

ББК 82.3(2Рос=Рус)
А31

Рецензенты: д-р филол. наук *К. А. Богданов* (Ин-т рус. литературы (Пушкинский Дом) РАН), д-р филол. наук *Т. В. Черниговская* (С.-Петербург. гос. ун-т)

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
С.-Петербургского государственного университета

Адоньева С. Б.
А31 Прагматика фольклора. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. — 312 с.
ISBN 5-288-03428-1 (Изд-во С.-Петерб. ун-та)
ISBN 5-94278-530-9 (ЗАО ТИД «Амфора»)

Исследование посвящено прагматике фольклорных жанров (заговоров, частушек, причитаний), которые рассматриваются как особые, предоставляемые человеку традицией, стратегии поведения. В качестве материала использованы результаты полевых исследований автора на территории Белозерского края.

Для студентов, преподавателей гуманитарных факультетов, этнографов, социологов, фольклористов, психологов, а также всех интересующихся фольклорной традицией и ее местом в современной жизни крестьянской России. Книга адресована гуманитариям самого широкого профиля.

ББК 82.3(2Рос=Рус)



ИЗДАТЕЛЬСТВО
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«АМФОРА»

ISBN 5-288-03428-1 (Изд-во С.-Петерб. ун-та)
ISBN 5-94278-530-9 (ЗАО ТИД «Амфора»)

- © С. Б. Адоньева, 2004
- © Дизайн обложки.
ЗАО ТИД «Амфора», 2004
- © Издательство
С.-Петербургского
университета, 2004

ВВЕДЕНИЕ

Имеющиеся на сегодняшний день в распоряжении фольклористов описания фольклора в большинстве своем основываются на определении фольклора как особой формы творчества: «Советская наука под фольклором понимает обычно не все народное искусство, а только словесное, устное поэтическое художественное творчество, для которого употребляет термин “фольклор” без определения “словесный”».¹ Наиболее близким к фольклору феноменом, использующим тот же материал (язык), является литература. Современная классификация фольклора базируется на принципах, заданных еще Аристотелем: фольклорные жанры группируются в виды, последние — в роды, по аналогии с литературными родами. Основой для такой классификации служит определение творчества в качестве родового понятия по отношению к фольклору.² Вместе с тем вряд ли кто усомнится, что значительная часть фольклора является творчеством не в большей мере, чем любая другая человеческая деятельность. Направление фольклорного действия противоположно направлению действия творческого: творить — значит создавать новое, в то время как фольклор ориентирован на старое, на канон, на поддержание традиции.³

Представляется в большей степени соответствующим природе явления признать родовым понятием по отношению к вербально-

¹ Русское народное поэтическое творчество // Учебное пособие для филологических факультетов педагогических институтов. М., 1971. С. 5. Такое определение сохраняется и в более поздних учебных изданиях.

² Критический обзор литературоведческих подходов в отечественной фольклористике см. в: *Путилов Б. М.* Фольклор и народная культура. In *memoir.* СПб., 1993. С. 4–14.

³ Спеть песню, построить забор, соткать полотно — все это действия, направленные на создание новых вещей, но по известным технологиям. Творчество в традиционной культуре может быть определено как творчество в пределах известной технологии (или *мастерство*).

му фольклору не творчество, но речь, точнее — *речевую деятельность*. Фольклорное произведение может не быть творческим актом, но не быть актом речевым оно не может. В данном случае мы не утверждаем ничего нового. Общим для фольклористики является представление о том, что фольклорное произведение в реальном сюжета бытовании есть не только текст, но также высказывание, или речевой акт, который наряду с текстом предполагает наличие говорящего, слушателя и их взаимодействие по поводу данного речевого события.

Определение нашего предмета может звучать следующим образом: фольклор есть особая форма устной речи.⁴ Но как охарактеризовать эту особенность, в чем специфика фольклора по отношению к общему полю устной речи? К. В. Чистов предлагал рассматривать фольклор в качестве одной из форм устной речи, формы, которая в своих наиболее развитых жанрах не является спонтанной.⁵

Исследователи, занимающиеся анализом устной речи, определяют следующие ее характеристики: неподготовленность речевого акта; неофициальный характер общения; устность; спонтанный характер протекания диалога; персональный характер общения.⁶

Дополняя характеристики, предложенные Е. А. Земской, Б. М. Гаспаров выделяет также факторы, связанные с визуальным каналом передачи информации: кинетический (характеризующий перемещение говорящего относительно слушающего); пространственный (определяющий расстояние между различными точками тела говорящего и слушающего); тактильный, парафонический.⁷

Нетрудно заметить, что все выделенные факторы, за исключением устности, не охватывают фольклорную речь в целом. Так, определение официального или неофициального статуса речевого события для фольклорной речи скорее составит проблему анализа, нежели его исходную точку; то же можно сказать и относительно характеристики подготовленности/неподготовленности.⁸ Установ-

⁴См.: Чистов К. В. Устная речь и проблемы фольклора // История, культура, этнография и фольклор славянских народов // X международный съезд славистов. М., 1988; Артеменко Е. Б. Структура фольклорного текста в ее отношении к языку и речи // Язык и этнический менталитет. Петрозаводск, 1995.

⁵Чистов К. В. Устная речь и проблемы фольклора.

⁶Русская разговорная речь. М., 1973.

⁷Гаспаров Б. М. Устная речь как семиотический объект // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 1978. Т. 442.

⁸Чистов К. В. Ученая речь и проблемы фольклора. С. 332–333.

ка на персональное или публичное общение будет характеризовать различные формы фольклора.

Факторы, отмеченные Гаспаровым, специфицируют устную речь по отношению к речи письменной и, несомненно, важны для определения типов устной речи, как фольклорной, так и нефольклорной. Но они не позволяют выделить интересующую нас область из общего поля устной речи, что заставляет определить особый показатель, который разграничивал бы устную спонтанную и фольклорную речь принципиально.

В качестве такого показателя мы примем признак, сформулированный П. Г. Богатыревым и Р. О. Якобсоном, а именно «установка на традицию»,⁹ — ввиду того, что этот показатель характеризует специфику фольклорной речи функционально.¹⁰ На формальном уровне этот признак проявляется в повышенной, по сравнению со спонтанной устной речью, стереотипностью фольклорных высказываний, или их *урегулированностью*, как определил это качество фольклорной речи К. В. Чистов.¹¹

Стереотипность охватывает все уровни фольклорного текста — от просодики до синтаксиса. На уровне интонации она проявляется в ориентации на повторы ритма, на уровне лексики — на устойчивость тропов, на уровне синтаксиса — на воспроизведение ограниченного количества конструкций и т. п.¹² По данному параметру фольклорное явление оказывается в одном классе с другими создаваемыми человеком культурными формами — орудиями, социальным поведением, постройками, воспроизведение которых с течением времени сохраняется в рамках неизменной технологии. Эти формы представляют собой набор технологий, наиболее устойчивых к энтропийным процессам, и, следовательно, наиболее затратных в энергетическом смысле. Сказанное предполагает, в свою очередь,

⁹Богатырев П. Г., Якобсон Р. О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

¹⁰Типологическим отношениям фольклора и устной речи уделялось достаточно много внимания. См., например: Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; Чистов К. В. Устная речь и проблемы фольклора; Bartminski J. O języku folkloru. Wrocław; Warszawa, 1973.

¹¹Чистов К. В. Устная речь и проблемы фольклора. С. 339.

¹²С. Ю. Неклюдов связывает упорядоченность фольклорной речи, дополнительную по отношению к разговорной, со стремлением этого типа речи к расчленению с речью профанной (см.: Неклюдов С. Ю. Живая речь и язык фольклора // Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры. Материалы междунар. конф. к 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого. М., 2003).

тот факт, что для социума сохранение этих технологий является жизненно важной задачей.

Смена технологий — изменение общественной практики, какой бы ее части это ни касалось, — своим следствием всегда имеет социальную реорганизацию.¹³ Если это так, то верным должен быть и обратный тезис — сохранение технологий без изменения есть способ консервации социальных отношений. Воспроизведение, ориентированное на канон, контролируемое обществом с точки зрения допустимых новаций, есть проявление традиции. Традиция являет себя в самых разных сферах практики, и практика речевых актов, регулируемых традицией — одна из них.¹⁴ В этом отношении фольклор представляет собой особый социальный институт управления человеческого поведением.

Специфика фольклорной речи состоит в том, что она организована в соответствии с определенными принципами, задаваемыми традицией. Соблюдение этих принципов является жизненно важным условием воспроизведения социума во времени, поскольку традиция речевых практик, практик коммуникации, напрямую связана с закреплением определенных социальных отношений.

Стереотипность фольклорной речи, проявляющаяся в каждом конкретном речевом акте в виде его дополнительной по отношению к спонтанной речи упорядоченности (интонационно-ритмической, лексической, синтаксической, тематической) — есть внешняя форма проявления этого социального механизма. Его внутренняя форма, императив, наделенный облигаторной силой, есть традиция.

Такое определение фольклора никак не отменяет категории жанра. Речевая деятельность представляет собой не непрерывный речевой поток, но совокупность отдельных речевых актов. Имея определенное речевое намерение, человек реализует его посредством того набора языковых инструментов, который обычно используется в аналогичных ситуациях. Совокупность принципов, позволяющих в заданной ситуации строить высказывания определенного типа (т. е. социальная технология речи), и может быть на-

¹³Мы приводим этот тезис без аргументации, ограничиваясь ссылкой на общественные науки, в которых на протяжении последних 150 лет — от К. Маркса до П. Сорокина, П. Бурдьё и М. Фуко — социальные отношения определяются в зависимости от типа практики.

¹⁴О связи технологического переворота с формой социальной организации в связи с историей греческой культуры см. в: *Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э.* СПб., 2001.

звана жанром. В данном случае мы лишь повторяем одно из определений, данных фольклорному жанру Б. Н. Путиловым.¹⁵

В чем же тогда состоит различие между фольклорными жанрами и жанрами речевыми? Для лингвистических словарей они неразличимы: словарные статьи, описывающие диалектные слова, не учитывают различий спонтанных и фольклорных контекстов.¹⁶ С позиции говорящего такое различие, безусловно, есть: мы принципиально иначе относимся к *своим* и *чужим* словам (высказываниям). «Каждый говорящий прекрасно понимает, — писал Р. Якобсон, — что любая пословица, которую он употребляет, — это речь, цитируемая внутри речи, и часто использует голосовые средства для того, чтобы эти цитаты выделить. Они воспроизводятся дословно, но отличаются от других цитат тем, что не имеют автора, к которому бы относились. Таким образом, в каждом, кто использует пословицы, развивается интуитивное чувство устной традиции, имеющее особую природу, и в своем дискурсе он обращается с этими готовыми формулами как со своей личной собственностью».¹⁷

Например, предлагая «народную мудрость» в качестве резюме той или иной жизненной ситуации, мы ссылаемся на авторитетное суждение, но при этом не берем на себя ответственность за истинность этого суждения.¹⁸

Представляется, что различие между фольклорными и нефольклорными формами речи для носителей традиции лежит в значительной степени в области прагматики. В лингвистике прагмати-

¹⁵Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991. С. 36.

¹⁶Например, лексема «дроля», описанная в словарях как диалектная, имеет функциональные ограничения. Это лексема частушечного речевого регистра, в спонтанной речи имеющая синонимы «ухажер», «любушка» и проч. (см.: Словарь русских народных говоров. Вып. 8. СПб., 1972. С. 198–199; Псковский областного словарь с историческими данными. Вып. 10. СПб., 1994. С. 6–7).

¹⁷*Якобсон Р. О русском фольклоре // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996. С. 97–98.* То, что Якобсон отметил в отношении пословицы, может быть, на наш взгляд, в определенной степени распространено на фольклор в целом.

¹⁸О прагматике речевых клише см.: *Николаева Т. М. Загадка и пословица: Социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской культуры: Загадка как текст. Вып. 1. М., 1994. С. 154–155.* Анонимность фольклорного высказывания как способ отказа от ответственности рассматривалась на примере частушки в традиционной культуре в сопоставлении с современным анекдотом (см.: *Адоньева С. В., Овчинникова О. В. Частушка и анекдот // Учебный материал по теории литературы: Жанры словесного текста: Анекдот. Таллинн, 1989.*

ческий аспект речи исследуется посредством выделения тех механизмов, которые связывают язык с контекстом его употребления. Контекст включает в себя говорящего, слушающего и внеязыковую обстановку общения. Наиболее значимыми для лингвистической прагматики областями служат речевые акты и индексные выражения. Главная мысль, лежащая в основе теории речевого акта, состоит в том, что, помимо собственно смысла, предложение может также совершать определенные действия: оно может утверждать нечто, спрашивать о чем-либо, приказывать, предупреждать, обещать и т. п.; все это суть акты, которые совершает говорящий, высказывая то или иное предложение. Индексное выражение — это такое выражение, смысл которого определяется контекстом; примерами индексных выражений могут служить личные местоимения, указательные местоимения, наречия времени и места, показатели глагольного времени и т. п.¹⁹

Прагматический аспект языкового явления в качестве необходимого условия для исследования предполагает анализ ситуационного контекста, но невербальная природа контекста делает его непрозрачным для лингвистических методов описания.²⁰ Изучение прагматики фольклора оказывается в этом отношении занятием достаточно перспективным, поскольку контекст фольклора уже достаточно долгое время является самостоятельным предметом фольклорно-этнографических исследований. Таким образом, у фольклористики в этом отношении есть определенные преимущества по сравнению с лингвистикой: она располагает и текстами, и в достаточной степени описанным наукой контекстом. Вместе с тем анализ прагматики фольклорного текста в значительной мере опирается на лингвистику, выработавшую на настоящий момент эффективный аппарат для подобных исследований. Описание функций фольклора, интерес к которым устойчиво сохраняется на протяжении всего времени существования фольклористики как науки, с привлечением методов лингвистической прагматики получает дополнительный инструментарий.

Определение специфики фольклорной речи и ее места в контек-

¹⁹ Левин С. Прагматическое отклонение высказывания // Теория метафоры. М., 1990. С. 346.

²⁰ Это не означает, что лингвистика не создала своей традиции описания контекста речи. Этнолингвистические и социолингвистические исследования, ориентированные на прагматические аспекты языка, затрагивают и проблемы описания ситуационного контекста.

сте социального взаимодействия может пролить свет на понимание смысла фольклорных высказываний, в отличие от семантики фольклорных произведений, привлекавшей всегда наибольшее внимание исследователей.²¹

Единицами, образующими фольклорный жанр (в наиболее распространенном его значении — жанр как совокупность фольклорных произведений), оказываются, в случае принятия предложенного выше определения предмета исследования, уже не тексты, но речевые акты или, в традиции М. М. Бахтина, законченные высказывания как единицы речевого общения: «В отличие от значащих единиц языка — слова и предложения, — которые безличны, ничьи и никому не адресованы, высказывание имеет и автора (и, соответственно, экспрессию) и адресата... Кому адресовано высказывание, как говорящий ощущает и представляет себе своих адресатов, какова сила их влияния на высказывание — от этого зависит и композиция и, в особенности, стиль высказывания. Каждый речевой жанр в каждой области речевого общения имеет свою концепцию адресата».²²

М. М. Бахтин выделяет два уровня специфики жанра — внешний и внутренний: «Произведение занимает определенное, представленное ему место в жизни своим реальным звуковым длящимся телом. Это тело расположено между людьми, определенным образом организованными».²³ Тело формы существенно определяет тему, характеризующую внутренний уровень специфики. Каждый жанр обладает своими способами видения действительности: «существует действительность жанра и действительность, доступная жанру».²⁴

Нас будет интересовать действительность фольклорного жанра — его «длящееся тело», расположенное между людьми, не просто

²¹ Нельзя тем не менее не отметить, что семантическое исследование фольклора, с учетом прагматического аспекта, также получает дополнительные возможности, как это произошло в литературоведении с появлением интертекстуального метода анализа: «Интертекстуальный подход, далеко не сводясь к поискам непосредственных заимствований и аллюзий, открывает новый круг интересных возможностей. Среди них: сопоставление типологически сходных явлений (произведений, жанров, направлений) как вариаций на общие темы и структуры; выявление глубинной (мифологической, психологической, социально-прагматической) подоплеку анализируемых текстов» (Жалковский А. К. Влуждающие сны. М., 1994. С. 8).

²² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

²³ Медведев П. М. Формальный метод в литературоведении. Л., 1928.

²⁴ Там же. С. 290–291.

организованными, но, как мы постараемся показать, организуемыми им.

Разработка концепции речевого жанра в эстетических работах М. М. Бахтина имеет лингвистическую параллель в виде теории речевого акта,²⁵ лингвистической теории, основывающейся на акциональном характере речи. Вследствие этого подхода сформировалось представление о высказывании как о *речеповеденческом* акте, который одновременно включен и в контекст речи, и в контекст жизни: он ориентирует адресата и влияет на его действие.²⁶

То, что является общей характеристикой речи, может быть отнесено и к одной из ее областей — речи фольклорной. Так, Б. Н. Путилов отмечал: «Фольклор выступает — в определенных условиях и обстоятельствах — равноценным участником прагматических действий, функционирующих социальных институтов, бытовых ситуаций».²⁷

Важность подобного аспекта рассмотрения фольклора отмечена и в новейших теоретических работах по фольклору: «Фольклорные тексты... не только некие объекты “фольклорного дискурса”, но и те средства, благодаря которым реализуются социативные (контактоустанавливающие), эмотивные, волюнтативные, аппелятивные, репрезентативные и другие возможности речевого общения».²⁸ Ссылаясь на исследования Д. Хаймса, К. Богданов далее отмечает, что клишированные формы коммуникации выступают в функции символического регулятора социальных связей и связываемых с ними поведенческих тактик.²⁹

Вопрос о том, каким образом это происходит, требует привлечения дополнительных информационных ресурсов, позволяющих восстановить контекст фольклорного высказывания. «Социальные институты» и «бытовые ситуации», в которых «работает» фольклор, нуждаются в отдельном описании.

В заданной прагматической перспективе фольклорное высказывание

²⁵ *Остин Д.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17: Теория речевых актов; *Падучева Е. В.* Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке, семантика нарратива). М., 1996.

²⁶ Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис / Н. Д. Арутюнова, Т. В. Булыгина, А. А. Кибрик, К. Г. Краснухин, С. А. Крылов, Е. В. Падучева, Т. В. Радзиевская, А. Д. Шмелев. М., 1992. С. 14.

²⁷ *Путилов В. Н.* Фольклор и народная культура. С. 50.

²⁸ *Богданов К.* Повседневность и мифология. СПб., 2001. С. 51.

²⁹ Там же. С. 53.

зывание (т. е. произведение фольклорного текста) будет рассматриваться в следующих аспектах.

1. В отношении к социальной ситуации, спровоцировавшей данное высказывание; к намерению говорящего, его базовым социальным характеристикам, а также к идеологическим и ментальным установкам, составляющим область *предсуппозиции*. К этому же аспекту относится рассмотрение целей, которые манифестирует говорящий в данном высказывании,³⁰ а равно и способы их подмены в том случае, если высказывание используется в социальной игре. Последняя ситуация для фольклора в высшей степени характерна, в силу того что здесь прагматика закреплена за формой и известна до высказывания.

2. В отношении к сообщаемому в высказывании факту, а именно, к характеру отношений между сообщаемым фактом и фактом сообщения (Якобсон) или «планом истории» и «планом речи» (Бенвенист).

3. В отношении к результатам данного высказывания (область перлокуции) или, в теории Бахтина, — к ответной реакции слушающего. Постановка вопроса о социальной эффективности фольклора представляется необходимой, поскольку в силу естественного отбора традицией закрепляются только те социальные инструменты, использование которых дает оптимальные результаты. Избираемый подход позволяет рассматривать фольклорные речевые акты с точки зрения качества их социального результата.

4. В отношении к используемым для создания данного высказывания языковым средствам; сюжетам и мотивам, стилистическим приемам и проч., т. е. к тому фонду возможностей, который предоставляют человеку культура и язык в качестве инструментов для здесь и сейчас осуществляемого строительства своей и общей жизни.

Мы будем рассматривать фольклор как особый семиотический аппарат, созданный для конструирования времени, пространства и социального взаимодействия в заданных традицией рамках. При этом предмет анализа будут составлять различные сферы практики, в которых этот аппарат используется.

Для того чтобы продемонстрировать эффективность избранно-

³⁰ «Под речеповеденческой целью мы имеем в виду не передачу информации, а задачу (или сверхзадачу), поставленную действием, направленным на другое лицо (или на других лиц) и предполагающим ответное действие — речевое, поведенческое или ментальное» (Человеческий фактор в языке... С. 47).

го исследовательского ракурса, покажем на ряде примеров, что привносит определенный выше угол зрения в описание фольклорного феномена.

Одним из факторов, относящихся к первому из выделенных аспектов (говорящий/высказывание) является количественная характеристика говорящего. Все фольклорные жанры могут быть по этому принципу разделены на следующие группы: жанры, предполагающие только одного говорящего (к этой группе относятся заговоры, сказки, приговоры свадебного дружки, частушки, северно-русские былины и все формы фольклорной прозы); жанры, предполагающие только коллективного говорящего (к этой группе относятся традиционная лирика, обрядовые свадебные песни, весь календарный и игровой песенный фольклор); жанры, возможные в пределах одной традиции и как сольные и как хоровые (к этой группе относятся причитания, которые могут быть и сольными и хоровыми в пределах локальной традиции, баллады и романсы, духовные стихи).

Примечательно то, что тексты, исполняемые группой, в наибольшей степени контролируются с точки зрения их правильности/неправильности — «из песни слова не выкинешь». В современной речевой практике существует не так много форм группового говорения, но их перечень заставляет особым образом отнестись к прагматике такого говорения.

За исключением профессиональных хоровых форм (эстрадных, театральных и проч.), современная русская речевая культура «знает» следующие формы «говорения» хором: хором прихожан произносится «Символ веры» и «Отче наш...» во время Божественной Литургии; хором поются застольные песни и песни компаний (туристических, студенческих и проч.); хором произносят текст военной присяги; и, наконец, зажжение новогодней елки в качестве обязательного условия требует хорового «Елочка, зажгись!».³¹

Этот ряд достаточно явно демонстрирует то, что совместное говорение имеет специфический социальный статус *перформативного акта* — высказывания, являющегося исполнением определенного действия.³²

³¹ Анализ идеологии совместного говорения как формы идентификации, формы подтверждения единства, «мы», был проведен С. Розенштоком-Хюсси: *Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность*. М., 1995.

³² *Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Д. Избранное*. М., 1999.

Жанры коллективные и сольные принципиально различаются в отношении их информационной характеристики. Хоровые жанры представляют собой информационный парадокс: информация известна всем участникам коммуникации до начала коммуникативного акта. Можно предположить, что новым в таком высказывании является сам факт совместного говорения, — социальный акт, подтверждающий общее знание общего текста.

Фольклорные жанры специфицируются в зависимости от того, как в них выстраиваются временные отношения между фактом, о котором сообщает высказывание, и фактом самого высказывания.

Общеизвестно, что обрядовая свадебная песня комментирует обрядовое действие; следовательно, можно считать, что описываемый в высказывании факт синхронен акту высказывания. При этом используются глагольные формы прошедшего времени несовершенного вида со значением длительности или процессуальности:

Отставала белая лебедушка
От стаду лебединого, от стаду лебединого.
Приставала лебедушка, приставала лебедушка,
Ко серым ко чужым гусям, ко серым ко чужым гусям.³³

То не японец по горнице катался,
Не бел жемчуг по блюду рассыпался,
То Иван-то жениться сподоблялся.
То Васильевич снаряжался.³⁴

Преобладание таких глагольных форм оказывается характерным также для былины, хотя факты, описываемые в былине — факты отдаленного прошлого:

Ена брала-то скоренько золоты ключи,
Шла скорешенько на погреба глубокии,
Да и приносила-то лапки шелковыи,
Приносила платье скоморовчато,
Подавала мужичишу деревенщине.³⁵

События ритуального настоящего и события абсолютного эпического прошлого описываются посредством одной и той же грам-

³³ *Адоньева С. Б. Белозерская свадьба // Белозерье: Краеведческий альманах*. Т. 2. Вологда, 1998. С. 234.

³⁴ Там же.

³⁵ *Гильфердинг А. Ф. Онежские былины: В 3 т. Л., 1949–1951. Т. 2. № 80.*

матической формы. Следует отметить, что подобная форма исключительно редко встречается в устной спонтанной речи и всегда воспринимается как стилистически маркированная. Вопрос о семантике грамматической формы оказывается связанным со статусом излагаемой в фольклорном высказывании истории. Можно предположить два варианта объяснения — либо данная грамматическая форма полисемантическая, либо жанры, обычно не сопоставляемые, оказываются обладающими какими-то общими прагматическими характеристиками.

Сообщаемый факт может быть сдвинут в будущее по отношению к факту высказывания. Такой дейксис характерен для заговорных текстов:

Встану благословясь, выйду перекрестясь, пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, пойду я в чисто поле... (ТРМ, №313)

Я пойду к заутрене, вы, клопы-тараканы, — вон из избы. Пасха идет в дом, вы — из дому. Аминь. Христос воскрес, а моей семье — здоровья, моему дому — богатства, моему полю — урожаем. Аминь. (Роксома, 2001)

Эти же формы свойственны причитанию:

Ой, я разделю-то да темну ноченьку
Ой, как на четыре да четвертиночки.
Ой, как во первую да четверть ноченьки
Ой, буду прощаться да красна девица,
Ой, как со своей да красной красотой.³⁶

Это обстоятельство дает основание для сопоставления столь различных во многих других отношениях ритуальных форм. Выявление характера временных отношений между моментом речи и описываемым в речи событием оказывается фактором, обнаруживающим несколько различных уровней взаимодействия жанровой формы и того социального контекста, в котором эта форма развивается.

Употребление той или иной личной формы глагола и местоимения в фольклорной речи определяет характер отношений между участниками описываемого события, реальным говорящим и говорящим, манифестируемым в высказывании. Синхронность порождения и восприятия фольклорного текста относится к базовым признакам фольклора, поэтому, на первый взгляд, не может

³⁶ Адоньева С. В. Белозерская свадьба. С. 226.

быть ничем более естественным в отношении фольклорной коммуникации, чем ситуация обращения «я» говорящего к «ты» слушающего. С другой стороны, отнесение фольклора к «вторичным моделирующим системам» делает возможным рассмотрение «автора»/говорящего фольклорного текста по аналогии с образом автора/рассказчика в литературоведческой традиции, где говорящий и «я» в тексте а priori не рассматриваются как идентичные лица.

Специфика фольклора состоит в том, что он обладает всей парадигмой отношений между «я» личности и «я» говорящего: от идентичности (в устных меморатах) через рассказчика-посредника (в сказке)³⁷ до роли-маски (в святочных играх).

Отношение «высказывание/слушающий» в фольклорной традиции проявляется в феномене, определенном Р. О. Якобсоном и П. Г. Богатыревым как явление малой и большой цензуры.³⁸

Все фольклорные жанры можно разделить на две группы, определяемые в зависимости от того, на что направлен контроль слушающих. Говорение не своих, принадлежащих «общественному достоянию» слов, что и составляет специфику фольклора, определяет особые отношения, в которых говорящий состоит как с содержанием высказывания (правда/ложь), так и с его формой (правильно/неправильно).³⁹

Контроль слушающих может быть направлен как на само высказывание, так и на сообщаемый в высказывании факт. В первом случае исполнение оценивается по критерию «правильно/неправильно»: так оцениваются все обрядовые жанры, былина, сказка, все песенные жанры, заговоры, духовные стихи. Можно предположить, что события, описываемые в этих жанрах (в некоторых случаях и те, которые отнесены к неопределенному прошлому), ценны и значимы для исполнителей и слушателей как актуальное настоящее, становящееся в акте совершаемого здесь и сейчас высказывания, и поэтому вообще не подлежащее истинностной оценке. Рассказанная сказка — не сообщение о некоем бывшем в прошлом

³⁷ О медиативной роли сказочника см., в частности: Герасимова Н. М. Фигура медиации в русской волшебной сказке // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1995. Вып. 4.

³⁸ Богатырев П. Г., Якобсон Р. О. Фольклор как особая форма творчества.

³⁹ Типологическое исследование ритуальной речи позволило увидеть специфические черты в содержании. По мнению Дж. Дю Буа, ритуальное высказывание сходно с аналитическим, «аналитическая правда» не требует свидетельств — она самоочевидна (Дю Буа Дюсон В. Самоочевидность и ритуальная речь // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12).

события,⁴⁰ само сказочное сообщение и является событием, а поскольку оно есть событие жизни и, следовательно, связано с прошлыми и будущими событиями жизни исполнителя и слушателей, оно должно быть *правильным*.

Исполнение может оцениваться по критерию «истинно/ложно» — так оцениваются жанры несказочной прозы. Представление о норме, с которой соотносится текст, касается именно описываемого события, но не способа его описания. Именно это обстоятельство и определило выбор темы, а не поэтики, в качестве основного классификационного признака этих форм фольклорной прозы.⁴¹ Устная проза свидетельствует об устойчивости определенных жизненных норм, сообщая о конкретных фактах, ту или иную форму воплощающих. В этих текстах проявляются стереотипные формы жизни, но не стереотипные формы речи.

Даже такой скромный ряд примеров достаточен для того, чтобы счесть продуктивным анализ фольклорных явлений в избранном аспекте — в качестве одного из существенных элементов, составляющих социальное действие.

Предлагаемый подход к рассмотрению фольклорных форм сложился в результате многолетнего наблюдения жизни локальной фольклорной традиции Белозерского края (северо-запад Вологодской области) в качестве включенного наблюдателя. Эта позиция обеспечивала необходимость постоянного сопоставления того, что узнавалась «кабинетно» из изданий материалов и исследований, и того, с чем приходилось сталкиваться в процессе живого взаимодействия с носителями традиции в ситуации полевого исследования.

Опишем некоторые факты, определившие возможность поставить вопрос о прагматике фольклора как самостоятельном предмете исследования.

В 1988 г. экспедиция работала на юго-западе Белозерского района Вологодской области (на территории Георгиевского сельского совета). Традиция, с которой мы столкнулись, значительно отличалась от той, которую приходилось наблюдать на других севернорусских территориях — в Архангельской области и на востоке Воло-

⁴⁰ Герасимова Н. М. Севернорусская сказка как речевой жанр // Бюллетень Фонетического фонда русского языка. Приложение № 6: Сказки Русского Севера. СПб.; Бохум, 1997.

⁴¹ См. систематизацию мифологических рассказов, предложенную В. П. Зиновьевым в: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1984.

годчины; одно из отличий состояло в чрезвычайной скудости песенного репертуара. Наши информанты откликнулись на упоминание тех или иных песен, подтверждали знакомство с ними, но не пели. Отказ исполнения часто мотивировался так: «ой, девки, у меня столько горя было — не пою», или объяснялся тем, что «она в горе живет». Мы склонны были считать такой ответ вежливой формой отказа от контакта с посторонними, пока не получили более развернутое объяснение приводимой при отказе мотивировки. Не пели те женщины, которые похоронили кого-то из своих близких — мужа или детей (иногда указывались и родители — сироте петь неприлично). Отказ от пения после понесенной утраты не определялся каким-либо сроком, — такая форма траура была пожизненной. Этот факт заставил внимательнее относиться к контекстным характеристикам исполнения фольклора: когда, кому и при каких обстоятельствах (в чьем присутствии, в каком месте и в какое время) уместно или неуместно исполнять то или иное фольклорное произведение — причитать, сказывать сказки, заговаривать, петь. Вопрос об уместности исполнения привел к необходимости рассмотрения фольклорной формы в отношении социального поведения исполнителя.

Запрет на пение действовал на потенциального исполнителя «снаружи», через контроль социума: «сйжу, плачу, да вдруг и запою. Посмотрю в окно: не услышал бы кто». Но возможна и другая форма принуждения к действию, метафизическая — контроль со стороны «сил». Так, в том же году нам объясняли, почему столь распространенной оказывается ситуация напущенной порчи. «Люди бывают злые и добрые. Злые не могут злое не делать, их к этому принуждают те силы, с которыми они знаются» (Георгиевское, 1988). В этом случае также присутствует некоторое облигаторное действие, мотивирующее совершение ритуального (магического акта) и, соответственно, магического текста. И в том и в другом случае речевое поведение обусловлено наличием определенных отношений, в которые включен носитель традиции.

Следующий эпизод заставил нас регулярно фиксировать гендерные и возрастные характеристики фольклора. В экспедиции 1994 г. (восточная часть Белозерского р-на) в разговоре с женщиной 57 лет о частушках мы заговорили об уместности или неуместности воспроизведения тех или иных фольклорных форм. Так, выяснилось, что исполнители частушек различают тексты как *подходящие* им и *неподходящие*. То, что подходит женщинам, не может быть ис-

полнено девушкой; то, что подходит парню, смешно из уст мужика и бабы и невозможно из уст девушки. Пол, возраст и социальный статус определяют распределение фольклорного материала. Можно знать текст, но не иметь социального права оглашать его публично или использовать в ритуальной практике. Можно знать и иметь такое право. Можно не только иметь право, но и быть обязанным оглашать тексты определенного типа. Все модификации индивидуального репертуара носителя традиции в течение его жизни сложно связаны с набором статусов, накладываемых на него сообществом, и социальных ролей, которые он сам на себя принимает в рамках того или иного статуса. Индивидуальный фольклорный репертуар оказывался одним из маркеров социального места человека.

Факты, которые стали накапливаться в результате дополнительных вопросов, задаваемых в процессе полевых исследований, привели к необходимости рассмотрения поведенческого и коммуникативного аспектов бытования фольклора.⁴² Такой подход к исследованию фольклора имеет достаточно долгую традицию, основные вехи которой были рассмотрены Б. М. Путиловым в его монографии «Фольклор и народная культура».⁴³

Так, рассматривая принципы американской дескриптивной фольклористики в работе Д. Бен-Амоса,⁴⁴ Путилов отмечает следующее: «Понимая фольклор как реальный общественный процесс, они стремились взглянуть на него «внутри реальной социальной жизни», через анализ категорий сообщения, исполнения, правил... Дескриптивная фольклористика опирается на достижения структурно-семиотического метода. Среди ее целей — объяснение существующих в фольклоре различий и сходств (в рамках целостного пространства фольклорных коммуникаций) в понятиях саморегулируемых правил, со ссылками на социальную структуру, культурную космологию, символику и общие нормы вербального поведения».⁴⁵

Рассмотрение фольклорных текстов как речевых действий, регулирующих определенную практическую деятельность, нуждается в выявлении и описании контекстов, социального, ментального

⁴²См. например: Voigt V. On the communicative system of folklore genres // Honko V. L., Voigt V. Genre, structure and reproduction in Oral Literature. Budapest, 1980.

⁴³Путилов Б. М. Фольклор и народная культура. СПб., 1993.

⁴⁴Ben-Amos D. Context of Folklore: Implications and prospects // Frontiers of folklore. 1977.

⁴⁵Путилов Б. М. Фольклор и народная культура. С. 112.

и собственно коммуникативного, в рамках которых осуществляется фольклорная акция.

Если на уровне общего знания фольклорная форма может быть доступна всем членам социума, то на уровне практики доступ к речевым стратегиям, навыки их использования и общественное позволение на подобное использование (легитимация) обеспечивается динамикой перераспределения социальных позиций (ролей и статусов).

Вопрос о том, как это происходит, определил необходимость обратиться к изучению того материала, который зачастую оказывается побочным продуктом фольклорных полевых исследований: толкований информантов относительно тех или иных правил социального поведения, представленных в общих формулировках или в качестве конкретных примеров; личных наблюдений и наблюдений коллег над теми социальными ситуациями, которым мы становились свидетелями, а иногда и участниками. Подобная беллетристическая составляющая — ценное следствие встречи с другой культурой лицом к лицу. Исследователь в этом случае выступает в классической антропологической позиции. Он одновременно участвует в социальном событии и рефлексировать по его поводу, занимая позицию наблюдателя. Понимание современной русской крестьянской культуры как «другой» оказывается необходимым условием для обнаружения семиотического плана жизни. Семиотичность поведения становится заметной в тех случаях, когда в одном социальном пространстве сталкиваются разные стратегии социальной игры, неуспешность таких социальных процедур, проигрыш, обычно достигающийся «чужаку», оборачивается выигрышем в отношении понимания принципов игры.⁴⁶

За время работы на территории Белозерья практика полевых исследований устанавливалась в соответствии с теми задачами, которые вставали в процессе описания контекста бытования фольклора.⁴⁷ Рукописный, а с 1994 г. цифровой, архив фольклора, складывался из записей фольклорных текстов, записей интервью, видео- и фотоматериалов, фиксирующих динамику фольклорного акта и его визуальный контекст. Белозерская и Вашкинская коллекции

⁴⁶Этот эффект антропологической позиции описывали многие, важно указать на то, что подобный принцип применим и в случае исследования «своей» (т. е. этнически и лингвистически близкой исследователю) культуры.

⁴⁷Адоньева С. В. Методика полевых исследований // Учебные программы по дополнительной специализации «Фольклористика». СПб., 2002.

Фольклорного Архива Санкт-Петербургского университета, сформированные за пятнадцать лет работы в этих районах, составляют основной корпус материалов, используемых в настоящей работе. Кроме архивных текстов использованы видеозаписи, полевые отчеты и материалы интервью, отраженные на страницах полевых дневников и по разным причинам не включенные в архив.

Исследовательская традиция. Определим основные характеристики предлагаемого подхода, отличающие его от подхода структурно-типологического, на протяжении последних сорока лет занимающего ведущие позиции в отечественной фольклористике. Ключевым в этом отношении является, во-первых, определение природы того субстрата, который подлежит культурному воспроизведению, а во-вторых — зачем, как и когда это воспроизведение происходит.

По афористическому определению Ю. М. Лотмана, культура есть «небиологическая память коллектива». Передаче подлежит, таким образом, выражаясь в традиции французской школы, интеллигентная составляющая опыта. Именно она оседает в общем знании в виде семиотических конструкций разной природы. Воспроизводство этих конструкций обеспечивает существование коллектива в заданных рамках. В центре описаний, построенных на таких основаниях, располагается семиотический объект — текст, понятый либо как нарратив, либо как таксономия (язык, языковая картина мира, код), простирающийся сквозь века и поколения. Предметом синхронного описания служат он сам, а также способы его верификации посредством разных знаковых систем,⁴⁸ предметом диахронического описания — перипетии его судьбы — причины и обстоятельства его устойчивости или трансформаций.

Такой подход включал в себя и интерес к поведению, но в том случае, когда в нем усматривается реализация определенного инварианта — «архетипа», «коллективного представления», априорной идеи, «образца поведения».⁴⁹ То есть и в отношении поведения мы вновь возвращаемся к таксономии, к сумме правил, но не к формам жизни по правилам или вопреки им.

Принципиальное отличие прагматического подхода, сочетающего в себе наследие структурно-типологических и функциональ-

⁴⁸ См.: Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994; работы этнолингвистической школы Н. И. Толстого.

⁴⁹ Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М., 1994. С. 5–6.

ных методов, состоит в перенесении внимания на функционально-деятельностную сторону субстрата, подлежащего воспроизведению и социуме, на форму его вхождения в реальность.

Следуя за Б. Малиновским и П. Г. Богатыревым в определении функциональной составляющей фольклора, Б. Н. Путилов назвал этот аспект его бытия *инклюзивностью*. Логическим следствием этого подхода в отношении памяти или наследования оказывается вывод о том, что небиологическому наследованию подлежат не слова и правила, но целиком готовые к употреблению речеповеденческие формы — навыки, причем такие, эффективность использования которых каждым членом сообщества гарантирована опытом и постоянно подтверждается социальной практикой. Причиной их воспроизводства является именно практика, практическая деятельность.

В фольклорно-этнографических штудиях, благодаря их близости к социологии, с одной стороны, и к лингвистике — с другой, основа подобного подхода была заложена достаточно давно. В трудах французской антропологической школы, в особенности в работах Марселя Мосса и Арнольда ван Геннепа, уделялось особое внимание практическому аспекту ритуалов и других кодифицированных форм поведения.⁵⁰ В англоязычных исследованиях — Бронислава Малиновского, Маргарет Мид, Виктора Тэрнера — значительное место уделялось социальному бытию фольклорно-ритуальных форм. По словам Б. Малиновского, «мифология, или священное предание общества, сводится к совокупности нарративов, вписанных в культуру, обуславливающих веру, определяющих ритуал, служащих матрицей социального порядка и сводом примеров нравственного поведения. . . Идеи, ритуальные формы деятельности, законы морали ни в одной культуре не существуют обособленно — в изолированных сферах бытия».⁵¹

Конвенциональные формы социального поведения в социально-антропологических исследованиях последней трети XX столетия получили название габитуса,⁵² под которым понимается «приобре-

⁵⁰ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996; Ван Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

⁵¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 281–282.

⁵² См. например: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 89 сл.; Бурдьё П. Начала. М., 1994. С. 26–27.

тенная система порождающих схем». ⁵³ Так, по П. Бурдые, являясь продуктом истории, габитус воспроизводит практики как индивидуальные, так и коллективные. Габитус обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила, дает гарантию постоянства тактик во времени. ⁵⁴

Нетрудно заметить, что представление об истории в этом определении основывается на концепции Фернана Броделя, выделявшего разные пласты истории, скорость изменений в которых различна. ⁵⁵ Один из таких пластов — практика повседневности, — становится предметом особого внимания в социальной антропологии. ⁵⁶ Нас же в определении Бурдые привлекает особое внимание к способам воспроизведения практики, и, прежде всего следующее, отмеченное им, обстоятельство: «структура, продуктом которой является габитус, управляет практикой, но не механистически-детерминистским путем, а через принуждения и ограничения». ⁵⁷ Это замечание представляется исключительно важным. Жизнь человека и сообщества расположена между предписанием (императивом), лишенным темпоральных характеристик, и его реализацией, целиком находящейся в области прошлого и «овнешняемой» в виде артефактов социальной жизни. Реальная жизнь происходит в области настоящего, в области социального действия, форма которого может характеризоваться различными степенями свободы.

В отношении бытия фольклорных и этнографических форм следствием этого тезиса оказывается наличие социальных, психологических и биологических (физиологических) оснований семиотического поведения (речевого и деятельностного). Как стратегии поведения этнографические факты рассматриваются в работах А. К. Байбурина, ⁵⁸ в исследованиях Т. Б. Щепанской, посвященных

⁵³ Бурдые П. Практический смысл. СПб.; М., 2001. С. 106.

⁵⁴ Там же. С. 104.

