в короткие сроки была создана звуковая лаборатория, оснащенная профессиональным студийным магнитофоном для воспроизведения записей с магнитных лент (скорость движения ленты 9,5 и 19 см/сек), а также магнитофоном для воспроизведения записей с компакт-кассет. Оцифровка производилась в формате Linear PCM WAV с помощью профессиональной звуковой карты, с разрешением 96 кГц, 24 бита, согласно требованиями Технического Комитета IASA [Schüller 2005]. Кроме оцифровки звукового материала были отсканированы и переведены в электронный формат рукописные материалы (иначе говоря — «метаданные»), которые, как правило, сопровождают звукозаписи. Без них звуковые архивы практически теряют свою ценность, поскольку нет никакой другой информации, раскрывающей многие важные детали записи: дату, место записи, информацию об исполнителях, аппаратуре, на которой произведена запись, использовавшихся форматах и т. д.

При определении конфигурации будущей звуковой лаборатории в УИИЯЛ и создании возможностей для долгосрочного хранения оцифрованных коллекций учитывался практический опыт ведущих звуковых архивов Европы: Венского и Берлинского Фонограммархивов, а также Фольклорного архива Эстонского Литературного музея и Звукового архива Финского Литературного общества. Одновременно принимались во внимание технические рекомендации Международной Ассоциации Звуковых Архивов (IASA), изложенные в документах этой организации [Guidelines 2004]. Все это позволило выбрать оптимальную конфигурацию для звуковой лаборатории с системой длительного хранения звуковых коллекций и органично включить ее в создаваемую общую локальную сеть института.

В наших проектах основные принципы применения современных информационных технологий при сохранении звуковых архивов основаны на международном опыте и прошли апробирование во многих странах мира. Учитывая важность и актуальность сохранения культурного наследия, надеемся, что звуковые архивы в Российской Федерации проявят интерес к нашему опыту реализации подобных проектов и смогут также использовать современные технологии и международные стандарты в своей практической работе.

Литература

Герд, Савиярви, де Грааф 2003 — *Герд А. С., Савиярви М., де Грааф Т.* Язык и народ. Тексты социолингвистической ситуации на Северо-западе России. Санкт-Петербургский государственный университет, СПб., 2003.

Бурыкин и др. 2005 — *Бурыкин А. А., Гирфанова А. Х., Кастров А. Ю., Марченко Ю. И., Светозарова Н. Д., Шифф В. П.* Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., 2005.

Де Грааф, Денисов 2012 — *Де Грааф Т., Денисов В. Н.* Международный проект по сохранению фольклорного архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН // Региональная история, локальная история, историческое краеведение в предметных полях современного исторического знания: Сб. ст. /под ред. А. Е. Загребина, О. М. Мельниковой. Ижевск, 2012. С. 202—207.

Guidelines 2004 — Guidelines on the Production and Preservation of Digital Audio Objects. (IASA Technical Committee — Standards, Recommended Practices and Strategies, IASA-TC 04), 2004.

De Graaf 2001 — *De Graaf T.* Data on the languages of Russia from historical documents, sound archives and fieldwork expeditions // Murasaki K. (ed.) Recording and Restoration of Minority Languages, Sakhalin Ainu and Nivkh, ELPR report, Japan, 2001. P. 13—37.

De Graaf, Kleiner, Svetozarova 2004 — *De Graaf T., Kleiner Yu., Svetozarova N.* Yiddish in St. Petersburg: The Last Sounds of a Language. Proceedings of the Conference “Klezmer, Klassik, jiddisches Lied. Jüdische Musik-Kultur in Osteuropa”. Wiesbaden, 2004. P. 205—221.

De Graaf 2004 — *De Graaf T.* Voices from Tundra and Taiga: Endangered Languages of Russia on the Internet. In: Sakiyama, O and Endo, F (eds.) Lectures on Endangered Languages: 5 — Endangered Languages of the Pacific Rim C005, Suita, Osaka, 2004. P. 143—169.

Denisov, de Graaf, Svetozarova 2009 — *Denisov V., de Graaf T., Svetozarova N.* New sound collections in the Phonogram Archive of the Institute of Russian Literature (Pushkinsky Dom) in Saint-Petersburg (A Catalogue resulting from the European Project EAP089). Institute for Linguistic Studies, Institute of Russian Literature (Pushkinsky Dom), Russian Academy of Sciences. St. Petersburg, 2009.