⁵⁵ Бродель Ф. Структуры повседневности: Возможное и невозможное: В 2 т. М., 1986. Т. 1.

⁵⁶ См. например, в отечественной фольклористике и антропологии применение категорий повседневности к фольклорным феноменам (Богданов К. Повседневность и мифология), а также серию изданий материалов конференций «Мифология и повседневность».

⁵⁷ Бурдые П. Практический смысл. С. 106.

⁵⁸ Байбурин А. К. 1) Заметки о прагматике имени в народной культуре // Чужое имя (Альманах «Канун». Вып. 6). СПб., 2000; 2) Пропажа // Studia

русской традиционной культуре. ⁵⁹ Как особые речевые стратегии рассматриваются жанры фольклора (сказка, причитание) в работах Н. М. Герасимовой. ⁶⁰ Задача настоящего исследования — в общем виде определить методологические основания изучения фольклорных форм в аспекте их практического использования и на материале конкретной северо-русской традиции показать, каким образом такое использование реально происходит.

metrica et poetica: Памяти П. А. Руднева. СПб., 1999; 3) «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов) // Европейский факультет в Санкт-Петербурге. Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001; 4) Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Там же.

⁵⁹ Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992.

⁶⁰ Герасимова Н. М. 1) Севернорусская сказка как речевой жанр; 2) Поэтика плача в севернорусских причитаниях // Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: Причитания. СПб.; Бохум, 1998.

Глава первая

ФОЛЬКЛОР И СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ

Фольклор: знание и деятельность. Утверждением, не нуждающимся в доказательствах, можно считать то, что фольклорные формы существуют и воспроизводятся до той поры, пока они актуальны. Жестко связанные с существованием определенных социальных институтов — веры, власти, собственности, брака и т. д., — они живут и умирают вместе с ними. Фольклорный факт становится фактом только после принятия его коллективом — усваивающей и санкционирующей его группой; коллектив санкционирует только то, что не противоречит его существованию.¹

Вместе с тем, как это было показано В. Я. Проппом на примере волшебной сказки, а его последователями — на материале других фольклорных форм, «отжившие установления» живут в фольклоре сконденсированными в виде знаков (мотивов, тропов).² Историческая жизнь фольклора представляет собой непрерывный процесс «свертывания» текстов в знаки, служащие строительным материалом для новых воспроизведений. Наличие в фольклорных текстах разных исторических пластов обеспечивает успешность аналитической работы, направленной на диахронию — открытие в тексте, зафиксированном в новое время, уровней, соотносимых с разными историческими эпохами, социальными институтами и проч. Таков историко-типологический подход к фольклору, предмет которого — существование фольклора в Большом времени.

¹ Богатырев П. Г., Якобсон Р. О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. Л., 1971.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; Еремича В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991; Юдин Ю. И. Русская бытовая сказка. М., 1994, и др.

Тот же принцип — диахронического «развертывания» знака в культурную форму — сохраняется в современной этнолингвистике и фольклорной лексикографии.³ Смысл фольклорной формы все время на шаг отстает от ее актуальной реализации. Фольклорный знак (текст или слово) указывает на другой знак, существовавший до него и служащий для него планом содержания, обнаружение этого второго знака необходимо предполагает наличие третьего и так далее. Такое втягивание смысла может быть представлено как историческое, и тогда мы занимаемся диахроническим исследованием — археологией символической формы, но с тем же успехом может быть осмыслено и синхронно. В этом случае мы движемся от знака к тексту, от него — к текстам, использующим иные коды и, наконец, приходим либо к установлению наличия некоего чистого универсального содержания, верифицируемого посредством различных кодов (таково понятие инварианта), либо — к тому, что сам код и является планом содержания текстов.⁴

В любом случае, как бы мы не двигались в пространстве фольклорных знаков, мы остаемся в рамках семиотической традиции Фердинанда де Соссюра, следуя которой Ю. М. Лотман выделял два базовых противопоставления, имеющих универсальный характер.⁵ Это, во-первых, противопоставление диахронии и синхронии и, во-вторых — противопоставление языка и речи: язык представляет собою социальный аспект речевой деятельности, внешний по отношению к индивиду, который сам по себе не может ни создавать его, ни изменять.⁶ Как заметил Ю. М. Лотман, «идеи эти нельзя отделить от всего здания современной семиотики. Отказаться от них — означало бы вырвать краеугольные камни из ее фундамента».⁷

Вместе с тем, наряду с исследовательской традицией, заложенной Ф. де Соссюром, в фокусе которой всегда расположен язык

³ Результаты такого подхода демонстрирует энциклопедия «Славянские древности» (Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995–1998).

⁴ Подробно о различных подходах к фольклорному тексту см. в: Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000. Здесь ограничимся лишь пересказом основных тезисов, необходимых для постановки задачи настоящей работы.

⁵ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1999. С. 7–8.

⁶ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 52.

⁷ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров... С. 8.

(знаковая система), семиотика XX в. располагала и иной семиотической традицией. В ее основании труды Ч. С. Пирса, в фокусе его внимания не язык, но знак.⁸ Вслед за Пирсом, назвавшим свой метод прагматическим, этот аспект теории знаков называют прагматикой.⁹

Прагматика и семиотика поведения. Термин прагматизм (от греч. *πράγμα* — дело, действие) был введен И. Кантом с понятием «прагматической веры», примененным им в «Критике чистого разума». Работа И. Канта «Антропология с прагматической точки зрения», название которой предвосхитило прагматику не столько методологически, сколько терминологически, увидела свет в 1798 г.¹⁰

Основные идеи прагматики были сформулированы Чарльзом Сандерсом Пирсом. Как считал Пирс, в процессе понимания мира мы не можем, вслед за Декартом, начинать с абсолютного сомнения. Мы должны начинать со всех тех предрассудков, которые у нас фактически есть, со всей совокупности верований, которой мы уже обладаем: «Не будем притворяться, что в философии нам представляется сомнительным то, что несомненно для нас в собственном сердце».¹¹

Пирс показал, что существуют две различные практики: практика человека рассуждающего о мире — практика познания, и практика человека, в мире живущего и действующего. Последняя, по Пирсу, определяется верованиями, которые суть — *привычки действовать определенным образом*. Деятельность мысли порождается сомнением и прекращается, когда верование достигнуто.¹² Таким образом, верование, по Ч. С. Пирсу, представляет собой то, что сегодня принято называть картиной мира, интерпретационную схему и набор сценариев, которые использует человек для организации своего поведения.

В отечественной науке подобные идеи были высказаны Л. С. Выготским в его социально-психологических исследованиях. Он опре-

⁸ Пирс Ч. С. Начала прагматизма. СПб., 2000.

⁹ О месте этих традиций в истории российской структурно-типологической школы см. в: Успенский Б. А. К проблеме генезиса Тартуско-московской семиотической школы // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 746: Труды по знаковым системам. 1987. Т. XX: Актуальные проблемы семиотики культуры.

¹⁰ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.

¹¹ Пирс Ч. С. Начала прагматизма. С. 11.

¹² Там же. С. 92–125.

дселял как *диалектическое* отношение между сознанием и формой практики: «Наш опыт заключен между двумя порогами, мы видим лишь маленький отрезок мира; наши чувства дают нам мир и выдержках и извлечениях, важных для нас... Сознание как бы прыжками следует за природой, с пропусками, пробелами. Психика выбирает устойчивые точки действительности среди всеобщего движения. Она есть островок безопасности в гераклитовом потоке. Она есть орган отбора, решето, процеживающее мир и изменяющее его так, чтобы можно было действовать».¹³ Итак, отбор мотивирован потребностью деятельности — психика изменяет мир так, «чтобы можно было действовать».

Приблизительно в то же время, в первой трети XX в., Э. Сепир и в качестве начала, преобразующего мир в «картину мира», назовет уже не психику, но форму языка и культуры.¹⁴

Однако вернемся к Ч. С. Пирсу. Определив, что действия человека обусловлены верованием-привычкой, он показал, что природа такого верования социальна. Чтобы верования были устойчивыми, они должны разделяться всеми членами общества. Закрепление верования в истории осуществлялось через авторитет. Могущественная организация предписывает людям совокупность обязательных для них верований, преследуя и наказывая инакомыслящих,¹⁵ т. е. верование, определенное Пирсом как «привычка действовать определенным образом», является не только обстоятельством, определяющим познание, что вполне укладывается в позитивистскую традицию интерпретации верований. Оно, что для нас гораздо важнее, оказывается связанным с социальностью, с базовыми условиями существования социума, с одной стороны, и с психологией, определяющей индивидуальные черты социального поведения, с другой. Пирсом было предложено изменение в области определения семантики знака: «то, что означает вещь, есть просто те привычки, которые она вызывает».¹⁶ Можно увидеть параллель между прагматикой Пирса и семиотикой поведения в русской научной традиции. То, что возникает к началу образования речи у ребенка, считал Л. С. Выготский, есть не открытие, что каждая вещь име-

¹³ Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1982. Т. 1. С. 347.

¹⁴ Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 223–248, 594–610.

¹⁵ Пирс Ч. С. Начала прагматизма. С. 105–124.

¹⁶ Там же. С. 136.

ет свое имя, но новый способ обращения с вещами: название.¹⁷ Смысл вещи, то, что позволяет вещи быть знаком, точно так же как и смысл слова, обнаруживается в контексте ее включенности в какое-то социальное действие.¹⁸ Позиция Выготского вполне соответствует концепциям Пирса о значении вещи, с одной стороны, и о верованиях как привычках действовать с определенными вещами определенным образом — с другой.

С прагматическими идеями Пирса сходно особое представление Выготского о речи, — представление, положившее начало «инструментальной» психологии. Двухчленная схема описания человеческого поведения «стимул—реакция», заменялась трехчленной — «стимул—стимул—реакция». В качестве посредника между внешним объектом, воздействующим на человека, (стимулом) и ответным действием организма (психической реакцией) выступал особый стимул—знак.

Знак в данном случае представляет собой инструмент, посредством которого на базе природных психических процессов (памяти, внимания, ассоциированного мышления) у человека возникает система функций второго — социокультурного — порядка (высшие функции).¹⁹ Это представление о поведении соответствовало развивавшейся в то же время в Ленинградском университете серии физиологических исследований А. А. Ухтомского, посвященных принципу доминанты. Отклонение в естественнонаучную область необходимо потому, что именно в рамках естественных наук в конце XIX — начале XX в. в России, в работах И. Павлова, А. Ухтомского, Л. Выготского и других, складывается и развивается концепция условного рефлекса как психофизиологического знака, соединившая семиотику и поведение (знак и действие).

В опыте индивида между двумя данными объектами — включенным в ситуацию взаимодействия с индивидом и случайным, но устойчиво появляющимся в этой ситуации, психика устанавливает условную связь, один из этих объектов может становиться знаком другого; причем таким, восприятие которого вызывает привычное ответное действие индивида. Такой опосредованный знаком способ взаимодействия был назван условным рефлексом.

Итак, были определены первичные безусловные сигналы, дей-

¹⁷ Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 6. С. 15.

¹⁸ Ср. понятие языковой игры у Л. Витгенштейна (*Витгенштейн Л.* Философские работы: В 2 т. М., 1994. Т. 2).

¹⁹ Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 2.

ствующие на организм по принципу «причина—следствие» (то, что называется рефлексивным движением: яркий свет — сужение зрачка и проч.), и вторичные условные сигналы — вторичная сигнальная система (например, естественный язык).

Если учение о вторичной сигнальной системе существенно уточнило характер воздействия среды на индивида, то принцип доминанты, сформулированный в результате психофизиологических исследований Ухтомского и его научной школы, обнаруживал характер ответного поведения (действия) индивида. «Живой организм не есть однажды построенный механизм, но механизм непрестанно строящийся, перестраивающийся, расстраивающийся и вновь настраивающийся». ²⁰ Постоянное изменение определяется опытом, именно с ним связано понятие доминанты: «Доминанта есть подготовка, которая делает неизбежным однозначное действие нервного прибора в последующий момент. Этот последний механизм не носит в себе своих определений, направленность его действия предопределена предыдущими, более или менее давно сложившимися обстоятельствами, из которых выкристаллизовался затем «механизм»... Когда механизм предопределен, уже ничтожного (и постороннего) повода достаточно для его выкристаллизации; а всякая попытка препятствия или сопротивления лишь подкрепляет его!». ²¹

Таким образом, действие-реакция определено не действием-стимулом, но всем предшествующим опытом, сформировавшим (испомним определение Пирса) привычки. Ухтомский определяет интегральный образ как «связанный в едином хронотопе ряд событий»: «Раздражители — случайны, но почва постоянна. Опять-таки доминанта как формообразователь интегрального образа... Отсутствие доминанты в себе влечет неспособность организовать опыт с различением главного и частей, а стало быть, и неспособность усмотреть в опыте организованное единство». ²²

Наличие доминантного фактора, здесь и теперь определяющего готовность человека совершить определенное действие, объясняет то, что воздействие одного и того же сигнала может вызвать различные ответные действия. Между стимулом и реакцией располага-

²⁰ Доминанта и активность поведения (Из научного наследия академика А. А. Ухтомского) / Сост. Л. В. Соколова // Нервная система. Вып. 32: Принцип доминанты и адаптивное поведение. СПб., 1996. С. 5.

²¹ Там же. С. 9.

²² Там же. С. 10.

ется сложно организованный «слой», структура которого, обусловленная предыдущим опытом, преобразует вектор внешнего воздействия по правилам внутреннего аккумулярованного опыта, в другое, ответное, действие, которое напрямую не выводимо из стимула.

Знак (или стимул) рассматривается в данном случае во временном отношении, динамически. Он представляет собой связь между «до» и «после», где «до», или доминанта (т. е. «привычки»), запущенная через установление соответствия с внешней формой знака, преобразуется в «после», в действие.

Накопление действий — опыт — преобразует доминанту, что, в свою очередь, разрывает старые связи между интегральным образом и внешней формой знака, создает возможность для установления в определенный момент новых соответствий, которые служат запусковым устройством реакций. Человеческие реакции, таким образом, задаются опытом, в том числе и культурным, социальным. Однако, с другой стороны, сам опыт, его накопление есть то, что изменяет характер реакций. «Природа наша возделываема, писал А. Ухтомский. — Заданное в ней мы берем, чтобы подняться выше на путях тех проектов, которые строятся для предстоящего. И интерес не в том, что эти проекты будущего являются надстройками над древними инстинктами, интерес не в фундаменте, а в том, что на этом фундаменте строится. Сами фундаменты, хотя и медленно, необходимо должны меняться по мере роста все новых и новых условных связей И. Павлова».²³

В противовес объяснительному принципу З. Фрейда, по которому причины человеческого поведения всегда в фундаменте (инстинкт), они определены прошлым, по А. Ухтомскому источник действия — в перспективе будущего. Источник человеческого действия — создаваемая опытом доминанта, которая определяет форму интегрального образа. Высшие этажи нервной системы — наиболее дальнзоркие, ориентирующие в хронотопе органы.²⁴ Они «предвидят предстоящую реальность задолго, у больших людей они могут предвидеть в истории за сотни лет, ибо хронотоп гения чрезвычайно обширен, и именно гениальные деятели в своем индивидуальном поведении для себя чаще всего идут по пути наибольшего сопротивления — для того, впрочем, чтобы достичь намеченного предмета

²³ Ухтомский А. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1956. С. 288.

²⁴ «... органом может служить всякое сочетание сил, могущее привести при прочих равных условиях всякий раз к одинаковым результатам» (Там же. Т. 1. С. 299).

наилучшим способом и открыть другим это достижение с наименьшей затратой сил».²⁵

Семиотика поведения и прагматика показали, во-первых, что отношение между внешней формой знака и его содержанием носит динамический характер; во-вторых, что это отношение определяется и изменяется с опытом, в первую очередь с опытом социальным, и, в-третьих, что пространством, в пределах которого осуществляется становление опыта, служит взаимодействие индивидов, или социальное действие.

Применительно к лингвистике и фольклору это предполагает перемещение исследовательского интереса с фактов языка к фактам его использования. В этом случае речевые события оказываются не выводимыми из языка, а участники этих событий используют его для каких-то своих, внеположенных языку целей. Как писал Чарльз У. Моррис, «знаки можно использовать, чтобы информировать кого-либо о свойствах объектов или ситуаций, побудить кого-либо к предпочтительному поведению по отношению к определенным объектам или ситуациям, вызвать определенную линию поведения, организовать предрасположенность к поведению, уже названную другими знаками».²⁶ Вопрос об использовании знаков оказывается включенным в общую проблематику социального действия.

В отечественной науке вопросы подобного рода рассматривались в русле социологии языка: «... речевой акт или, точнее, его продукт — высказывание — отнюдь не может быть признано индивидуальным явлением в точном смысле этого слова и не может быть объяснено из индивидуально-психологических или психофизиологических условий говорящей особи. *Высказывание — социально*».²⁷

Несколькими годами ранее Г. О. Винокур, рассматривая речь поэтическую, т. е. говорение особого типа, высказывает сходные замечания: «... я излагал проводимое де Соссюром различие между собственно языком и говорением как между явлениями социальным и индивидуальным. Предвижу недоуменный вопрос: что же, разве поэтические факты — асоциальны?.. Конечно, взятое само по себе, эмпирически-конкретное говорение, в том числе и гово-

²⁵ Там же. С. 307.

²⁶ Моррис Ч. У. Из книги «Значение и означивание»: Знаки и действия // Семиотика. М., 1983. С. 180.

²⁷ Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929. С. 98.

рение поэтическое, есть факт социальный. Все дело, однако, в том, что стилистика вообще и поэтика в частности рассматривают такие конкретные говорения как элементы особой системы, строяемой сверх системы языка собственно». ²⁸

Признание социальной суверенности высказывания дало разные в методологическом плане следствия. С одной стороны, оно определило развитие структуральной поэтики. Поэтическая речь была определена как вторичная по отношению к языку знаковая система. При этом на нее были перенесены те же принципы описания, которые разработаны на материале языка «первичного». Так же, как особая система, рассматривается речь разговорная. С другой стороны, признание М. М. Бахтиным социальной природы речи послужило основанием для формулировки базовых положений *теории высказывания*. ²⁹

Высказывание в концепции Бахтина определяется не как индивидуальная реализация языковой системы (Соссюр), и не как творческая деятельность (Фосслер, Шпитцер). Оно определено как конкретная реальность жизни, причем реальность социальная, что объективно закреплено существованием речевых жанров. ³⁰ В одной из своих ранних работ Бахтин сформулировал это еще решительнее: структура высказывания является чисто социальной структурой. ³¹ Как писал Л. Витгенштейн: «говорить на языке — компонент деятельности или форма жизни». ³²

Определение самостоятельного статуса акта высказывания, включение его в ряд *деятельности*, предполагает возможность выделения типов речевых актов на базе их деятельностных характеристик. Вопрос о том, что совершается посредством высказывания того или иного типа, послужил отправной точкой для теории речевого акта.

Коммуникативный акт и социальное действие. Подчеркнув то, что нас будет интересовать в первую очередь деятельностный (социальный) аспект речевого акта, необходимо тем не менее в общем виде представить параметры речевого акта как такового

²⁸ Винокур Г. О. Филологические исследования. М., 1990. С. 29.

²⁹ Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка... С. 53–84.

³⁰ Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

³¹ Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка... С. 109.

³² Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Т. 2. С. 90.

го. Наиболее используемым в работах, посвященных литературным и поэтическим формам, служит описание акта речи, предложенное Р. Якобсоном: «Язык следует изучать во всем разнообразии его функций. Прежде чем перейти к рассмотрению поэтической функции языка, мы должны определить ее место среди других его функций. Чтобы описать эти функции, следует указать, из каких основных компонентов состоит любое речевое событие, любой акт речевого общения.

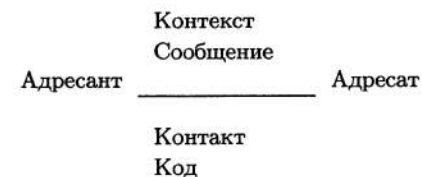
Адресант (addresser) посылает *сообщение адресату* (addressee). Чтобы сообщение могло выполнять свои функции, необходимы:

— *контекст* (context), о котором идет речь (в другой, не вполне однозначной терминологии, «референт» = referent); контекст должен восприниматься адресатом и либо быть вербальным, либо допускать вербализацию;

— *код* (code), полностью или хотя бы частично общий для адресанта и адресата (или, другими словами, для кодирующего и декодирующего);

— и, наконец, *контакт* (contact) — физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, обуславливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию.

Все эти факторы, которые являются необходимыми элементами речевой коммуникации, могут быть представлены в виде следующей схемы:



Каждому из этих шести факторов соответствует особая функция языка». ³³

Нужно отметить, что описание события коммуникации — речевого акта — служит для определения функций языка, но не речи.

Модель коммуникативного акта, предложенная Р. О. Якобсоном,

³³ Jakobson R. Linguistics and Poetics // Style in Language. Cambridge, 1960 (цит. по: Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «За» и «против». М., 1975. С. 226).

была применена Д. Хаймсом в его «Этнографии речи» для описания типов речевых актов в этнографической реальности: «... этнография речи занимается ситуациями и практикой, моделями и функциями говорения как вполне самостоятельного вида деятельности».³⁴

Несмотря на совпадение предметной области, эта модель описания не может быть применена в настоящем исследовании по той причине, что в ней функциональные характеристики коммуникативного акта заданы а priori. В этом случае мы можем только определенным образом квалифицировать некое конкретное речевое событие, исходя из известных заранее функций языка, как и поступает Д. Хаймс. Но коль скоро мы признаем, что функции речи не выводимы из функций языка, определение функции типа речи (или жанра) в ее отношении к контексту должно стать результатом предпринятого анализа.

Существуют и иные пути описания коммуникативного акта. Так, коммуникативный акт может описываться в отношении к существующим типам общения, что в большей степени приближает нас к социальной реальности речевых актов. По определению Б. Ю. Городецкого, типы общения тесно связаны с понятием подъязыка, означающим совокупность языковых средств, которые необходимы для построения и понимания текстов определенной «сферы общения». Носители определенного языка образуют коммуникативный социум.³⁵ В этом определении сохраняется презумпция языка — тип коммуникативных актов рассматривается как подъязык; но вместе с тем коммуникативные акты определяются в зависимости от того социального пространства (или пространства общения), в котором они разворачиваются.

Для описания типов общения Б. Ю. Городецкий предлагает следующие классификационные признаки:

- сфера общения (круг потенциальных участников коммуникативного акта);
- место (социальный статус места);
- вид деятельности, частью которого является диалог;

³⁴ Hymes Dell H. The Ethnography of Speaking // Reading in the Sociology of Language. The Hague, Paris, 1968 (цит. по: Хаймс Делл Х. Этнография речи // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 7: Социоллингвистика. М., 1975. С. 42.

³⁵ Городецкий Б. Ю. Компьютерная лингвистика: Моделирование языкового общения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIV: Компьютерная лингвистика. М., 1989. С. 14.

- характеристика коммуникантов и их отношения;
- хронологический период, к которому относится диалог;
- тип стратегической практической цели каждого коммуниканта (выполнить определенную производственную операцию, разозлить друг друга и т. д.);
- тип стратегической коммуникативной цели (информирование, уничтожение и т. д.);
- тематика диалога;
- характер информации (прямая, эвфемическая, различная по модальности);
- объективные характеристики диалогического текста (например, временная протяженность);
- композиция диалога (схемы диалогического текста);
- речевой стиль;
- степень искусственности «языковой игры» (например, искренность — неискренность, реальность — художественная фантазия).³⁶

Это описание коммуникативного акта имеет определенные преимущества, поскольку, будучи направленным на решение прикладных задач, оно подробно характеризует контекст.

Предположение, обоснованность которого будет проверена в процессе анализа фольклорного материала, состоит в том, что признаки, выделенные Б. Городецким, рассматриваемые в аспекте употребления, т. е. собственно прагматики, обладают особым статусом. Они служат факторами, задающими условия для реализации социального события того или иного типа и составляют *прагматический шаблон* социальной интеракции.

Область, охватываемая прагматическим шаблоном, шире, чем область языкового шаблона (Д. Х. Хаймс). Она включает в себя, кроме «повторяющейся последовательности знаков словесного поведения», что и представляет собой языковой шаблон по Д. Хаймсу, значительное количество невербальных семиотических факторов, регулирующих форму трансакции.

Существует еще одно определение воспроизводимого вербального компонента трансакции — прагматические клише. «Прагматические клише — языковые реакции на стандартные ситуации социального общения. . . Употреблением прагматических клише говорящий

³⁶ Там же. С. 16.

в отдельных случаях сигнализирует только общепринятую интерпретацию ситуации и тем самым выдает себя как кооперированный член данного языкового сообщества». ³⁷

Избранные в качестве предмета исследования принципы, на основании которых фольклор включается в социальное событие, а также причины и следствия такого включения предполагают рассмотрение социального события с точки зрения тех (установленных традицией) конвенций, которые определяют его форму.

Вспользуемся характеристикой социального действия, предложенной П. А. Сорокиным. Она включает в себя следующие компоненты:

- мыслящих, действующих и реагирующих людей, являющихся субъектами взаимодействия;
- значения, ценности и нормы, благодаря которым индивиды действуют, осознавая их и обмениваясь ими;
- открытые действия и материальные артефакты как двигатели и проводники, с помощью которых объективируются и социализируются нематериальные значения, ценности и нормы. ³⁸

Итак, значения и нормы обнаруживают себя в действиях и артефактах. Речевой акт, высказывание — один из видов действия, текст, порождаемый в результате такого действия, может быть определен как материальный артефакт. Исключительно важным является и то, что отношения между действиями и артефактами с одной стороны, и значениями, ценностями и нормами — с другой, представлены как динамические. Так, социализация норм осуществляется через действие, которое выступает как проводник нормы.

Ядром социального события является выраженное в поступке действие инициатора данного события. В любом событии есть инициатор, всегда кто-то начинает первым, он берет на себя ответственность за начало и совершает действие. Действуя (речевым или неречевым образом), мы изменяем мир и себя, поскольку мы сами — часть этого мира. В рамках лингвистических определений Ю. С. Степанов формулирует это так: «... каждый акт высказы-

³⁷ Раймер Р. Функциональные и межкультурные аспекты прагматических клише // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. М., 1995. С. 100–102.

³⁸ Сорокин П. Человек: Цивилизация: Общество. М., 1992. С. 193. Выделение последнего компонента в качестве доминанты определило особый интерес ученых к социальной теории действия.

вания должен рассматриваться как практика, преобразующая и обновляющая значение (семантику); значение и субъект временно производятся в динамике текста, в дискурсе». ³⁹

Социальное событие, рассматриваемое динамически, есть акт преобразования реальности «А», включающей в себя участников социального события и те «значения, ценности и нормы», которые определяют внутреннюю реальность каждого из них, в реальность «А-1». По Ж. Делёзу, «личная неопределенность является не сомнением, внешним по отношению к происходящему, а объективной структурой события, поскольку последнее всегда движется в двух смыслах-направлениях сразу и разрывает на части следующего за ним субъекта». ⁴⁰

Принципиально важно, что социальное действие, которое по определению не может быть некоммуникативным, своим результатом имеет не только изменение действий принимающего партнера коммуникации. Результатом социального действия является изменение говорящего, инициатора события, а также всех тех видимых и невидимых наблюдателей, которых данная социокультурная традиция включает в коммуникативный контекст. Все участники события коммуникации объединены общей реальностью прозвучавшего слова. «Независимо от того, — отмечает Ж.-Ф. Лиотар, — молод человек или стар, мужчина он или женщина, богат или беден, он всегда оказывается расположенным на «узлах» линий коммуникаций... помещенным в пунктах, через которые проходят сообщения различного характера. И даже самый обездоленный никогда не бывает лишен власти над сообщениями, которые проходят через него и его позиционируют...». ⁴¹ Каждый языковой партнер подвергается изменению самого разного рода, в какой бы позиции он не находился — получателя, отправителя или референта. ⁴²

Это определение принципиально отличается от принятого в структурализме, в соответствии с которым изменение адресанта происходит только в случае автокоммуникации: «Если коммуникативная система “я”–“он” обеспечивает лишь передачу некоторого константного объема информации, то в канале “я”–“я” происходит ее качественная трансформация, которая приводит к перестройке

³⁹ Степанов Ю. С. В поисках прагматики (проблема субъекта) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1981. Т. 40. № 4. Июль–август. С. 330.

⁴⁰ Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 15.

⁴¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 45.

⁴² Там же. С. 48.

этого “я”... Система “я”—“я” начинает работать, когда извне подключаются коды, меняющие контекстную информацию».⁴³

Социальное событие есть факт изменения социальной реальности. Условием социального события является осуществление социального действия, которое всегда коммуникативно, ибо манипуляции ценностями и нормами невозможны без использования знаков-медиаторов (вербальные знаки — частный случай коммуникации).

В центре социального события находится субъект, инициатор действия, он действует по определенным правилам. Это не только правила, определяющие техники взаимодействия, но и правила «с большой буквы»: кодекс, на основании которого одни техники взаимодействия запрещаются, а другие — предписываются.

Рассмотрение речи как действия приводило исследователей к необходимости определения подобного кодекса и техник.⁴⁴ Хабермас, например, разводит нормативно-регулирующие, коммуникативные и собственно акциональные характеристики социального события, определяя их как разные типы действий. Так, для нормативно регулируемого действия он предлагает следующее определение: отдельный субъект принимает или нарушает нормы, когда в данной ситуации присутствуют условия, к которым норма применяется. Все члены группы, для которых данная норма имеет силу, вправе ожидать от других ее членов, что в определенных ситуациях они будут выполнять (или воздерживаться от) требуемых (или запрещаемых) действий.⁴⁵ В качестве отдельного типа он выделяет коммуникативное действие: «Понятие коммуникативного действия касается взаимодействия как минимум двух субъектов, способных к речи и действию, и устанавливающих между собой отношения при помощи вербальных или невербальных средств. Эти лица стремятся достичь взаимопонимания ситуации действия и своих планов действия, координируя свои действия путем соглашения».⁴⁶

Считая, вслед за П. Сорокиным, что любое социальное действие является коммуникативным, предполагаем, что в основе его непре-

⁴³ Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 308: Труды по знаковым системам. 1973. Вып. IV. С. 229.

⁴⁴ Социокультурный анализ опосредованного действия предложен Дж. Верчем в: *Верч Дж. Голос разума*. М., 1996.

⁴⁵ Habermas J. *The Theory of communicative action*. Vol. 1: Reason and the Rationalization of society. Boston, 1984. P. 85–86.

⁴⁶ Там же. P. 86.

менно должны полагаться некоторые правила или нормы, не только обеспечивающие успешность, но конституирующие его как социальное действие определенного типа. Соблюдение норм и правил определяет одно социальное действие, несоблюдение, изменение тех или иных конвенций свидетельствует о том, что перед нами другое социальное действие. В отношении подобных правил Ж. Ф. Лиотар отмечает следующее: «... правила не заключают в самих себе свою легитимацию, но составляют предмет соглашения — явного или неявного — между игроками (что, однако, не означает, что эти последние выдумывают правила)... Если нет правил, то нет и игры, даже небольшое изменение правила меняет природу игры, а “прием” или высказывание, не удовлетворяющее правилам, не принадлежат определяемой ими игре».⁴⁷

Нормы и правила (конвенции) коммуникации подробно рассматривались в работах Дж. Остина и Дж. Серля, посвященных теории речевого акта. Так, для определения перформативов Дж. Остину потребовалось описание контекста, определяющего возможность их существования. Такой контекст он назвал *процедурой*.

Поскольку для настоящего исследования формализация контекста — принципиальная задача, остановимся подробнее на вводимых Дж. Остином определениях и очертим кратко путь его рассуждений. Остин выделяет «некоторые случаи и смыслы», в которых посредством говорения чего-либо мы совершаем какое-либо действие.⁴⁸ В качестве примера он рассматривает свадебный ритуал, в котором произнесение «да» в ответ на вопрос священника, есть такое действие. Такие речевые акты Остин назвал перформативными употреблением или просто *перформативами*.⁴⁹ Поскольку перформативные акты могут быть «успешными» или «неуспешными», Остин обращается к описанию тех обстоятельств, которые обеспечивают успех или неудачу, т. е. собственно к тому, что выше было определено как кодекс и техники.

«(А.1) Должна существовать принятая конвенциональная процедура, имеющая определенный конвенциональный эффект, и данная процедура должна включать употребление определенных слов при определенных обстоятельствах, и далее

(А.2) определенные лица и обстоятельства должны соответство-

⁴⁷ Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. С. 32.

⁴⁸ Остин Дж. Как производить действия при помощи слов // Остин Дж. *Избранное*. М., 1999. С. 24.

⁴⁹ Там же. С. 19.

вать обращению к той процедуре, к которой они обращаются в данном случае.

(В.1) Процедура должна совершаться всеми участниками корректно и

(В.2) полно.

(Г.1) Если, как это часто бывает, процедура, предназначенная для использования определенными людьми, обладающими определенными мыслями и чувствами, является началом определенного последовательного этапа в поведении любого из участников, тогда лицо, участвующее в процедуре и, таким образом, обращенное к ней, должно фактически обладать этими мыслями и чувствами, и участники должны иметь определенные намерения применительно к определенному поведению, и далее

(Г.2) они должны вести себя последовательно на протяжении всей процедуры». ⁵⁰

Описанные условия успешности перформативного акта Дж. Остин разделил на две группы. Группа (А-В) представляет случаи, где действие оказывается несовершенным из-за отсутствия «протокола» или из-за его нарушения: если некорректно воспроизведены его формулы или участники не соответствуют требованиям статусов, необходимых для данной процедуры. Группа (Г) описывает те случаи, когда действие совершается, но совершается при таких обстоятельствах (например, неискренность), «которые являются злоупотреблением процедурой». ⁵¹

Итак, во-первых, осуществление перформативных актов предполагает наличие у сообщества общего знания о неких конвенциях. Конвенции определяют синтагматику и символический состав процедуры, а также нормативные характеристики ее участников. Здесь же отметим, что у Дж. Остина термин «процедура» применен как для определения того, к чему апеллируют участники акции (А.1), так и для определения самой акции (В.2).

Во-вторых, возможны манипуляции, или «злоупотребления» (как их назвал Дж. Остин) подобным знанием, когда инициатор действия использует определенную конвенциональную форму не по назначению.

Так, свадебный ритуал совершается в соответствии с существующей в сообществе системой правил и предписаний, для соверше-

⁵⁰ Там же. С. 26.

⁵¹ Там же. С. 27.

ния его необходимы участники определенных статусов, но возможно, например, такое действие, как разыгрывание свадьбы фольклорными ансамблями. Это случай вторичного использования определенной конвенциональной формы. Ситуации вторичного использования охватывают значительный круг явлений — от использования конвенциональных процедур в литературе до их активного воспроизведения в социальных играх. Этот феномен уже достаточно давно привлекает внимание филологов. ⁵² Для нас же важно понимать тот факт, что при квалификации того или иного социального акта необходимо каждый раз решать вопрос о том, с чем мы имеем дело — с реализацией конвенциональной процедуры в ее первичной функции или же с ее вторичным использованием.

Установление «протокола» (например, речевой модели) недостаточно для квалификации телеологии самого речевого действия.

Применительно к фольклору это обстоятельство подробно рассмотрено Е. Е. Левкиевской: «Функционирование в качестве апропеев высказываний, которые в обыденной речи служат для того, чтобы описывать мир, а не изменять его, говорит о том, что в сакральной речи способностью «приспосабливать мир к словам» обладают такие типы высказываний, которые обычно служат для описания мира». ⁵³

Переходя от соображений общего порядка к нашему предмету, можно на основании вышесказанного определить его следующим образом. Фольклорные жанры, рассматриваемые off-line, составляют существенный элемент конвенциональных моделей поведения, которые представляют собой заданные традицией стратегии коммуникации, используемые для совершения определенных социальных действий. Фольклорные же произведения on-line составля-

⁵² Ограничимся указанием на некоторые работы: Сальников В. З. Русский язык в зеркале языковой игры. М., 1999; Николаева Т. М. 1) Человек манипулирует языком // Николаева Т. М. От звука к тексту. М., 2000; 2) Загадка и пословица: Социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. Вып. 1. М., 1993. О вторичном использовании речевых актов, или, как удачно определяет их автор, «прагматических форм» в литературе см. в: Штирле К. История как exemplum — exemplum как история: К вопросу о прагматике и поэтике литературных текстов // Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология. СПб., 2001.

⁵³ Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 209.

ют часть конвенциональных социальных актов. Именно в этих двух отношениях — как элемент определенного конвенционального поля (часть «протокола») и как конструктивная часть осуществляемого социального действия (часть процедуры) — мы и будем рассматривать фольклор. Будем исходить из допущения, что само наличие у сообщества конвенций относительно определенных речевых актов предполагает, что они имеют статус социального действия. Аргументом в пользу такого допущения может служить описание действий, предложенное Т. А. Ван Дейком. Он определяет акты или действия как «бинарные операторы изменения возможных миров посредством намеренного и контролируемого изменения физического состояния сознательного индивидуума». Физическое действия представляют собой экстенциональные объекты, в то время как акты суть интерпретации физических действий, т. е. интенциональные объекты. «Одно и то же физическое действие может быть интерпретировано различным образом, так что ему будут сопоставлены разные акты — в зависимости от того, какая перемена в возможном мире имеется в виду».⁵⁴

Социальную плоскость интенционального объекта, которым является речевой акт, Ван Дейк характеризует следующим образом: «... мы хотим, чтобы в результате понимания нашего сообщения и сопоставления ему референциального значения, слушающий был бы побужден либо к изменению своих представлений об окружающем мире (информация), либо к осуществлению в этом мире нужных нам изменений (просьба или приказание), либо к ожиданию каких-то событий и действий в будущем (обещание, предупреждение)».⁵⁵ По определению Ван Дейка, именно акты есть действия в строгом смысле слова.

Фольклорные жанры и конвенциональные коммуникативные акты. Понятие прагматического шаблона. Конвенциональный характер фольклорного речевого акта, если рассматривать его как конвенциональную процедуру, обуславливает необходимость учета определенных позиций.

Кодекс и позиция лица, определенная им, служа условием статусных характеристик и идеологических установок коммуникантов, располагаются в области «дальнейшего» контекста, над конкретной ситуацией. Но они тем не менее в значительной степени определяют

⁵⁴ Ван Дейк, Тойн А. Вопросы прагматики текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 8: Лингвистика текста. М., 1978. С. 285.

⁵⁵ Там же. С. 293.

параметры того «коммуникативного коридора», в пределах которого будет разворачиваться ситуация.

Таким образом, представляется целесообразным учитывать в описании два контекста — *ближайший*, или динамический, контекст коммуникативного акта, и *дальнейший* — статический, определяющийся основным кодексом данного сообщества, или картиной мира, как в ее познавательном, так и в ее предписывающем аспекте. Ближайший контекст, рассматриваемый в прагматической перспективе, представляет собой хронотоп — тот пространственно-временной горизонт, в пределах которого человек осуществляет свое действие.⁵⁶

Человек осуществляет свое право выбора, в перспективе каких лиц и событий он будет действовать: перед лицом Бога, своего рода, своего соседа, в перспективе личного горя или общего праздника, войны или чужого благополучия и проч. Решение, принимаемое человеком относительно того, кого он выбирает в свидетели своего действия, существенно влияет на форму действия.

Определим основные параметры конвенционального социального действия, элементом которого является фольклорный текст, представив действие как процедуру и игнорируя на данном этапе различия в качестве артефактов, используемых традицией для его организации.

1. *Место, время, набор участников социального действия* характеризуют статический контекст действия.⁵⁷

а) Социальные акты могут быть уместны или неуместны в определенном пространстве. Точка пространства оказывается условием — необходимым, но недостаточным для того, чтобы осуществилось действие определенного типа. Например, причитают на могиле, на угоре, в доме у гроба; заговаривают в доме, у воды или на перекрестке дорог; сказки детям рассказывают, забравшись на печь или на полати. Этот ряд может быть продолжен примерами из тра-

⁵⁶ В данном случае используется понятие хронотопа, введенное А. А. Ухтомским в качестве категории, определяющей характер поведения, позже адаптированное М. М. Бахтиным для литературоведческих задач.

⁵⁷ Как пишет Н. Д. Арутюнова, событие обладает тройкой локализацией: «... оно локализовано в некоторой человеческой (единоличной или общественной) сфере, определяющей ту систему отношений, в которую оно входит; оно происходит в некоторое время и имеет место в некотором реальном пространстве. Эти три координаты события отражаются в структуре соответствующих сообщений» (Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 509).

диционной и современной социальной практики. Важно отметить, что традиция задает организацию пространства в виде набора социальных площадок, которые обуславливают действия определенного типа.⁵⁸ Это очевидно для пространства культурного. Улица, площадь, рынок, музей — специально организованы для специфической деятельности, что предполагает знание акторами предписанного, допустимого и недопустимого поведения в заданном пространстве, а также наличие деятельности, нерелевантной данному пространству. Вместе с тем природное пространство также структурировано относительно человеческого поведения.

б) Время также служит условием для осуществления актов определенного типа. Например, лечебные заговоры произносят на утренней заре, ставят хлеб для лешего и заговаривают его — в полночь, очистительные обряды совершают на Великий Четверг, причитают с кукушкой от Пасхи до Троицы, сказки рассказывают в темное время суток, вне постов. «Пора» — способствующая позитивному развитию событий «часть» времени, и, напротив, «лихая минута» и «лихой час» — время событий непредсказуемых и негативных.⁵⁹

в) Набор участников: структура социальных статусов общества и конвенции социального взаимодействия. Исполнение того или иного фольклорного текста определяется как социально-значимый (ритуальный, магический) акт, или не считается таковым, в зависимости от того, кто его исполняет и кому он адресован. Статус самого речевого действия зависит от того, соответствует ли статус говорящего статусу, требуемому для совершения конвенциональных актов данного типа: обстоятельство, отмеченное Дж. Остином. Например, высказывание «Понеси тебя, леший!» имеет статус перформатива (проклятия) лишь в том случае, когда оно адресовано от старших (родителей) к младшим (детям) и неэффективно при отсутствии вертикальных родственных отношений.

2. *Коммуникативный коридор.* Выбор коммуникативного коридора связан с тем, каким именно образом мы будем взаимодействовать в данной ситуации. В отличие от параметров, задающих ста-

⁵⁸ См.: Адоньева С. Б. Ритуальные площадки // Адоньева С. Б. Категория настоящего времени: Антропологические очерки. СПб., 2001; Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.

⁵⁹ См.: Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура; Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира. . .

тические условия для взаимодействия, коммуникативный коридор определяет динамические факторы социального акта. К этим факторам относятся, в частности:

а) Ролевые цели коммуникантов.⁶⁰ Как пишет социолог Х. Абельс, «в социальной коммуникации символы выступают знаками, служащими для интерпретации ситуации и обозначения намерений действующего лица. Если они имеются в социальном опыте участников коммуникации и их значение одинаково для всех, то в качестве значимых символов они вызывают у Ego и Alter не случайные, а вполне определенные реакции».⁶¹ Если роли взаимно приняты, становится возможным коммуникативное понимание перспектив действия.⁶²

В отечественной науке ролевой аспект коммуникации рассматривался В. А. Лефевром и Г. Л. Смоляном со стороны возможностей моделирования рефлексивного поведения⁶³ и был использован Е. С. Новик при описании коммуникативных моделей сибирской магико-ритуальной практики.⁶⁴ Нас же в наибольшей степени будет интересовать следующий вопрос: к достижению каких целей и принятию каких социальных ролей принуждают коммуникантов задаваемые фольклорными жанрами стратегии взаимодействия?

б) Конвенции общения. Наличие практической цели определяет возможность социальной игры, в которой используются названные выше параметры. Так, например, использование принятых конвенций обращения может способствовать эффективности транзакции. Инициатор действия может использовать дарованную ему ситуацией площадку для социальной игры. Важно отметить, что возможен определенный зазор между социальным статусом говорящего и той персоной, в качестве которой он себя предъявляет в речи.

в) Инициатива начала взаимодействия — исключительно важный для динамического описания коммуникации параметр. Количество эмоциональных усилий не одинаково в приватном и публич-

⁶⁰ Абельс Х. Интеракция. Идентификация. Презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999; *Мид Дж.* Интернационализованные другие и самость: От жеста к символу // Американская социологическая мысль. М., 1994.

⁶¹ Абельс Х. Интеракция. Идентификация. Презентация. . . С. 22.

⁶² Там же. С. 23.

⁶³ Алгебра конфликта. М., 1968.

⁶⁴ Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

ном говорении. Публичное говорение, особенно инициатива начала разговора в присутствии лиц, относящихся к разным статусам внутри социума (тем более в другом социуме, например в новой семье (семье мужа) — «свое горюшко не сказывай»), невозможна до достижения определенного статуса.

Отношение исполнителя фольклорного коммуникативного акта и публики — зрителей с точки зрения того, как факт их учета сказывается на коммуникативном поведении человека, представляет собой одну из наиболее интересных и практически неизученных проблем фольклористики. Мы будем обсуждать ее по мере рассмотрения конкретных фольклорных жанров исследуемой традиции.

Пересечение границы от молчания к говорению эмоционально и социально значимы, не случайно эти ситуации ритуально оформляются. Принимающий на себя инициативу коммуникации присваивает право распределять роли в данной коммуникации.⁶⁵ Он делает это вольно или невольно, пользуясь речью, которая непременно содержит определенные дейктические показатели, в частности, наименование адресата и наименование себя: «Дедушко-доможирнушко, пусти мою скотинку...»; «Встану я, раба Божья Клавдия, благословясь...»; «Сяду я, сиротинушка, на сиротскую лавочку...».

г) Самоопределение и обращение в прагматическом аспекте могут быть поняты как акт идентификации плана речи. Введение в высказывание одного из этих параметров открывает тот предмет — тип социальных отношений, которому будет приписано новое качество в результате осуществления данного речевого акта.

Следующий параметр представляется очень важным, поскольку здесь, при описании одного и того же феномена, сталкиваются определения, выработанные в разных дисциплинах.

Для лингвистики понятие *речевого жанра*, или жанра общения выводится из прагматических характеристик высказывания. Представляется вполне естественным то, что при определении речеповеденческих актов Н. Д. Арутюнова упоминает ритуал: «речевое высказывание, обращенное к «другому», регулярно приобретает статус речеповеденческого акта, а поведенческий акт, рассчитанный на восприятие его «другим» всегда семиотичен. В первом случае речь

⁶⁵Ср.: «...определение дистанции общения — обычно прерогатива вышестоящего участника коммуникации» (Grayson M. Towards a Social Grammar of Language. The Hague, 1977. P. 61).

интерпретируется как действие, во втором — действие как речь. Ритуал, эстетизируя действие, как бы обращает его в речь, магическая речь сама по себе уже действие».⁶⁶

Фольклор представляет собой одну из форм речи. Специфика ее как раз и состоит в том, что она в значительно большей степени, чем спонтанная речь, определена конвенциями (в отличие от спонтанной речи на нее наложены дополнительные ограничения).

Вместе с тем в рамках фольклористики, в частности в рамках поэтики фольклора, существует давно сложившееся представление о фольклорном жанре: он определяется единством поэтики, общностью сюжетов, единством функций, способа бытования и отношения к музыке и движению. В соответствии с этим определением лишь часть параметров фольклорного жанра связана с прагматикой.

Наша гипотеза состоит в том, что фольклорный жанр представляет собой прагматическую категорию, поскольку сюжет и многие поэтические характеристики, за исключением тех из них, которые непосредственно определены прагматикой жанра, носят межжанровый характер. Это обстоятельство было отмечено Н. М. Герасимовой в отношении сказки: «... при сохранении традиционной фабулы, сюжет у разных исполнителей может иметь различную жанровую «огласовку»».⁶⁷

Но для того чтобы определить ту или иную фольклорную форму как жанровую или межжанровую, нам необходимо в самом общем виде представить фольклорные речевые акты как специфические по отношению к спонтанным речеповеденческим актам. Пока же мы позволим себе следующее предположение:

д) То, как оформляется речь, как она организована в отношении других невербальных семиотических объектов, включенных в коммуникативный контекст (действий, реалий, ритма, пространства и т. д.), т. е. ее риторико-стилистическая форма, — представляет собой область предикации события речи.

Идентификация фольклорной речи — это те речевые и неречевые средства, за счет которых определяется социальная площадка совершаемого действия: обращение, указательный жест,⁶⁸ поклон в

⁶⁶Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 647.

⁶⁷Герасимова Н. М. Северно-русская сказка как речевой жанр // Бюллетень Фонетического фонда русского языка. Приложение № 6: Сказки Русского Севера. СПб.; Бохум, 1997. С. 8.

⁶⁸О коммуникативных (дейктических) жестах см. в: Крейдлин Г. Е. Семан-

сторону адресата, изображение или какой-либо предмет, которому приписывается способность замещать адресата (прутик при обращении к лесовому, часть одежды и проч.).

Предикация по отношению к фольклорной речи — это тот способ, за счет которого на уровне речи и на уровне действия, или только на уровне речи, или только на уровне действия, — происходит смысловое преобразование реальности.

Идентификация и предикация плана речи (под планом речи мы понимаем событие коммуникации) может целиком осуществляться на акциональном плане, на уровне собственно речи будут заданы только элементы сюжета («плана истории»).

Например, на утренней заре тоскующая должна пойти на реку до того, как кто-либо брал из нее воду, и сказать: «Куды вода, туды тоска. С белого лица, с ретива сердца. Аминь». Воду черпают тыльной стороной ладони и моют лицо. Предикат отсутствует в речи, необходимый глагол со всеми личными и временными формами представлен на акциональном плане.⁶⁹ В другом варианте записи того же магического действия большая часть события оказывается в фокусе речи: «Как с меня стекает вода, так уходи от меня вся тоска. Рабу Божью /имя/» (Воду брать по течению: куда вода — туда и тоска) (ФА, Бел20–121).

Как отмечал Д. Серль, члены класса утвердительных (assertive) речевых актов должны некоторым образом соответствовать независимо существующему миру. В зависимости от того, выполняют они это условие или нет, можно говорить об их истинности или ложности. Напротив, директивные и обязывающие речевые акты не предполагают соответствия реальности. Их надлежит рассматривать как вносящие изменения в мир. В этом случае мир приводится в соответствие пропозициональному содержанию речевого акта. «Поэтому, удастся им осуществить это приведение к соответствию или нет, — в зависимости от результата мы приходим к заключению не о том, что они истинны или ложны, но скорее о том, что они исполнены или не исполнены, осуществлены, удовлетворены, сдержаны или нарушены. Я отмечаю данное различие тем,

тические типы жестов // Лики языка. К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998.

⁶⁹Ср.: Дымарский М. Я. К интерпретации структуры высказывания: Явление бикоммуникативности // Система языка и структура высказывания. Материалы чтений, посвященных 90-летию со дня рождения В. Г. Адмони (1909–1993). СПб., 1999.

что определяю класс утвердительных речевых актов как имеющий направление соответствия от слов к миру, а классы обязывающих и директивных речевых актов как имеющие направление соответствия от мира к словам. Если утверждение не является истинным, в этом виноват не мир, а само утверждение; если не выполнен приказ, или нарушено обещание, за это ответственен не приказ или обещание, но мир, в данном случае — тот, кто не подчинился приказу или нарушил обещание».⁷⁰

Это исключительно важное для нас положение Д. Серля необходимо сопроводить существенной оговоркой. За истинность или ложность утвердительных речевых актов, по нашему мнению, несет ответственность также мир. Это так, поскольку независимо существующий мир, которому должны соответствовать утвердительные высказывания, есть мир, сконструированный в результате коллективного и индивидуального опыта. О мире, лежащем вне человеческого опыта, существующем независимо от него, невозможно утверждать что-либо. Миры коммуникантов могут совпадать, тогда утверждения могут быть оценены в соответствии с критериями общего опыта, миры могут различаться, и тогда истинностная оценка становится невозможной.

В фокусе речи может быть как описываемое событие, так и событие речи, изменение фокуса не изменяет социального знаменателя речевого акта — быть действием. И здесь возможен люфт — от полного отказа экспликации связи между речевым актом и описываемым событием (например, в русской традиции былины, баллады) — такой способ организации сообщения Э. Бенвенист называл планом истории: «... мы определяем исторический план как способ высказывания, исключаящий какую бы то ни было “автобиографическую” языковую форму»,⁷¹ — и до полного совпадения речевого акта с социальным действием, когда действие целиком переводится в акт речи, в нем осуществляясь.

Сочетание параметров конвенциональной процедуры представляет собой *прагматический шаблон*. Посредством разных прагматических шаблонов один и тот же фольклорный сюжет может быть включен в разные социальные действия. Это позволяет нам, в соответствии со сформулированными в предыдущей главе задачами, рассматривать фольклорные формы с точки зрения тех прагмати-

⁷⁰Searle J. Intentionality. Cambridge, 1983. P. 7.

⁷¹Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 272.

ческих шаблонов, конститутивным элементом которых они являются.

Отношение между таким образом определенным социальным действием и жанром, использованным для осуществления этого действия, и составляет предмет данного исследования.

Теоретическими предпосылками исследования служат следующие положения:

1. Нас интересует фольклорный текст как составляющее жизненного процесса. С этой точки зрения исполненные фольклорные тексты в самом общем виде представляют собой элементарные переходные ритуалы. Суть этих ритуалов состоит в перемещении из точки «до» в точку «после» через актуальную, динамическую зону настоящего. Эта зона выделяется посредством события, которое и представляет собой исполнение текста / произведение высказывания.

Фольклорное высказывание понимается как динамический объект, в процессе порождения которого меняется и адресант, и адресат. Точнее, оно всегда есть *знак* произошедшего изменения. Таким образом, в соответствии с приведенными выше определениями, динамические характеристики фольклорного высказывания раскрывают и его общую семиотическую значимость. Определяя, как было уже отмечено, включенность в социальное действие, фольклорное высказывание представляет собой механизм перехода от позиции внутреннего убеждения, верования (т. е. того, что формирует доминанту) к позиции внешнего действия, — механизм, выстраивающий объединяющую их мотивационную структуру. Ввиду этого приобретает значимость исследование тех принципов, за счет которых происходит данное выстраивание, а также исследование его причин и следствий. Мотивации, соединяющие в себе моменты ролевого, пространственно-временного и прочих перечисленных выше элементов, реализуемых в высказывании, представляют собой конструкции, связь между которыми по определению смещена. Переход от одного к другому неочевиден и обеспечивает наличие того, что социологами семиологической школы от Р. Барта до П. Бурдьё обозначается как «идеология». Мотивации представляют собой стороны конфликта, избытие которого происходит в акте высказывания, результирующего противоречие и позволяющего субъекту осуществлять акт именованного, а традиции — существовать во времени.

2. Текст в этом случае выступает как инструмент, транспорти-

рующий наше «ментальное тело» из прошлого в будущее через бытие настоящего. Риторический уровень организации текста представляет собой структурную экспликацию прагматики этого текста. Способ организации высказывания определяется той целью, наличие которой и вызвало это высказывание к жизни. Следовательно, риторический аспект рассмотрения той или иной речевой формы может предполагать анализ ее строения в отношении цели говорящего.

Цель говорящего оказывается сложно организованной, она связана с его социальным и культурным опытом, с его социальным статусом и ролью, с хронотопом, в масштабах которого осуществляется речевое действие, и той коммуникативной стратегией, которую предоставила говорящему традиция для достижения своей цели.

3. Каждое событие коммуникации соотносится с двумя планами сообщения. Это план истории (или сообщаемый факт), и план речи (факт сообщения).⁷² План речи жестко определен параметрами «я» — «здесь» — «сейчас» говорящего. Для фольклора, так же как и для других видов устной речи, дейктическая определенность обязательна даже в том случае, если она не эксплицирована в тексте. Связь с контекстом может осуществляться как лингвистическими, так и экстралингвистическими способами.

Коль скоро за любым высказыванием мы признаем наличие двух коммуникативных функций, идентифицирующей и предикативной («классификация предметов, о которых идет речь, и предикация, вводящая сообщаемое»),⁷³ это должно быть справедливым и для одной из проекций высказывания — плана речи. Следовательно, и план речи можно описать по тем же параметрам — как имеющий идентификацию события речи и предикацию события речи.

4. Идентификация коммуникативного события может быть выражена на уровне речи синтаксически. Посредством, во-первых, наименования адресата и, во-вторых, наименования адресанта. Выделение лица (так же как и любого другого объекта) из мира осуществляется за счет его определения через имя, через операцию соотношения мира наблюдаемой реальности и мира значений через знак, который связывает эти две области. Обращение оказывается первым действием, преодолевающим границу между закрыты-

⁷² Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 271.

⁷³ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. С. 2.

ми до той поры «мыслящими мирами» коммуникантов. Оно создает новое социальное пространство.⁷⁴ Взаимное установление имен коммуникантами является условием их взаимодействия. Сама же процедура представления (с помощью посредников или без них) имеет целью достижение договоренности относительно дальнейшей формы взаимного обращения, а следовательно, и возможных в пределах избранного «коридора» социальных взаимодействий.

5. Выбор речевой стратегии или речевого жанра, или, еще строже, то, как на всех уровнях (от просодики до синтаксиса) оформляется речь, составляет область предикации события речи. Прагматическая форма фольклорного высказывания, как мы постараемся показать на нашем материале, определяется тем, как текст организован в отношении других, невербальных семиотических объектов, включенных в коммуникативный контекст — физических действий, реалий, ритма, пространства и проч.

Функциональный речевой стиль и фольклорный жанр. Значительную теоретическую трудность в описании фольклорной формы с прагматической точки зрения составляет столкновение поэтико-семантических и риторико-дискурсивных принципов описания текста. Первый, обязанный своим происхождением поэтике, занимает ведущее место в отечественной фольклористике, начиная с трудов А. Н. Веселовского. В соответствии с учением Веселовского, специфика жанрово-стилистических форм фольклора описывается через их происхождение и становление генетически и исторически, как постепенная спецификация жанров из диффузного состояния «народно-обрядовой игры».⁷⁵ Фольклор представлен в этом случае как некоторая самостоятельная система, существующая и развивающаяся по собственным законам. В рамках историко-поэтического направления интерес к людям, произносящим (поющим, шепчущим, возглашающим, причитывающим) фольклорный текст, возникал преимущественно в тех случаях, когда они оцени-

⁷⁴Связь между типом обращения и моделью социального пространства отчетливо видна на практике употребления местоимений второго лица; например, «ты» — к близким, фамильярно, но и — к духам, умершим, человеку в родовом статусе, животным (*Апресян Ю. Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика: Сб. науч. статей. Вып. 35., М. 1997. С. 292).

⁷⁵*Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик С. Е.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.

вались собирателями не как рядовые исполнители, но как творцы, т. е. тогда, когда возникали вопросы отношения традиции и новации при характеристике фольклорного произведения (М. К. Аздовский, А. И. Никифоров и другие).

Безавторство, традиционность и коллективность, предложенные в качестве основных признаков фольклора и принятые отечественной фольклористикой, надолго определили доминирующую роль поэтики в анализе фольклорного текста, в рамках которой фольклорный текст или совокупность фольклорных текстов, объединенных общностью строения, функции, сюжета, формы исполнения и отношения к музыке (определение жанра, данное В. Я. Проппом) рассматривались как самостоятельная величина. Проблема контекста фольклорного произведения осмысливается в этом случае через понятие типологии.

Переключение интереса от самих фольклорных текстов к отношению между ними и теми, кто их производит, происходящее в последнее время, обусловлено причинами теоретического и практического порядка.

К причинам практическим можно отнести, в частности, перемещение интереса фольклористики в область немаркированных повествовательных форм устной речи. Коллекции повествовательного фольклора пополнялись устными нарративами, аморфными с точки зрения стилистики формами. Их выделенность из общего поля устной спонтанной речи — традиционность — в значительной степени определяется наличием коллективных идеологических матриц, регулирующих отбор фактов, принцип их сцепления и их оценку. Эти характеристики отсылали к идеологии текстов, к их «эго», что закономерно потребовало инноваций в области методов их описания, каковые и были позаимствованы из теории дискурса (в плане анализа их тематики),⁷⁶ а также из лингвистики текста и прагматики (в плане анализа их организации).⁷⁷

Использование методов дискурсивного анализа фольклористи-

⁷⁶Представление о фольклоре как о знании, с одной стороны, и как о дискурсивной практике его трансляции, с другой — лежит в основе значительного числа современных исследований по фольклору: *Богданов К. А.* Повседневность и мифология. СПб., 2001; *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002, и др. См. также материалы конференций «Мифология и повседневность»: Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.

⁷⁷*Веселова И. С.* Жанры современного городского фольклора: Повествовательные традиции: Канд. дис. М., 2000.

кой начинается тогда, когда проблема автора-говорящего-субъекта речи — узловая для гуманитарной теории второй половины XX века, разрешилась «смертью автора».⁷⁸ И это вполне симптоматично, поскольку отношения между автором и субъектом речи, которые для литературоведения оказались предметом наибольшего идеологического напряжения, для безавторского фольклора не составляют проблемы. Дискурс есть текст, рассматриваемый в отношении авторского задания, выражаясь в духе литературоведческом, или — в отношении намерений говорящего, выражаясь в духе лингвистики. Дискурс конструирует своего субъекта, фольклорный дискурс конструирует фольклорного субъекта. Фольклорный субъект представляет собой чистую «персону» — «я-для-других», человек=статус (ср. понятие коллективной языковой личности в современной лингвистике).⁷⁹

Но верным будет и обратное утверждение — аналитик конструирует субъект из подлежащего анализу дискурса. И делает он это на основании тематического и риторического анализа текста.

Вместе с тем отношения между организацией текста — тем более когда речь идет о текстах традиционных — и человеком, его произносящим, не однозначны. Субъект фольклорного дискурса и говорящий не одна и та же персона. И коль скоро область прагматики — отношение людей и знаков, мы не можем не учитывать того, что проблема отношения между субъектом фольклорной речи и человеком, осуществляющим фольклорный речевой акт, находится в ее юрисдикции, а, следовательно, нуждается в обсуждении.

Бытование фольклора с точки зрения прагматики представляет собой практику использования чужой речи особого типа. Такая практика закреплена традицией и связана с определенными социальными функциями.⁸⁰ И здесь мы сталкиваемся с парадоксом, удачно сформулированным Т. А. Ван Дейком: «Прагматику можно определить как дисциплину, предметом которой является связный достаточно длинный текст в его динамике — дискурс, соотнесенный с главным субъектом, с «эго» всего текста, с творящим текст че-

⁷⁸ Названная так статья Ролана Барта была опубликована в журнале «*Maupetia*» (№ 5) в 1968 г. Русский перевод: *Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. М., 1989.

⁷⁹ *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

⁸⁰ См., например, о прагматическом аспекте чужой речи в: *Джустини-Фичи Ф.* Чужая речь (пересказывание) в балкано-славянских языках // *Логический анализ языка: Язык речевых действий*. М., 1994.

ловеком. Человек — автор событий. По крайней мере, событий, заключающихся в говорении».⁸¹

Но как быть в том случае, если то событие, которое творится говорением, есть цитата «опыта отцов»? «Человек живет в чужих улицах, в городах, построенных дедами... Человек живет не только в чужом доме, в доме чужих дедов, но и в чужом языке».⁸²

Фольклорные тексты суть также в какой-то мере чужие для воспроизводящего: они уже были до него, он их повторяет. Вместе с тем нельзя не согласиться и с определением Бенвениста, по которому человек в акте речи присваивает себе язык: «как только индивид присваивает себе язык для личного пользования, язык обращается в акты речи, характеризующиеся системой внутренних референций с их ключом — я».⁸³

С позиций прагматики можно утверждать следующее: человек присваивает себе язык в виде стратегий речевого поведения, к числу которых принадлежат и модели фольклорной речи.

За всеми текстами — продуктами языка — человечество признает чье-либо авторство. Говорящий либо сам автор своего высказывания, либо автор — тот человек, на которого говорящий ссылается, либо человек, чьею волею говорящий движим в своей речи. Из этого правила существует, как положено, исключение. Существует некоторая масса текстов, авторство которых не принадлежит никому. И никому не приписывается. Именно к этой массе текстов принадлежит фольклор. Автор текста имеет в виду нечто сообщить и преследует в этом действии какую-то цель. Когда же человек говорит не свой текст, не претендует на авторство, но при этом и не указывает на источник текста, смысл такого текста и цель такого высказывания должны устраиваться каким-то особым образом. В отношении смысла можно предположить, что говорящий не образует смысл своего высказывания, а усматривает его в нем, особым образом организуя отношения между собственным опытом и дискурсивными стратегиями, данными ему для его организации.

При рассмотрении несомненно авторской поэтической речи статус говорящего проблематизируется в тех случаях, когда исследовательская рефлексия направлена на те конвенции, которые были в

⁸¹ *Ван Дейк Т.* Вопросы прагматики текста // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 8. С. 332.

⁸² *Тынянов Ю. Н.* Как мы пишем // *Тынянов Ю. Н. Литературный факт*. М., 1993. С. 151.

⁸³ *Бенвенист Э.* *Общая лингвистика*. С. 288.

ней соблюдены. Так, Г. О. Винокур рассуждал по поводу шифтеров: «На утренней заре я видел Нереиду». Если понимать «я» в обычном смысле — получится сообщение. . . Кому сообщает и кто сообщает? Нет никакого сообщения. Символы сами себя сообщают, слова сами себя говорят и себе говорят. . . С кем говорит лирический поэт? Ни с кем. Совершенно ошибочно думать, что с собой — худший вид субъективизма. Но кто же тогда говорит? В том-то и дело, что и не поэт говорит. То, что сказано в стихотворении, это как бы «само говорится».⁸⁴ Следование определенным конвенциям перетягивает на себя определенную долю авторской инициативы: «. . . парадокс, состоит в том, — писал И. Бродский, — что поэтическая речь — как и всякая речь вообще — обладает своей собственной динамикой, сообщающей душевному движению то ускорение, которое заводит поэта гораздо дальше, чем он предполагал, начиная движение. . . Речь выталкивает поэта в те сферы, приблизиться к которым он был бы иначе не в состоянии независимо от степени душевной, психологической концентрации, на которую он может быть способен вне стихописания. И происходит это выталкивание со стремительностью необычайной. . . Как правило, заканчивающий стихотворение поэт значительно старше, чем он был, за него принимаясь».⁸⁵

Для достижения наличной, данной здесь и сейчас, цели говорящий использует готовый инструмент — шаблон, конструкция которого предусматривает его позицию как в отношении авторства, так и в отношении ответственности за высказывание.

Все сказанное выше вынуждает нас развести два понятия: субъект речи в фольклорном тексте и говорящий, совершающий речевой акт, конструктивным элементом которого является фольклорный текст. Их отношение составляет предмет нашего внимания. Говорящий, в избранном ракурсе рассмотрения, — не автор текста и не субъект дискурса. Он автор данного речевого события — *актор*, он в ответе за то социальное действие, которое совершается посредством настоящего речевого акта. Использование фольклорной речи представляет собой различные стратегии организации социального действия и собственного позиционирования говорящего относительно его результатов, поэтому отношения между актором-инициатором социального действия и субъектом речи могут быть охарактеризованы как прагматические. Это положение име-

⁸⁴ Винокур Г. О. Филологические исследования: Лингвистика и поэтика. М., 1990. С. 360–361.

⁸⁵ Бродский И. Собр. соч.: В 6 т. СПб., 1995. Т. 4. С. 83–84.

ет своим следствием невозможность принять тезис, выдвинутый С. Е. Никитиной: «. . . будем считать, что языковой коллектив, коим неизменно является деревня или куст деревень, объединенный одним говором, единым образом жизни, подчиняющийся общим социальным, экономическим и религиозным установлениям, имеет общий тезаурус, в котором и набор понятий, и семантические связи между словами также общи для всех».⁸⁶

Социальное пространство традиционного социума не гомогенно, различия позиций в нем в значительной степени определены тем набором стратегий поведения, в том числе и речевого, который отличает один стиль жизни (*габитус*) от другого в пределах одного сообщества. А это, в свою очередь, проявляется в том, что общий словарь языкового коллектива будет иметь совершенно разные конфигурации в отношении пассива и актива, а значения слов такого словаря будут определяться границами персонального опыта, который в значительной степени задан статусом и сформирован под контролем сообщества.

В 30-х годах XX в. О. Розеншток-Хюсси предложил свою типологию речевых актов в качестве социологического метода. Эта типология была основана на акциональных различиях, разделяющих все возможные высказывания на следующие типы.

К первому типу социального действия он отнес речь «в третьем лице»: *он/она/они* — прошлое, констатация. Для таких высказываний характерна наименьшая степень открытости говорящего. С точки зрения типологии речевых актов к высказываниям подобного типа относится индикативная речь.

Ко второму типу были отнесены речевые действия, содержащие показатели второго лица *ты/вы*. Грамматическое время таких высказываний — настоящее и будущее. Тип речи — указание, пожелание. В соответствии с теорией речевого акта это комиссивы и директивы.

Третий тип — *я/мы* — настоящее, будущее, обозначение своих желаемых или текущих действий. По оценке Розенштока-Хюсси, их характеризует наибольшая степень открытости и наивысшая степень ответственности, перформативы.

И четвертый тип — *мы* в прошлом и настоящем времени. Суть действия, стоящего за таким высказыванием, по определению Розенштока-Хюсси — утверждение или подтверждение единства, со-

⁸⁶ Никитина С. Е. Устная народная культура. . . С. 11.

гласие.⁸⁷

Выделяя эти типы, с которыми достаточно легко сопоставить типологию речевых актов оксфордской школы, Розеншток-Хюсси определял их с точки зрения тех социальных действий, которые реализуются при их посредстве: «Всякий раз, когда мы говорим, мы утверждаем себя в качестве живых тем, что занимаем центр, из которого глаз смотрит назад, вперед, внутрь и наружу. Говорить — значит находиться в центре креста реальности... Человек, выбирая слово, занимает свою позицию во времени и пространстве. «Здесь» он говорит из внутреннего пространства во внешний мир и в направлении из мира, что находится снаружи, в свое собственное сознание. А «теперь» он говорит между началом времен и их концом».⁸⁸

Нетрудно заметить, что эти представления близки понятию хронотопа А. А. Ухтомского и напрямую связывают речевое поведение с социальным созиданием: «язык — это физический носитель социальных связей, направленный на установление отношений».⁸⁹

Предложенная Розенштоком-Хюсси типология важна для нас тем, что она обнаруживает корреляцию между прагматическими показателями речи и характером социального действия. Вместе с тем она демонстрирует свободу говорящего: он может в любой ситуации избрать один из определенных выше типов речевого поведения, и этот выбор будет обусловлен его жизненной позицией.

Каждый из выделенных типов речевых актов соответствует определенному типу деятельности. В этом отношении описанные О. Розенштоком-Хюсси типы близки к понятию функционального стиля в том общем виде, как его определяет лингвистическая стилистика. По В. В. Виноградову — речевой стиль представляет собой дифференцированный прием использования языковой системы.⁹⁰ Под стилем речи понимается, таким образом, способ ее организации, обусловленный той деятельностью, в которую она включена.⁹¹

⁸⁷ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1995.

⁸⁸ Там же. С. 55–56.

⁸⁹ Там же. С. 122.

⁹⁰ Виноградов В. В. Проблемы русской стилистики. М., 1981. С. 162–165. Ср.: «... различие между собственно языком и говорением — есть не что иное, как различие между языком вообще и стилем» (Винокур Г. О. Поэтика. Лингвистика. Социология: (Методологическая справка) // Леф. 1923. № 3. С. 44).

⁹¹ Концепции стиля в отношении поэтического языка и коммуникативного акта в научной традиции XX в. подробно рассматривается в исследовании Ренаты Лахман: Лахман Р. Демонтаж красноречия: Риторическая традиция и поня-

Вместе с тем описания функциональных стилей речи, предпринимаемые в отечественной стилистике, обходили стороной фольклорную речь. Это происходило по той же причине, по которой речь художественной литературы рассматривалась как отдельная область лингвистической стилистики: и фольклор, и литература рассматриваются как самостоятельные подсистемы национального языка, во-первых, и как формы, располагающиеся вне практической деятельности, во-вторых. Фольклорная речь, как речь определенным образом оформленная, в работах лингвистов и литературоведов рассматривалась как речь художественная, которой, в отличие от речи практической свойственна «установка на выражение».⁹²

Понятая прагматически фольклорная речь может быть рассмотрена как совокупность функциональных стилей или стратегий, разработанных традиционным социумом для решения определенных социальных задач. И в этом отношении оказываются принципиальными те различия в характере оценки фольклорного высказывания, которые были названы выше. Формы повествования, традиционно относимые к жанрам сказочной прозы, — легенды, предания, мифологические рассказы — оцениваются с точки зрения их достоверности или недостоверности. С точки зрения их оформленности они неотличимы от спонтанной речи рассказчика, они не маркированы стилистически, или маркированы в той же степени, что и индивидуальная речь данного человека. Фольклорные формы, контролируемые с точки зрения речевого канона, но не истинности — сказка, колыбельная, причитание, частушка, заговор и др., напротив, имеют отчетливо выраженную риторико-стилистическую организацию. В потоке спонтанной речи они выделяются как смена точки зрения на заданную разговором тему, осуществляемая одновременно с переключением на специфический риторико-стилистический регистр.⁹³

Так, например, по рассказу одного из наших вашкиных собеседников, его соседка, хорошая причетница, ругала своего только что умершего старика-соседа — «поганый был мужичонко», но оплакать пошла и все что нужно хорошее о нем в причете сказала.

То же с частушкой: переключение от спонтанной речи к ча-

тие поэтического. СПб., 2001 (Концепции поэтического языка: Неориторика и диалогичность), что позволяет ограничиться указанием на эту работу.

⁹² Тамашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. Л., 1930.

⁹³ О семиотических различиях устной прозы и «оформленных» жанров фольклора см. в: Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура.

стусечной обнаруживает резкую смену точки зрения говорящего. В случае частушки это касается в первую очередь отношения говорящего к самому себе и наличной ситуации. Покажем это на примере диалога двух женщин.

- Ой, девки-матушки, старые мы стали, ничего не знаем (переключение). Я на узенькой на лавочке / Один разок дала.
- Отстань, дура. Сумасшедшая.
- А нету мату. Я дала бы два разка, / Да больно лавочка узка.
- Ну, деука, с ума сошла! (Роксома, 2001)

При таком стилистическом переключении говорящий, изменяя ситуацию взаимодействия и свою позицию в ней, продолжает оставаться и в ситуации, и в тексте. Он далеко не просто «исполнитель». В отношении ситуации этот вывод можно сделать на основании того, что говорящий несет ответственность за свое высказывание, как это видно из примеров. Прагматические показатели текста однозначно увязываются слушателями с говорящим.

Наличие особых риторико-стилистических регистров, определяющих внешнюю форму фольклорных жанров, обеспечивается устоявшимися в социуме формами взаимодействия. Это обстоятельство существенным образом влияет на предлагаемое в настоящей работе понимание фольклорного регистра. Переключение кодов, переход с одного регистра речи на другой в лингвистической теории представляется как выбор: «переключение кода — это выбор между синонимическими альтернативами, определяемый дискурсивной ситуацией, т. е. условиями, при которых происходит общение, отношением между коммуникантами и самой их личностью, социальной, когнитивной и психологической».⁹⁴

Представляется, что переключение на определенный фольклорный регистр не может быть представлено как альтернативное действие. Регистры не могут быть синонимичными, ибо они составляют конструктивную часть прагматических шаблонов, определяющих форму взаимодействия. Смена регистра автоматически влечет за собой изменение типа трансакции.

Все, что было сказано выше, дает основание для рассмотрения нашего материала в двух аспектах. Во-первых, мы будем рассматривать фольклор, понятый как «оформленная устная речь» (термин Н. М. Герасимовой), с точки зрения его функции в социальном

⁹⁴ Йокюлма О. Ц. Когнитивный статус гендерных различий в языке // Wiener Slawistischer Almanach. Sond. 55. Wien, 2002. S. 32.

контексте. Предметом исследования будут такие формы фольклорной речи северно-русской (преимущественно — Белозерской) традиции, которые сообщество контролирует с точки зрения речевого канона — причитание, заговор, частушка.

Во-вторых, мы рассмотрим ряд элементов фольклорной речи, присутствующих в разных фольклорных жанрах — обращения, шифтеры, диминутивы — в качестве факторов, определяющих прагматическую форму фольклорных высказываний.

Глава вторая

СОЦИАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ ФОЛЬКЛОРНОЙ РЕЧИ

МАГИКО-РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Козел Азазель остается примером того, как разрешить моральную проблему (греховность) посредством практического действия (возложить собственные прегрешения на козла Азазеля и таким образом избавиться от совершенных прегрешений).

Альберто Савиньо. Вся жизнь

Для описания коммуникативной процедуры мы выделили два контекста. Дальнейший, или статический задает конвенции или кодекс социального поведения. Ближайший, динамический, который мы назвали коммуникативным коридором, характеризует каждый конкретный коммуникативный акт с точки зрения того социального действия, которое посредством его совершено. Теперь обратимся к одной из наиболее богатых в отношении материала областей рассматриваемой нами севернорусской крестьянской традиции — магии — и попробуем описать ее в заданной перспективе. В качестве материала использовались результаты полевых исследований, которые проводились на территории южного и северного берегов Белого озера (1988–2003). Запись производилась от коренных жителей деревень, мужчин и женщин разного возраста (от семнадцати до восьмидесяти девяти лет).¹

¹Часть из них была опубликована (см.: *Адоньева С. Б., Овчинникова О. В.* Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993). Большая часть хранится в фольклорном архиве Санкт-Петербургского государственного университета (см.: *Источники* на с. 280).

Магическая практика до сегодняшнего дня неотделима от крестьянского быта и включена в ряд навыков, передающихся от поколения к поколению так же, как умение пахать, шить, обрывать скотину и т. д. Вопрос о ментальных, идеологических и социальных основаниях магии в традиционном обществе был и остается одним из ключевых в антропологии и этнографии.²

Наша задача состоит в том, чтобы представить магию в контексте практической деятельности. С этой точки зрения она может быть описана как специфический тип символизации социального пространства, проявляющийся в практике особых речеповедческих стратегий, используемых для различных социальных действий.

Социальное пространство магики-ритуальной практики. Исследование магии с точки зрения ее социального функционирования предполагало выделение конкретной социальной единицы, в рамках жизнедеятельности которой она может быть рассмотрена. В качестве такой единицы был выделен локальный социум: совокупность постоянных жителей куста поселений, который до 1917 г. мог существовать как приход, после 1917 г. и практически до сегодняшнего дня — как сельсовет в качестве административно-территориальной единицы, или как колхоз в качестве единицы производственной. Не вызывает сомнений то, что эти социально-территориальные единицы древнее и приходов и сельсоветов, они вторят ландшафту местности и располагаются на местах древнейших поселений.

Но в нашем случае важнее не археология, но антропология и топонимика. Например, карту Белозерского края невозможно соотносить с пространственными указаниями местных жителей, как простых, так и облеченных властью и обязанных в силу этого пользоваться официальными названиями административно-хозяйственных территорий. Поверх официальной карты можно нарисовать еще одну — с местными названиями и границами территорий местностей, которые отнюдь не всегда совпадали с границами сельсоветов (см. Приложение 3 на с. 308).

По местности называют жителей. Так, например, территорию,

²*Tylor E. B.* Primitive Culture. London, 1871; *Frazer J.-G.* The Golden Bough. London, 1890; *Van Gennep A.* Les rites de passage. Paris, 1909; *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. London, 1926; *Turner V. W.* The Anthropology of Performance. New York, 1982; работы Мирче Элиаде, Марселя Мосса, Клода Леви-Строса и др.

расположенную на северо-востоке от районного центра Вашинского района, — пос. Парфеново и прилегающие к нему деревни — называют Роксомой. В пределах «большой» Роксоны жители выделяют три локуса, каждый из которых объединяет несколько деревень: собственно Роксома, жителей которой называют *роксомае*; Шубач и, соответственно, *шубашляна*, Вашпан — *вашпанята*, или *вашпанские*.

Жители такого куста поселений составляют локальное сообщество. Они объединены соседством, необходимостью участия в общих работах, связаны родственными, свойственными и имущественными связями. Социальные границы локального сообщества очень четко осознаются как его членами, так и теми жителями, которые в него не включены. В характеристике любого жителя всегда отмечают: он/она — местный/местная («здесьний, вековешная») или неместный/неместная. Таким же образом аттестуют себя и сами информанты. Важно при этом отметить, что «нездешним» считают человека, который не здесь родился. Так, одна из информанток, в ответ на наши вопросы, заметила, что она «неместная»: она живет в этой деревне 50 лет — с семилетнего возраста.

«Нездешние», вынужденные искать дополнительные ресурсы для своего социального статуса, помимо крестьянского труда обычно принимают на себя еще какую-либо роль, связанную со специфическим знанием или специфическими отношениями — клубная работа, библиотека, почта, работа в администрации и проч. Именно те, которые считают себя «неместными», оказываются наиболее открытыми к контактам с приезжими.

Специфическая социальная позиция «неместных» оказывается значимой и для магического знания. Именно такая, «неместная», почерпнутая из привезенных из Архангельска, Вологды или Петербурга тетрадок и поясненная «дачницами», магия оказывается доступной приезжим собирателям в первую очередь. Такая магическая практика представляет собой информацию, но не навык, и располагается в ряду «общего знания». Она не предполагает посвячительных ритуалов; знающие такие тексты не считаются «знающими»:

Я уж теперь стала все забывать. Меня мама учила. А вот в этих книжках, я гляжу, дак это в книжках зря это все. Когда весь мир знает, дак эти слова не помогут. Как я в библиотеке много читала, поглядела, какие книжки есть там, это все написано — эти не помогут. Вот когда

человек... мама у меня умерла, она кой-чего мне сказала — это поможет, а если когда в книжке — весь мир эти слова знает. Одна делает, друга делает, третья делает — разве поможет? Это надо когда человек или умирает, да передает, дак вот помогает, а это нет. (Кисьнема, 2001)

Такова оценка общедоступной магии «знающей». В ряду «своего» магического знания расположена другая практика, которую подробно описывают именно как «свою», «местную». Такое магическое знание представляет собой комплекс стратегий поведения — навык, который актуализируются «по потребности». К этому знанию существуют различные степени доступа, определяющиеся ординарностью или экстраординарностью случая.

«Молодяшка» и, тем более, дети — законные участники, а иногда и инициаторы коллективной магико-ритуальной деятельности — отделены от индивидуальной магической практики. Первая степень доступа к магической коммуникации открывается в период, когда человек, вступая во взрослую жизнь, начинает осваивать новый вид деятельности: заводит скотину, начинает пасти, рождает ребенка, селится в собственный дом, начинает заниматься охотой или рыбным промыслом и проч. «Знающими» эти люди себя не считают. Область такого знания определяется статусом: мужчины-хозяева «знают» свое, женщины — свое.

<А когда выгоняли скот?> Весной. Как трава подрастет. <И тоже же что-то, наверно, делали?>

Ну, как выпускают, то же че-то надо ее... я, конечно, это не знаю. А тоже со словам выпускали. <А кто слова-то эти знал?> Хозяйки. Я, примерно, от мушпына, дак я это не знаю. А хозяйка, дак та уж знает. (ФА, Ваш20-106)

В качестве аргумента в пользу необходимости магической компетентности хозяек одна из наших собеседниц рассказала следующий случай:

В новый дом перешли... А хозяйки всякие, ничего не знают, никаких слов. Глядь, у ребят ноги плоские стали, вот как калошка. Прибежала невестка: «Мама, у ребят чего-то ноги плохие стали». Мама пошла, дак ребят домой взяла. «И сами перейдите». Месяц целый жили у нее, не смели идти больше. Да мама ребят снесла, в подполье пошла, там че, какие слова у ней? — мне уж она не передавала, я не спрашивала, вот тогда у ребят ноги наладились, нормальные стали. (Георгиевское, 1995)

В компетенцию хозяев входит знание первого уровня — соблю-

дение этикета в отношениях с силами. Отсутствие такого знания приводит к нарушению этих отношений, и, как следствие этого, к проблемам, что вызывает необходимость прибегнуть к знанию более высокого ранга. Социальная неподготовленность к роли хозяйки у невестки рассказчицы привела к необходимости привлечения знания второго уровня — знания посвященных.

Посвященных общество старательно скрывает от праздного любопытства посторонних. От них отводят, пускают на ложный след, сообщают о том, что все «знающие» уже умерли, сами «знающие» рассказывают о магической практике, приписывая собственные действия другим, и проч.