Schüller 2005 — *Schüller, D.* (Ed.) The Safeguarding of the Audio Heritage: Ethics, Principles and Preservation Strategy (=IASA Technical Committee — Standards, Recommended Practices and Strategies, IASA-TC 03), 2005.

Summary. Some Dutch-Russian projects with participation of the Fryske Academy and the Mercator Centre played an important role in the preservation of folklore collections in some of academic institutions of the Russian Academy of Sciences. They also made it possible to create modern sound laboratories within these institutions.

Key words: *sound archives, folklore collections, safeguarding of sound heritage.*

ОБ АВТОРАХ

Белова Ольга Владиславовна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН; e-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

Брицына Александра Юрьевна — кандидат филологических наук; e-mail: britsyna@ukr.net; britsyna@mail.ru

Володина Татьяна Васильевна — доктор филологических наук, заведующая отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Республики Беларусь; e-mail: tanja_volodina@tut.by

Головин Валентин Вадимович — доктор философии, доктор филологических наук, профессор, руководитель Центра исследований детской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; e-mail: valentin_golovin@mail.ru

Денисов Виктор Николаевич — доцент, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН; e-mail: vicnicden@gmail.com

Дианова Татьяна Борисовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова; e-mail: dianovatatiana@gmail.com

Жуланова Надежда Ильинична — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник отдела народной художественной культуры Государственного института искусствознания Министерства культуры РФ; e-mail: Zhulanova-Nadja@yandex.ru

Золотова Татьяна Аркадьевна — доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русской и зарубежной литературы Марийского государственного университета; e-mail: zolotova_tatiana@mail.ru

Котлярова Татьяна Анатольевна — кандидат культурологии, заведующая кафедрой народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств; e-mail: kotfolk@yandex.ru

Лобкова Галина Владимировна — кандидат искусствоведения, доцент, заведующая кафедрой этномузыкалогии, заместитель начальника по научной работе Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова; e-mail: galina-lobkova@yandex.ru

- Неклюдов Сергей Юрьевич** — доктор филологических наук, профессор; Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ; Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС; e-mail: ctsf.rggu@gmail.com
- Николаев Олег Рудольфович** — кандидат филологических наук; e-mail: ornikolaev@yandex.ru
- Новицкая Марина Юрьевна** — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Федерального института развития образования Министерства образования и науки РФ; e-mail: rafael.sarkisyan@mail.ru
- Райкова Ирина Николаевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской классической литературы и фольклора; e-mail: nikolavna@inbox.ru
- Толстая Светлана Михайловна** — доктор филологических наук, профессор, заведующая отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН; e-mail: smtolstaya@yandex.ru
- Тьерд де Грааф** — сотрудник Европейского центра мультилингвизма и языкового обучения Фризской Академии (Нидерланды); e-mail: tdegraaf@fryske-akademy.nl
- Хренов Николай Андреевич** — доктор философских наук, профессор, заместитель директора по научной работе Государственного института искусствознания Министерства культуры РФ; e-mail: nihrenov@mail.ru
- Хроленко Александр Тимофеевич** — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русского языка Курского государственного университета; e-mail: khrolenko@hotmail.ru
- Чередникова Майя Павловна** — доктор филологических наук, профессор Ульяновского государственного педагогического университета; e-mail: maina@list.ru
- Черных Александр Васильевич** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН; e-mail: atschernych@yandex.ru

**НАВСТРЕЧУ
ТРЕТЬЕМУ
ВСЕРОССИЙСКОМУ
КОНГРЕССУ
ФОЛЬКЛОРИСТОВ**

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Дизайн и верстка *И. К. Дергунова, Т. В. Буцева*
Производство и реализация *Э. Р. Жукова*

Подписано в печать 12.12.2013. Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура NewtonC. Объем 18,0 печ. л. Тираж 500 экз. Заказ

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

Адрес в Интернете: **www.folkcentr.ru**
E-mail: **crf@inbox.ru**

Отпечатано в типографии ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14