<А были колдуны в деревне?> Так они и сейчас, наверно, есть. <И сейчас есть? а вы кого-нибудь конкретно знаете?> А не знаю. <А почему думаете, что сейчас есть?> Есть. Знаю, что есть. <Ну а как, почему?> лечат что ли, или наоборот?> Кто умеет наводить, тот умеет и снимать. <Да?> Да. <Значит, кто-то занимается?..> Занимаются. Мне тоже вот зубы заговаривали. <Здесь, да?> Угу. <И как, помогло?> Ну, подряд вывалились два зуба и не болели. <Вывалились? от заговора?> Угу. <А как это?> К стенке просто вываливались и все. Зубы не болели. <А кто это вас так?> Не скажу. Нельзя. <Нельзя? а почему?> Нельзя говорить. <А раньше тоже были?> Конечно, были. <А кто раньше был?> (Пауза.) <Так ведь их же нет, они же умерли. Про них-то можно сказать?> Не знаю. <И порчу наводят, такие тоже есть?> Да, есть. <А как это так, как защититься?> Да кто б его знал. Кто его знает, как защититься. Не знаю, крестик-то носят, дак помогает, нет — про это не могу сказать. Не знаю, так я верю, что что-то есть. (ФА, Ваш20а-14)

Различие в уровнях доступа к магическому знанию и, соответственно, владению магическими навыками, прямо отражается на речевых и контекстных характеристиках магического действия, т. е. на тех параметрах конвенциональной коммуникативной процедуры, которые мы отнесли к динамическим. Но вместе с тем значительная часть магической деятельности обеспечивается неспецифическими, общими характеристиками социальной организации традиционного сообщества.

И здесь нам необходимо выделить ряд ключевых вопросов, определяющих тот угол зрения, с позиции которого мы будем рассматривать магическую практику севернорусской деревни.

Силы и хозяева. Первый из вопросов связан с определением набора акторов в социальном пространстве магической практики. Видимый мир, в котором действуют люди, в каждой своей точке

«соприкасается с миром невидимым, другой реальностью — миром «сил» или «хозяев».

В архаическом сознании человек, по определению В.Н. Топорова, есть «не более чем особая ипостась или инобытие места, характеризующееся, условно говоря, «активностью», а место — особая ипостась человека, разыгрывающего на новом уровне идею места сего и являющегося как некий дух места, как его персонификация».³

Картина персональной организации пространства в севернорусской деревне представляется более сложной. Персональная ипостась, или дух места — «хозяин».

Хозяин есть не только в доме, но и в лесу, Хозяин есть везде. (ФА, Бел20-21)

Домовой (Хозяин) кормит скотину, поит. Как покупаешь животину, заводишь на двор. Во все четыре уголка поклонись... (ФА, Бел20-27)

У дома есть Хозяин, как и у леса. Когда в дом приходят жить, просят... Когда скотину покупаешь, тоже Хозяина с Хозяйкой просишь. (ФА, Бел20-61)

Перед тем, как топить баню, просят разрешение у банника:

Батюшко-хозяюшко,
Матушка-хозяюшка,
Дайте баньки стопить. (ФА, Бел20-61)

Когдаходишь в баню, одеваешь там рубашку, надо сказать «Господи, благослови». Потому что там тоже есть Хозяин, баянник. Баяннику нужно оставлять воды, когда моешься. (ФА, Бел20-86)

Везде есть Хозяин. Хозяин, хозяйюшка и малые детушки. Спасибо, Хозяин и Хозяюшка и малые детушки. В баню сходишь, спасибо, Хозяин и Хозяюшка и малым детушкам, на теплой бане. И в бане есть Хозяин и в доме и во хлеве. Во хлеве тоже Хозяин, Хозяюшка. Ну во дворе, хоть во хлеве, одинаковый Хозяин. Вот здесь бабушка жила, в лес ходит за грибами, за ягодами. Так вот она вечером поздно прощалась с лесом. Я видела, что она была в одной сорочке, волосы распущены. До 17-го октября в лес ходят. После в лес больше не ходят. Всегда надо поблагодарить лес. Она в лес ходила, говорила, никогда с пустыми руками из лесу не уходила. Верила, благодарила. <А какие слова она говорила?> А это я не знаю, тайные, вечером поздно она вышла, когда все спят. (Шола, 2001)

³ Топоров В. Н. О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: Звук и слово. Междунар. конф. 3-6 сентября 2000 г. Тезисы и материалы. М., 2000. С. 84.

Человек, становясь хозяином места, делит его с «хозяином»-силой. Овладевая новым пространством, человек осуществляет экспансию, ибо оно уже распределено между хозяевами-силами. Именно поэтому место должно быть выкуплено:

Если дом сгорел, новый дом на это место не ставили — только рядом. Раз Бог отобрал — нельзя, уже не ставят. Новый дом когда закладывают, надо местечко выкупать — на все четыре угла денежки класть. Я вот живу, так ведь я не хозяйка-то, а Хозяин у меня есть, на дворе живет. Когда кладут денежки, говорят «выкупаю я местечко». Когда заходят в новую хату жить, говорят «выкупаю хату не людям, а деньгам». Если этого не сделать, новый дом все равно «покроется головой» — умрет хозяйка или хозяин. (По углам кидают горсть мелочи. Правую ногу перекидывают через порог, кидают горсть мелочи и говорят слова.) (ФА, Бел20-45)

Граница, разделяющая мир людей и «хозяев», не пространственная, она определена возможностями восприятия, которыми человек обладает в тот или иной момент времени. Собственно, видение «хозяев» либо провоцируется действиями человека, заинтересованного в таком контакте, либо оказывается следствием нарушения каких-либо правил. В норме — «хозяева» есть, но они должны быть невидимы.

<Есть и полевые хозяева?> Ну. И полевой, и дворовой, и домовый и лесной. В байне есть. Без Хозяина ничо дак. <А в Белом озере тоже есть хозяин?> Есть, там ходят, рыбу ловят мужики. Тоже которые со словам дак, чтобы рыба попадала, ловилась. Там рыба ловилась, дак берут рыбину, достанут да и секут. Меня мама научила:

Секу. Бабку секу,
Тетку секу,
Дедку секу.

Вот эту рыбину ножичком тихонько посеки, живую чтоб, и опусти. Ну что, вот такая рыба вот она чтоб была: тетка, бабка, дед... Вот такая рыба мне попадается! У нас отец ловил раньше, дак не знаю. А не знаю, сейчас рыбаки тоже у старух спрашивают. Ходят, кому попадет, а другим не попадет. (Кисьнема 2001)

Необходимость магических навыков определена наличием «хозяев» (сил) той территории, в рамках которой человек начинает действовать и, что самое главное, наличием той ответственности, которая на него с началом «вступления в должность» возлагается. Симптоматичным в этом отношении является использование слова «хозяин» и «хозяйка» в белозерской речи:

У каждого *хозяина* лошадь на дворе, ну она колхозная. Сено давали, получали вот сено и работали на этих лошадях, все работали на лошадях дак.

А раньше, видишь, все говорили, что *хозяин*-то леса есть. Невидимка. Раньше-то верили. Кто знает, что она делает — невидимка дак.

«Бывало, как только пастух забарабанит в лесу, в лесу, барабан таковой. Такая доска, две палки, это <нрзб.> делают да хоть легкой. Как забарабанит, так коровы и начинают собираться. По лесу разойдутся дак. Услышат, что забарабанил *хозяин*, и собираются. А сейчас вот это, пастух... не надо барабанить, пастуха, барабанов нету...»

В дом заходишь, тоже: «*Хозяин, хозяйюшка*, примите пожилца». Когда вот я зашла вот в эту квартиру, я зашла и сказала. В первый раз, приехала когда, зашла и сказала: «Ну, *хозяин, хозяйюшка*, примите меня на житье на бытге, вот и все.

Приехали; Дунька, *хозяйка*, сказала: «Девки, вы заставьте коней-то во двор, там ясля посреди двора.

Хозяева, как это видно из приведенных контекстов, — это и силы-духи, и люди. Причем последние отличаются от всех прочих людей наличием определенного социального статуса. Перед нами — единое социальное пространство «хозяев».

Человек, который стал хозяином или хозяйкой, обретает новый статус. Одна из значимых его характеристик — включение в новое сообщество. Он вступает в новые отношения и обретает новых партнеров по взаимодействию — естественных и сверхъестественных. До этого человек может знать о существовании пространства сил (былички рассказывают все — от мала до велика), но он не располагает тем, что принуждает его начать действовать в этом пространстве. Статус «хозяев» обретался с появлением собственного дома, семьи, детей, двора, усадьбы и скота. Границы персональной ответственности расширяются, включая в себя новые объекты. Для того чтобы контролировать свое новое, большее, чем прежде, «социальное тело», нужна большая сила. Чтобы быть хозяином, нужно «стяжать» хозяина-силу:

<А вот как в новый дом переходят? Как-то нам говорили, как-то переходить нужно...> Переходят как-то в новой дом, переходят, дак надо че-то говорить, ну надо Хозяина, да Хозяюшку просить, чтобы там если... например, вот у меня Таня уходила от свекра-то от свекровушки, там оне в Острове вышли замуж, им дали нову квартиру в доме у реки, ну дак им надо было, говорят, взять, я-то не знаю, им надо было, говорят, Хозяина, Хозяюшку где-то на улице попросить, Хозяин и Хозяйка,

пойдемте с нам жить, этак говорят, я так это слышала, а сама я не знаю. (ФА, Ваш20-85)

Этот пример из интервью демонстрирует то, как происходит выделение нового хозяйства. Он обнаруживает наличие особых отношений хозяев с духами-хозяевами. Уже имевшие свой дом, хозяева, переезжая в новый, — приглашают с собой домового:

<А бывает такое, что из старого дома в новый переходишь, и что у тебя в новом доме свой Хозяин?> В новом доме еще нету Хозяина, если ты живешь в старом, из старого дома уводишь сюда обратно, в новый дом переводишь. Забираешь с собой Хозяина. <То есть в пустом доме никого нет?> Дом поставлен, значит, вот наш бы, например, сейчас поставили, в новом не жили ниче, а жила бы я в старом, я бы пошла из старого и Хозяина бы с собой забрала. <А как же его забирают?> Забирают как: «Хозяин батюшка, да хозяйка матушка с малыши дедушками, со слугами и прислугами, я пошла и вас взяла с собой. Живите, проходите и живите дружно». Еще ли надо че ли говорить я не знаю еще че. (ФА, Ваш20-128)

Новоиспеченным хозяевам нужен новый дух. Его не переводят из старого дома, тот остался со старыми хозяевами, его призывают с улицы, делают домовым духом, одомашнивают.

Дух дома, домовый представляет собой нечто вроде суб-личности индивида, обеспечивающей его энергетическую способность — ману⁴ — быть в сообществе себе подобных — «хозяев». Смерть хозяйка дома, выбывание из круга хозяев, влечет за собой исчезновение его суб-личности:

Вот я расскажу тебе: мы жили там в деревне, где я до 61-го года жила. Две коровы были да лошадь. Старики на печке, а мы на кровати. Я встала утром, зимой; пойду скотине давать. Засветила фонарь, захватила сено на мосту — вот ей-Богу не совру — стала спускаться, взглянула — а у лошади стоит, как мой муж, Сива: пиджак евовый и шапка евовая. Говорит: «Зачем рано пошла ко скотине?» У меня ноша выпала, я в избу, фонарь погасила и сама под одеяло забралась. Я с тех пор никогда

⁴ Слово «мана» — культурный концепт, определяющий область магической силы в меланезийской традиции — используется как этнографический термин, обозначающий магический потенциал. «Это идея силы, где силы мага, обряда и духа являются лишь различными ее выражениями, соответственно различным элементам магии. Поскольку ни один из этих элементов не действует сам по себе, а лишь в той мере, в какой он наделен — будь то в силу социальной конвенции или же при помощи специальных обрядов — тем самым свойством обладания силой, и не физической, а магической» (Мосс М. набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 193).

с огнем не ходила ко скотине. Скотина — она надо чтоб спала, ему и не понравилось, что скотина спит, а я пошла. Это был Хозяин-домовой. Он всегда выглядит, как муж. Если муж умирает, то Хозяин тоже исчезает, но тогда есть Хозяйка. А муж-то в кровати остался, а я смотрю — а он здесь стоит. (ФА, Бел19-166)

Потребность в этой силе (хозяине-домовом) вынуждает, раз обретя ее, перемещать ее за собой в случае перемены своего пространства:

Мы жили в деревне (Рогачево) 13 годов одне, все уехали, а мы остались с мужем. И вот с нами еще жил старик, сейчас умер он. Они переехали на Надково, а мы еще в Рогачеве были. Они уехали до Егорьева дня, не так долго прошло время. А в Егорьев день я встала — снежку бросило немножко, — а дом-то их был от нас через дом еще. Все пустые дома-то, только мы одни живем. И там прямо колотит! Я говорю: «Чего Юрий... пришел?.. чего он и делает там дома? Раненно?». Пришла, а самому и говорю: «Балов пришел; давай, стави самовар, всяко зайдет!». Самовар поставили, ждем-ждем, его все нету. Ну ладно, нет. Я говорю: «Я пойду сейчас, схожу». Сошла — нигде никакого следа нету. Нигде ничего нет. Кругом дома ихнего обошла, дом не увезен еще был, нигде следочков нет. И вот Хозяину не понравилось, что оне его не пригласили, и он там как топором рубил все. По стенам. Слышала, не совру, на Бога гляжу, так...

Потом я их увидела и им и сказала, говорю: «Вы как уехали из дому?». А она говорит: «Как? Клали все да и поехали». «А ты Хозяина, — говорю, — пригласила?» «Ничего, — говорит, — не знаю, ничего не пригласила». «Ну так, — говорю, — иди и яйцо положи на двор». Так вот пришла, да яйцо положила на двор, и Хозяина приходила, приглашала. Потом не стало. (ФА, Бел19-165)

Дом и домовый, дом и хозяева дома связаны между собой метонимически: «На кухне затрещит — значит, большуху <хозяйку> дома, старшую женщину в семье» выживят. А матица — хозяйка дома, владеющий им, связаны в единый комплекс. Умирает человек-хозяин — исчезает домовый хозяин и разрушается сам дом. «Женские города не стоят», — заметила Е. К. Теканова (д. Мазкса Белозерского р-на), рассказывая о том, что она не может поддерживать свое жилище в нужном порядке после смерти мужа. Разрушение в доме, скрип, падение балки всегда понимается как метафора-предсказание разрушения в жизни хозяев. Представление о домовом, которое складывается на основе наших материалов, не позволяет мне со-

гласиться с точкой зрения Л. Н. Виноградовой, по которой домовый воплощал умершего предка, опекающего свой род.⁵ Для исследуемой традиции это не так. Силой нужно располагать: в доме, где ты хозяин, должен быть домовый «хозяин».

Присутствие в доме «хозяина» становится ощутимым тогда, когда кто-то из членов семьи нарушает порядок: не распрягает вовремя лошадь, ходит в хлев ночью, вторгается в не положенную по статусу территорию (например, хозяйка заходит к лошадям или хозяин — к скотине). В этом случае, если конвенции соблюдены, просьбы высказаны и дары внесены, домовый восполняет упущенные жителями дома действия или препятствует нарушению правил поведения: распрягает и расчесывает гривы лошадям, моет и кормит скотину, является в каком-либо обличии в неурочное время шатающемся по двору члену семьи.

<А домовый в избе живет?> Есть. Если куда пошли, поехали куды, да в квартире-там живете один, говорите, что: «Я пошла, Хозяин или Хозяюшка, хотите, с нами идите, а ежели здесь, то наши вещи похрани-те». <Это если надолго уходишь?> Ну. <А если не казать, что будет?> Ничего. А только я уезжала в Ленинград, и сказала и все было цело. <А они показываются когда-нибудь?> Показывалось, только не мне. У меня был сын и он ходил в туалет, девки, а корова-то у меня была во хлеве, как вот и сейчас во хлеве. А я лежала на печке. Приходит и говорит: «Мама, что, ты ходила корове давать?». А я говорю: «Ходила». Мимо меня шла, дак и не видел когда. Только увидел, когда с сеном шла». Вот видишь, как. А я лежала на печке, никуда не ходила. Вот, говорят: «Хозяюшка не накормит, так самой не накормить». Поняли? Аккурат в чем я, в том там ходила. (ФА, Бел20-37)

Сообщество хозяев делит пространство традиционного мира на сферы персонального владения и ответственности: «Без хозяина ничо дак».

Отношения в этом сообществе регулируются системой социальных конвенций, определяющих правила поведения на чужой территории:

В Бекренево один заснул рыбак на зимнике <зимник — дорога, по которой зимой ездят>. Идут два вольных. Один — нашего прихода, другой — иного. Один говорит: «Я его растопчу. Невежа! Лег на зимнике». А наш: «Нет, надо обойти». Вольных — не один. Какое-то распределение. (ФА, Бел19-152)

⁵ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 270.

Как видно из этого текста, у «вольных», так называют на юго-западе Белозерского района леших, есть свои, закрепленные за каждым территории (здесь — «приход»). Незаконное расположение на этой территории человека вызывает неудовольствие хозяина именно как нарушение этикета — «невежа».

Став членом сообщества хозяев, нужно уметь вступать в диалог с силами-хозяевами, чему и служит навык речи, особым образом маркированной. К способам спецификации этого канала коммуникации мы обратимся ниже, здесь же покажем, каким образом обнаруживает себя в деятельности статус «хозяина». В рассказе, приведенном ниже, хозяйку наставляют в том, каким образом она должна обращаться к хозяину леса. Нужда в этом контакте возникает у нее тогда, когда ее хозяйство увеличивается. Круг ее магических познаний и контактов прямо связан с ее социальным статусом.

Купили мы коровушку, молоду взяли в колхозе, и она должна была отелиться-то в июне. Ну, коров только-то начали выпускать в начале июня, начали, стали коров-то выпускать, а у меня дома отелиться, куды выпущу коровушку-то, я дома-то и подержала ей, не выпустила. Она у мне отелилася, я и выпустила коровушку-то. Она у меня тока вот дойдет да домой бежит, домой идет обратно... Я-то и не знаю, что мне теперь делать. Меня и научили, что сходи, да лесного Хозяина попроси. Лесного Хозяина попроси, чтобы... ну я и пошла пасти. Собака со мной пошла, я за след и иду. Где я — тут собака и сидим ей тут, никуда не отпускаю ей след, за след, за след за ей... ну в двенадцать часов ночи надо было мне Хозяина просить. Как двенадцать часов ночи, у меня часы с собой были, как двенадцать часов ночи — я сразу Хозяина попросила, лесного: лесные Хозяева, Хозяин-батюшка, Хозяюшка-матушка, малые детушки, дайте пастбища моему животу Золушке. Три раза проговорила, ну и больше у меня эта Золушка только и ходила. (ФА, Ваш20-90)

Когда место оказывается в сфере интересов человека, он должен вступать в диалог с хозяином этого места. Эти отношения имеют ту же форму, что и отношения между людьми. Необходимо соблюдать правила поведения (этикет) и выполнять условия договора, поскольку его нарушение может привести к непредсказуемым последствиям. Когда просят лесового, несут ему в особое место, обычно на границе леса и полей, «относ», дар (хлеб, табак, ткань). Принятие лесовым дара расценивается как принятие им на себя определенных обязательств. Но подобные акции не действуют механически. Условия договора меняются. Договоренности подлежат обсуждению:

Сначала корову удойную из стада просил... <Леший?> Да. <А пастух?> В общем, я — говорит, — не согласен. Потому что он подписывает бумагу с общим собранием людей из деревни этой, чьи коровы, что — собрание? Как ответит? Потом он спрашивает, давай, говорит, мне, это, озимка — или быка или телушку. Тоже вот... И сторговались на том, что — ну, Гриша всю жизнь пас, дак что — на восьмушке табаку, на пачке табаку. Но уже, в общем, ты уже, куда положил — тот говорит: туда-то положи — ты уже вот в это место пройдешь, можешь проходить, ты уже не имеешь право туда поглядеть, куда положил. Так, а потом, что когда уже в последний день пасешь, ты уже, говорит, посмотришь ради интереса, потому что потом-то, в последний день, когда в лесу последний день, так <можно>. Табаку и нету. Интересные такие случаи бывали, но... <Так он его видел, лешего?> Да-а. Это, но не всегда. Смотря у кого, какой пастух у кого берет, — в общем, берут у этих, у знахарей, не у знахарей, а как их, типа колдуны или кто там, у ворожей берут. В общем, кому как: другим — что ты не видишь, просто разговариваешь, как человек где-то за вот, за занавеской — голос слышишь, а все не видишь; кому — что ты видишь, а разговариваешь как с человеком. А в основном все, в общем, облик старика, небольшого роста старичок такой <я> спросил, что: «Че из себя представляет?». «Обыкновенной деревенской седенькой старичок». Такие вот раньше были, в общем, он то в балахоне, подпоясан кушаком, в лаптях. С белыми онучами. Борода седая, острая шапка, какие раньше носили, эти, шапки. Как колпаком, вроде колпака. Ну в таком образе, в общем, многие мне рассказывали. (ФА, Ваш20-3)

С «хозяином» договариваются и торг уместен, пастух непосредственно или через знахаря оговаривает с лешим условия его работы и причитающуюся мзду, точно повторяя процедуру договора самого пастуха с «собранием».

Нарушение договора с хозяином леса:

Обет дан был у пастуха, че-то он нарушил. Это еще, если такое, как говорится, по-современному сказать — нарушение дисциплины, если небольшое, дак это еще можно как-то вот этой, корову к знахарке сводить, в общем, как говорится. А если уже какое-то грубое такое: у нас был случай, это, в пятьдесят седьмом году, в общем, три стада ходило у нас в лесу: племенные... ну, больше двадцати. Вот этих-то пасла женщина. И она была такого легкого поведения дама. И ей, она отпуск брала, что с мужиком никаких шашней. А тут дело было в июле уже, вот, дождливая погода такая бывает, и она намокла под дождем в лесу, разложила огонь под елкой и заснула утром. И вот как раз тут был пастух, которого я уже упомянул. Подошел с коровами, со стадом с частным, ну эту, он увидел ее, в общем, видит, как говорится, ей и жажнул. И в этот

же день, этот, тринадцать телок медведица забрала, племенных. Ну тут следствие было, что почему, а потом, в общем, умный мужик следовательно был, куда попрешь выше силы природы, никуда не попрешь. Так и не <нрзб.> дак. Не то что съела (медведица), а задрала... <А вот эту вот хартию, которую с лешим пастух подписывает?> Такой своего рода устный договор. <Устный?> Устный, да. А подписывают... Вот дак собрание этих, людей, которые поряжают этого пастуха. Там могут только устные. Там их разные были виды отпуска, чтобы он не стричь вот волос, у кого — нельзя грибов носить с лесу, или ягод нельзя носить, и даже что ходит в лесу, так знает, где грибы и ягоды, а спроси — а не знаю, ничего не видел. (ФА, Ваш20-4)

Следующий пример — о том же пастухе, у которого медведь (хозяин) пасет скотину. О том, что пас, по мнению рассказчика, именно хозяин леса, можно заключить по последнему замечанию — об «отпуске»:

Еще я пацаном был... Ходили за морошкой, идем там с болота и тропинкой пошли прямо, там нас женщина повела, вот эта женщина, про которую этот, пасла этих, телок, вот эта нас вела. Мы идем, тропинка-то по горе, внизу наши коровы ходят, свои деревенские; мы стоим, думаем: «Елки зеленые!, медведь ходит — медведь-то большой — среди коров ходит!». Коровы едят траву, и он ходит, в этих пнях ковыряется. Мы тоже: «Настя, погляди!». Она: «Ребята, тише. Идите вы своей дорогой, — говорит, — вы его не видели, он вас не видел». Пошли мы в конец бугра, смотрим, там пастух сидит, огонь раскладен от комаров. «Вы, — говорит, это, пастуху, говорит, — ничего не говорите». А потом-то мы уже, под конец уже, под осень, пришел к нам пастух, а мы-то ему и сказали: «Дядя Гриша, вот так и так, что это-т, медведя видели. В стаде в коровьем». А он поглядел да говорит: «Так и должно быть, — говорит. — Это ж не я пастух, это же он пас, — говорит, — у мне». Вот видишь, какие тут дела были. Это сколько угодно было, это было разных, это, как его, разные были договора такие, отпуска. (ФА, Ваш20-4)

В случае каких-либо инициатив необходимо проинформировать своего партнера по пространству, дабы действия были санкционированы: в лесу нужно проситься у лесового, домовому сообщить об отъезде и проч. В случае наличия собственных интересов в том пространстве, у которого есть хозяин, нужно взаимодействовать с ним.

<Что делать, если скотинка потерялась?> К Хозяину лесному проситься в двенадцать часов ночи ходить. <И что ему сказать?> Сказать этому Хозяину: «Хозяин, Хозяюшка, отдайте мне... этот, как тебе... ко-

ровушку или бычка — назовешь имя. Хоть живым или мертвым». Хоть, если не живой, дак хоть мертвым да отдадут. Чтобы нашли-то его. А скотину выпускают, дак это вот я двери открою, тоже на себя накануне надену поясок, поясок разостелю, у этих вот дверей, там у хлева, и чтоб она перешла через этот, потом этот поясок заматываю, как раньше, натягиваю и кладу, как скотина заходит во двор, дак надо чтобы. Если кладешь изо двора, дак значит, скотина не будет жить, а надо класть, чтобы... вот так в дверях-то класть, чтоб домой ходила. В паз положу, заколочу, выпущу туда, Хозяину полевому передаю.

Хозяин полевый, Хозяюшка полевая,
Примите мое, там, коровушку, там Зорьку или как,
Все лето красное пойте, кормите,
Гладьте и ладьте.
Пойте, кормите,
В шесть часов домой водите.

Вот я Юльку, у меня Юлька была корова, я приду — все моя корова у забора в шесть часов. Бабы бегают по лягам, по грязи-то бегают, корову гоняют. «Шурка, обожди! Подожди наших-то коров! Не упускай свою-то корову!». А у меня уж ревит. А потом пойду, а говорят: «Ты почто за коровой-то ходишь?». Она уж у меня идет передом. Бабы гонят, а мне не надо. Думай сама — идет передом. Говорят, ты, наверно, неспроста выпускаешь. Я говорю: «Слышь надо было выпускать». А достанешь на двор, дак там уж опять говоришь это:

Хозяин, Хозяюшка (вот эти во дворе-то), гладишь ее,
Хозяин, батюшка, Хозяюшка, матушка,
Возьмите моего, там, Юленьку
На всю зимушку — пойте, кормите, (гладишь вот так)
Гладьте и ладьте,
Как я глажу и лажу,
Так и ты глади и лади,
Пой, корми.
Она мене по уму,
А тебе пусть по двору. Вот эти слова тоже. (Кисьнема, 2001)

Итак, социальные связи между акторами-хозяевами воспроизводятся в актах коммуникации. Соблюдение конвенций коммуникации — одно из условий стабильности. Нарушение конвенции выводит систему из стабильного состояния. Так, например, недельное блуждание женщины по лесу соседи однозначно связывают с нарушением этикета: она публично выразила свое сомнение в силе «силы»:

Пришла соседка ее: «Люся, Зина еще вчера, — говорит, — в лес ушла, и ее, говорит, нет». Я говорю: «Да как нет? Может она это, дома». Старухи-то любят: палочку приставят да и под палкой дома находятся. Я говорю: «Может, дома?». «Нету. Я ходила и кричала, и заходила через двор — и ее нет: куриц накормила у нее». Ну вот. Мы ее искали, я дочек вызывала. Одна дочка в Ленинграде живет, другая в Череповце. Дочки приехали. Всю деревню, всех мужчин, и всех — вот дачники были — всех поднимали. Мы весь лес кругом и все прочесывали. Не могли найти ее. Потом нашли тут адрес. В Кенду ездили. В Кирилов ездили, какой-то там в общем знающий, видимо, по лесу. А потом, потом в Остров, третьего уже... А она говорит: «Что я, — говорит, — слышала, что меня кричали — ее дочка выходила в пять часов утра вот туда за ферму кричала — я, говорит, ее слышала. И ей кричала». И вот она ходила там, блудила... Вот. Потом на переезд вышла, видела железные крыши, а выйти до деревни не могла. «Железные, — говорит, — крыши видела». Кто ее там держал, кто водил? Может, не съездили, дак, может, ей не выйти было бы оттуда. Вот, а когда вот эта женщина пришла, мне сказала, что, говорит, потерялась Зина. Ну, я говорю: «Че она в лес-то пошла?». «Дак я ей говорила, что у меня в огороде-то малины полно, — не ходи ты, не ходи. У тебя давление, слышишь худо! Не ходи в лес, ориентируешься худо». А она ей говорит: «А куда меня леший унесет». Вот так. И унесло. (ФА, Ваш19-6)

Наряду с диалогом, который подразумевает определенную дистанцию между его участниками, сам факт способности к такому диалогу у человека представляется как его собственное овладение силой:

У нас пастух пас. Один. Не женился, ничего. Ну, а чтоб с этим связь имел, с лешим. <Что?> С лешим. С лесным. Иван Васильевич мне рассказывал: ему говорит, этот: «Желаешь? Так пойдем на окраину деревни». Вышли. «Я, — говорит, — это, кликну его, он придет — вот и поглядишь. Из лесу-то придет». Ну, а он укнулся, а там отукнулось. Ну, а отукнулось, так я и не дождал, обратно домой ушел, не дождал. Напугался. Так то правда ли, нет ли. <Не видел он его?> Нет, не видел. Дак он ишь... Ну, наверно какая-то сила есть у него, че-то... (ФА, Ваш19-1)

Определяющим фактором магической деятельности является особая структура социального пространства. Акторами магической практики являются люди, наделенные определенным социальным капиталом (собственностью, семьей, землей, скотом, лесной делянкой, разрешением на охоту или рыбный промысел, договором на пастушество и проч.). Наличие этого капитала предполагает, во-

первых, приобретение человеком некоей магической силы («наверно какая-то сила есть у него»). Во-вторых, включение его в круг «хозяев» территорий, составляющий определенное сообщество сил-хозяев и людей-хозяев.

Динамика социальных связей. В описываемом сообществе акторами на равных правах выступают люди и «силы». Отношения акторов интерпретируются и организуются как социальные (субъектно-субъектные), что предполагает возможность трех известных ситуаций, характеризующих жизнь сообщества динамически.

Во-первых, ситуация нормы, которая нуждается в постоянном воспроизводстве социальных связей, их временной трансмиссии. Связи могут быть как межличностные, так и групповые, это существенно влияет на символическую форму тех социальных процедур, которые направлены на их поддержание.

Во-вторых, ситуация преобразования (сдвига, перераспределения ролей). Она предполагает наличие нескольких ролей — инициатора подобного события (заказчика), авторитета, который должен санкционировать изменение («хозяина»), и ритуальных специалистов («знающих»), выступающих в роли посредников. Эти роли могут по-разному распределяться в каждой конкретной ситуации, требуя различных акторов или совпадая в одном лице.

И, наконец, третья ситуация — конфликт, магико-ритуальная активность, возникающая в негативной ситуации, причина которой обычно представляется как нарушение в сфере социальных конвенций.

Мы рассматриваем отдельно два вида магико-ритуальной практики: коллективную обрядность и индивидуальную магическую практику, поскольку они в значительной степени отличаются по набору участников взаимодействия и другим статическим параметрам, определяющим форму прагматического шаблона. Вместе с тем следует отметить, что и коллективная, и индивидуальная магико-обрядовая деятельность могут быть охарактеризованы через три названные ситуации. Календарные обряды и магический этикет оформляют ситуацию поддержания нормы, их цель — воспроизводство социальных связей. Переходные обряды и обереги в индивидуальном поведении легитимируют ситуацию сдвига (изменения в распределении социального пространства), окказиональные обряды и заговоры — ситуацию разрыва связей (конфликта).

Социальные конвенции и магический этикет. Особенно сильно магико-ритуальных действий, как коллективных, так и инди-

видуальных, направленных на поддержание отношений, является их регулярный характер. Это — ритуалы и магия суточных, недельных и годовых (календарных) циклов. В отношении индивидуальной магической практики можно определить такого рода действия как этикет — соблюдение речевых и поведенческих правил и запретов (табу), оформляющих отношения между партнерами. В этикетные отношения вовлечены все акторы социума — как видимые, так и невидимые (духи-хозяева, предки).⁶

Воспроизводство социальных связей акторов локального социума происходит посредством института календарных праздников. Они организуют систему родственной и свойственной гостьбы, взаимных угощений и информационного обмена.⁷ Праздничные миграции населения очерчивают границы локального социума: поселения, находящиеся на расстоянии одного дня пешего пути — 25–30 км. Перемещение за их пределы оценивается как отъезд из «родных краев». Календарные праздники, а также похороны и свадьбы в этом отношении — важнейший мотивирующий фактор для перемещений и встреч, направленных на воспроизводство социальных связей.

Аналогичная тактика поведения — гостьба и угощение — используется для восстановления отношений с «силами» (силы, как отмечают многие информанты, обычно «показываются», принимая вид знакомых людей):

Вот у нас на Городище парень болел. Не мог ни ходить, ни повернуться. Врачи отстали лечить его. А бабушка одна зналась с дедушкой-то (лесовым). Вот и сказали: «Сходите к этой бабушке-то». Вот и сходили. Эта бабушка пришла и говорит: «Матушка, я приду с гостям. Ты навари пива кукшин и там две бутылки вина (и какое вино — сказала, и там закуску какую — все сказала ей). Только на стол клади все, не забудь ничего, что я тебе сказала — все это на стол сложи до гостей». Баба все приготовила — кукшин пива и на стол вино, закуску — все на стол. Вот она пришла с гостям — два мужчины: один сельской мужик — Ваней звали, другой — забыла какой. Вот они сели — пива выпили, вино выпили. Разговаривали весело. Пошли ей благодарили — хорошо угостила. Немного времени прошло — парень наживо сел, сам сел. Потом по-

⁶ *Адоньева С. Б., Овчинникова О. В.* Народная магия // Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

⁷ *Вадейша М. В.* Деревенский праздник: Распределение ролей // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах; См. также квалификационную работу О. И. Алимовой «Праздничная миграция роксоман» (2002) (ФА СПбГУ).

правлялся, поправлялся и поправился. Она его угостила хорошо. (ФА, Бел20а-135)

Будничной альтернативой праздникам, свадьбам и похоронам служит система совместных работ (помочей), которая по сути представляет собой выделение долей. Ближайшие «свои» (родственники) помогают во время сенокоса или уборки урожая. Такая помощь оценивается как родственный долг (ни в коем случае не обмен и не наемный труд, никакой корысти), вместе с тем помогающие неизменно получают часть продукта — мясо, после осеннего забоя скота, часть урожая и проч. Круг лиц, постоянно участвующих в такой помощи, объединен отношениями родства и свойства. Он представляет собой своего рода большую семью, клан. Члены такого клана могут жить в разных местах, но они всегда сходятся вместе при любой потребности или нужде — во время сенокоса, уборки картофеля или постройки новой избы или бани, на свадьбу или похороны, если кто-то из «своих» уходит в армию или вернулся из далекой и долгой поездки. Они постоянно гостят то в одном доме, то в другом, следуя расписанию календарных праздников: в чьей деревне «престольный», та родня и принимает «своих». Маршруты и график праздничной гостьбы для каждой семьи четко определены: «Иванов день мы ведь не праздновали. У нас там (в Ивановской) родни нет. Только по своей родне», — пояснила М. Г. Епишина, жительница д. Тимино Рокосомского с/с. Деревня Ивановская — того же сельсовета и находится неподалеку, но на престольный праздник в Ивановскую Епишины не ходили, ходили только в те деревни, где их принимали «свои».

Отношения с предками — «родителями», организованы по аналогии с отношениями «своих»: разделение трапезы в праздничные дни на кладбищах, регулярные «проведывания», обязательное посещение могил родителей после долгой отлучки: «помянешь — и свой долг выполнишь перед усопшим, а они поддержат, когда надо» (ФА, Бел17-71).

Собственно, это один и тот же круг, клан, включающий живых и мертвых «своих». «Свои» мертвые — патроны живых в мире сил: в лесу призывают «родителей», чтобы те избавили от блуждания:

Неподалеку от Шушгоры мои родители заготавливали корье. В те-то времена это был такой хороший заработок, сейчас он обесценился. Вот и заготавливали они у Шушгоры. Брала меня с собой. Мы там жили неделями. В лесу. И ходили, конечно, туда на кладбище к могилкам. Да и не

один раз я тоже у мамы наблюдала. А там интересно, когда идешь от Путорки, старая дорога-то, она заросла лесом. Ее можно узнать только по канавочкам, канавочки слабенькие остались, то есть сориентироваться-то было не так просто. Вот вроде бы как мы вышли на дорогу и вдруг дорога теряется, канавочек мы не видим. Так мама у меня часто-часто, вот она так остановится: «Бабушки, дедушки, внучка ваша идет, правнучку к вам ведет. Покажите нам дорожку». Ну вот, она... такая у нее была примерно формула произношения этих слов. Они, конечно, могли меняться, но суть была эта. Так вот я несколько раз наблюдала. Только она произнесла — раз, и мы на дороге. (ФА, Бел24-121)

Роли предков в аграрно-хозяйственной деятельности посвящена значительная часть книги В. Я. Проппа о крестьянских праздниках,⁸ их магический патронаж последовательно просматривается по современным полевым материалам.⁹

Знакомый, парторг, рассказывал: «Я болел. Лежу в комнате, слышу, в соседней комнате родственники говорят: скоро умрет. Пошел на кладбище к матери на могилу и просил». Что просил, не знаю. И выздоровел, женился потом. (ФА, Бел19-140)

«Родители» могут также нуждаться в помощи живых родственников:

Соседка была у нас. Бабушка. Сказала, что мой муж ей приснился. Сказал, что мы ведь живем хорошо. Не помню уж теперь, сказал, что чем-то они занимаются даже. А вот когда мой муж умер, ровно за два месяца до него его друг умер. Так вот, когда он умер, пришла его (друга) дочь и рассказывает мне:

— Мне приснился сегодня отец. И сказал: «Ты уже мне 10 рублей-то пошли». И сказала мне, что «Тамара Михайловна, можно я к Вячеславу Михайловичу в гроб положу 10 рублей? Ради Бога». Так что пришла, 10 рублей положила. (Рокосома, 2001)

Для знающих в круг «своих» оказываются включенными и «силы»:

<А кто-нибудь видел лешего?> Не знаю. Да где и видишь! Что ты! Он и не покажется, если и есть-то. Тут... не леший, а батюшка лесной... да, в лесу. Никто не видел. <А есть люди, которые с ним общаются?> А раньше, вот говорят, что были такие старушки, общались с лесным. <А какие они были: плохие или хорошие?> Нет, хорошие... Вот колдуны-

⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. 2-е изд. СПб., 1995.

⁹ Например, в квалификационной работе М. В. Пономаревой «Живые и мертвые в Белозерской поминальной традиции» (2002) (ФА СПбГУ).

то и есть! Что знают, верно, с силой какой-то. У нас была одна старушка здесь, но она давненько уж умерла, она, говорят, зналась. Вот она когда старая стала, перед смертью пришла, она в Белозерске жила, в Череповце, у сына. Она здесь попрощаться пришла в лес, вот ходила. Я еще застала ее, она пришла, у колодца сидит, я говорю: «Ой, бабушка Оля...». «Да ходила, Клавушка в последний раз, я, наверное, скоро умру, дак попрощалась с лешим». Я потом сказала своей свекрови, а она говорит: «Да она зналась...». (ФА, Ваш20а-33)

В отличие от отношений между «своими», соседские отношения значительно строже. Отношения соседей-однодеревенцев поддерживаются распределением индивидуальных вкладов в общее имущество или общее дело, а также возможностью взаимных одолжений. Такие одолжения представляют собой неявную форму обмена: одолжились водкой — вернули уловом рыбы, одолжились инвентарем или утварью — вернули молоком или пирогами, попросили подвезти — сообщили по дороге какие-либо ценные сведения. Возвращаемое представляется как проявление благодарности, дар, но не возврат долга, но при этом такая благодарность точно эквивалентна позаимствованному.

Отношения соседства поддерживаются наличием общего имущества, к числу которого относятся мостки (выложенные досками болотные дороги), колодцы, общие постройки (овины, конюшни) и проч.¹⁰ Так, например, к числу общего имущества женского населения деревни относится ступа для стирки. В д. Ухтома такую ступу-долбенку, несмотря на ее архаическую незамысловатость (ее мог сделать любой хозяин), заказывают хозяйки в складчину. Она стоит на общих мостках на реке, используемых только для стирки и полоскания белья. Белье толкут в ступе пестом, который у каждой хозяйки, в отличие от ступы, непременно свой. В ожидании освобождения ступы женщины обсуждают насущные проблемы — «толкут воду в ступе». К числу общих дел соседей-однодеревенцев относится выпас частного стада, для которого «общество» нанимает пастуха, совершение обхода скота и выполнение связанных с ним правил и запретов.

Этикетные отношения с «силами» строятся также как соседские отношения: обмены, представляемые как дары (например, «относ» лесовому при просьбе найти потерявшуюся в лесу скотину), строгое

¹⁰ Объекты владения коллективных хозяйств (колхозов) и совхозов — вне этого ряда, отношения ответственности к ним организуются совсем не так, как отношения общей собственности, организованной отношениями внутри кластера.

соблюдение определенных форм поведения при проникновении на территорию, имеющую своего хозяина.

[О водяном:] Один раз я чуть не потонула. У меня пруд вырыт в огороде, а я сошла в пять часов утра. Да меня как туда потащило, в пруд-то, я думала и не выйти! Вот напугалась-то, вот... Тоже слышала, что вот «Не во время не ходи за водой». (ФА, Бел19-171)

Будь то баянник или соседка, в любом случае надо «проситься», поскольку это — форма одолжения, предполагающая ответное действие: «хозяин, хозяйюшка, пустите помыться» (ТРМ, № 75), воду в бане никогда не выливают, чтобы хозяин помылся (ТРМ, № 84), «в бане помоешься, жару накидаешь: «хозяин да хозяйюшка, мойтесь с Богом» (ТРМ, № 86). Точно так же соседи и соседки (хозяева) — не входящие в категорию «своих» — пересекают границы чужой территории — отводок (калитка, отделяющая двор от улицы), или порог — только в случае какой-либо непременно сразу же сообщаемой нужды и испросив разрешения. Многократно наблюдавшаяся нами картина — разговор хозяек на таких границах. Зайдя в дом с какой-либо просьбой, соседка никогда не перемещается дальше порога без специального, не один раз повторенного, приглашения.

Для обозначения возможности посещения используются специальные знаки — сторожки. Палка, приставленная к двери дома, сообщает посторонним о том, что, хозяин отсутствует. Часто сталкиваясь с тем, что в закрытом таким образом доме находилась хозяйка, мы сочли, что это — способ отказа от общения с нами, посторонними, но потом нам объяснили, что старшие так «любят запирается». Случались и более решительные символические действия подобного рода. «Знающая» из Кисьнемы, пообщавшись с собирателями один раз, остальные их визиты пресекала тем, что опутывала ниткой отводок, «закрывая» тем самым доступ в свой дом.¹¹

Любое непредвиденное хозяйкой изменение на собственной территории — во дворе, хлеву, в доме, интерпретируется как следствие чьего-то несанкционированного и, следовательно, вредоносного действия. Так, одна из жительниц Роксомы рассказала, что, когда у нее стала болеть нога, она принялась искать в доме (!) и нашла щепу, заткнутую между бревнами дома, что позволило ей сделать однозначный вывод о нанесенной ей кем-то порче. Приведем аналогичный пример из интервью:

¹¹ М. В. Пономарева. «Превращение в жабу» (2001) (ФА СПбГУ).

Они мне принесли колдованой соли пуд. Я нашла под крыльцом, у себя. Под сенями. Пять крестов на меня было закопано. Под сенями я все нашла. Господь мне все подсказал. «Ищи! — говорит. — Ищи». Я все нашла. Все церковные кирпичи были принесены. . . (ФА, Ваш20а-1)

Неблагополучие, связанное с какой-то частью своего пространства, пространства, являющегося принадлежностью хозяина, рассматривается как результат чьего-то незаконного вторжения и «хозяйничания» в нем:

Раньше тоже было людей всяких, то на дворах что-нибудь наделают. Ну, люди, другие, старые-то, которые уж раньше-то там старые были, знали и ко скоту, и вот там мало ли, другие есть. . . Вот у нас у самих было, там дома в Мегре, девять коров у нас папаша обменял, все было не доили. Не доили, лягались. Потом стали двор перебирать, а были во дворе какие-то заколочены скобы. Вот это мешало. Ну вот, потом, мужчина у нас, было, лошадей держал, все скот падал, коров держали, падал все скот. Ну, а потом ему сказали, что это, ты вычисти все во дворе, все дотла, все, весь навоз вывези. Он стал вывозить там навоз, дак всякого костья, всего было на дворе. Вот он вычистил все на дворе, все это костье, все зарыл в яму, и потом скотину завел и потом не стала падать скотина. <А скобы где были?> Скобы-от были как-то во дворе над хлебом заделаны. Спрятаны. Кто так сделал? Также было всяких людей-то. (ФА, Бел20а-62)

«Магичность» правил поведения обнаруживает себя в том, что негативные ситуации (нездоровье, неудача, ссора с близкими, неурожай и проч.) объясняются нарушениями в сфере этикета.

Сорокалетний мужчина, шофер, работающий в районном центре, объяснил нам необходимость своего ежегодного приезда на престольный праздник в свою родную деревню Киуй заботой о благополучии своей семьи: «нужно уважать своих родителей». При этом имелись в виду как живущие в родной деревне родители, так «родители», лежащие на местном кладбище, — предки. Это толкование представляет собой редкий случай, когда участники этикетных отношений названы. Обычно же, когда речь идет о правиле, зачастую трудно определить отношения между какими актерами — людьми и людьми, людьми и силами, людьми и предками — это правило регулирует. Незаконное «ворошение» общественной ступи теми, кто не участвовал в складчине, может иметь следствием наступление ссор и нестроений у хозяек. Нарушение правил выгона скота одной из хозяек, например, выгон скотины босиком или

без прута, может повлечь за собой пропажу скота или иной вред, который коснется не только скотины, принадлежащей нарушившей правилу владелице: «если женщина выгоняла скотину без платка или босая, пастух хлестал ее по ногам». (ФА, Бел20-88)

Этикет, формируя область социальных конвенций, охватывает как речевые, так и неречевые формы поведения. Так, например, болезнь истолковывается как следствие нарушения речевого этикета одним из односельчан пострадавшей:

А вот у меня бабушка — какой-то праздник был, они в клубе отмечали — ну вот, и тут кто-то такой. . . (ну, она выпила вообще немножко), кто-то тут, что: ой какая ты, этот, Анна Петровна, молоденькая! И щечки румянькие! Ну вот, пришла она домой: щеки горят, такие волдыри насккали, это вообще! (ФА, Ваш20а-12)

Лицо, нарушившее запрет, несомненно, известно говорящему, но совершенно сознательно не называется «постороннему», поскольку речь идет о совершении этим человеком вредоносного действия.

Принципиально важным является то, что наличие конвенций, регулирующих социальные связи в традиционном социуме — этикет и табу, — становится различимым лишь тогда, когда ситуация меняется. Происходит что-либо непредвиденное или возникает потребность совершения какого-то действия, затрагивающего интересы других акторов.

Магическая легитимация смены деятельности или состояния. Ситуация перехода (сдвига) предполагает изменение персонального социального пространства актора, инициированное им самим или, во всяком случае, находящееся под его контролем. Напомним, что к персональной части социального пространства — «социальному телу» хозяина относится все то, что является предметом его ответственности и владения. К ситуациям сдвига или перехода относятся факты приобретения или продажи, отела и забоя скота, сооружения нового предмета утвари, выпекания хлеба, начало и конец полевых работ, а также любое изменение собственного состояния — сон и пробуждение, выход из дома и проч.

Милый человек, благослови тебя Господи везде и всюду, в путях и в дороженьках, от буйного ветру, от лихого народа, днем и ночью. Дай вам, Господи, везде и всюду пути-дороги, доброго здоровьица. Благослови вас, Господи, в добрый час во светлый. (ФА, Ваш20-97)

О том, что приведенное выше высказывание, оберег отправляющегося в путь, относится к ряду диалогических форм обраще-

ния с «хозяевами», можно судить по способу организации речи, к которому прибегает говорящий. Обычна для текстов такого рода ритмическая организация и диминутивы. О том, что адресат этой речи мыслится как «хозяин», можно судить, исходя из следующего примера:

Кажной час, кажную минутку, Благослови, Господи, в добрый час и в светлую минуту, кажной час, кажную минутку, везде и всюду. Спаси и сохрани, береги, Господи. Ну, спроста не выходите и на улушку, я сказала вам, и можете эдак сказать, на улушку выходите, вот так говорите: Господи, благослови. Какой Бог мой — эти-то уж слова легко запомнить — Господи, благослови, какой Бог мой — будь со мной. Какой Бог мой — будь со мной. Ходи впереди, меня береги. Какой Бог мой — будь со мной. Ходи впереди, меня береги. Не забывайте, девушки. Я уж теперь старый человек, Господа Бога... знаю, и все, вам советую. Везде ездите, везде ходите, везде всякой народ ести, и отнеси вас, Господи, от злых людей, от лихих людей и от несчастной худой минутки, вот. Дай, Господи, всего вам самого доброго. Вспомните меня, бабу. (ФА, Ваш20-98)

Такого рода ситуации Е. Е. Левкиевская квалифицирует как апотропеические: «Апотропеическая ситуация может быть описана как ситуация коммуникативная, т. е. как ситуация речевого акта.¹² Она имеет все признаки прагматической организации, присутствия коммуникативной ситуации: цель воспроизведения (произнесения) текста, наличие участников ситуации: отправителя текста и адресата, время и место, сопутствующие обстоятельства. Однако в отличие от коммуникативных ситуаций, возникающих в обыденной речи, апотропеическая ситуация принадлежит традиционной народной культуре и является ситуацией применения оберега, а точнее, — его воспроизведения — предъявления предмета, совершения действия, произнесения текста. О воспроизведении мы говорим потому, что человек, произносящий апотропеический текст, не является его автором, не создает его самостоятельно, а лишь воспроизводит те тексты, которые уже существуют для этих целей в традиции, и воспроизводят их исключительно в ситуациях, обусловленных традицией».¹³

¹²Здесь исследовательница ссылается на определение С. М. Толстой в: Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения. Вып. 1. М., 1992. С. 32-33.

¹³Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 16.

Исходя из наших установок, в соответствии с которыми социальное действие всегда коммуникативно, статус речевого акта не специфицирует описываемую ситуацию. Традиционной народной культуре обыденная речь также свойственна, а в ситуациях, обусловленных традицией, произносятся не только апотропейные тексты. Бесспорным представляется то, что апотропейная ситуация — это коммуникативная ситуация, при которой совершаются действия, имеющие целью защитить «человека и его мир от различных форм зла и опасности».¹⁴ Потребность в апотропейных актах возникает по названной выше социальной причине: инициатор намерен что-то изменить в существующем на настоящий момент положении вещей. Поскольку в этом случае он затрагивает чужие интересы, воздействует определенным образом на социальное пространство, ему необходима легитимация совершаемого им действия или обретенного им состояния — физического, социального или имущественного.

Достижение такого результата происходит за счет применения разных стратегий взаимодействия и разных речевых форм. Степень их воспроизводимости может быть различной в зависимости от примененной стратегии. Эти стратегии в значительной степени определяются той позицией, которую избирает инициатор действия для себя в отношении границы физического и метафизического пространства.

Магико-ритуальные формы обращений к домовому при покупке новой скотины, или к баяннику при входе в баню, сообщенные нам в разное время разными информантами, дают такой вариативный ряд, который очевидным образом убеждает нас в том, что перед нами конвенциональная форма речи, но не воспроизведение текста.

Хозяин, батюшко, прими живота-то (имя) (ТРМ, № 23);

Господин-дворянин, пой да корми (ТРМ, № 26);

Хозяин с хозяйшкой, пусти милого живота на корысть, на радость, добрым людям на зависть (ТРМ, № 93);

Хозяин с хозяйшкой, примите (имя скотины). Не ночку ночевать, а на все время (ТРМ, № 94);

Соседушко-батюшко, возлюби нашу коровушку, пой получше, гладь поглаже (ТРМ, № 97);

Дедушко, атаманушко, соловеюшко, пусти Пестроньюшку на подворье. Пой, корми, мягко стели, гладко води (ТРМ, № 102);

¹⁴Там же.

Дедушка Романушка, бабушка Атаманушка, пой, корми мою Буренушку сытехонько,

Рукавицей гладь-то гладехонько... (ТРМ, № 108);

Вот царь дворовой, царь отводной, отвод-то в поле, царь полевой, прими мою скотинку. На день Господней напой, накорми и домой пригони. Вот это скотинке. (ФА, Бел20-123)

В следующем примере, где говорящая дважды повторяет магический текст, отчетливо видно, что конвенционален дейктический уровень речи: фиксированы коммуникативные позиции адресата и адресанта, фиксирован тип речевого акта, но не сам текст:

В доме, и в дом заходишь, тоже: Хозяин, Хозяюшка, примите пожилца. Когда вот я зашла вот в эту квартиру, я зашла и сказала. В первый раз, приехала когда, зашла и сказала: ну, Хозяин, Хозяюшка, примите меня на житье на бытѣ, вот и все. (ФА, Бел20-129)

Посредством таких высказываний совершают определенное социальное действие — просьбу, и используют свойственную ей модель речевого акта — директив. Практическая задача — предложение дворовому заботы о приобретенном скоте или домовому — о своей семье, решается за счет совершения речевого акта, автором которого, несомненно, выступает сам говорящий.¹⁵ Совершая его, он ориентирован не на известный ему ранее текст, но на определенную стратегию речевого поведения. Существование этой стратегии в традиции определяет совершение говорящим заданного ею социального действия.

От стратегии прошения, имеющего адресатом человека, точно так же содержащего обращение, директив и мотивировку, прошение духа-хозяина отличается ритмической организацией и наличием рифм. Заслуживает внимания и обилие диминутивов в заговорах: они используются как в обращениях, так и в основной части высказывания («батюшко», «хозяюшка», «соседушко», «домижирушко», «атаманушко», «соловеюшко», «коровушка», «подворье», «ночка»). И если ритм и рифма — универсальные маркеры ритуализированных форм речи, то диминутивы появляются в ней в тех случаях, когда в фокусе речи оказывается адресат и та сфера реальности, которая ему приписывается либо как сфера его контроля, либо как объект, на который должны быть транспонированы свойства адресата: «Как ты, милая ниточка, крепко сидишь, так, милая животинка, крепко стада держись». (ТРМ, № 148).

¹⁵Ср. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег... С. 206-207.

Диминутивы не используются в сюжетной части заговоров, они появляются тогда, когда говорящий апеллирует к адресату, чем или кем бы он не был: духом, коровой, человеком или предметом.

Несколько забегаая вперед, заметим, что диминутивные производные слова свойственны не только заговорам и оберегам, но и причитаниям, что позволяет предположить совпадение в ряде параметров поддерживаемых этими фольклорными жанрами социальных процедур, а следовательно, наличие специфических отношений, существующих между причетом и заговором.

В любом случае в магической речи, обращенной к силам в ситуации перехода, изменение прагматического шаблона касается в основном динамических параметров, и не предполагает изменение статуса говорящим. Он обращается к баяннику так же, как обратился бы к соседу, но, для того чтобы его высказывание пересекло границу реальности, оно должно быть определенным образом организовано. Он инициатор просьбы к силам, имеющий нужду и знающий, за счет использования каких речеповеденческих моделей его просьба должна быть услышана. Уровень доступа к магической реальности таким говорящим этим и ограничивается: он к ней взывает, но не действует в ней.

Когда выпускаешь, так как просишь... научила меня тетка:

Лесовая Богородица, Полевая Богородица,
Храни и береги милого рота,
Пой и корми.
На утренней зорьке выпускай,
На вечерней — домой пригоняй.

Она и домой тебе гонять будет. Вот женщина тут никак не могла выгнать в лес годовалого теленка, я ее и научила: выйдешь на дорогу, вот и проси Богородицу. Поклонишься во все стороны и просишь. Теленочек стал ходить у ней. Меня тоже нужда вынудила. Теленочек у меня по деревне разбежался, кружки нарезает. А на деревне яма травой заросла. Первый раз бежит теленочек да и упал в яму, да и зашибся. Он сразу-то из ямы выскочил, как с перепугу. Мы погнажи [коров] в Никольскую, а он все под огород. Я и сделать ничего не могу. Наплакалась с этим теленочком и давай молиться, просить: Лесовая Богородица, Полевая Богородица, помоги мне теленочка к коровам свести. Очувствовался [теленочек], к корове пошел. (ФА, Ваш20-9)

Наряду со стратегией апелляции к силе-хозяину в пределах переходных ситуаций применим и иной тип действия. Возможность

выделения различных стратегий в пределах одной социальной ситуации и при применении одной и той же, в соответствии с устоявшимися представлениями, жанровой формы — заговора, дает основание считать, что с точки зрения прагматики формальные (поэтические) показатели той или иной фольклорной формы не определяют ее функциональных характеристик исчерпывающим образом. Они составляют лишь некоторую часть параметров, определяющих прагматический шаблон. Тип социального действия меняется в зависимости от изменения одного из параметров. В данном случае изменение стратегии определяется изменением статуса и роли говорящего, а вместе с ними и пространства, в котором разворачивается действие. Во-первых, в фокусе речи оказывается сам говорящий:

Меня мама учила, когда родится теленок, чтобы грыжи не было, никогда сырого, мокрого не гляди — телушечка или бычок. И потом надо снять с себя платок, положить на кресты и 3 раза прикуси: «Заговариваю дивг и грыжи, все 12 грыж». (ФА, Ваш20–22)

Перед нами перформативный акт — говорящий сообщает о том, что он совершает речевой акт особого типа — заговор (ср.: «приказ» — «я приказываю», «клятва» — «я клянусь»).

Совершающая магический акт женщина перемещает себя относительно сакральной границы через символическое действие: она обнажает голову и открывает волосы. Существует строгий запрет в этом отношении: хозяйки обряжают скот непременно с повязанными платком головами.

Босая никогда не ходи к скоту, с голой головой тоже не ходи. Это вот хозяин не разрешает, хозяин двора. Хозяину не понравится, если голова без платка. Я часто ездила в Петрозаводск, другой раз поеду, у меня все Вася сам доил коров. Приеду другой раз, так, Господи, и с подойником идет и платок поперек головы повязан. В платке. Он знал это. (ФА, Бел20–96)

На фоне этого общеизвестного запрета обнажение головы «принимающей ко скотине» становится особенно значимым.

У нас свекровь, скотина как заболает, помогала. Мастит у коровы, грудник, она какие-то слова говорила, волосами проходит своими, волосы длинные были. Ко скотине понимала. (Маэкса, 1998)

Хозяйка сознательно нарушает запрет, выходит на границу конфликта. Эта акция предполагает предельную степень ответственности говорящей. Использование перформатива в качестве условия

его результативности, как отмечал Дж. Остин, имеет соответствие между осуществляемым в акте речи действием и статусом того лица, которое производит речевой акт. В фокусе речи располагается сам говорящий, обнаруживающий собственную креативную роль: «я заговариваю грыжу». На уровне действия — инверсия. Защемляется, закусывается грыжа, то есть та, которая защемляет. (Ср.: при ушибе нужно сказать «Мистечко, мистечко, не ты меня зашибило, я тебя зашибила» ТРМ, № 84.)

Еще один пример использования этой модели (обратим внимание на то, что на вопрос о словах следует ответ, в котором описывается действие, связанное с символическим преобразованием пространства):

... я вот знаю, как выпустить надо первый день на волю... первый день весной на волю выпускать, знаю... <А как выпустить-то?> Надо там говорить слова... <А какие слова?> Надо взять топор, тут протянуть веревку во дверях, где буду корову пускать из дома, у коровьей двери веревку протянешь и вот так чертишь (чертит вдоль косяка с внутренней стороны двери воображаемым топором), чертишь и говоришь: «Черчу, черчу от запада, от востока и до запада, от земли до неба своему милому животу Золушке, чтоб никто ее не видел: ни волк, ни волчица, ни медведь, ни медведица, ни собака и не рассомака, никакие звери, и не лесовые, не полевые, чтобы казалась моя скотинишка тенью, да кореньем, да большим камнем. Тьфу, аминь, во веки веков». Три раза надо проговорить... вот так провести дак надо и сюды топор класть (перед порогом со внутренней стороны), этот топор класть сюды, и тут чтобы никто не зашел в это время в эти двери. И коровушку выпускай с Богом. Потом коровушка с поля придет, достанешь веревочку, топор, все убираешь. <А так нужно веревочкой все это чертить, да?> Нет, топором, топором черчу все, веревочка тут кладена. (ФА, Ваш20–87)

Символическая акция — черчение топором по веревке, производимая на пороге, через который должна переступить скотина, обнаруживает свой преобразовательный смысл в заговорной речи. Заговаривающая совершает перформативный акт, результатом которого являются преобразования взаимного «видения» в сакральном пространстве. Рассекая границу между реальностями собственно-ручно и по своей инициативе, занимая пограничную позицию, она создает границу невидимости между «своим» и «чужим».

На основании этих примеров можно показать общую схему позиционирования говорящего относительно некоего качества. Первая ступень ответственности: я включаю важный для меня объект в

пространство компетенции «сил». Вторая ступень ответственности: я перемещаюсь в это пространство и действую в нем наравне с другими «сильными» актерами, теми, кто в состоянии воздействовать на объекты и менять их свойства.

Кровь заговаривать тоже вот, кто поранится, прибегают, кровь заговорю... <Вы можете, да?> Тоже знаю, поранится — прибежит ко мне, кому кровь надо заговорить. <Например?> Человек, Иваном зовут, надо имя знать и, значит, заговариваю кровь, что: «Встану я, раба Божья, Александра, перекрестясь и благословясь, пойду я изо дверей во двери, из ворот в ворота, во чисто поле, во чистом поле темной остров, в темном острове сине море, в сине море синий камень. На синем камню сидит девица, в руках держит золотые пальца, золотую иголку с шелковой ниткой. У раба Божья Ивана рану зашиваат, кровь останавлиаат, щемоту отнимаат. Тьфу, аминь, во веки веков». Три раза надо проговорить. <А чего делать надо при этом? Просто это сказать?> Просто это проговорить, три раза это, эти слова проговорить и кровь останавливается. (ФА, Ваш20-88)

В отличие от стратегии просьбы (директива), перформативная модель магического акта предполагает превращение говорящего. Оно происходит либо за счет символических манипуляций — изменения облика (обнажение головы, например), либо за счет превращения, описываемого в речи и представляемого как сюжет, в котором говорящий, встав, благословившись и отправившись, делает себя визионером сакрального пространства и автором сакрального сюжета. Я, говорящий, вижу девицу, зашивающую рану, и речью своею наделяю это представляемое и описываемое мною событие статусом экзистенции.

Важно подчеркнуть, что магические стратегии, избираемые для изменения ситуации, определяются не ситуацией, или, во всяком случае, не только ею, но позицией лица, осуществляющего магический акт. Его *знанием*. Собственно, об этом говорят и сами информанты: «... кровь заговорю... <Вы можете, да?> Тоже *знаю*, поранится, прибежит ко мне»; «... я вот *знаю*, как выпустить надо, первый день весной на волю выпускать, *знаю*...» (ФА, Ваш20-87).

Исходя из определений, даваемых своим действиям рассказчиками, можно предположить, что именно возможность использования второй из выделенных магических стратегий связана с представлением о знании как особой субстанции, которую берут, дают, делают частью себя и отделяют от себя при передаче. Можно предположить также и то, что есть различие между знанием-силой и

знанием-с-силами: *знать* и *знаться*. В последнем случае передаются связи (контакты). Когда не предполагается отказ передающего от собственной магической практики, знание передается как некое существо, которое, чтобы сделать его личным, нужно, например, съесть:

<А слова [заговора на кровь] надо наизусть знать, да?> Да, да, наизусть надо знать. Слова надо выучить, так возьмешь скипку хлеба, посолишь, на скипку на эту хлеба проговоришь... и эту скипку надо съесть, то сразу и запомнишь-то. (ФА, Ваш20-89)

В самых общих чертах мы наметили различия в стратегиях магических действий, рассматривая один из типов социальных ситуаций — ситуацию сдвига; рассмотрим их подробнее после того, как охарактеризуем третью из социальных ситуаций, предполагающих магические действия — ситуацию конфликта.

Магия как символическая проекция межличностных конфликтов. Локальный социум представляет собой самоотстраивающийся механизм — кластер: «Выработанная веками “кластерная психология”, понимание того, что выжить и преуспеть можно только вместе со своей группой, и есть тот самый “русский коллективизм”, о котором так много написано и сказано... Кластерные структуры тщательно оберегают (иногда даже скрывают) свои внутренние управленческие механизмы от вмешательства “сверху”». ¹⁶

Локальный социум в значительной степени предоставлен властями самому себе в вопросах внутренней организации. Подчеркнем еще раз, что в эти отношения как полноправные акторы вовлечены в первую очередь те, кто владеет некоторой частью социального пространства — хозяева. Члены социума, не относимые к этому обществу (реализующие другие габитусы), молодежь, дети, а также старики, живущие вместе со своими детьми и не имеющие собственного хозяйства, чаще всего выступают как предмет этих отношений или как посредники. Традиционное сообщество поддерживает свою стабильность за счет контроля над инициативными формами поведения.

Можно выделить два способа работы с личной инициативой. Первый — позитивный — состоит в том, что сообщество начинает повторять, тиражировать действие, признав за инициатором статус «знающего».

¹⁶ Прохоров А. П. Русская модель управления. М., 2002. С. 83.

Из полевого дневника: «Я проводила экспедицию в Питер и вернулась в Белозерск уже одна, чтобы повидаться с моей подружкой, которая гостила в деревне... В деревне было пусто. Мы пошли купаться на озеро, а по дороге обратно увидели знакомую пару: мужчину и женщину. Они сидели на крыльце своего дома и плели луковые косы. Перед ними стояла полная золотистого лука лохань. Поздоровавшись и немного поговорив с ними, мы двинулись дальше. У следующего дома мы увидели семью, которая возилась с тележкой, наполненной только что собранным луком. Пройдя по деревне, мы обнаружили, что лук был во всей деревне. Вернувшись в дом Алексея Алексеевича, мы увидели лук в ушате у него на крыльце. Я стала расспрашивать об этой странной синхронии крестьян-частников нашего хозяина, пытаюсь выяснить, в чем причина такого непонятного в своем единодушии коллективного трудового порыва. Может быть, какой-то особый день? Почему вся деревня, не сговариваясь, занимается одним и тем же делом? Объяснение было простым. Кто-то начал убирать лук первым. А раз он начал что-то делать, значит, у него есть на этот счет какие-то сведения. Не просто же так. Он что-то знает. А раз так, можно посмотреть и получить сведения через чужое поведение. Делай, как он, и не ошибешься, а если действие охватило несколько семей, то здесь дух коллективизма ломает и остальных».

После этой и ряда подобных историй стал понятен механизм столь часто описываемого в этнографических материалах использования магического знания в хозяйственных вопросах. Старики, которые знали, когда начать сеять, когда — жать, были людьми, проявляющими индивидуальную инициативу. Такая инициатива справедливо интерпретировалась сообществом как проявление силы. Последняя же понимается как следствие контакта с силой-хозяйном. В этом случае сообщество наблюдает и, пользуясь своими наблюдениями, делает то же.

Раньше полевой хозяин, верно, помогал, подсказывал, этому, кто руководит этим полем, ума-то давал, че делать надо, че сеять. Старые люди раньше знали, в какие дни, месяцы сеять че. Дни-то особые были, какие для ржи, какие для пшеницы. (ФА, Бел19-108)

Один из курьезных случаев, обнаруживающий тот же механизм работы с чужой инициативой. Наш собеседник, имеющий в деревне статус знахаря, неожиданно заметил, глядя в окно на деревню: «Грибы пошли». Мы тут же принялись выяснять, по каким при-

метам (солнце, облака, птицы), он догадался об этом факте. Он же ответил, что только что видел соседа, который отправился в сторону леса с корзиной.

Репутация «знающего» в значительной мере формируется на основании устойчивой способности к инициативному интровертному поведению, в котором человек реализует индивидуальные установки, имеет собственное мнение и высказывает его, осуществляет собственные планы.

Страх перед «завистью», следствием которой может быть порча, представляет собой негативный способ общественной работы с инициативой.

Магическая «порча» в этом отношении может быть охарактеризована как одна из форм репрессии коллектива. Предмет репрессии — отличие, неважно какого свойства. Неподверженность человека репрессии сообщества интерпретируется последним как свидетельство наличия у такого человека магического знания-силы. Человек позволяет себе делать то, чего не делают другие — заводить пчел, держать скот редкой породы, в одиночку заниматься промыслом — значит, он колдун. Все известные нам белозерские «знатки» обретали свою репутацию, осуществляя подобное поведение.

В этом отношении — как репрессивное действие, направленное на отклонение от стандартного поведения, — симптоматично представление о «сглазе», «уроке» и «озыке».

Негативная ситуация, которую характеризуют как «сглаз», представляется пострадавшими как следствие контакта с лицом, подумавшим нечто, подобное следующему. У тебя чего-то больше, чем у других, или что-то лучше, чем у других: больше молока у твоей коровы, богаче урожай на огороде, чаще приезжают гости (а значит, больше связей), ласковой муж и краше ребенок.

Сглазят, так че будешь делать-то? Знай, че будешь делать-то. Если ничего не знаешь, дак чего будешь делать. <Так знали же, наверно, чего делать.> Ничего я не знаю. У меня было этот, первая ребенок сглажен. Пришла тоже одна старушка, она (в зыбке ведь раньше качали робят, очеп да зыбки такие были, плетеные; пришла старушка, подошла к зыбке) заревела да заревела, ничего и сделать не можем. Думали, что заревится девка. Ну, дак у меня бабушка была. Тетка моя. Так взяла да че-то водичку через скобку, да помыла водичкой, да... Вот это, дверито открываешь дак. И она успокоилась. Вот у дочки тожо. Дочка у меня приезжала в отпуск. Тоже такая картина была. Пришла молодая, девочка еще и пришла, они вместе учились. Взяла на руки, тоже подержала

моей дочки робеночка дак, мы думали: девка заревится. Пятеро ничего не могли сделать. Вот как сглажена была. <На вопрос о том, как узнают, кто сглазил.> ... узнать, если этот человек в избе был, да как не узнаешь-то. <А если не был?> А не был, дак этого и не было б. Да пока человек не приходил, этого и не было. Ну. Как не узнаешь-то? (ФА, Ваш 20а-4)

Беспокойство младенца однозначно объясняется дурным воздействием другого человека. Способность к дурному воздействию оценивается как личное качество человека, не обязательно связанное с его дурными намерениями. Вместе с тем многократно воспроизведенная с указанием имен информация, подобная тексту, приведенному выше, формирует общественное мнение — репутацию человека с тяжелым или дурным глазом. Не колдуна, но того, кто является исполнителем репрессивной функции коллектива, носителя общественного мнения. Такая репутация может быть признана и самим человеком, но в этом случае она оценивается как природное свойство:

Бывало так, что у меня язык худой. Допустим, я иду, че-то на Покровском увидела, допустим... скажу: «Сделайте вот этак вот». — «Ой, да ладно». Не сделают, будет худо. Обязательно делается. Вот говорят за это — худой язык. Лучше говорят, ничего не говори. Или, может, глаз худой, или язык худой. Кто че посмотрит, не скажет, а худое че-то делает. Я так не стараюсь людям че худое сделать, пусть всем хорошо... Вот выльется — не желаешь, а скажешь — и точно, так будет. Вот ведь у Петровый три сына и дочка, и вот они все это, пьют. А я как-то пришла и говорю: «Ой робята, робята, вы до чего допьете, матка у вас доплачет, из-за вас, что вы худо, это, относитесь, работать ленивые, а пить — стахановцы пить, говорю. А матка плачет, плачет, да ослепнет!». И она ослепла. Так я говорю, лучше ничего не говорить. Худой язык, худой язык». (ФА, Бел24-57)

Вот тут у нас была женщина — 97 годов она жила — если пошел в лес, если она только встретится — все равно ничего не наберешь. Ничего. Заблудишь... У меня бывало два раза. Пошла — ну, Марковна встретила — все, лучше вернись да и... И я пошла — уж знаю [место], тут ягоды есть. И я не могла найти этого места. Все ходила — ходила, какие-то деревья все большие. Вот такой человек. Не знаю, че она... Или взгляд такой нехороший? Или это она узнала чего? А другие добрые есть, что вот пойдешь если — обязательно наберешь. Удача будет. <А вот есть такие, злые люди, да?> Злые люди. Они ненавистны, они жадные, что «Во, пошла мол, все там... наберет!». А вот была Анна Ивановна, уж эта вот встретится — это уж обязательно наберешь. Хоть за грибами пойдешь,

хоть и все благополучно. Разные люди, разные. А эта была, наверное, добродушная... Она добра желала людям, всем добра желала... она не ругачка и не сердится. Она прощала людям. (ФА, Бел20а-100)

Твоя доля лучше моей — таков ментальный акт («крепкая дума»), результатом которого становится «сглаз»: «... спаси рабу Божью такую-то от призоров, отговоров, крепких дум» (ТРМ, № 220). Способом предохранения от сглаза чаще всего служит символическое укрепление границ — в одежду вкалывают булавку, в колыбель кладут «ножик худой или ножницы старые» (ТРМ, № 226), подвешивают ножницы у окон, какой-либо острый металлический предмет или подкову — над входом в дом.

Всегда носите булавку в этой, в сорочке, чтобы была булавка. Чтобы ничего к вам не пристало. И ничего не делается. Или вот когда идет, видите, что такой подозрительный человек, так вот так вот держите [фиги], или в кармане, или соль в кармане носят. Ведь всякие есть люди. (ФА, Бел20-106)

Тем самым хозяева маркируют и охраняют символическую проекцию своего социального тела. Акция порчи обычно представляется направленной именно на нее — скоба, забитая в стену дома, соль или какие-либо предметы у порога и проч. интерпретируются как посягательство на границы персональной доли в социальном пространстве.

Какая-то сила есть, шалят люди. Другой человек заставлен Богом делать людям вред. <То есть есть такие...> Как нету-то, милая. Соседку видишь, а не знаешь, че у ней. Соседка ногу подставляет. Вот у нас эти ворота-то, видишь, не закуталан (?) телефон, я такой человек глупый. Все ходят [в дом], кто попало — тут звонят. А потом я, деда тут че-то запил, а постелю стала разбирать: Господи, че-то на простыне-то как бело, еще вон так лизнула — соль! А потом раз-другой сухари были, сухари кладены на простыни. <К нему? А это что означает?> Дак вредители-то есть. (ФА, Ваш20а-48)

«Озык» или «оговор» — речевой акт, смысл которого обнаруживается в наличии особого глагола речи, означающего перформативность такого акта — «обойкать» или «обговорить»:

Ключа вода с рабы Божей Александры. Откуда пришла эта болезнь на меня, туда и поди. С ветру на ветер. С народу на народ. Вот это обкагываюся и говорю. Мало ли, вдруг обговорили. Бывает, говорят: о-ой, бегаешь, как лошадь, чего-нибудь это. Но водой-то обкачуся и за-

вернусь — а-а, не вытираться полотенцем, завернуся и под одеяло. И на утро легче станет. (Кисьнема, 2001)

У первой девочки дак озык был, оговорили ее. Озык, озык называется, оговорили ее. Озык, дак вот там обойкаешь, и он потом беспокоится, плакать все. Вот я ходила к одной тетеньке. Она мне сделала на воду, дак че тогда — обкачивала. А нет, знаешь, как оговорили, одна тут, бабушки-то, моей свекрови-то, в деревне тут у ней подруга была. У ей тоже дочка вышла замуж и был у нее ребенок, мальчик. На месяц только постарше моей девочки был. Она приходит, я ее так раз, девчонку тоже, перевяртывала, она и говорит: «Ой, какая девка-то хорошая, у меня у Валеньки дак худой парень». И вот у меня девка и заплакала, и заплакала, заплакала, заплакала, ну я заметила дак, что не так дак, и пошла тута [к знахарю]... вот эта соседка, которая оговорила — она это нарочно сделала, или нечаянно? Нет, нечаянно, так просто, ага. Так позавидовала, это, ти ни чуть не хорошо. Завидовать никогда не надо — грех, большой грех. (ФА, Бел20а-159)

...ойкать: «ой, ой, ой». Это слово считается плохим. Я это не от одной бабульки слышала, что если ойкаешь — ой, ой, ой, ой! — какое-то недоброе несет, что именно — не говорит, не объясняет... Например, я это от нескольких слышала. От Александры Алексеевны, от своей другой бабушки — Горбушиной Евдокии Петровны, хотя очень любила ойкать, тем не менее всегда говорила, что слово плохое. (ФА, Бел20-170)

Из следующего примера видно, что условием непреднамеренной порчи — сглаза — является сочетание ментального действия и действия речевого. Если первое — «зависть» — однозначно вредоносно, то второе — высказанная похвала («ойканье») — становится вредоносным лишь в том случае, если выражаемая в похвале радость по поводу наличия у собеседника чего-либо хорошего, не является искренней («не знаешь, у кого какие мысли»).

А бывало, сглазят ребенка. Ранешные-то люди говорили: «оговор». <А сглазят нечаянно или специально?> А бывает и такой вид — не думаешь. Не думаешь, у человека что берешь. <А сам человек знает, что у него глаз плохой?> Да не думаешь, берешь ли. Вот раньше старики говорили: не бери голой рукой у этого человека. Поглядят в огороде — обязательно погибнет. Да в деревне вечно подходят, говорят: «Вот у тебя в огороде». Вот этим словом и убивают. Похвалят. <Хвалить нельзя?> Видно, иной человек похвалит, да хорошо, а иной-то он... (Роксома, 2001)

Способ защиты от «сглаза» и «озыка» очевиден, как очевиден и результат последовательного и всеобщего применения таких защит.

Все хорошее, чем хозяин или хозяйка владеет, то, чем можно отличиться от других, должно быть скрыто, дабы не вызвать «зависть». Но скрыть в деревне ничего нельзя,¹⁷ следовательно, отличий просто не должно быть. Приведем пример толкования этого правила в общем смысле:

Знаешь, есть поговорка: бабушка Лизу сглазила. Это даже у Пушкина есть. Жила внучка и бабушка. Вот. Внучка была неписаной красоты. И старушка все хвалилась: вот у меня внучка, красивше твоей. Другой: красивше все твоей. Все это вот так вот. Она возьми да окривела. Все, и старуха в воду села. Вот и пошла поговорка. (ФА, Ваш11-17)

Не хвались (не совершай речевых актов похвалы) не считай что-либо свое лучшим (не совершай ментальных актов с тем же смыслом) — это может вызвать зависть. В результате последовательного применения всеми участниками этих отношений такого способа защиты от магического вреда происходит выравнивание, принуждение всех хозяев к единому габитусу. Контроль за возможностью выделиться из сообщества действует извне, через страх перед тем, что могут позавидовать и сглазить, и изнутри, через страх подумать про свое как лучшее, поскольку и мысль об обладании чем-то лучшим ведет к негативным последствиям: «<Как можно обурочить?> У тебя твое дите красивое, я пришла и поговорила, а ты подумала». (ТРМ, № 328); «В заговоре: от своей думы, от своей крови, чур мою думу...». (ТРМ, № 329).

«Зависть» указывается и как причина намеренного вреда:

Это, матка была хорошая в колхозе взята. Да матка хороша, да мила-то, люди-то, *зависть*, есть и такие. Соседи. Из Никону старушка довела, довела мне корову-то, довела все хорошу коровушку, отелилась. Стали выпускать. Дедо корову повел, а я теленочка повела. А вот сейчас, где Светлана-то живет, в избушке маленькой ейна свекровка. Я теленка-то вела вперед, но эта-то услышала. Она вышла, тут метильница стоит у реки, омбарчик-то такой, она из-за метильницы вышла, поперек дороги перешла ты чудо! (?) Так ее насилу от рук запахали (?). А потом хлев

¹⁷ Информационными узлами, через которые транслируется подлежащая общественному контролю личная информация, служат в деревне магазин и почта, где о каждом можно узнать все — от кого, какую и когда получает корреспонденцию, кому пишет и что читает, размер пенсии и пособия, качество и набор приобретаемых каждым продуктов и товаров. Магазин, в котором хозяйки без очевидной надобности в хлебные дни образуют многочасовые очереди, служит клубом, а также точкой наблюдения за остановкой автобуса — еще один канал информации, по которому узнают о том, кто к кому (и с чем) приехал.

переставляли, девка... Все у меня было чисто на дворе, всю скотину выпустила, копали картошку <нрзб.>. На двор захожу скотину запускать, а притвор я все время закладывала, не оставляла, эти двери-то заложала, притвор. Зашла на двор, гляжу, этот, этот клин какой-то затесан. Господи, я че-то оробела, этот клин сдала (?) на полку. На второй день два клина. Я че взяла это на заступ да в реку кинула, забыла сказать говорить, че откуда куды пришел, туды <нрзб.>. Сказать-то ниче не сказала, че-то испугалась, верно. <А что сказать-то надо?> Че откуда куды пришло, туды и иди. Через лево плечо было кинуть бы. Дак четыре ягненка зараз потерялися летом. (ФА, Ваш20а-41)

Такое социальное принуждение, осуществляемое в виде страха перед возможной порчей, оценивается людьми не как давление общества в целом. Именно социум, извне, задает границы персональной идентичности, личность в нем идентифицирует себя через комплекс связей, в которых она находится, поэтому конфликт с обществом в традиционной системе отношений равен самоубийству. Утрата связей имеет следствием утрату собственного социального лица («персоны»).¹⁸ Обретение репутации «знающего» — единственная возможность легитимировать свое право на инициативу. Поэтому претерпевающие давление понижают его статус, приписывая возможность порчи отдельным людям — «злым». Социальный конфликт преобразуется в межличностный (собеседница считает виноватой в колдовстве женщину, к которой «ходил» ее муж, переводя конфликт на межличностный уровень; симптомом того, что этот конфликт более высокого ранга, служит указание на некое множество «вредителей» — они):

На мне было так наделано, что я думала, что я умру. Представляешь, мне сделали, меня так засушили... Потом я нашла — как вот гроб-то околачивают — вот такую ленту, как вот кружево. Все было узлам завязано с этими, со словами. Мне все были кишки завязаны, что я — я вот такая была. У меня как у старухи тело вот повисло. Пока вот эта женщина, через дорогу, она мне спасла. Она привезла мне пояс. Пояс привезла вот этот вот, с двумя молитвами. Здесь молитва — девяностый псалом на пути на дорогу и на сон грядущий. Можешь представить. И она меня научила как дом закрестить, когда спать ложиться. Когда ребенок придет, закрестить дом, чтоб к тебе ничего не пристало. Она мне спасла от смерти. И ты представляешь, только он умер, они мне так сделали... принесли колдованой соли пуд. Я нашла под крыльцом у себя. Под сенями. Пять крестов на меня было закопано. Под сенями я

¹⁸См. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.

все нашла. Господь мне все подсказал. «Ищи! — говорит. — Ищи». Я все нашла. Все церковные кирпичи были принесены. Костей было принесено, пережженных. Потом черепа кошечки были все снесены под крыльцо. Перья были вот такие вот голубиные все снесены... отрезано вот этих, от штанов, с покойников, со словами, тебе скажу. Посуды всякой, битой. Но когда вот это, вот это я нашла, вот такое, наверно не знаю, сколько и метров, вот этого кружева — завязано все на узлы, — у меня волосы дыбом встали, я разом поседела. Слушай, положила в воду в эту [крест], ты представляешь, красные шарики пали на дно. Видишь как. <... положили в банку?...> В банку. Что и: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу и животворящему кресту». И пало в банку, в банку — как вот такие с моха шесть или семь шариков вот таких, я нашла, ты можешь представить. Колдовство. Вот, представляешь, вот это все творили, вот это все творили барышни. Можешь представить. <А кто это? Соседи, что ли?> Да не соседи, здесь есть люди, здесь такие люди есть. Здесь есть нехороший народ. Я сказала: я простой человек, но они мне завидуют все. У меня очень походка красивая. Но со мной очень интересно разговаривать, я человек, вообще, по жизни очень интересный. Вот... я вести себя в компаниях умею, я не пьющий человек. (ФА, Ваш20а-1)

Один и тот же человек совершенно по-разному оценивает ситуацию порчи в зависимости от того, в какой ролевой позиции в отношении этого события он находится. По этой причине целесообразно в отношении оценки магического «вредительства» учитывать две разные позиции: (1) позицию претерпевающей порчу и (2) позицию прибегающей к ней.

(1) Персональная негативная ситуация осмысливается не в категориях моральных (грех), не в категориях предопределенности (рока, судьбы), но в категориях социальных — как следствие межличностного конфликта. Объяснение случая чьим-то агрессивным действием оказывается исчерпывающим. Мотивировать агрессию не требуется:

<Были злые люди, которые порчу наводили?> Да, были. <А сейчас есть?> А теперь, поди знат, есть: и сделают. Вот у нас в Екимове. Поехали туды, в деревню, так колесо дорогой свалилось, и кони не пошли, все наделали. <А кто сделал?> Кто там знает. (ФА, Бел20а-55)

Магия в качестве объяснительной схемы появляется там, где царствует случай: плохой рост посевов, лопнувшая дуга, плохо идущие кони, нелюбящий муж или жена, болезнь.

И сейчас их много, сволочей таких, кто делал.

Не узнаешь их. Опасайся их, ругаться надо покрепче, дак не сделают тебя (смеется). Есть и сейчас такие люди.

Есть, живут хорошо, а то вдруг худо начнут жить. Почему расходятся вот. Женятся, она любит, он любую берет, и вдруг расходятся. (ФА, Бел20а-84)

Магическая интерпретация — установленный традицией способ психологической рационализации случая.

... у меня папа — приехали они на машине. Ну вот. И дядь Витя что такое: пошли, прогуляемся по деревне. Ну вот. Ну ладно, прогулялись. Встретили несколько, это, старушек. Ну вот, и — у него так хлестала кровь! Вообще! Это, едем, и вот через каждые пять минут вот льется, аж не знаю, каким потоком кровь... Ну вот, и пока мама не умыла его святой водой... Вот все текла кровь, у него, наверно, литр аж вытек-ла. <Так откуда текла кровь?> Из носа. <Так почему? прошли мимо старушек и все?> Да, вот так вот. (ФА, Ваш20а-11)

Порча — стратегия символизации социального принуждения и контроля внутри локального социума. В случае прямых социальных действий, например купли-продажи, участники равноправны. В случае обмена рассказчица представляет такую ситуацию, как отношение принуждения:

У ней корова. Я молоко-то брала у другой старушки. Вот она ко мне привязалась и все: «Бери молоко у меня». У нее никто не брал. И она тут побежала ко мне: «Нинка, не ходи к тете Нюре за молоком!». — «Так а чего же?». — «Так у меня ближе, ходи». — «Ой нет, мне неудобно теперь отказываться». — «Че такое отказываться? Твои деньги. У кого хочешь возьмешь». И тут она, видимо, дождалась вечера и за вот этим вот домишком я иду, она оттуда выходит с заулка: «Ты опять туда пошла за молоком?». — «Ой, тетя Палаша, дак как же, говорю, отстану-то?». — «Надо было ко мне ходить. Ладно, обожди». — Я и думаю: «Господи!». Пришла туды, тетя Нюра взяла бидон. Оттуда идет. Я сижу вот так вот. Рука-то у меня вся чешется. Она: «Ты что?». — «Палаша мне сейчас попала да и сказала. Что она меня заставляет молоко брать? Что у меня чешется?». (ФАБ Бел20а-122)

Мотивом порчи рассказчица считает свой отказ от навязываемых ей отношений купли-продажи. Обратим внимание на ее собственное поведение в этой ситуации: она не ведет себя открыто. На прямое социальное действие — предложение сделки, объявленное ультимативно, она не отвечает прямо. Боясь прямого конфликта, она мотивирует свой отказ взятыми на себя обязательствами,

т.е. прибегает к социальной игре. Примечательна стратегия, которой она придерживается и дальше, когда определяет факт порчи. Она отправляется к антагонисту, что вполне соответствует общему правилу, по которому снимает порчу тот, кто ее наслал. Но при этом полностью игнорирует причину конфликта, пытается подписанием завязать новые отношения, не разрешив уже возникшие. На такое «как бы» разрешение конфликта она в ответ получает соответствующее «как бы» лечение:

Я взяла чулки, еще чего-то и снесла. «Тетя Палаша — как сказала-то я? — болеть свою обери!». Она и говорит: «Какая тебя болеть? Говорят тебе, не ходи туды за молоком, что тебя леший носит туды?». Я потом это подала все: «Вот тебе за труды, только поделай». Она и говорит: «Че я тебе поделаю? У меня не на что делать, одни дрожжи. Я говорю: «Да не знаю, ведь ты делаешь, делай, ты знаешь. Я-то откуда знаю». Она мне поделала на дрожжи, взяла грязну такую тряпку от мешка, эдаку тряпку навязала на руку. Я думаю: дергат, дергат там. Я домой пришла, мочи нет. Эту тряпку бросила. Ночью. Пошла в Шолу к... Дак вот она мне поделала, потом еще раз поделала. Сейчас не видно ничего, на руке, а как вымоюсь, дак пятнышко. (ФА, Бел20а-122)

Порча указывается и в качестве причины плохого обращения мужа с женой:

У нас мама рассказывала, невесткин-от брат женился, тоже в этом, в Шубаче. Женился, и сразу жили они хорошо, свадьбу справили. А тетке, свонной тетке, подарила худую дарину (раньше ведь дарили, дак), дарину худую подарила. Тетка-то колдуля была. И вот тетка сделала. Тетка сделала, милая, не видит — жалко; как увидит — бьет на убой бабу, бьет на убой. Раз, говорит, пошли весной, matka кросна ткала, а они, говорит, пошли жердые рубить, ушли жердые рубить, дошли до сеновала, а ен и говорит: «Верка, зайдем в сеновал». Ну, Верка, дак, — мужик зовет в сеновал, дак и пошла в сеновал. Пошла в сеновал, а он ее избил, на руках домой принес ее. Принес на руках домой, и она уж, милая, не сидить, не стоять не может. А посадил, говорит, на мост, он донес, да где-то к углу, посадил ее ко стенке. А зашел, говорит, в избу-то, да: «Мама, выйди-ко на мост-от». Matka вышла, а она, говорит, сидит, мертвая совсем... Так ходили к колдуну куды-то. А колдун говорит и сказал: «Ни на кого не грешите: сделала тетка. Желаете ее увидеть, дак к матице (вот какие колдуны) подвешу». (ФА, Бел20а-40)

Факт, причины которого должны быть объяснены, — немотивированное жестокое обращение мужа с женой. Для этого идут к колдуну. Тот готов «предъявить» нанесшего вред, но, как вы-

ясняется, заказчики уже все знают заранее. Тетке не понравился свадебный дар, который она получила от жены племянника. Лишняя выстраивается между фактом чьего-то неудовольствия и наступившей негативной ситуацией. Наличие негативной ситуации порождает один и тот же вопрос — кто в ней заинтересован. Ответ — тот, который был чем-то недоволен, т. е. в отношении которого были нарушены социальные конвенции. Понятие порчи служит механизмом, за счет которого выстраивается система логических связей между двумя планами: планом оценок жизненной ситуации (благополучие — неблагополучие) и планом межличностных отношений (норма — конфликт). Болезнь — следствие порчи, порча — следствие обиды, которую нанес «испортившему» пострадавший. Обида, в свою очередь, следствие нарушения социальных конвенций — правил обмена (в данном случае свадебным даром), а также — правил отношений к чужой части социального пространства (чужому парню или девушке, чужой жене или мужу, полю, скоту, огороду и т. д.):

Раньше были знающие люди. Это я слышала, мне рассказывала одна женщина. Ее брата в могилу согнали. [Он] гулял с девушкой и изменил ей, и женился на другой. А вот эти были колдуны. Вот ему так сделали, что он и не мог ниче. Потом заболел. Ездили далеко-далеко, какого-то нашли. Он и сказал: «Надо было раньше, теперь — все. Это в печке сожжено». Вот как люди че знали — колдовство-то в печке жгли, чтобы возврата не было, чтобы обратно [не вылечить]. Вот, примерно, килы снимали. А тут такие килы делают, что и не снимешь. Вот как в печке. В огонь, в печку — не снимешь... (ФА, Бел20а-12)

И в случае свадебного дара, и в случае женитьбы парня не на той, с которой встречался, пострадавшие и толкователи связывают негативную ситуацию с предшествовавшими действиями самого пострадавшего, нарушившими определенные правила социального или этического порядка. Порча оказывается наказанием, а заказ на снятие порчи — мздой, выкупом, вносимым обществу в лице знахаря за нанесенный ущерб. Магические манипуляции знахаря в этом случае можно рассматривать как ритуал, восстанавливающий социальный консенсус.

Если в христианской культуре собственное неблагополучие осмысливается как следствие собственного греха или как испытание, что предполагает внутреннюю работу — исправление и претерпевание, в описываемой нами системе представлений, стратегия преодо-

ления негативной ситуации, которой также приписывается этическая природа, совершенно иная:

<Говорят, что были люди, которые у коров молоко могли отнять?> Были. У меня у самой какие-то бродяги были, он у меня походил, украл маленько. А пришел милиционер и застал их с колосками. Бродяги ходили и рвали колоски. А их и застали. И вызвали милицию. А я-то сказала им, милиционеру-то: «У меня тоже ведь украли, две курицы украли, и сказать-то смех, две курицы украли, литровую банку масла топленого украли, три десятка яиц украли — все съедобное». Еще чего-то забыла. А он и говорит: «Я и так горю, а ты мне еще жару подкидываешь». Милиция-то его допрашивает, дак он это: «Я и так, мол, горю, а ты еще жару подкидываешь». Дак вот он сделал... девка молока долго не давала никак. <А как это он сделал?> А вот не знаю как. Пошептал чего-то, видно, слова какие-то знал. <А почему вы думаете, что это он сделал?> А больше некому: вот сразу после него у коровы молока не стало... так вот я к нему (к колдуну) ходила, чтобы, ну, вроде как удой отняли, удой отнять называлось, дак он ее и наладил, корову. (ФА, Бел20а-120)

Приписывая пропажу молока у коровы магии странника, который высказал ей свое неудовольствие по поводу ее фискальных действий, рассказчица не фиксирует внимания на собственном поведении. Интенциональный акт — неудовольствие по поводу некоего факта, должен был, по мнению рассказчицы, непременно выразиться в речевом акте («пошептал чего-то»), который, в свою очередь, преобразовал социальное пространство негативным для рассказчицы образом. Задача в этом случае сводится к тому, чтобы совершить обратное перформативное действие: восстановить исходную ситуацию. А для этого требуется тот, кто обладает силой совершать перформации в символическом пространстве, — колдун.

Любая «притча» (негативное «новое» в диалектном словаре белозеров), как видно из интервью, — следствие отрицательного воздействия человека. Приведенные выше тексты демонстрируют именно такой способ интерпретации событий.

В соседнем доме была семья. В праздничные дни к ним собирались. (Хозяйка, уже пожилая, беременная ходила.) Отец пошутил: «Фекла, ты парить начинаешь». Ей не понравилось, видно. Пришел домой да в дрожь. На горло насадила. К старику ходили, на дрожжи наговорил, надо мазать в горле. А уж к концу готовился. (ФА, Бел19-116)

Очевидно, порядок установления связи между событиями был такой: сначала отец тяжело заболел горлом, потом увязал факт

своей болезни с собственным речевым поведением, нарушившим этикет: факт беременности чужой женщины обычно не обсуждается. Такое действие — вторжение в личностное пространство собеседника, нарушает границы его целостности, которые символизируются магически — обсуждение факта беременности может нанести урон носящей плод. Но это обстоятельство остается в тени, отец рассказчицы не берет на себя ответственность за ситуацию: болезнь рассматривается как результат магической активности соседки, определенной ее «нравом» — «ей не понравилось». Такая логика типична — болезнь однозначно интерпретируется как следствие вреда, наносимого в ответ на собственное поведение пострадавшего, при этом пострадавший не берет на себя ответственность за ситуацию. Выход из нее — поиск «знающего», который разрешит конфликт на символическом уровне.

У брата были килы насажены. Дак ему три раза килы садили. Он хотел ийти в армию. И у нас одна была в деревне, Маня, Маня-Макар. Все ей прозвишко было — Макар. А вот они не любили ее — все там: «Макар, Макар», — напишут везде на этих, на заборах везде. Она их не любила. Ну вот и она им садила килы. Дак он в Кьянду ходил, дак пока шел, дак вот так рука была все там <нрзб.>, на килы. А старик — старичок был еще живой... Это мама рассказывала мне. Намазывал, говорит, и проходило... Ну, он знающий дак, конечно, знает, старичок, дак. (ФА, Бел20а-30)

Итак, во-первых, негативная ситуация представлена как следствие нарушения конвенций общения. Во-вторых, болезнь символизирует конфликт. Это конфликт между личностями. И, в третьих, очень важно, какой способ его разрешения выбран. Их может быть несколько. Конфликт может быть исчерпан признанием своей вины или оплошности нарушителем конвенции. В социальной психологии такое действие определено как прямая трансакция: поведение двух равных взрослых партнеров, несущих ответственность за свои поступки. Но обычно так не происходит. Негативная ситуация принуждает пострадавшего обратиться «по инстанции». Искать авторитет — специалиста, способного воздействовать на ситуацию на уровне ее символической проекции.

У других килы еще садят. <Как их можно посадить?> Как знаешь, как садытся? Вот у меня много спрашивали. Я говорю: я этого дела не знаю, как садыт. Много садыт. Садыт, садыт много. <А как человек узнает, что ему килу посадили?> Да как? Весь он в нарывах дак. На-

рывы. Нарывы, как титьки. Кила дак на плечах или на ногах — такие шишки. <А как-то килы внутри сажают?> Нутряная это да, это смерть. Вот Люсю-то у нас погубили. Насадили нутряных кил. Вот в Киснеме живет, бросила мужа, ну, ушла к другому, а мужик-то взял и на нее и навесил, насадив смертных кил, девка-то молодая, умерла. Робенок, была беременна, девочка была. Умерла скоростижно, нутряные килы были. <Неужели нельзя было помочь?> Да как помочь? Ездили вот они с Галей, сестрой, туды где-то в Новокемском, там. Одна, говорят, одна отъехала туды, она, говорят, фотокарточки велела привезти. Привезли — накрылася, фотокарточки положила в воду, обе, и сказала: Галя, тебе ничего не будет, а Люся у вас в декабре умрет — карточка почернела. А твоя, говорит, светлая. И вот умерла девка-то. Молодая девка — тридцать годов. <И нет средства никакого, если посадили?> Дак ведь надо кто посадил, тот надо чтобы и снимал. Дак вот, как узнаешь? Найти, кто посадил, надо, тот и снял чтобы. (Кисьнема, 2001)

Болезнь — кила, порча, озык, оговор, сглаз — эксплицируют скрытые социальные конфликты. Особо следует отметить наиболее распространенное на описываемой территории именование насылаемой болезни — кила. Практически любая болезнь (за исключением травм) — любые болезни внутренних органов, кожные инфекции и инфекции дыхательных путей — может быть квалифицирована как кила — нечто насланное или «навязанное». В пользу предлагаемой социальной интерпретации магической порчи служит еще одно значение слова «кила».

Вот надо, штобы цисто жали, вот што. А другие ведь там оставят. «Надо килу привязать!» Ну, значит вот, што это (колоски) собрать да ей привязать. Вот, например, колоски, што: «Зачем оставляла?»¹⁹

Как отмечают И. А. Морозов и С. Н. Смольников, представление о «киле» послужило основой для насмешек над отстающими в работе: «Жали загоном. Ты загон жнешь свой... Ты жнешь вперде, а она — вон сколько осталосе! Так ей никто не перейдет не поможет, не поддержит. Поднасмеваются, что жнет она, да: “Ну, седни на киле йидешь, на киле се(в)одни йидешь”. И смияются».²⁰

Обратим внимание на то, что здесь «кила» — знак отличия, который, так же как и килу-болезнь, «навязывают» тому, чье поведение — в данном случае работа — отличается от общей нормы. Кила-болезнь — знак конфликта, который возник между персоной и сооб-

¹⁹ Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 120.

²⁰ Там же.

ществом ввиду нарушения некоей нормы, отклонения ее поведения от общего сценария.

Персона говорит о конфликте на языке тела. Реальное положение дел, отношения между актерами «выговариваются» посредством телесных метафор, в то время как на уровне речевой коммуникации партнеры заняты социальной игрой. Снять килу, по общему мнению, может тот, кто ее «навесил». Это означает, что потенциальная возможность разрешения конфликта имеется, участникам конфликта нужно разрешить его лицом к лицу, но эта возможность в данном случае не используется. Для совершения такого прямого действия нужна собственная «сила» пострадавшей, здесь представляющая перед нами как психологическая и социальная ее состоятельность. О том, что в описанном случае она ею не располагает, можно судить по избранному ею — неэффективному — пути.

В пользу такого толкования служат контексты, которые показывают, что открытое конфликтное действие есть превентивная мера, защищающая от вредоносной магии:

— Говорят, что худой человек, если у него такое знание есть, плохо умирает?

— Его карает, помирать тяжело. С этим человеком — говорили раньше — надо ругаться: мирного слова не понимает.

— Если ругаешься, то на тебя кила?..

— Так не повлияет. (ФА, Бел20а-64)

— Им [старухам] выбросить эти слова надо. Тогда ей легче становится. Ну, может, если поругаться со старухой, она может и наслать.

— Нет, говорят, что если поругаться, то и не наслет. <Почему?>

— Ну, насаживают-то Божественным словом, а к матюкам оно не пристаёт.

— Так вот, Данилов Николай. Мимо того дома проходит и говорит, чтобы не насадили килу-то: «Тпру, кила. Тпру, кила». Или можно кулаки еще крепко сжимать. (ФА, Ваш20а-56)

Конфликтные отношения эксплицируются и на уровне высказывания — Н. В. Данилов публично информирует всех заинтересованных лиц о своих подозрениях в их агрессивных замыслах, и на уровне поведения — произвольного воспроизведения в норме произвольной пластики агрессии — сжатие кулаков.

Я матом ругаюсь, всюю ругаюсь матом. Если знаешь, кто делает это, да выmaterить ее, дак уж она ниче не сделает. А ведь ты не знаешь, кто че тебе делает. (ФА, Бел20а-241)

Последний пример свидетельствует о том, что брань есть проявление статуса «знания»: обычно ты не знаешь, кто тебе что делает, но если ты обладаешь способностью знать чужие мысли, то можешь обнаружить скрытый конфликт в открытом агрессивном речевом акте. И здесь мы вновь возвращаемся к той интерпретации статуса как компетенции, о которой уже говорили в связи со статусом хозяев. Способность к открытому конфликту, социальная состоятельность, представлена как владение (обеспеченность) силой-духом. Так, матерная брань, наряду со своими апотропейными функциями, обладает магической способностью призывать «вольного» — «хозяина»:

Пошел я за рыбой, наловил рыбы, рыбы наварил, нарубил. Взял соль, сматерился, бросил соль в котелок, задремал. Проснулся, рыба готова, попробовал — несоленая. Не пьяный, не с похмелья был. Потянулся за солонкой, и солонки нет. Ниже руку-то держал, соль перехватил, вольный. (ФА, Бел19-125)

Брань — призвание «силы», «хозяина», и она же — способ защиты от порчи: брань эксплицирует конфликт на уровне речи, легализует его в социальном пространстве. Вместе с тем брань — призвание своей «силы», принятие на себя ответственности за последствия собственных действий.²¹

Совершать перформативные речевые акты — проклинать, благословлять, заговаривать, декларировать свое «видение» («грызу я грыжу и вижу») может только тот, кто готов к открытым действиям, тот, кто открыто позиционирует себя в социальном пространстве как «сильный» актер, чьи претензии на эту социальную позицию чем-то подкреплены.²² Условием такой позиции является

²¹ Описанный пример предоставляет дополнительные возможности для интерпретации социального феномена матерной брани, в первую очередь рассматриваемой как форма гендерно маркированного речевого поведения (Михайлин В. Ю. Русский мат как мужской обценный код: Проблема происхождения и эволюции статуса // Новое литературное обозрение. 2000. № 43; Желвис В. И. Ивектива: Опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения: Сб. статей / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985; Смолицкая О. В. Семантика мата и проблема семантического ядра частушки // Русская альтернативная поэзия XX века. М., 1989).

²² В этом контексте отдельного рассмотрения заслуживают ситуации «посыла» к лешему и перлокутивного эффекта подобных высказываний, так как оценка результатов таких высказываний в значительной степени определяется в традиции статусом лица, произнесшего текст (см. об этом в курсовой работе Е. А. Самойловой «Проклятия. Речевая практика и идеологическая оценка» (2002) (ФА СПбГУ).

также и то, кто, кроме совершающего речевой акт является участником магической ситуации.

Таково, например, представление о родительском проклятье. Проклятие имеет силу в пределах заданных иерархических отношений — проклясть может кровный старший (отец, мать, дед, бабка) кровного младшего:

Родителям детей вообще не надо ругать никогда, потому что это проклятие. Родительское проклятие — самое сильное. Со стороны если поругают — так это не действует. А родители проклянуть могут. <Что будет, если проклянут?>. Ну а вот. Что будет. Ну, он там нажился ли, чего ли, там взрослый уже — и вот начинают: «А понесли тебя леший, чтоб тебя, чтоб тебя!», — вот и чтоб тебя: или зарежут, или сам попадешь в тюрьму. (ФА, Бел20–32)

(2) К вредоносной магии относятся все символические действия, направленные на манипуляцию волей, здоровьем и поведением человека. Прибегающим к ней такие действия не оцениваются как предосудительные. С его точки зрения, они направлены на то, чтобы восстановить справедливость. А справедливость состоит либо в том, чтобы репрессировать того, кто совершил какое-либо инициативное действие, нарушил конвенцию, либо в том, чтобы установить новую конвенцию, которую актер полагает справедливой. Вредоносный акт, таким образом, предполагает, что совершающий его берет на себя контролирующие и репрессивные функции сообщества, которое совершает магические действия, принимая на себя полномочия общественного исполнителя.

<А жениха привораживать тоже плохо считается?> Че тут плохого? Ничего тут плохого нету. <Или у кого муж ушел?> Дак я так это вслед отколдовать. Че-то говорю вслед, вот если, например, мужик это гуляет там, дак вот пойдет он, дак вслед говорю: «Провожаю раба Божьего такого-то, имя. Ясным соколом не ладен, не мерен. Чтобы у раба Божьего такого-то, например Сергей али как, не было ни к кому ни жалости, ни радости, ни любви, ни ярости. А была бы жалость, радость, любовь, там, к своей жене, имя этой женщины. Что к рабе Божьей, его жене и к его детям». Вослед надо говорить, когда он пойдет на работу или куда-нибудь. (Кисьнема, 2001)

У зари просилася: «Заря-зарница, красна девица...». Пришла женщина: «Полечи ты... У меня муж ушел, в Москве живет». Написала ей слова: «Заря-зарница, красна девица, сними с рабы Божьей... тоску, нанеси на [Игоря], чтобы он часу не часовал, минуты не миновал, еды не заедал, питья не запивал, куреня не закуривал, горевал и тосковал

по рабе Божьей [Тамаре]. Я приехала, она приходит: «Бабушка, муж — то ко мне с Москвы пришел!». (ФА, Бел20а-27)

Негативные события оцениваются не нравственно, но социально, и пути их преодоления также не нравственные, но социальные: посредничество (колдун) и новая договоренность (возвращение к исходной ситуации).

Различие между христианским и языческим способом осмысления негативной ситуации описывает В. Н. Топоров, характеризуя отношения между внешней христианизацией Руси и нравственным усвоением христианства ее населением. В частности, он показывает «языческую» семантику слов, получивших со временем сугубо христианское содержание. «Языческое» каение-покаяние есть *вынуждение/принуждение* под давлением внешних обстоятельств и/или соответствующего персонифицированного их агента; оно в принципе *материально*; оно подчиняется принципу обмена (око за око, зуб за зуб) и, следовательно, предполагает не менее двух сторон и связанную с этим по сути дела недобровольность; такое языческое покаяние — дело страха, выгоды, житейской целесообразности, языческий грех сугубо эмпиричен; он может быть вреден другим или себе и иметь последствия, которые в принципе искупаются материальной мздой, выкупом, но он может остаться и без последствий. Непосредственно такой грех не связан с муками совести и в принципе лежит вне сферы нравственного, но социальная организация общества и система религиозных и правовых санкций предусматривает контроль за явлениями греха и «покрытие» его путем возмещения как процедуры своего рода эквивалентного обмена.²³

О тех же — договорных — отношениях писал Ю. М. Лотман, описывая традиционный тип культуры.²⁴

Анализируя материалы, отражающие современную магическую традицию деревни, мы можем наблюдать тот же принцип. Это определяет и характер тактик, избираемых для разрешения негативных ситуаций. Собственно — магия есть альтернатива рефлексии. Негативная ситуация либо разрешается магически, либо подвигает испытывающего ее к превращению, к перемене статуса и

²³ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. М., 1996–1998. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). С. 253.

²⁴ Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 513. 1968. Труды по знаковым системам. Вып. 13: Семиотика культуры. С. 12–23.

связанных с ним ролей. Классическим примером такого рода можно считать магические манипуляции по матримониальному поводу.

В деревне нам указали на женщину-продавца и поведали о ней следующее. Несколько лет тому назад ее муж стал изменять ей с другой женщиной и намерен был уйти к ней. Такого рода события вызвали резко негативную оценку общества: контроль над нерасторжимостью брачных уз — одна из наиболее важных социальных функций женского сообщества деревни (хозяек-большух). Прибегли к магии, обратились к «знающей», но результат магической манипуляции оказался чрезмерным. Муж отказался от своей возлюбленной, но, вместо того чтобы вернуться к жене, избрал в сожительницы вдовую женщину, которая старше его на 26 лет. Общество вновь занялось колдовством, в результате чего было достигнуто состояние, признанное удовлетворительным: муж вернулся в дом жены, перегородил его, и теперь они проживают в общем доме на разных его половинах:

Давай я тебе случай еще на пять минут расскажу. Вот у нас Галья такая — они с мужем разошлись. Он ушел к другой женщине. Ну, она была такая женщина самостоятельная, все нам больно жалко ее было. И мы вот тут с одной женщиной поехали, мы как раз новый хлев поставили, и для скота поехали вот тут во Вологодской дороге — Палшомы, и там бабушка Настя. Она на всю округу была колдунья, в общем. Но она делала, по-моему, только на добро. Я не знаю, может и на зло она знала, плохое, а делала только на добро. И вот мы к ней поехали. Приехали туда (муж мой возил на мотоцикле нас). Приехали, идти там, в общем, еще от дороги, наверно, километра два или три, может. И все лесом, это, тропочкой. И к ней все время люди ходили. Мы к ней пришли, она говорит: вам встречу не попали? Сейчас, говорит, были трое человек: ищут мужчину, мужчина потерялся. Я-то знаю, что он мертвый. Но сказала, что ищите вот тут. Ну, это, найдут-то его, говорит, уже мертвым. Ну вот, попросили, она нам все сделала, там. Дала земли положить, для это, для скота в хлев. Ну и нас перекрестила, и все тут. Отправила с Богом. А я сижу и говорю: бабушка Настя, у нас тут от женщины ушел муж — ты чего-нибудь не поделаешь? Я с собой бутылку водки взяла. Я, говорю, я в Бога верую, вот честное слово, это на добро. Ну, я говорю: ты не сделаешь? Она говорит: ну уж я знаю вас, дак вот сделаю вам. Ну, взяла бутылку водки, там наговорила, все... А выпить-то мы не знаем как вот этому Пашке. А у меня-то муж спрашивает: бабушка Настя, а если я-то из этой бутылки пью, так мне ничего не пристанет? Ничего, говорит, тебе не будет. Ну ладно. У меня муж работал на ферме тогда, этим, механиком, пришел, а Паша этот трактористом работал. И не зна-

ст, как Пашке объяснить-то, чтоб Пашке выпить-то это вино. И говорит: Пашка, давай выпьем! Хотел дома выпить, а сама (хозяйка. — С. А.) заругалась, дак бутылку схватил да и убежал, говорит, с бутылкой. Давай выпьем! Пашка: давай! Тут еще один мужчина, шофер, подошел, Коля Капарулин, — тому налили. Пашка выпил... Часика полтора прошло. Пашка еще бутылку дернул. Пошел Гальке в ногах валяться: возьми меня обратно. Галька говорит: не возьму! В общем, покуражилась над ним. «Не возьму!» Ушел от этой бабы. Вот так вот. <С тех пор он живет с прежней женой?> Нет. Он недолго пожил, все равно жить не стал. Все равно так и болтался. А потом вот ушел — вот счас женщина придет, вот ему счас скажу сколько лет, а эта женщина тридцать третьего года. Это сколько? Шестьдесят семь? Ей шестьдесят семь, а он учился с ее дочкой. Сорок один ему. Пятьдесят девятого. Ему сорок один, а ей шестьдесят семь. Минус шестьдесят семь. Двадцать шесть лет разницы. <А почему он к ней ушел?> Ну, она такая, как бы сказать? Не знаю, как сказать. К мужчинам липкая, такая — любит мужиков. Вот он прожил, наверно не знаю, три или четыре года с ней. А счас закодировался, не пьет и ушел обратно. Он теперь живет у своей жены за стенкой. Она в двухкомнатной квартире, а он живет в однокомнатной квартире. <Они вместе живут?> Нет. Но вроде все налаживается (смеется). Вот. Такие дела. (ФА, Ваш20а-3)

Рассказчица мотивирует свою магическую инициативу — вмешательство в чужую личную жизнь, в ситуацию, которая лично ее не касается — солидарностью с коллективной оценкой и жалостью к оставленной жене. Факт магического исполнения общественного контроля — налицо. Но возможно использование вредоносной магии в ситуации личного интереса, например перформация конвенций подчинения в семье или установление выгодных заговаривающей конвенций отношений с соседями. О поведении при входе в соседский дом:

Тувнуть надо. <А это как?> А вот идет в лестницу, к ним заходили, так локтем тувнула, что я хозяин в доме. Вот заступаю... Я заступаю язык мужу, заступаю язык Александру, свекру и свекровке. Заступаю. Надо это. <Это когда в дом жениха входишь?> Ага. Идешь это... и говорю сама, там, про себя: «Заступаю язык у мужа, у свекрови, у свекра, у всех». Мало ли соседи обижают. Там сосед соседа съедает. Так вот это тоже хорошо. Заходишь туда, в дом, дак вот пятой это колотить вот надо, вот сюда (стучит пяткой об косяк). «Я хозяин дома» — колотить. Пятой туда: «Вы мои овцы, я ваш волк. Я буду вас стричь. Вы будете бляеть — я вас съем». (Покровское, 1998)

Этот пример возвращает нас к системе отношений между хозя-

евами. Последняя магическая акция направлена на преобразование установленных территориальных конвенций, она призвана узурпировать права хозяев. Действие, как в прочих случаях, представляется как правомерное — это они нарушили конвенции, «обидели». Не менее правомерной представляется рассказчице и порча, насылаемая на воров. Действие также мотивируется фактом нарушения отношений, в этом случае имущественных (присвоение чужого):

Если замажешь, вот так, вот че украдут, да замажешь, так говорят, умрут. <Что замазать?> Дак глину привязала, да тряпку отрезала от пальта-то, этой, вешалки-то, отрезала маленько, замазала выше-то, что бы ее там мучило-замучило, в кадку закатало, ну и затипала в устье, помыла сажу туда и подлепила. Она прилепилася хорошо. Так в устье, в печке прилепила так, что дым шел там. Если ты украд, взято что, там украдут, дак ты, мало ли, у кого, у людей, укравши деньги, либо вещи, назад верни. Тот твой разум с ума сойди, если не вернешь. С ума сойди. Поворачивай дом против ветра, ветер против следа, дело против русского тела, это помогает. (Покровское, 1998)

Предметом магических манипуляций служит воздействие на объем долей, которыми владеют хозяева в пределах общего социального пространства. Доли, наряду с имущественным (ценностным) и пространственным, имеют также и символический эквивалент. Поскольку предмет взаимодействия составляет территория, пространство, именно пространственные и вещные (реальные) метафоры используются для подобного рода символических перераспределений.

Мы рассмотрели социальный контекст магической практики — состав акторов, действующих в этом социальном поле, и основные социальные ситуации, характеризующие жизнь описываемого нами социума. Теперь обратимся к типологическим характеристикам заговорной речи, определяющим динамические параметры прагматических шаблонов магии.

Прагматическая форма заговора. Ритуал — сложное социальное действие, форма которого обеспечивается каноном. Каждое последующее воспроизведение ритуала призвано восстанавливать каноническую форму, что, в свою очередь, предполагает неизменность воспроизводимого в ритуале смысла. Таков подход к ритуалу, когда он рассматривается в перспективе от реализации к образцу. Отметим, что такая перспектива обычно мыслится во временных

категориях: от прошлого образца к настоящей реализации. Ее естественным следствием оказывается рассмотрение новых записей магических текстов, оформляющих ритуал, по отношению к предыдущим. Другой взгляд — направленный от сегодня к завтра, взгляд с учетом дейктического центра, — обнаруживает значительную свободу в отношении использования магико-ритуальных форм теми, кого считают ритуальными специалистами.

Усомниться в бесспорности общего мнения о том, что контроль в передаче и сохранении подлежат сами магические тексты,²⁵ заставляет ряд фактов, с которыми я столкнулась в процессе полевой работы. Некоторые из них уже были определены, но тем не менее назову их вновь, дабы представить в общем ряду.

Во-первых, магические речевые акты-обращения, как показывают сопоставление записей, представляют собой скорее прагматические клише, чем репродуцированные тексты. Различие между первыми и вторыми состоит в том, что прагматические клише задают структуру коммуникативного акта, они фиксированы в отношении плана речи — адресата, адресанта, иллюкутивных намерений и социальных конвенций, которые определяют данный тип взаимодействия в данной социальной среде. Они ориентированы на соблюдение правил, но не воспроизведение текстов. Именно соблюдение конвенций взаимодействия является условием их эффективности.

Приведем в качестве примера текст интервью, в котором рассказывается об использовании магической стратегии обращения к хозяину, примененной вне какого-либо обучения старшим, или «знающим». На фоне имеющихся сведений о том, что магические навыки предполагают особые посвятительные процедуры (передачу «знания»), сообщение о том, что магическое обращение осуществлено на основании опыта общих принципов взаимодействия (обращение и просьба), представляется значимым для определения различий в характере действий, совершаемых посредством заговоров, использующих разные прагматические показатели:

У меня был случай: значит, уехала кума вот у меня, поехала на операцию. А у ее две коровы. И одна корова, что кроме нее никто подоить не мог. Но она меня попросила пообрядиться. Я знаю, сказала, что корова такая у ее, вот, этот, пришла и вот она все на меня глядит-глядит.

²⁵См., например: Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 240; Левкиевская Е. Е. Славянский оберег... С. 15.

Она все, этот, переступает-переступает, а потом не понравится — и даст ногой. Ну вот, а потом, этот, я стала доить. Значит, и вот дою, но знаю про ее, что она такая вот норовистая — лягалась все, — дак рядом стоял другой бидон... Так вот, литра два надоишь, три — и в бидон. Ну вот, а как встанешь, она уже прислушивается — ага, ты последние струйки там, проверку делаешь вот это все, если не опаснешься, она только — раз! — ногу и поставит в ведро. Прямо в молоко. Вот, я тоже пришла один раз, да все, она — прямо на убой, прямо это все, а хозяин пришел, дак так разозлился на нее, за рога схватил и говорит: «Счас тебе голову оторву! Да все тебя за...». Ну, в общем, это все, я говорю: «Ну и что, — я говорю, — не надо». Я говорю: «Давай-ка, — я говорю, — мы сами с ней разберемся». Я думаю: ну что же делать-то, ну как? Ну, надо как-то корову доить. Ну вот, давай-ка я у хозяина попрошусь. Как умею. Ну, взяла соль, хлеб; значит, наговорила это все, и скормила ей. И что ты думаешь? Она вот переступит, раз другой посмотрит на меня, ну вот — и все. И потом до конца я доила, хоть бы что. Пока Настя сама не приехала с больницы. <А что говорили при этом?> Ну я так, с проста-то, значит: Хозяин-батюшко, помоги коровушку обрядить. Не по... как говорится — не по своей воле, а по великой нужде. Ну вот так все, три раза сказала вот, хлебушек этот скормила, и все. (ФА, Ваш20-2)

Эвиденциальный показатель («как говорится») отсылает к определенным конвенциям социального действия, но не к собственно тексту: так принято говорить в тех случаях, когда кого-то о чем-то просишь. Женщина, обращаясь описанным выше способом к «хозяину», совершает конвенциональный акт, используя представленный ей традицией шаблон социального взаимодействия.

Суть действия, реализующегося по такому шаблону, — дар-просьба-принуждение, или, как определял эту социальную форму М. Мосс, — обязывающий подарок. Даритель совершает инициативное действие, выводящее ситуацию отношений из зоны стабильности. Одариваемый, кто бы он не был — дух или человек, принимая приношение, тем самым принимает на себя определенные обязательства: дар есть неявная форма принуждения. Он оказывается вынужденным либо принять приношение и делать просимое (при этом содержание просьбы может быть отложено на неопределенный срок), либо отказаться от дара. Отказ от дара немедленно переклюкает отношения в зону конфликта: «Механизм» такого магического принуждения был описан М. Моссом: «Обязывает в полученном «обменном» подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-

то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем...». ²⁶

Таким образом, данный магический текст может быть квалифицирован как конвенциональный коммуникативный акт, реализующий заданный конвенцией прагматический шаблон. Стереотипными оказываются его зафиксированные социальными конвенциями прагматические показатели. К ним могут быть отнесены формы обращения и тип речевого акта (директив), а также показатели, традиционно не связываемые с прагматическим уровнем высказывания — синтаксическая упорядоченность, параллелизм («не по своей воле, по великой нужде»), задающий определенный ритм высказыванию, и амплификация (утроение). Отнести последние два параметра к прагматическим позволяет то, что они оказываются маркерами, общими для всех магико-ритуальных действий. Они служат способом размыкания границы между реальностью людей и реальностью сил, сигнализируя, что произошло подключение дополнительных кодов, меняющих конструкцию используемых в данном акте знаков.

Рассмотрение ритмического строя северно-русских заговоров, предпринятое Е. В. Хворостьяновой на материале рассматриваемой нами традиции, привело к важным выводам относительно природы ритмической организации заговорной речи: «Заговорное слово, которое является одновременно и предметом, и акцией, функционирует в качестве своеобразного иероглифа, в котором «предметно-изобразительная» сторона и значение регулируют динамические отношения между речевыми единицами. Таким образом, ритуальный контекст задает «ритмическую универсалию», предопределяющую фактуру словесного текста. Саму эту универсалию можно охарактеризовать как *ритмическое остинато* словесного, пластического и музыкального рядов, т. е. устойчивую ритмическую модель, которая неизменно воспроизводится (одновременно, или же последовательно) вербально, акционально и, возможно, также музыкально-интонационно». ²⁷

Наличие ритмической организации, рассматриваемое прагматически, свидетельствует о наделении акции обращения к «хозяину» статусом ритуала. Эффективность такого коммуникативного акта поддерживается существующими в социуме конвенциями, к кото-

²⁶ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Социальная функция священного. С. 98.

²⁷ Хворостьянова Е. В. Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор. Т. XXXI. СПб., 2004 (в печати).

рым апеллирует просящий, переключаясь на ритуальный речевой регистр и используя определенные формы организации речи.²⁸

Второй факт, вынуждающий нас пересмотреть оценку природы заговорной речи, связан со специфическим характером отношения между заговорной практикой и заговорной словесной традицией.

Наряду с привычными для фольклористов утверждениями о том, что «слова» надо перенимать, свидетельствующими в пользу воспроизводимости собственно вербальной части магического ритуала, мы сталкивались и с иным отношением к магическим текстам. В д. Топса (Виноградовский р-н Архангельской области, 1990) известная на весь район знахарка на вопрос о текстах заговоров сообщила о том, что ей не нужно знать какие-то особые тексты, поскольку для каждого пациента у нее есть «словина». Ей нужно посмотреть на человека, чтобы увидеть (узнать) его «словину». «Знающая», таким образом, сообщала о том, что она усматривает знаки («слова»), устанавливающие операционную связь между человеком и его проекцией в плане символической реальности.²⁹

Обучая свою молодую родственницу «обряжать» корову после отела, чтобы та давала доить, «знающая» (Вашкинский р-н, 2000 г.) подробно объяснила, что нужно делать: обойти корову с последом, поставить ухват в ведро с водой и т. д. Но при этом предложила обучаемой самой догадаться о том, что нужно при этом произнести. «Посвященная», младшая, рассказывая эту историю студентке, проходящей фольклорную практику, сделала то же самое. Она предложила девушке самой придумать необходимый текст («Ну, а ты бы что сказала?»).

Обход он и есть обход. И тут еще дело в другом, тут еще хожу, у меня свои слова. <Какие слова?> Я же тебе сказал, у каждого свои секреты. Эти слова, они... Ну, как тебе сказать, мне эти слова никто не передал. Я просто-напросто эти слова... это мои слова, мои, личные мои слова. Все. Я вот, например, я вот пастухом не напрашивался. Ко мне люди подошли, сами попросили. И все. Если б не попросили... это самого себя на грош не ставить. А знаешь, есть такой кодекс мужской чести... Я не боюсь этого слова, я не навязывался никогда, люди сами подошли и попросили. Я до этого три сезона пастухом проработал, у

²⁸См. об элементах сакральной маркированности текста в: *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег... С. 231.

²⁹См.: *Адоньева С. В.* Фольклорный знак в контексте волшебной сказки // *Адоньева С. В.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.

меня было 100, 160 и 100 голов. А тут 30 голов. Но ответственности на 200% больше, потому что здесь все частные коровы, некому пасти. В поле хозяин — пастух, дома — ты хозяйка. В поле хозяин — я, потому что я за них отвечаю. <Может, какие-то предметы есть особые, с которыми обход совершается?> Есть. <Иконка?> Да. Показать? <Они где-то лежат?> Они у меня в кармане все время лежат (показывает). <И с ними обход и делается?> Само собою. Вот иконка. А тут читать не дам. Это всегда со мной. <Всегда?> Всегда! <Поэтому коровы вас слушаются?> Они не слушаются, они меня боятся. Они должны меня бояться, чтобы они чужих не подпускали. (ФА, Бел18-503)

Во всех этих случаях, как мы видим, речь идет о необходимости проявления или наличия некоторой способности заговаривающего, не связанной с традицией и обучением — «личные мои слова».

Третий факт — характер варьирования заговорных текстов. Следующие записи были сделаны от Александры Федоровны Г. (80 лет) в д. Березник (Роксома, 2001). Заговоры были частично переписаны с рукописных листков, частично надиктованы. Заговоры, которые мы записали с листков, Александра Федоровна переписала сама, некоторые — «из газеты», некоторые «из книжечки».

Грыжу загрызаю,
Все 12 видов.
Загрызаю, заедаю.
Золото — золотом,
Серебро — серебром,
Бром — бромом.
Есть болезнь, уходи добром.

Сравнивая текст, продиктованный Александрой Федоровной, с другими текстами заговоров на грыжу, записанными нами на той же территории (ТРМ, № 373–398), можно увидеть несколько общих тем, свойственных заговорам грыжи. Во-первых, чаще всего используется модель первого лица. Говорящий называет себя в качестве актора — «я загрызаю», «заедаю», «унимаю», и называет объект действия — «двенадцать грыж». В некоторых текстах в качестве орудия, используемого для извлечения грыжи, называется нечто металлическое: «Грыжу закусил медными губами, железными зубами» (ТРМ, № 376). Прагматическая модель таких заговоров может быть и иной: действие совершает не сам заговаривающий, но мифологический исполнитель, которого «видит» заговаривающий, «прикусывая» грыжу:

Во быстрой реке есть рыба съедуга, съедает у раба Божья младенца... (ТРМ, № 375);

Кусаю я грыжу и вижу: сидит кошка на окошке с железными зубами, железными когтями. Аминь. Аминь. Аминь. Она грыжу переедает... (ТРМ, № 377).

Вместе с тем очевидно, что перед нами — различные высказывания. Их объединяет общая пропозиция «съедать/загрызать грыжу» (план сюжета) и общая цель (план речи).³⁰

Я кровь умею заговаривать:

Бежала собака,
Несла рукавичку.
Рукавица упала,
Вся кровь перестала.
Аминь.

Ничего делать не надо, что делают-то. Заговоришь, вот кровь и обновится.

Используется общая сюжетная модель при несомненном различии текстов; ср.: «Шла старуха по угору, за собой собаку вела. Собака урвалась. Вся кровь замелась» (ТРМ, № 446); «Шла я за речку по дощечке, держалась за веревочку, веревочка урвалась, кровь унялась» (ТРМ, № 449).

[От сглаза ребенка:] Если кто хвалит ребенка, нужно облизать дитю правую ручку, три раза сплюнуть на землю.

Чистая вода, чистые глаза. Смой, болесть, слеза.

Три щепочки соли бросить в стакан [с водой] и шепчите: Свет батюшка, Божья матушка, мне помогите с раба (имя) сглаз снимите. Аминь. Воду на улицу вылейте.

Грыжа, ты грыжа, боровая грыжа, грызи ты пенья, коренья и серое каменья, и поди ты, грыжа, во чистое поле гулять. Там ты разгуляйся, там ты разыграйся. От раба Божья [имя] во веки веков. Аминь. Фу ты, ни кровь, ни раны — чистая рана, ни синей опухоли. Ножом-топором не секлась, никаким инструментом. И нет у раба Божья [имя] ни щекотки, ни ломоты, ни синей опухоли.

Летел ворон, пал на камень. У раба Божьего кровь не канет. Аминь.

³⁰В записях есть тексты, очевидно ориентированные именно на текстовой прототип (см.: ТРМ, № 380–384; 386–392), а не на прагматическую модель. Но, как представляется, ориентация на воспроизведение текста связана с уровнем доступа к магическому знанию.

Ласточка и нарыв, летите далеко, за синее море. Ласточка потом возвращается из-за синего моря, а нарыв — никогда. Аминь.

Царь-огонь, Царица-Искра! Как искра гаснет, так боль сохнет.

Как на дереве сучок сохнет, так на рабе [имя] сохнет чирей. Сохни. Как из сука смоль, из чирья гной. Откуда пришел, туда иди. Во веки. Аминь.

Я шепчу, а ты слышишь? У меня ухо не болит, не стреляет. Так у тебя будет. Аминь.

Астму заговаривают: Плыви вдоль по реке, не поперек, не назад. Аминь, Аминь, Аминь.

Ребятюшки-чертятюшки, сядьте на челнок, а то не челнок — ветка, дубок. Вам на ней кататься, а мне без болезни остаться. Слово-дело не переломить. Ключ, замок, молодой дубок. Аминь.

[От клопов, тараканов:] Я пойду к заутрене, вы, клопы-тараканы, — вон из избы. Пасха идет в дом, вы — из дому. Аминь.

Христос воскрес, а моей семье — здоровья, моему дому — богатства, моему полю — урожай. Аминь.

[На Вознесенье:] Прошу ради Христа за рабу-ту Божью [имя], чтоб дал ей Господь [то-то]. Аминь.

Отчий дом, отчая земля, оберегите и сохраните раба Божьего [имя] в путь-дорогу. Ложась спать, поставь тапки: вам в этих углах стоять, а мне до зари спать. Аминь.

[Для посадки семян:] Где посажу, там и сидеть. Ветрами не выметать, дождями не вымывать, врагами не портить. Мать сырая земля, мать пресвятая церковь. Аминь.

[Когда печь моешь, белишь:] Забелю грязь, а с ней чтобы всякому лиху пропасть.

Вот записано, а я вот и не знаю.

Следующие тексты переписаны Александрой Федоровной, и она их толкует.

Боже, исцели от всей боли, как Козьма и Демьян исцелили пять ран. Аминь. Вот какая боль, не знаю.

Обливайте водой голову, произнося: Бог, Адам, избавь, излечи своего слугу. Так вот, когда, видно, голова болит. <А это каждый может сказать?> Дак, как не может. Чего записано с бумажки, то и каждый может сказать.

[Когда нарывает:]

Взяла, зажгла,
Отсчитываю, отпеваю,

Отговариваю, исцеляю.
Словом и делом,
Губами-зубами,
Ведро (?) зла, уходи.
Тело раба Божья от боли освободи.
Во имя Отца, Сына и Святого Духа.
Аминь.

Рассказчица по-разному оценивает возможность употребления «своих» и выписанных магических текстов. «Свои», как показывает сопоставление с уже имеющейся в нашем распоряжении коллекцией северно-русских заговоров, ориентированы на общие приемы заговаривания, но не имеют точных образцов. При этом их результативность оценивается как высокая. «Чужие», по оценке информанки, — это тексты, которыми может воспользоваться любой.

Та же ситуация сохраняется и в отношении невербальных форм магического поведения. «Знающие» используют известный им принцип, но строят свое собственное магическое высказывание. Так, например, известен святочный способ гадания на перекрестке: зачерчиваются (описывают вокруг себя кочергой или другим железным предметом) — рисуют круг на снегу, загадывают на суженного и слушают. Приведем пример использования этой модели с другой целью:³¹

У одной женщины дочка сидела (в тюрьме). Вот она одна ходила, зачертила и слушала. Она ложилась, на землю, ложилась. Она услышала: «Роспуск». Вот это слово. Дочку-то и отпустили из тюрьмы. Не через долго, не через долго, в какие-то дни пришла дочка. (Шола, 1997).

Аналогичный принцип был использован и в случае пропажи человека в лесу. За год до нашей полевой работы в д. Ухтома Вашкинского р-на, в лесу заблудилась женщина, которую искали и нашли только через неделю. Обстоятельства этого события рассказывали многие жители деревни:

Антонина Васильевна, которую я встретила в поле, мне рассказывает. Ну, а потом я у ее спросила... Я говорю, «дак ты как, говорю, этот... кто с тобой был, ты ходила». — «Дак одной никого, никого со мной не было». Он, видимо, ей не казался, лесовой. [И потом поведала о том, как

³¹ Ср. использование ритуальной формы «похорон кукушки» для избывания смерти (во время второй мировой войны) в: Шепталинская Т. С. Сухотинка // Советская этнография. 1982. № 1. С. 129–32.

они с подругой (Марией Макаровой, которую в Ухтоме зовут «Марьей-кудесницей») и с дочкой Кузьминовой сами пытались ее найти.] Вот Маша и говорит: «Дедушко лесовой, скажи уж, подай какой знак, уж если Михайловна жива, дак...». Вдруг по дереву как дятел три раза... Но потом Маша Макарова и говорит: «Пойдемте сходимте к завору ввечеру, может чего и хлеба положим на пята у завора... А там дальше у кладбища первый завор, а туда дальше есть второй, дак вот мы собирались ко второму завору». В итоге Маша Макарова не пришла и пришлось им идти вдвоем. «Подошли, я говорю, Валя, давай закрестимся мы. Ну, я три круга сделала. Встала в круг». Вдруг услышали как будто топот лошадиный, «Валя, говорю, слышишь?». Она говорит: «Чево?». Постояли мы в том кругу, постояли, а потом расчертились в обратную сторону и пошли домой. Неудачу Боброва объяснила так: «Вот и не надо было у нее спрашивать... Чего бы уж дальше было, а я испугалась». Закончилось все тем, что Кузьминову нашли лесники.³²

Можно предположить, что спонтанные магические высказывания являются не результатом забвения традиции, но проявлением компетентности посвященного. Компетентность проявляется не в знании ритуальных текстов, но в свободном владении различными магическими стратегиями, владении, дающем возможность порождать магические высказывания самостоятельно, за счет подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов.

Все это заставляет предположить, что когда информанты говорят о «словах», они говорят в точности о том, что имеют в виду — именно слова, а не тексты, как это принято считать фольклористами. Но это слова особые, это — знаки-операторы, слова, обладающие иным по отношению к профанному словарю потенциалом. Посредством их устанавливается эквивалентность определенных зон реальности жизни и реальности смыслов. Знание «словины» человека есть одновременное видение его в двух проекциях — физической и символической — и владение именами, посредством которых устанавливается связь между ними.

Употребление таких имен позволяет связывать область смыслов (символическую или мифологическую реальность, реальность «видения») и реальность жизни и преобразовывать отношения между ними.

О реальности «виденья», о ментальных актах, совершаемых в

³² Полевой отчет Е. Чердынцевой «Марья Михайловна потерялась. Слухи и толки» (2000) (ФА СПбГУ).

момент магического действия нам известно очень немного (во всяком случае, в отношении русской магической традиции), но именно поэтому такие сообщения очень значимы.

Так, например, одно из сообщений о ментальном плане заговора возникло случайно, во время разговора с 79-летней женщиной из Роксомы: «Я четырех во хлеву родила со скотиной. Некогда. Мама у меня была, я лежу во хлеве, да принесу. Мама блины пекет. “Мама! Возьми ребенка” — “Господи, благослови ребенка, Надька”. На печку кинет. Там и одеялко. Только три дня пройдет, и работать». Находившаяся в этот момент в доме дочка обратилась к матери с напоминанием о том, что та ее учила заговору, который нужно было произнести в родильном доме после появления ребенка на свет: «Чтобы ребенок, когда родится, был спокойный, нужно было про себя проговорить слова и представить себе большой камень. (А какой? — рассказчица была явно смущена откровенностью дочери и молчала). Я представила, который недалеко от деревни. На котором мы в детстве бородавки сводили». Как видим, совершение определенного речевого акта предполагает также и совершение определенного ментального акта. Еще один пример — рекомендация совершения необходимого ментального акта в момент заговаривания:

... моя сразу надо мной смеялась, а вот по теперешнее, живем сколько, время, как палец ранила, так ко мне и бежит. <А какие слова?> Не надо, говорит, не надо, наверное. Она вот, а она может фурункул заговорить. Есть слова, знает. Сучок ищет, сучок водит-водит, вот по этому водит и какие-то говорит слова. И все, говорит слова. Вот мне она не говорит, я старше ее, дак нельзя. А это вот мне мать. И я все время вот, и у себя вот мало ли что, вот косу поднаставлял раньше дак. В колхозе дак косили дак. Работал, дак порезал косой когда... Кто говорит, что не это, что кровь сворачивается, что, мол, это роли не играет. А кто знает? <Только слова? А действий нет?> Никаких действий нет. Слова скажешь, и все. Потом, ну, вот этот листик ищешь, еще вот это подорожник растет, знаете? Подорожник навернешь вот так, поддержишь маленько, и все, пошел работать. <А мне не скажете?> (Пауза). Не надо говорить, не надо, это не надо распространяться. Так знаешь, это же... может, я буду говорить, дак мне потом действовать не будет. Действовать не будет. Идет баба... ладно, скажу. Идет баба... Я вот так говорю, что над ранкой дышишь вот так [говорит, поднеся близко палец ко рту].

Идет баба.
За бабой бежит собака.

Собака пала.
Все кровь, кровь запала.
У раба Божья...

... как его имя, как звать... у раба Божья, вот меня Виссарион зовут...

... Виссариона Святого.

Вот и все. Подержи вот, и она сразу ступеется, умнется.

Идет баба... *представь вот.*
За бабой бежит собака.
Собака пала.
Вся кровь запала.
У раба Божья
Виссариона Святого.
Во веки веков. Аминь.

... один раз сказать... Поплевать три раза вот так вот... Вот так воздухом просто... Ну, запомни или вы записали это, да? Ну, вот это попробуйте, может, не знаю. У меня дак действует. (ФА, Ваш20-115)

Рассказчик наставляет младшего — собирателя — как нужно заговаривать, обучает его и дает указание относительно того, что нужно видеть «внутренним зрением» во время заговора: представь то, что говоришь.

Следующий пример — спонтанное «видение» матери пациента, магический акт по исцелению которого совершался на большом расстоянии от него. Мать рассказчицы отправилась в другую деревню к «бабушке». Она сама в это время прилегла отдохнуть вместе с сыном:

Еще у меня лично у самой был случай, когда сын у меня был маленький. Ему тогда годик был. Мы приехали к маме, а он голоштанненький был. Без трусиков, безо всего выбежал на крылечко — и бабушки все так стоят — и он так об порожек стукнулся. Заплакал, заплакал, заплакал. Кто, говорят, надо в темное место, кто куда! То ли красным закрыть, то ли черным! Я там ушла за дверь, там его качаю, качаю, он все плачет, все плачет, а опухоль у него идет и идет, и уже так до плеча.

Она там че-то, видимо, в это время шептала. А у меня вот Павлушато стих. И я в полог легла на бок, руку перед собой положила, и он рядом на руке лежит и уснул. Птичка села мне на это место [пальцы руки], на руку, и так вот на меня смотрит. Серая птица, такие летают вот, рябину клюют, такие глаза черные, смотрит так на меня. И я тоже на нее морю. Она — прррх! И прямо в полог. И куда исчезла птичка эта, я не знаю.

Я потихонечку беру Павлика на кроватку, давай все шарить, шарить, и нигде ничего не нашла. Где эта птичка? Мама приходит, говорит, что бабушка сделала. А в это время она как раз что-то, видимо, шептала, делала. (ФА, Бел20а-44)

Вторая — иная — реальность представляет собой площадку для магической деятельности и составляет предмет магического «видения». Она топологически совпадает с пространством связей (социальных, логических, психологических), служит его *иконическим* знаком. Это, действительно, невидимый мир. Но это не иное царство — двойник физического мира. Это невидимый мир отношений и качеств, пространство понятийных категорий. Сакральная реальность — иное членение того же мира. Основными элементами этой реальности служат знаки-имена, магические метафоры качеств и отношений, и знаки-предикаты — магические метонимии воли, компетенции (власти) и пространственного статуса (владения).

Необходимость введения в наш анализ характеристик знака (индекс, икона, символ) основана на следующем соображении. Одним из условий переключения семиотической деятельности на магикоритуальный регистр является изменение сущности используемых в этой деятельности знаков.³³ Необходимо подчеркнуть, что речь должна идти не только о вербальных знаках. Семиотическими являются все компоненты коммуникативной процедуры: время, место, говорящий и его статус и проч. Каждый из них может быть подвержен преобразованию. Как писал Ч. С. Пирс, «... анализ сущности знака доказывает, что всякий знак детерминирован своим объектом: во-первых, когда он имеет какие-то из характеристик своего объекта — этот знак я называю *Иконой*; во-вторых, когда он реально и в своем индивидуальном существовании связан со своим индивидуальным объектом — этот знак я называю *Индексом*; в-третьих, когда более или менее приближительна достоверность (certainty) того, что как денотирующий свой объект он будет интерпретирован вследствие привычки... — этот знак я называю *Символом*».³⁴ Ч. С. Пирс пояснил свое определение следующим примером: «Отпечаток ноги, найденный Робинзоном Крузо, служил ему

³³Ср. использование предложенной Ч. С. Пирсом типологии знаков для описания каббалистических заговоров в: *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ латышских заговоров каббалистической традиции // *Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова.* М., 1995.

³⁴*Пирс Ч. С.* Начала прагматизма: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 222.

Индексом того, что на его острове есть некое существо, а тот же отпечаток ноги, высеченный в гранитном монументе славы, будучи Символом, возбуждает в нас идею человека вообще. Что касается Икон, то каждая обладает некоторым более или менее явным характером своего Объекта... Икона не замечает именно ту или иную существующую вещь, как то делают Индексы. Ее объект в аспекте своего существования может быть чистой фикцией. Еще менее ее Объект необходимо есть одна из тех вещей, что встречаются нам привычно. Но одну уверенность Икона на самом деле дает нам, причем уверенность самой высокой степени. Речь идет о том, что данное умственному взору, — Форма Иконы, — что также есть и ее объект, — должно быть *логически возможно*.³⁵ В других работах он для толкования понятия Иконы приводил в качестве примеров графики, формулы, карты, схемы, представляя этот тип знака как выражение некоторых отношений.

Так, например, знак «собака» может выступать в ситуации указания на конкретный объект в качестве индекса («убери собаку»), в качестве символа (вербального — «в деревне много собак») или в качестве иконы отношений — изображение собаки на закрытых воротах. В тексте заговора на кровь слово «собака» используется также иконически — как метафора: «Идет баба. За бабой бежит собака. Собака пала. Все кровь, кровь запала...» (ФА, Ваш20-115).

«Рана» — «кровь» логически связаны как причина и следствие. В этой связи выделяется одно из ее качеств — одно следует после другого. Это качество обозначено посредством особого знака: метафорического сюжета; «баба» и «собака», следование их друг за другом пространственное, а не каузальное. Здесь происходит метонимический сдвиг: установление соответствия между отношением «рана — кровь» и отношением «баба — собака» меняет логическую интерпретацию первого, происходит подмена причинного следования на следование пространственное. Такая связь может быть разорвана, что и совершается в акте заговора. «Собака» в этом тексте — с ее способностью двигаться и не двигаться (бежать и пасть) представляет собой иконический знак отношения подвижности и неподвижности: «Бежала собака. Несла рукавичку. Рукавица упала, вся кровь перестала» (ТРМ, № 125).

Аналогично семиотическое преобразование в следующем тек-

³⁵Там же. С. 223-224.

сте: «Ночь до зари, заря до свету, у рабы Божьей у Александры, аминь, аминь, аминь, ожог до слова, аминь, аминь, аминь» (ТРМ, № 129). Качество, иконой которого служит сюжетный план — последовательность, при которой каждое следующее звено отменяет предыдущее. Это качество представлено как общий план содержания и для сюжетной и для дейктической части высказывания: ожог и мои слова размещаются в такой же последовательности — последующее отменяет предыдущее.

Магические процедуры имеют два логических хода. Первый ход — утверждение темы: вводится некое качество, метафорически поименованное знаком, создаваемым в процессе магического акта. Второй ход — перформативный акт, за счет которого утверждаемое качество присваивается объектам реального мира, что совершается за счет преобразования последних в иконические знаки, содержанием которых становится то же качество.

Когда выпускаешь коров, взять долгую нитку и на каждую животину завязать узел (т. е. на одной нитке завязывать узлы, подразумевая под каждым из узлов одно своих домашних животных), сколько голов, столько узлов, и приговаривать: «Как ты, милая ниточка, крепко сидишь, так, милая животишко, крепко стада держись». Ниточку привязать, чтобы все коровы перешли через нее. (ТРМ, № 148)

Не слова, но сами объекты — нитка и скот в этом контексте — знаки определенного качества (связанности, сцепленности). Акциональное действие преобразует вещи в иконические знаки, вербальное закрепляет смысл, указывая, какое именно качество объединяет их.

Перенос утверждаемого из символической реальности в реальность социального пространства, перформация, преобразование мира отношений происходит за счет изменения их связей на символической карте-иконе. Она может быть дана в «видении» — сознательно представляемой «умственному взору», или же изображена через определенный предметно-акциональный ряд.

Условием эффективности такого действия является размещение произносящего магический текст в особой позиции. Он либо сливается с волей, силой, компетенцией (ср. «быть в силах») и тогда совершает перформативные акты, что обозначено концептом «знать»: уметь видеть обе реальности, уметь называть их и иметь силу совершать семиотическое преобразование. Либо, как это происходит в магических актах-обращениях, заговаривающий способен

лишь призывать хозяина-«силу», препоручая ему совершение нужного действия взамен приносимого дара.

В общем поле магико-ритуальной практики, факт которой маркирован наличием ритма, акциональных и речевых амплификаций, заговаривающий может занимать различные ролевые позиции.

Позиция просящего «силу» предполагает действия, аналогичные отношениям между людьми. Заговаривающий в этом случае идет себя в соответствии со своим статусом. Хозяйка — в платке и обуви и в случае обращения к силам дома-двора, и в случае обращения к лешему. Хозяин — с непокрытой головой (в доме) и непременно с покрытой — в лесу и на воде. Ритуал просьбы оформлен пластически — поклоном — и поддержан даром («относом»).

Позиция, предполагающая вхождение заговаривающего «в силу», существенно иная. Ее специфика касается практически всех параметров коммуникативной процедуры. В магических актах такого типа чаще всего совершаются определенные преобразования пространства и времени посредством создания их знаков и семиотических манипуляций, с ними производимых. Если при обращении к «силам» пространство и время учитываются в качестве условия эффективности коммуникативного акта, оставаясь в наборе статических параметров процедуры, то в этом случае они перемещаются в ее динамическую часть. Заговаривающий конструирует контекст, создавая и преобразуя знаки времени и пространства:

Брали три камешка небольших: один камешек из байны, другой — какой первый на улице попадет, третий — в доме какой найдут... А воду в ключе брали, зачерпнуть так, чтобы не вылилась и дальше не выливать и не переливать... (ТРМ, № 322).

[При лечении озыка:] Ребенок ревит. На вечерней заре по окнам с ним ходят. «Первая заря Марья (подходя к первому окну), вторая заря Дарья (у второго), третья заря Пеладья (у третьего), не смейся, не галься над моим дитем. А смейся и галься на дне речном... (ТРМ, № 333)

Раз и два вроде родимчик стал ее брать... Та пришла, ходила шесть недель к нам на заре на вечерней. От скобки не отходила. Иногда ложились спать до ее прихода, но близко к двери, чтобы придя, она могла одной рукой прикоснуться к ребенку, а другой держаться за скобку двери. От скобки не отходила, рукой за скобу держится и шепчет... (ТРМ, № 404)

«Девушка, ты поди, возьми с ключа воды...», а сначала она: «Побежишь ты на участки-то, дак возьми земли, возьми, — говорит, — конвертик и приговаривай: “Мать сыра земля, принимай или леготы давай”... Ну вот, я побежала по участкам, чтобы с поля брать дак, с этого конца

берешь, чтоб тот конец не видно было... С двенадцати полос надо, с двенадцати полей... (ТРМ, № 405)

<А вот как корову заводят, тоже так говорят?> Денюжку кидают, хлеба кусочек кинут, потом животинку заводят. Да, хлеба кусочек и денежки кинут там. Место, где она будет стоять. Следки завслед кинут. <А следки — это что?> Следки — вот где ступает животинка — идет, так след кинут, земельку. Так вперед, чтобы она впяту-то не шла. Чтоб домой ходила, и следки вперед. Закинут, чтобы она впяту-то не шла. Чтоб домой ходила, ходила когда: «Нюра, че ли ради Христа будет, подсобляй! Бежит корова домой и все». Мы все по прогонам-то погоняли, да следок покидали завслед за стадом, чтобы она со скотиной ходила. Ведь привилася! (ФА, Ваш20–41)

Вне зависимости от того, какая субстанция используется в качестве символа — пластическое действие, предмет или звучащее слово — природа магического знака, организующего перформацию, остается той же. Это знак иконический, он призван воспроизводить отношения или качества, имеющие место в действительности:³⁶ полноты и меры (воду не доливать и не переливать), периода (зори), мерности пространства (полосы на полях) и проч.

Слова и вещи перемещаются в акте магии в новое интерпретационное поле, включаются в иные отношения. Они становятся знаками, «обладающими свойствами своих денотатов»,³⁷ т. е. преобразуются в иконические знаки. Но не только. Вторым этапом магического акта является изменение объекта, репрезентированного в качестве знака в отношении его интерпретанта. Здесь нам следует вновь обратиться к определениям Ч. С. Пирса, толкующего интерпретант в прагматическом смысле: «... у Знака есть Объект и Интерпретант, последний из которых есть то, что производится Знаком в Квази-уме, т. е. Интерпретаторе, посредством детерминирования его к некоему переживанию, или усилию (exertion), или Знаку — такая детерминация и есть Интерпретант. Однако остается указать, что обычно есть два Объекта и более чем два Интерпретанта. Именно же, мы должны различать Непосредственный Объект (Immediate) — Объект, как его репрезентирует Знак, и Бытие которого, таким образом, зависит от его Репрезентации в Знаке, — от Динамического (Dynamical) Объекта — Реальности, которой неко-

³⁶См.: Моррис Ч. У. Основание теории знаков // Семиотика. М., 1983; Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб., 1998.

³⁷Моррис Ч. У. Основание теории знаков. С. 37.

торым способом удастся детерминировать Знак к его (Знака) Репрезентации. В отношении Интерпретанта мы равно должны различать, во-первых, Непосредственный Интерпретант — интерпретант, как он открывается в верном (right) понимании самого Знака, и который обычно зовется значением (meaning) знака; во-вторых, мы должны выделять Динамический Интерпретант — действительный эффект, реально детерминированный Знаком как Знаком».³⁸

Для совершения преобразовательного акта необходимо переключение кодов восприятия и узнавания. Можно предположить, что именно эта способность — умение переключать коды — и именуется в традиции «знанием». Такое переключение возможно при наличии культурных конвенций, уже не социального, а когнитивного плана, задающих парадигму иконических знаков данной культурной традиции и правила их кодировки.

Знание конвенций является фактом, необходимым для толкования иконического знака (например, в мантике), но не достаточным для осуществления перформативных магических актов. Можно знать, что птица, влетевшая в окно, — знак дурной вести или скорой смерти, но, для того чтобы изменить предполагаемое несчастье, этого знания недостаточно. Знающий должен, применив определенную стратегию перекодировки, превратить один знак в другой, поменяв условия соответствия между знаками и объектами за счет введения нового интерпретанта.

В следующем примере действие — очерчивание безымянным пальцем нарыва, повторенное трижды, — преобразует предметы в знаки: наделяет предметы знаковым статусом. Речевой акт устанавливает то общее качество — отсутствие признака, — знаками которого они теперь и всегда будут являться.

[От нарыва:] Этому пальцу имя нет, а этому чирью места нет. Три раза по часовой стрелке, говоря «Аминь. Аминь. Аминь». (ФА, Бел20–117)

Наиболее распространенным приемом магических преобразований служит транспозиция сюжета (плана истории) на прагматический уровень (план речи). Знаки-метафоры свойств и качеств перемещаются на прагматический уровень высказывания. Им отводится позиция адресата:³⁹ «Мать сыра земля», «Заря Марья»,

³⁸Пирс Ч. С. Начала прагматизма. С. 233.

³⁹См.: Топоров В. Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. С. 14.

«Питочка, ниточка» и проч. Каждый камень или уголек именуется «от женского полку, от мужского полку, от озыку, от дневной притчи, от ночной притчи». (ТРМ, № 324)

Если кто хвалит ребенка, нужно облизать дитю правую ручку, три раза сплюнуть на землю: «Чистая вода, чистые глаза. Смой болесть, слеза».

Грыжа, ты грыжа, боровая грыжа, грызи ты пеня, коренья и серое камень, и поди ты, грыжа, во чистое поле гулять. Там ты разгуляйся, там ты разыграйся. От раба Божья [имя] во веки веков. Аминь. (Роксома, 2001)

Подобное переключение определяет выбор «коммуникативного коридора», поскольку именование адресата устанавливает определенный тип отношений между коммуникантами. Здесь это отношения магической силы-связи, что подразумевает особое положение самого заговаривающего, его особую роль. Факт принятия на себя подобной роли заговаривающий обозначает определенными семиотическими действиями: так же как он преобразует вещи в иконические знаки, заговаривающий преобразует себя. Он делает себя знаком «силы».⁴⁰

Так поступила женщина, известная как повитуха, от которой в 1990 г. записано около двадцати заговоров. Рассказывая их, она ничего не сказала о том, как себя вести при осуществлении магического акта. Но магическое действие существенно переменило облик и поведение этой женщины, однозначно указывая на то, что это действие требует от нее особого состояния. Накануне днем она была сгорбленной старушкой с быстрой речью и уклончивым взглядом, одетой в обычный ситцевый халат. На вечерней заре, перед совершением заговора, это была уже другая женщина — очень собранная, с прямой спиной и открытым взором. Она переделалась в явно где-то долго хранившиеся очень чистые вещи — юбка, светлая кофта, новый платок на голове. (Подумалось, что это вещи из заветного узелка на смерть.) Поверх кофты был повязан традиционный плетеный пояс. До этого в деревне мы не встретили ни одного человека, который бы его носил, хотя их часто показывали в домах. Было видно, что она «встала благословясь, пошла перекрестясь».

⁴⁰Ср.: «Исполнитель заговора не только проецирует себя в его текст, но и сам начинает вести себя подчас как всемогущий и могущественный персонаж заговора» (Топорков А. Л. «Добрые словеса» в русских заговорах XVII века // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1993. С. 410).

Уже говорилось об изменении головного убора — обнажении головы, когда хозяйка заговаривает корову после отела. В некоторых случаях указывается на то, что совершающая магический акт должна быть обнаженной (ТРМ, № 364).

Еще один пример изменения облика в ситуации магической коммуникации:

Вот здесь бабушка жила, в лес ходила за грибами, за ягодами. Так вот она вечером поздно прощалась с лесом. Я видела, что она была в одной сорочке, волосы распущены. До 17-го октября в лес ходят. После в лес больше не ходят. Всегда надо поблагодарить лес. Она в лес ходила, говорила, никогда с пустыми руками из лесу не уходила. Верила, благодарила. <А какие слова она говорила?> А это я не знаю, тайные, вечером поздно она вышла, когда все спят. (Шола, 2001)

Перечень фактов подобного рода, достаточно хорошо известных в этнографии, может быть продолжен. Важно отметить то, что семиотическое преобразование заговаривающим самого себя в акте магии носит регулярный характер.

Актеры социального пространства, нуждающиеся в лечении или помощи — в реальности заговора, — напротив, перемещаются на позицию объектов, которым в результате перформации присваиваются новые свойства.⁴¹ План сюжета или истории, на которую ссылается заговаривающий как на прецедент, становится планом речи, разворачиваясь в актуальный контекст высказывания.

Дейктический план, определенный актуальной задачей заговаривающего, напротив, перемещается в область пресуппозиции, служа основанием для совершаемого речевого акта:

Ураз-ураз, не ходи вперед,
не ломай костя,
не корчи жилья
У рабы Божьей [имя]
По белу телу
Во веки веков
Аминь. (ТРМ, № 469)

⁴¹В модели коммуникативного акта, как писал Р. Якобсон, «выделялись три «вершины»: первое лицо — говорящий, второе лицо — слушающий и «третье лицо» — собственно некто или нечто, о чем идет речь... Так, магическая, заклинательная функция — это по сути дела как бы превращение отсутствующего или неодушевленного «третьего лица» в адресата конативного сообщения» (Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «За» и «против». М., 1975. С. 198).

Магический перформативный акт представляет собой семиотическую процедуру, в которой каждый из параметров вне зависимости от того, как какому контексту он относится — статическому или динамическому, — представляет собой знак. Вербальные знаки — лишь часть этой процедуры. Ее смысловые компоненты — локация, номинация, предикация, могут быть детерминированы за счет различных параметров, составляющих прагматический шаблон. Например, на утренней заре тоскующий должен пойти на реку до того, как кто-либо брал из нее воду, и сказать: «Куды вода, туды тоска. С белого лица, с ретива сердца. Аминь».

Время, избираемое для акции — заря, — представляет собой знак универсальной категории изменения, перехода. Река — пространственный знак той же универсалии — изменения, перехода. Именно это качество присваивается персоне, обозначенной в магическом акте непосредственно — лицом. В ситуации взаимодействия есть «я» и «ты» — коммуниканты: «я» говорит о чем-то, говорит что-то, и размещает то, что говорит, во времени и пространстве, соотнося это с временем своего говорения. Специфика вербальной части рассматриваемого магического ритуала состоит в возможности подставить самые разные прагматические значения в заданную текстом конструкцию. Вербальный текст в данном случае представляет собой сценарий магического перформатива. «Сценарий — структура, описывающая определенную последовательность событий в данном контексте. . . Взаимосвязанное целое, состоящее из дыр и указаний на то, чем они могут быть заполнены. То, что заполняет одну дыру, влияет на то, что может быть в другой».⁴² Мы можем прочитать предлагаемую текстом схему так: «куда идет вода, туда идет тоска». И тогда мы поставим себя вне этой, описываемой с внешней точки зрения, ситуации. Или: «Куда идет вода, туда иди тоска». Тогда я, говорящий, избираю тоску адресатом своего высказывания. Эти прагматические «дыры» магического текста в событии ритуала оказываются заполненными. Заполнение «дыр» происходит вне текста — на уровне ритуальной акции. Воду черпают тыльной стороной ладони и моют лицо. Все, что нужно для соотнесения «плана истории» с «планом речи», дано вне речи. Предикат отсутствует в речи, он предъявлен на уровне семиотического действия.

⁴² Шенк Р., Абельсон Р. Сценарии, планы и знание // Труды IV междунар. объединенной конф. по искусственному интеллекту. М., 1975.

Магико-ритуальным высказыванием является не только вербальная речь, но семиотическое действие, использующее разные материальные субстанции для своей реализации. Магические тексты, рассматриваемые в контексте их употребления, можно охарактеризовать как реализацию особого — конвенционального — типа семиотического действия, включающего в себя как вербальные, так и невербальные семиотические компоненты. Высказывания такого типа ориентированы на определенный прагматический шаблон, который обусловлен, во-первых, социальными конвенциями, во-вторых — особой стратегией преобразования знаков, используемых в этом случае.

Переключение кодов. Ритуальный регистр. Прагматический подход к описанию магической практики позволяет представить заговор не как законченную жанровую форму, но как особый магико-ритуальный регистр (функциональный стиль, если рассматривать только речевое поведение), используемый в конвенциональных коммуникативных актах. Наличие такого регистра становится особенно заметным тогда, когда переключение происходит в пределах одного высказывания в ситуации спонтанного диалога:

Каждой час,
каждую минутку,
благослови, Господи,
в добрый час
и в светлую минуту,
каждой час,
каждую минутку,
везде и всюду.
Спаси и сохрани,
береги, Господи. Ну. Спроста не выходите и на улушку, я сказала вам, и можете эдак сказать, на улушку выходите, вот так говорите: Господи, благослови.
Какой Бог мой — эти-то уж слова легко запомнить — Господи, благослови,
какой Бог мой — будь со мной.
Какой Бог мой — будь со мной.
Ходи впереди, меня береги.
Какой Бог мой — будь со мной. Ходи впереди, меня береги. И будет беречь. Не забывайте, девушки. Я уж теперь старый человек, Господа Бога. . . знаю, и все вам советую.
Везде ездите, везде ходите,
везде всякой народ ести,

и отнеси вас, Господи,
от злых людей,
от лихих людей
и от несчастной худой минутки, вот.
Дай, Господи, всего вам самого доброго. Вспомните меня, бабу.
(ФА, Ваш20-98)

В этом примере ясно видно, как меняется организация речи в пределах одного высказывания, когда происходят переключения с сакрального адресата на адресата профанного. В данном случае переключение кода происходит в связи с «вибрацией» одного из динамических параметров прагматического шаблона — адресата. В следующем примере оно связано с другим параметром — предикацией. Спонтанное высказывание апеллирует к магической ситуации за счет ритмической маркировки той части текста, которая связана с характером магического действия.

«Если замажешь, вот так, вот че украдут, да замажешь, так, говорят, умрут. <Что замазать?> Дак глину привязала, да тряпку отрезала от пальта-то, этой, вешалки-то, отрезала маленько, замазала выше-то, чтобы ее там мучило-замучило, в каджу закатало. Ну, и затипала в устье, помыла, сажу туда и подлепила». (Покровское, 1998)

Еще один пример: в ответе на вопрос о домовом, женщина, подтверждая факт присутствия духов-хозяев, везде в качестве пояснения приводит форму обращения к ним, т. е., так же как и в предыдущих примерах, апеллирует к ситуации взаимодействия с ними. В этой части высказывания меняется интонация, появляется ритм и диминутивы:

Везде есть Хозяин. Хозяин, Хозяюшка и малые детушки. Спасибо, Хозяин и Хозяюшка и малые детушки. В баню сходишь, спасибо, Хозяин и Хозяюшка и малым детушкам, на теплой бане. И в бане есть Хозяин, и в доме, и во хлеве. Во хлеве тоже Хозяин. (Шола, 2001)

Перед нами не магические акты, а их описания, представленные в спонтанной речи рассказчиц — это скорее настройка регистра, чем переход на него. Тем не менее эти примеры позволяют продемонстрировать стиливую (но не жанровую) природу магической речи.

ПРАГМАТИКА ЧАСТУШКИ

Деятельность человека в основном ограничивается выбором между откровенностью и скрытностью в отношении того, что с ним на самом деле происходит. Тот, кто не любит выдавать себя, может сказать о себе в лучшем случае, что он вообще не отвечает сам за себя, ни за свои так называемые действия, а между тем на самом деле он выбрал прежде и продолжает свободно выбирать границы лицемерия, чтобы оправдать свои действия... Иными словами, реальная деятельность человека заключается либо в мифотворчестве, либо в раскрытии истины. Чем мы и занимаемся.

О. Розенцок-Хюсси. Речь и действительность

Существуют две наиболее распространенные противоречащие друг другу точки зрения на происхождение частушки.⁴³ По одной из них, частушка — фольклорный жанр Нового времени, результат влияния фабричного города на крестьянскую культуру. Этой точки зрения придерживался Д. К. Зеленин: «Самыми модными и любимыми в нашем народе поэтическими произведениями в настоящее время, — писал он в 1901 г., — бесспорно, являются романсы и частушка... Частушки перестали быть “фабричной поэзией”, как их окрестили на первых порах публицисты и этнографы; в той же захолустной деревне, от которой на сотни верст кругом нет никаких фабрик, вы непременно услышите молодых певцов, ухарски “наяривающих” на гармонике, с бесконечными “переборами”, “частую” о милке и миленочке».⁴⁴

Д. К. Зеленин считал, что частушка представляет собой продукт переходной эпохи, суть которой состояла во включении народа в письменную литературную культуру интеллигенции. Существовала и противоположная точка зрения на время появления частушки. Ее считали вполне традиционным фольклорным жанром. К этой точке зрения склонялись А. И. Соболевский,⁴⁵ Е. Н. Елеонская,⁴⁶

⁴³Историографический обзор исследований этого жанра см. в: Лазутин С. Русская частушка. Воронеж, 1960; Бахтин В. С. Русская частушка // Частушка. М.; Л., 1966.

⁴⁴Зеленин Д. К. Новые веяния в народной поэзии // Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 27.

⁴⁵Соболевский А. И. [Рец. на кн.:] Зеленин Д. К. Новые веяния в народной поэзии // Литературный вестник. 1902. Т. 3. Кн. 3. С. 299.

⁴⁶Елеонская Е. Н. Сборник великорусских частушек. М., 1914.

П. А. Флоренский,⁴⁷ Б. Л. Розенфельд,⁴⁸ среди современных исследователей — А. А. Банин, Н. С. Бурмистров и многие другие. Одним из аргументов в ее пользу было то, что частушка, заняв самостоятельное место — вне какого-либо действия или ритуала, бытовала также в качестве припевов во время деревенской пляски, традиции, несомненно, древней. В описаниях сибирской традиции середины XIX в. Г. Н. Потанин отмечал отсутствие в ней плясовых песен и наряду с этим наличие подпеваемых под музыку отрывков, весьма схожих с частушкой.⁴⁹

Вне зависимости от того, к какой из точек зрения склонялся исследователь, все отмечали специфическое отношение частушки с напевом: частушка столь же часто говорится, декламируется, как и поется.⁵⁰ Она не обязательна в отношении музыки, но обязательна в отношении интонационно-ритмического выделения из обычной речи. Этот отмечаемый всеми собирателями и исследователями частушки факт представляется весьма важным. Он свидетельствует о наличии определенного регистра, на который переключается говорящий, исполняя — пропевая или выговаривая — частушку. Частушка выделяется из спонтанного потока речи за счет использования особых маркеров — ритма, интонации, напряжения голоса и его тембра, особой синтаксической организации и проч.

Предметом описания будут, так же как и в исследовании магии, статический и динамический контексты частушки как специфического социального действия. Нас будет интересовать, каким контекстным конвенциям — общения, взаимодействия и социальной организации — соответствует прагматическая форма частушки. Описание бытования частушки в Белозерской традиции второй половины XX в. строится на характеристиках тех социальных пространств, в рамках которых осуществляются частушечные акции,

⁴⁷ Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 1. Обзор дооктябрьского периода изучения частушки см. в: Орлов Д. В. Русская частушка дооктябрьского периода: (Вторая половина XIX — начало XX века): Автореф. канд. дис. М., 1954.

⁴⁸ Розенфельд Б. Л. К вопросу о происхождении и бытовании жанра современной частушки // Художественный фольклор. Вып. IV-V.

⁴⁹ Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник Имп. Рос. Географ. О-ва. СПб., 1894. С. 60-61.

⁵⁰ См.: Банин А. А., Бурмистров Н. С. К проблеме определения и происхождения частушки // Живая старина. 1997. № 3. С. 49.

а также тех «коммуникативных коридоров», которые определяют такие акции динамически.

Сценические площадки и состав исполнителей частушки. Частушка — обязательная часть молодежных праздничных собраний: гуляний (в летнее время) и посиделок-бесед (в зимнее время). В рассматриваемой традиции частушка — основная форма публичной речи этой половозрастной группы.⁵¹ Их пели девушки и парни во время гуляний молодежи по деревне, обычно в первом ряду шли парни с гармонистом в центре ряда, за ними — девушки, пропевая или выкрикивая частушки.

Приведем несколько описаний деревенского праздника, в которых достаточно отчетливо видна его структура, набор сценических площадок и распределение ролей.

Овдовела молодая, но все равно смотреть ходили. Мы смотрели, как девки пляшут, да ребята. Мужики мало ходили, бабё все. В праздники летом прямо улица не поднимала народу. В другую, большую деревню в праздник ходили гулять. Дети тоже выходили гулять. Бабой не ездил, только девочкой. Бабы — придем в гости, посидим, посмотрим на крыльчке, уж не ходили по улице. Пойдут плясать — поют частушки. [На беседы] с гармонистами сойдут, «ланца» пляшут да «русского». (ФА, Бел18-326)

Этот текст позволяет достаточно определенно представить распределение ролей на празднике: замужние женщины («бабы») приходят смотреть на гулянье молодежи, женатые мужчины («мужики») обычно этого не делают, и те и другие не участвуют в беседах и гуляньях. Праздничное поведение супружеских пар — гостьба. Женщины выходят на крыльцо наблюдать за гулянием неженатой молодежи.

На Иванов день народу собиралось очень много, со всех деревень, приезжали отовсюда, с ближних окрестностей. Вот с Ивановского, например, сельсовета, с Островского сельсовета, кто на лошадях приезжал, а кто пешком приходил, приходили и гуляли до утра, до самого утра. <А как гуляли, что делали?> Гуляли гармошки, пляски. Людей было и драк полно было, дрались чересчур много.

А вот гармошка, вот девчонки, дак ходили парами, по пять человек, может, по двое, вот до конца деревни, может, досюда дойдут и поворачиваются обратно и опять, вот такое движение все время было, с песнями.

⁵¹ То, что частушка в деревне — в первую очередь молодежный жанр, отмечали все ее исследователи и собиратели (Баткин В. С. Русская частушка. С. 30).

Одни поют, другие поют частушки. . . Парни, конечно, парни свои, у девчонок свои частушки. <А они как бы переговаривались частушками или просто так?> Нет, нет, девчонки сами по себе пели. А ребята ходили группами большими, но у каждой группы у этой был гармонист. И вот, они пели песни, ну, матерные, конечно, песни пели, а девчонки, конечно, нормальные. Ну и вот, собирались вот такие кружки, тут приходил сразу игрок и начиналась пляска, то в одном конце деревни, то в другом, в общем, у какого-то дома, поблизости, чтоб не на самой дороге. Ну вот, так до утра и гуляли, всю ночь. . . (ФА, Ваш18-40)

И девки, и парни поют частушки во время хождения по деревне, девушки прогуливаются небольшими группами, парни — *шатиями*. Частушки парней отличаются от частушек девичьих.

Поиграй повеселей,
хромки нечего жалеть.
Скоро вы играть не будете,
а я не буду петь.

Девушки свои поют, а парни — свои. Парни с матом поют.

Заиграла хромка громко
у реки на берегу,
Заиграло ретивое
у милашки в пологу.

Это парни пели.

Мы веселые ребята,
поиграй, гармошка, нам.
Жить в деревне не дают,
будем жить по городам.

Песня, говорят, правда. . .

Девушки, зима-зима,
Погода заморозила,
Ягодиночка живет
у самого у озера.

Это все местные частушки.

Ягодиночка на льдиночке, а я на берегу, Кинь, милый, тесиночку, к тебе перебегу.	Заиграли весело частые переборчики, Девушку не веселят пустые разговорчики.
---	--

Раньше пойдут плясать «русского», и все на песнях. <Их на ходу придумывали?> Знали их, сами составляли.

Гуси-лебеди летели, перегнали кулика. Дорогой, твоя изменушка мне не велика.	Гуси серые летели, В повороте скрылися, У милого от измены глазки помутились.	А пойду и попляшу по полу суковатому, Я товарища спрошу, каково женатому.
---	--	--

Это парень поет.

Я пойду плясать по полю,
какая благодать.
Я туда-сюда глазеночком —
ни вола не видать.

Выговаривали соперницу свою:

Я на беленьком платочке
свое имя выколю.
Выговаривать не буду,
все на песнях выпою. (Роксома, 2001)

Время от времени группы гуляющих вдоль деревни парней и девушек останавливаются, собираются в кружок около гармониста, и тогда начинается пляска.

Частушки пели когда-от «русского» плясали, «ланчика» плясали, ребята пели, девки пели. Неприличные, так больше на «русского» пели. А на «ланчика» парень подходит к девке и поет. Девка не пела, а парень. Только ребята. Девки только «русского» в кругу. Вызывали частушками. Частушки всегда пели. (ФА, Бел8-19)

«Неприличные» частушки, как следует из этого описания, пели под «русского», причем под «русского» плясали девки. А они, по общему и единодушному мнению наших информантов, неприличных частушек петь не могли. Непосредственное наблюдение крестьянских праздников убеждает в том, что пляшет русского не только молодежь. Мужики и бабы образуют свои кружки, в которых пляшут и поют. Именно в таких кружках чаще всего и звучит «неприличная» частушка. И тут возрастные группы меняются ролями: старшие пляшут и поют, молодежь, дети и подростки наблюдают, но не участвуют. «Неприличную» частушку пели и парни, когда ходили шатией во время гуляний, но такое действие скорее отно-

спешит к разряду разгульного эпотажа — «ломки», чем к обычному поведению парня на беседе.

Ходят хороводом. Девки друг за другом, вот так вот, несколько: ну, шесть, может, восемь. Пели частушечки: ходят по деревне и поют. Гармонист идет с ними или партия парней с ними тоже идут. Все подпевают. Частушки, значит, частушки. Но хулиганских редко пели. Раньше ведь, знаете, честность была на первом месте. (ФА, Бел18-134)

Обратим внимание на соположение определения частушки («хулиганская») и упоминания о честности. Хулиганскими называют как матерные частушки, предваряющие драку, так и частушки эротического содержания (частушки с «картинками»). В этом контексте, вероятнее всего, речь идет о вторых, поскольку позже рассказчица обращается к описанию посещений других деревень молодежкой и совместных — «честных» — ночевках на сеновалах. Еще одно описание хождений:

Гуляли после обеда. С гармошкой идут. И своих было много, и гостей приходило. Гармонист идет, мальчики с ним, человек 15-20, а девочки — за ручку человек пять, следом, и частушки поют. Ну, а потом гармонисты садятся на крылечко. Остальные все или «русского» пляшут, или «ланчика» — восемь человек вставало сразу. Прямо на улице. «Русского» плясали по очереди, по одному и два раза. Поплясала, подружку вызвала, подружка тоже поплясала. (ФА, Бел18-189)

Следующий пример позволяет представить, каким образом происходило пение частушек во время «ланчика».

Вот у меня сестра была — сама ходила, на Новишки ходила, еще в Пеленовское ходила, с собой брала пряжу, чтобы прясти куделю. Там они пряли, а вечером ходили, вот, гуляли на вечеринках. И ребята приходили. И игры были, и больше все в «ланчика» плясали. Стоят они вот друг против друга, подходят сначала, парни и девки. Он стоит, например, дак с правой руки, и девушка стоит. И крест-накрест, и эта пара. А бывает тут две пары, да и тут две. Вот он начнет кружить, парень. Со всеми надо девушками ему пройти, какие тут танцуют этот танец. А поет этот же парень, который тут же вместе ходит, танцует. Он один поет и крутит девушку, в это время и поет. Она вертится, а он поет частушку. Частушку и пели; эта отошла, пала — рядом другая начинается, тоже выходит кавалер, ну и девушку берет. Сначала свою, потом всех остальных, которые танцуют в этом круге. Подростки так смотреть ходили, на лавке... Молодые тоже не плясали, только все неженатые. И девицы холостые, и ребята неженатые. (ФА, Бел18-327)

«Ланчик», следовательно, плясала только неженатая молодежь и непременно — девки и парни, поскольку нужны пары.

Пляска «русского», в которой, судя по рассказам, принимали участие в основном девушки, состоит в пляске одного-двух человек в круге. Смена пляшущих происходит тогда, когда одна из пляшущих вызывает частушкой кого-то из стоящих вокруг:

Я пляшу и выручаю,
Рая, милая, тебя.
Только ты не выручаешь
Ни в какой беде меня.

Эту частушку пела подружка подружке, когда вызывала ее плясать «русского» (ФА, Бел8-23).⁵²

Во время пляски «русского» частушка возглашается особым образом. Пляшущие выбивают каблуками дробь — *дробушки*, мужчины выделывают коленца, но в какой-то момент один из участников пляски останавливается и пропевает частушку. Участники пляски обмениваются частушечными репликами, никогда не перебивая друг друга. Этот процесс регулируется тактами гармошки, с одной стороны, и остановками в пляске — с другой. Остановившийся обозначает этим действием то, что он «взял слово», что следующая реплика — его. Это правило действует очень жестко: даже в том случае, если частушка оскорбительна для одного из участников пляски (например, если девушка поет о «супостатке»), перебить возглашающего невозможно, возможно только ответить — «отпеть». Умение «отпеться» высоко оценивается сообществом: «Когда водили хороводы, пели частушки. Друг мог петь своей подружке, или две супостатки пели наотпев» (ФА, Бел18-385).

В интервью, записанном в июле 2001 г. от группы женщин, жительниц д. Мыс Вашкинского р-на, значительная часть посвящена отношениям, складывающимся вокруг исполнения частушек во время молодежных гуляний.

На беседах-то всякие пели:

⁵²Нужно заметить, что генерализация примеров — пела подружка подружке — устойчивая реакция информанта, направленная на поддержание разговора с интервьюером. На вопрос, заданный в общем смысле *Как плясали русского и что при этом пели?*, следуют примеры из личного опыта (об этом свидетельствует конкретное имя, названное в частушке), которые затем возводятся в статус общего правила.

Ко мне милый не подходит:
Говорит, что бедная.
Не подходи, богатый дроля,
Больше разу одного.

Милый ходит, не подходит
Говорит: «Не по уму».
Из Америки бы выписать
Сударушку ему.

Милый, хватися — да поздно,
Пожалеешь, дорогой.
Занятая буду девушка
Другим, а не тобой. (Роксома, 2001)

Эта серия частушек — к изменившему («отставшему гулять») ухажеру. Обратим внимание на характер содержащегося в них сообщения. Во-первых, сообщается о некотором событии, имеющем прямое отношение к говорящему — *милый не подходит ко мне больше*. Во-вторых, оценка события представлена в виде утверждения его причины — *милому не нравятся бедные, он думает, что умнее*. Субъективное объяснение вкладывается в уста инициатора события — *говорит*. В-третьих, в виде пожелания, предположения, угрозы — в ирреальной модальности — говорящий высказывает свои предположения относительно будущего развития отношений. Таким образом, говорящий оглашает публично то, о чем он думает, что он об этом думает, и что, как он предполагает, нужно делать по этому поводу.

Мы еще вернемся к вопросу содержания частушечного высказывания, теперь обратимся вновь к интервью:

Полюбила-то какого:
Нету скобки у дверей.
Дырочка провернута,
Веревочка продернута.

Наша маленька деревенька
Стоит на бугорке
В нашей маленькой деревеньке
Дурак на дураке.

Уже еще про дроблечек-то много знала, да вот все вышли. <Бывало, что частушка обидная?> Ну конечно, это выпоют все в песне. Сопернице-то. У меня золовушка была, бывала так:

Супостатка меня высрамит,
Меня не высрамить.
Пойдет плясать — брюшину выставит,
Меня не выставить.

Супостатка — ненаглядка,
Ненаглядное лицо.
Не подмигивай, косая
Настрогает бельмецо.

<А парень девушке обидное мог спеть?> Пели, пели. На песнях пойдут плясать и выпоют. Она одна пляшет, и он один. А он пойдет, отпоет. Она потом пойдет, тоже отпоет.

Как мы видим, частушка оценивается самими носителями традиции как речевое действие: «она его выпоет — он ее отпоет».

<А частушки придумывали на ходу или они были?> А придумывали, придумывали, много придумывали раньше. Как какой случай подойдет, и составят, и что к чему. <Вот обидели, например, и сразу слова пришли?> Нет, не сразу. Ну, которые ходовые, так и сразу ответят.

Частушки заранее, до гуляния, обдумывали и готовили, дабы высказать публично. Ср.: «Нет, не с ходу частушки... знали и рачувывали, еще тоже друг другу поют» (ФА, Бел8-327). И только особо способные — *ходовые* — могут импровизировать.

Пение частушек на беседах и гуляниях представляло собой обмен сообщениями особого рода.

Девушка на «русского» что угодно спеть может, может по настроению, может, ее милый изменил. А друга девушка ни с кем не гуляет, а она все равно пляшет и поет. А гармонист сидит на скамеечке в кругу. И частушки ему тоже петь могли. Она перед ним и пляшет. А частушку обязательно петь, без нее пляска-то неинтересна. А кто поет, тот и девке даст понять, что любит, и девка в любви признается, что он и узнает. Все что-то к чему-то сказано. Какое-то значение частушка все равно имеет. А «с картинками» — просто хулиганские, ни к чему не предназначаются. (ФА, Бел8-10)

Идут обычно вдоль деревни, с края до края. С одной стороны гармонист, а с другой девушка, которая пела лучше всех, так она не меньше гармониста ценилась, называли славутица. Идут впереди парни, а потом идут девушки, хороводом вот так. Начинают петь. Парни поют песни, девушки отвечают им. Это вот частушки в основном. Значит, если парень спел эту частушку, значит, я должна ответить. А особенно, когда вот пляшут. Если пляшут, значит, со значением пляшут. Может, он на тебя внимание обратил... (ФА, Бел8-47)

Предмет частушечных сообщений — оглашение распределения отношений между членами молодежного сообщества. Частушки, в

которых парни и девушки сообщают о том, что они думают и чувствуют, имеют особое определение — *примерные*. Так их называют в Вашкинском районе.

Парни вот было идут на гулянье. Так тоже. Если сударушка заносится, дак какую-нибудь примерную частушку и споют, если увидят, что она где-то идет. Он мог спеть: я люблю тебя, сударушка, и ты не заносись. Примерная, значит, подходит к случаю. Так все и выражались, что вчера я так плясала, так плясала, все частушки примерные пела. Все песни примерные пела». (Роксома, 2001).

Всякий раз, как только мы встречались с Нюркой О., я замечал в лице Нюрки перемену: она опускала вниз глаза; бледный румянец заливал все ее лицо до самых ушей. В глазах же моих она могла прочесть только гордую насмешку и упрек. Находясь с Таней, я все больше и больше начинал задумываться о Нюрке. Но делал вид, что на меня это не действует, и при каждой встрече казался хладнокровным, что ее, Нюрку, мучило больше всего. Проводив Таню домой, я вернулся на гулянку. Людей было еще очень много. Я нарочно проходил один мимо Нюрки, и пел примерные песни, стараясь тем самым тронуть ее сердце. Но не подходил к ней даже близко.⁵³

Публичный обмен примерными песнями — событие, несомненно, очень значимое для исполнителя. Женщина вспоминает о таком событии в ее жизни и через полвека приводит частушки, которыми они тогда обменялись с «ягодиночкой»:

Эти елочки зеленые,
За елочками покос.
Приневолил, ягодиночка,
Ходить за десять верст.

Мы сидели на беседе, нас плясать заставили с им. Он плясать пошел:

Меня в армию забреют,
А милашку-то куда?
Галифе у мне широкой —
Посажу ее туда.

А я пела:

Дроля в армию поехал,
Кое-что принаказал.

⁵³Из дневника Д. В. Беспалова (Ивановский с/с, Вашкинский р-н Вологодской обл., 21 сентября 1945 г., «Пречистый»), рукопись хранится в архиве краеведческого музея Вашкинского р-на.

Я спросила: с кем знакомиться?
На камень показал.

Это я ему пела песню. (ФА, Бел8-33)

В примерных частушках исполнители обнаруживают публично то, что в повседневной норме социального поведения скрывается.

Так и есть в деревне, испокон веков ведется. Парень сначала решит познакомиться, предложит познакомиться. Она может познакомиться с ним, а может и отказаться. А девушка не будет уж. В деревне девчонки не будут первыми знакомиться с парнями. Хочет познакомиться, терпит, молчит. Постарается где-нибудь поближе оказаться ли. Или, может, подружка там, что вот я бы с ним подружила или мне нравится. Или через родственника или парня, который ближе с ней знаком, что ты не знаешь, какие намерения у этого товарища, я бы с ним хотела познакомиться или подружить. А так прямо — у нас не принято. (Роксома, 2001)

В частушечном тексте, напротив, открывается сфера внутренних состояний — желаний, страхов, предпочтений, оценок и проч.

Я дружила с парнем, а вот с тем, за которого замуж вышла. Была у меня подружка тоже. С Калининской области. Вот мы с ней все дружили. Дак она такая интересная. Плясать несколько не по-нашему она плясала, и музыка ей не очень наша подходила. Знаете, она какую пела...

Ох, Тома, дорогая,
знаю милого твоего,
Ну и Славка, ну и парень,
Ну и совесть у него.

Я это все как-то в шутку принимала. Я в какой-то степени наивный человек. А потом оказывается, что ей самой хотелось подружиться с ним. И вот в нашей деревне была свадьба. Парень чуть-чуть постарше меня женился. Парень этот был другом моего мужа. Дак мужа пригласили на свадьбу, а меня не пригласили на свадьбу. Из одной деревни. И оказывается, что не пригласили на свадьбу потому, что надо было их свести, мужа с этой девчонкой. Это я потом уж узнала, когда женились, он это мне рассказал. Я думаю, чего она такие песни поет. Взбалмошная такая. И он тут сидит. (Роксома, 2001)

Я уж тоже потом это осмыслила. Маленькая была, частушку запомнила: мама пела, а в чем ее смысл, не понимала. Я потом ни от кого больше этой частушки не слышала, только от нее, от мамы.

Тополиночка росла,
в садик обвалилася,

с кем милочку гулять,
сестра распорядилась.

И оказывается, это на самом деле было что. Ее, с кавалером ее, развела ее сестра. Я так думаю, что она сама и сочинила эту частушку. Больше я никогда ни от кого не слышала ее. (Роксома, 2001)

Частушечная речь служит каналом, посредством которого может быть публично передано сообщение, невозможное для передачи никакими иными способами. Важно отметить, что наличие свидетелей во всех случаях обязательно. По причинам, которые мы будем обсуждать ниже, публичность является условием эффективности частушечного речевого акта.

Частушечный агон. Если *примерность* — характеристика содержания частушки, то *состязательность* — одна из форм ее использования. Призом в частушечном состязании служит репутация. Так, девушку, которая хорошо поет частушки, называли *славутницей/слабутницей*:

Прямо частушки дак составляли на ходу. А в нашей деревне был такой случай. Значит, Таня Елизарова, была у нас такая слабутница. Слабутница — это значит одевалась хорошо, умела сама себя вести... Из очень бедной семьи. И послала в Вологду Ганичева, что купи мне, пожалуйста, Саша, чулки. А Саша этот был грузчиком, и вот грузчиком ездил на машинах. Приехал... говорит: «Да какое купил! Я кудри сделал!». А раньше было у парней в моде шестимесячная завивка. Ну, Танюшка уж поджидает чулки. Привезли товар, они ездил-то за товаром. Разгружают пока товар-то, а Танюшка там ждет. Ей говорят: «Ты не жди, Сашка-то ведь шестимесячную сделал, деньги-то твои сдержал». Танька заревела, побежала домой. Ну, ладно, пришли все в клуб. Сашка, он служил в морфлоте, после армии пришел совсем недавно. А морфлот, знаешь, что хорошо танцуют, да пляшут. И вот в клуб всегда заходил, ребята открывают порог, он прямо заходит, кто бы ни плясал, и сразу это свое «Яблочко», вприсядку. А тут, значит, никому ничего не предупредила, что как только Саша Ганичев придет, так... Сашка-то заходит, только бы ему там забежать, а она встала перед ним, да говорит:

Ой, кто это идет,
Посмотрите, девушки!
А Саня Ганичев завился
На чужие денюжки! (Бел8-25)

Умеющих хорошо и сразу ответить называют *ходовые, боевые*.

В севернорусских диалектах *славутницами* называли девушек на выданье. Их должны были *славить* старшие женщины: рассказывать о них на женских беседах, создавая необходимую для успешного замужества репутацию. В набор качеств, составляющих *славу* девушке, входила и ее способность петь частушки. Но в отличие от репутации, создаваемой старшими, такая слава могла быть обеспечена собственными усилиями: «Девушки-славутницы. Она нарядна, она хороша. Она пригожа. Не гуляха, не пьюшпа. Это называют — славутницы» (ФА, Ваш24-4).

Состязательность характеризует и частушку парней. Наряду с частушечным межперсональным диалогом, частушка парней может исполняться от лица группы — *шатики, артели*.

Ниже — одно из многочисленных описаний праздничного поведения деревенских парней. Частушка в этой ситуации — способ социальной экспликации временного конфликта *шатий* — групп парней-однодеревенцев. Пропеваясь одним из группы, она звучит от лица группы:

Так, уже так, уже праздник когда, идут с гармонью, и компания, надо что когда ей уже драку начинать, вот и уже такое вызывающее делается, вот называется «ломка перед дракой», в общем, идут и один и вот так, себя так вот, такое, как разминается — и эти, руки и плечи, всем этим, корпусом, и потом еще... ну один так разламывается, другой там идет прямо так, прямо колом дорогу, это... и там с частушками, конечно, с матерными, и... Вот это называется «ломка», на самом деле ее надо смотреть, видеть! Кто крепче ломается — самый заядлый дракун считался этот. И гармошка на развал идет, под хулиганской, специально идет это ломка вся идет под хулиганской... по басам на гармошке играют. На одних на басах — на развал называется.

Значит, там такое действие было, как все равно что по сценарию, такой произвольный импровизированный сценарий. Один идет там ломается, там идет там с колом, там: «Эх ты!»... А второй там идет кто-то частушки поет, гармонист только свое дело делал — играл. А [мы] частушки пели. Там уже у них кто как, каждый знал свою роль. В этой компании у каждого своя роль была. <Это вот деревня на деревню?> Деревня на деревню и шатия на шатию. И частушка была, что (декламирует)

Шатия на шатию —
которая возьмет.
Наша маленькая шатия
большую заебёт.

Они с такой с поддевкой, чтоб, в общем, задраться, чтоб задеть, такие частушки унижительные в адрес соперника пели. И потом уже начинали те, отвечали. . . Идут, короче, пляшут, и этот, индоман идет компания, в ширину дороги — от конца, от края дороги до другого края. Посередине гармонист, впереди толпа пляшет, с гармошкой прошли, в общем, сквозь эту толпу, посмотрели и толпа разошлася, и тут человека два-три уже вырубил, лежат уже без сознания на дороге, вот такие случаи были. Я тоже был свидетелем вот таких. (ФА, Ваш26-5)

Обмен частушечными текстами между группами парней предвещает открытый конфликт — драку. Драка служила и служит регулярным элементом мужского праздничного поведения в деревне.⁵⁴

Поиграй повеселяе
Хулиганского еще,
Мой товарищ хулиганского
Играет хорошо.

Ты, товарищ, не ударишь,
А ударишь — не убьешь,
Если я тебя ударю,
Через пять минут помрешь.

<А ходили деревня на деревню?> Как же, деревня на деревню на гулянки да и ходили. Деревня на деревню идут, гуляют большими массами вдоль деревни. Вот Вашпан, Шубач — это вместе деревни дрались, Роксома — это все деревни с деревнями дрались. Ну, парни там между собой, парни вместе гуляют, и так из-за девчонок поспорят, так раздерутся. . . А бывает, что идут прямо по улице, идут, и там и на развал под драку играют. <А вы сами не ходили гармонистами?> Ой, девушки нет, мы ходили, девушки, гармонисты у нас не так. Мы хорошие частушечки, ну там, любовные пели. А они уже идут там, как задержиха пойдет, это, драка, с кем задера-то идут, с тросточками, с палочками раньше все такие были, и там один другому колонет чего-нибудь, и будут драться.

Хулиганы, хулиганы,
Ой, били, колотили
У забора на крестах —

⁵⁴ Холодная В. Г. Драки во время праздничных весенне-летних гуляний как элемент молодежной культуры (по материалам экспедиций Российского Этнографического Музея в Пестовский район Новгородской области) // Этнографическое изучение северо-запада России (итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях). III межвед. науч. конф. аспирантов и студентов. Краткое содерж. докладов. СПбГУ, 1998. С. 48-51; Шепанская Т. Б. Драки и браки (сельские праздничные драки: материалы поездок в Кировскую, Псковскую и новгородскую области 1996-1997 гг.) // Материалы полевой этнографии: Исследования. Вып. 4. СПб., 1998; Духовная культура Северного Белозерья. . . С. 108-116; Людевиц И. В. Молодежные конфликты деревни и города (этнографические истоки) // «Мужское» в традиционном и современном обществе. Материалы науч. конф. 16-18 апреля 2003 г. М., 2003.

Проломил мою голову
В семнадцати местах.

<А что девки на драках делали?> А девочки бегали, защищали своего парня, хоть бы не избили, дак бегали. . . Хоть парнюка не избили, да поднимали. Разнимали, разнимали всех, дак. . . На Духов день, так драка подымется, дак ребят всех погонят, и мы завслед все убежим. Как всех угонят, так и мы завслед. Камням-то кидают, кольям-то, че делают, дак не знаю, набьют друг дружку. И кулаками, ногами свалят, какого поймут одного, так избьют дак. Было раньше весело, а сейчас все ниче-то нету, ниче-то молодежь не видит. . . (Рокосома, 2000)

О нормативности частушечной агрессии свидетельствуют и воспоминания одного из наиболее ярких собирателей частушки — В. И. Симакова:

Вспоминаю песенки моего старого друга Вани. Он не любил песен обыкновенных, скромных, а всегда-то откапывал самых отчаянных. . . И вот, бывало, идем мы по деревне, а он и начинал откалывать. . .

Вы, ребята, дома бойки,
Погуляли бы у нас.
У нас ножички аршинные,
Помахиваем вас.

Слушая эти самые отчаянные причеты о себеже (так! — С. А.) можно было подумать, таким молодцам и Сибири мало, а прямо на веревочку, да на столбы болтаться, как вредный элемент. Но на деле все выходило не так. Этот выходец из Брынского леса был первый трус из всей компании. Он хоть и пел, что у него ножичек аршинный, что голова его пробита в двенадцати местах, а между тем вы у него не только на голове, но и на всем теле ни одной ранки не найдете.⁵⁵

Частушка часто оказывается включенной в сценарий речевой презентации конфликта: между парнями — группового (артель против артели), и межличностного — между участниками любовных треугольников («супостатами»). Частушка оформляет состязание между группами парней и девушек:

<А частушки какие пели?> И были, и всякие. Было, как не было. . . Ой! Вечерину ходишь, дак поешь, да поешь, да. . . И про измену, да и всяких песен: и про любовь, да частушек. А теперь все забыто. Все забыто. <А частушки все пели: и девушки, и парни, и женатые, и замужние?>

⁵⁵ Симаков В. И. Что такое частушка: К вопросу об историческом происхождении и значении в народном обиходе. М., 1927. С. 47-48.

Все пели, все! Все пели частушки всякие! Парни и матюгальных девкам напоят, и мы не поддаемся, тоже им отпоем:

Не смеяться вам над нами,
Вами-то над нами-то.
На себя бы поглядели,
Каковы вы сами-то!

Мы, девки, отпоем им. А они нам тоже всяких напоят:

Я сидела, рыбу удила,
Уснула на реке.
Пробудилась — рыбы нету,
Одна трешница в руке.

Всяких! Ой, милая, теперь разве вспомнишь все? Да. Вот девушкам гуляли, девушки были уж на вы... , в невестины годы, дак про женихов и пели. <И просто, вот шли по улице... ?> По улице ходили, пели. Ребята с гармошками, мы... Ребята споят матюгальную, а мы им какую-либо в насмешку отпоем, да... <А чтобы обидеть кого-нибудь, пели такие частушки?> Всяко бывало-то. <А почему?> А потому что другой раз парень подсмеется, дак и ты ему отпоешь. <Это он так ухаживал за девушкой?> Ухаживает за девушкой, а эта девушка не пойдет, дак начнет частушки петь в насмешку какие-нибудь, а ты и не растеряешься, отпоешь ему...

Мене милый изменил,
Да я сказала: «Ох, ты!
У тебя одна рубашка,
Да и та из кофты!»

Вот парень спел, а девка ему. После войны одеть-то было нечего, дак из кофты шили. <И что, он больше потом?...> Он опять отпоет, она подпоеет... Не поддавались. (ФА, Ваш8-29)

Экспликация конфликтов в виде праздничного частушечного состязания позволяет предполагать, что такой конфликт — весьма специфической природы. Он не является деструктивным для социума. Он нормативен. «Сегодня праздники — подрались. А завтра вместе ходят, — рассказывает жительница Роксомы о драках парней. — Нет такой вражды, что потом навечно». Такой конфликт следует определить как-то иначе: как состязание или как агон. Нормативна драка парней как кульминация деревенского праздника (о

чем в один голос свидетельствуют все информанты, хотя оценивают ее по-разному), нормативна частушечная перебранка девушек-соперниц во время праздничной пляски. О его нормативности свидетельствует и наличие конвенциональной речевой формы — частушки, оформляющей и легализующей конфликты такого рода. Итак, можно сделать вывод о том, что частушечный жанр в молодежном сообществе включен в сценарий презентации группового и межличностного конфликта-агона; частушка в значительной мере определяет стратегию поведения в группе *молодяшки*, поскольку предмет, на который направлено социальное поведение, — репутация. Стяжание «славы» — социальная задача девушки и парня, ибо «слава» — то, что она или он вынесут из этого возрастного сообщества в следующее — взрослое, то, что в значительной степени определит возможность членов этой группы стать хозяевами (брак) и их позицию в среде хозяев.

Агоном в древнегреческой традиции называлось всякое состязание (в том числе и в виде речевого диалога), происходившее во время праздников. Универсальный характер, который носила состязательность в древнегреческой традиции, позволил исследователям определить грека архаической поры как «агонального человека». ⁵⁶ А. И. Зайцев, исследуя древнегреческую культуру, писал, что состязательность связана с формой общественного контроля над поведением: «Духовная жизнь и эволюция культуры любого общества в значительной степени определяются не только степенью жесткости контроля общества над поведением индивидуума, но и формами, которые этот контроль приобретает в данном обществе. Формы эти весьма разнообразны, причем очень важное значение имеет, лежит ли центр тяжести на повседневном контроле коллектива над поведением его члена, когда решающее значение имеют одобрение или неодобрение каждого конкретного поступка, или в основу механизма регулирования поведения кладется внедряемая в ходе воспитания система интериозированных норм, следование которым должно, в первую очередь, обеспечивать соответствие поведения человека сложившимся стандартам». ⁵⁷

Состязательность как свойство культурного поведения ученых связывал с типологией культур, введенной в научный обиход Рут

⁵⁶ Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. СПб., 2001. С. 116.

⁵⁷ Там же. С. 106.

Бенедикт.⁵⁸ Ею было предложено разделение культур на два типа — культуры вины и культуры стыда. Ко второму типу относятся культуры, основным регулятором поведения человека в которых является общественное мнение, репутация.

Основываясь на этом определении, А. И. Зайцев предлагал рассматривать состязательность, свойственную древнегреческой культуре, как проявление потребности в самопрезентации членов общества. «Преимущественная ориентация грека на одобрение и порицание, а не на соответствие поступка внутренней системе ценностей давно отмечена. . . Естественной оборотной стороной внимания к собственной репутации и стремления к славе является характерная для греков всех эпох склонность к публичному поношению врагов и соперников».⁵⁹ Эта склонность находила свое выражение в поэтических формах ямбической поэзии, с точки зрения функции очень похожих на рассматриваемый нами жанр. Типология частушки не входит в нашу задачу, важно в данном случае подчеркнуть следующее. Частушка используется в качестве конвенциональной речевой формы для состязания, составляющего основной принцип публичного поведения крестьянской молодежи. Эта форма связана с институтом «славы». Частушка, таким образом, репрезентирует конкурентные отношения между отдельными персонами и группами внутри деревенской молодежи. Предметом этих отношений является репутация. Состязаясь, исполнители частушки стыдят «супостатов» и создают славу себе. Например, описание речевой (частушечной) агрессии ухажера, направленной на «свою» девушку, проявившую к нему невнимание. Сначала описывается гулянка, во время которой, когда девушка плясала с подругой «русского», ухажер спел ей частушку.

А мене спел кавалер свой: чулковские ребята сидели. Вот мы с Натальей-то и плясали. А мне в углу-то. . . А мне и не жалко, побирай к лешему. Значит, спел:

У садочка . . . <нрзб.>
Уточка запуталась.
Милку блядью вызывают —
До чего достукалась.

⁵⁸ *Benedict R.* The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture. New York, 1946. P. 222 ff. См. также: *Cooperation and Competition among primitive peoples* / Ed. by M. Mead. New York, 1937; *Dodds E. R.* The Greeks and the irrational. Berkeley; Los Angeles, 1966.

⁵⁹ *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции. С. 107, 111.

Как споят, да и морщусь. Да еще мене пел песенку. Идем: я впереди, Ванюха сзади, тропочкой на Сидорово. И спел как-то:

Как-то мертвого
повели на суд.
Впереди идет разгреба,
Сзади выблядка несут.

Ванюха говорит: «Тебе песня». А я ему говорю: «На тебе». Вот за его и выйти-то пришлось. (ФА, Бел8-20)

Создание и ратификация репутаций в молодежной группе — одна из социальных функций частушки.

Но сопоставление культуры севернорусской деревни и культуры архаической Греции этим не ограничивается. Сравнение частушечных диалогов с агонем было предложено Ольгой Левицкой во время фольклорной экспедиции 2001 г., работавшей на северном берегу Белого озера, когда обсуждались некоторые факты и обстоятельства, сообщенные в следующем интервью.

Сам про себя и пел Витька. Или сочинил, или тоже где-то слышал. Но ведь все равно, кто-то их сочиняет когда-то. Потом они распространяются. А вот он, это как раз рассказывали, шел мимо дома той девушки, с которой дружил. Шел и эту частушку и спел, чтоб она услышала. Потом она рассказывала, что шел Витька и пел такую частушку.

За веселую гуляночку,
милашка, не ругай.
За решоточки посадят,
передачку передай.

Если, допустим, есть кавалер, встречались, да он отстал встречаться, дак какие-то там и выскажет и обиды. Вот как вот:

Рожь высокая, густая,
Поскорее колосись.
Я люблю тебя, миленочек,
И ты не заносись.

Вот, может она хочет привлечь его внимание, вот и споеет эту частушку. Может, компания с этим парнем навстречу идет. (Роксома, 2001)

Примеры интересны тем, что в них проявляется специфическое отношение к сфере собственных чувств. Мысли и чувства, связанные с личной сферой отношений, возглашаются публично — на

улице и в присутствии «компани». Элемент театральности, собственно, и дает повод определить место исполнения частушки как сценической площадки. Для провозглашения текста о своих чувствах исполнителю нужен не только адресат — предмет чувств, но и публика. Публикой оказывается или вся деревня, посреди которой парень поет частушку находящейся дома (вне поля его зрения) девушке, или компания сопровождающих «милого» парней. Сама частушечная форма создает нечто вроде кавычек, в которые исполнитель размещает свое высказывание, что позволяет исполнителю разделить ответственность за свое высказывание с обществом/традицией, а обществу — отнести такое высказывание к личной сфере исполнителя. Публичность частушки позволяет ее исполнителю обеспечить выравнивание между собственной «славой» — тем, что «думает» о нем сообщество, и «персоной» — тем, в каком качестве он сам предлагает себя этому сообществу. Поэтому, какие бы свои действия или намерения человек не оглашал в частушке и кто бы не был формальным адресатом такого высказывания — друг, враг или возлюбленная, частушечный коммуникативный акт имеет в качестве адресата значительно большее количество лиц, чем это может быть представлено в частушечном тексте.

Ролевые конвенции молодежной частушки. Одна из главных тем частушечного диалога — ролевое распределение внутри молодежного сообщества. Частушка — публичная форма оповещения о том, кто и с кем в качестве милого/милой и кто кому соперник в группе на данный момент, чьи любовные отношения обществу следует считать недействительными, кто считает себя «свободным», кто — «занятым». Текущее распределение позиций в группе «публикуется» в *примерных песнях*. Сводка новостей подобного рода принимается к сведению общественностью (как молодежной, так и старшими, поскольку события гулянки непременно обсуждаются с домашними) и корректируется от собрания к собранию. Сам же набор ролей достаточно стабилен.

К таким ролевым определениям относится лексема «супостат»/«супостатка»:

Супостатка, это знаете кто, вот гуляли мы, например, с другом, с кавалером. Вдруг другая начинает отбивать его, отбила. И он ушел с ней. Дак вот эта девушка, которая осталась, поет частушку — супостатка. Ну, а ведь парни бывают очень хорошие, другие — худые. Одни хорошо, дружно гуляют и с любовью настоящей. Те дак только, бывают и насмеваются. Для смеху только походить это. Дак вот такие песни пе-

лись, про супостатов. Значит, трепач называется — с одной погуляет да с другой, да с третьей. Это уже несамостоящий. (ФА, Бел18-327)

Задушевная попляшем,
помараем полу-то.
Отобьем у супостаточек,
так будет реву-то. (ФА, Бел8-17)

Если девушка у девушки там отбила парня: погуляет парень с девушкой, а после изменит ей. Вот так вот, если в клуб плясать, такие частушки начнет выпевать, что:

Супостаточка тонка,
Тонка, как перекладинка,
Еще вздумала смеяться,
Эдакая гадинка. (ФА, Бел8-25)

<А не было такого, чтоб частушки специально какие-нибудь обидные пели, там изменил парень или девушка?> Это поют! Мы и то пели эту частушку-то:

Супостатка, тише, тише,
Погляди, какая тишь.
Не заглядывай на милого —
В канаву полетишь.

<Когда эту пели частушку?> Вот, в молодости, когда молодая была. <Что-то произошло?> Ну, ругань, чтобы девка не гуляла с этим парнем. Мы ее били-то, гнали. Дак вот тоже пели эту частушку. <А как: к ее дому подходишь, или где-то на беседе?> А вот на улице, на улице. Раньше на улице гуляли, на мосту. (ФА, Ваш8-28)

На беседах плясали «ланчика», потом добавошного. Парень крутнет девку, она и споет песню, хоть про супостатку, хоть любую — у кого чего наболело. (ФА, Бел18-297)

Вот супостатки какие, на беседах-то было: ты ходила с парнем, а после тебя пошла. Вот тебе и жалко. Как сбежал когда он, так ты и поешь. А я пою тебе на ответ. Ушла как с другим-то парнем, так вот нарошно выведут плясать и запоют.

Супостатка меня хаёт,
А сама-то какова:
К одной кофте пришивала
Три недели рукава.

Супостаточка идет,
Да юбкой улицу метет.
Подыми, Урюпа, юбку,
Не то полюбки оторвет.

Супостаточку не знала,
Супостатка вечная.
У ее зимой и летом
Юбочка коричневая.

Супостатка брови мажет
Почернее уголька.
Неужели милый любит
Подземельного хорька?

Супостаточка моя,
Да рыжая и рябая,
Неужели дроля любит
Этакого дьявола?

Супостатка меня хаает,
Я всегда ее хвалю:
Какая девушка хорошая,
Гулять дроле велю.

Задушевная товарка,
Это что за новости
Супостатки прибежали
Из чужое волости.

Супостаточку не знала
Супостатка на крыльце
Не особенно красива —
Много пудры на лице. (ФА, Бел8-4)

Супостаточек четыре,
Пятая заводится.
Из-за пятой супостаточки
Любовь разводится.

Вы не бейте серу уточку —
Вреда не делает.
Вы убейте супостаточку —
За дролей бегаёт. (ФА, Бел8-59)

Мало ли че дак вот и отпевали песни-то:

Супостаточка идет,
Корова валится.
Неужели дорогому
Эта девка нравится?

Всяко тоже было. Ой, как ей?

Я девчонка боевая,
Говорила милому:
Супостаточке твоей
Живой могилу вырою.
Ой.

Голубочек, мимо елочки
Лети, не уколись.
Я девчонка боевая,
Супостатка, берегись. (ФА, Бел8-95)

«Супостат» — изменивший парень для девушки и соперник для парня, «супостатка» — та, которая его *отбила*. Определение «супостат»/«супостатка», так же как и другие ролевые определения: «миленок/милка», «ягодинка», «дроля», «залетка» — принадлежат общему словарю частушки. Они всегда маркируют не собственно лицо, а характер отношений между говорящим и тем, к кому относится частушечное определение.

Дроля под гору спускался,
Я за им ударилась:
Хулиганская походочка
Мене понравилась.
(ФА, Бел8-40)

Ягодиночку купила,
И не дорого дала.
Поллитровочку поставила
Зеленого вина.
(ФА, Бел8-44)

Где увижу, попеню,
По плечу поколочу.
Любо-нелюбо, залеточка,
Отказывать хочу.
(ФА, Бел8-25)

Ой, милашка, обижаюсь
На родителей твоих.
Если мы с тобой расстанемся,
Конечно, из-за них.
(ФА, Бел8-26)

Ролевое определение акторов молодежной частушки постоянно. Товарка, задушевная подруга — обращение девушек между собой, товарищ — обращение парней между собой.

Не ходи, товарка, замуж
Не за милого дружка.
Лучше в речке утопиться
Со крутого бережка. (ФА, Бел8-44)

Задушевная подруга,
Задушевная гораз.
Ты люби у нас в деревне,
а мне некого у вас.

Задушевная подруга,
выходи и выручай.
И я не подкачала,
чай, и ты не подкачай. (ФА, Бел8-3)

Конвенциональный характер частушечной речи проявляется, в частности, и в том, что лексика, описывающая набор позиций в молодежной среде, принадлежит частушечному регистру по преимуществу. В спонтанной речи она употребляется редко и обычно как стилистически маркированное определение, требующее комментария.

Дроля — с которым дружишь. Не то что нравится, а дружишь. Уже дружишь. Ска — приходил вчера дролечка-то? Ягодиночка чаще в ча-

штушках только употребляют. Про девку, дак сударушка. Вон твоя сударушка идет. (Роксома, 2001)

Определение ролей при описании отношений между девушками и парнями в спонтанной диалогической речи заимствуется из частушечного словаря. Так, материалы картотеки к «Словарю русских говоров Карелии и сопредельных областей»⁶⁰ свидетельствуют о следующем. Наименования ролей, во-первых, как это уже было отмечено, определяют не лица, но отношения, например: «дролечка — парень, с которым гуляешь», «вот если парень с девушкой гуляет, так скажет о ней залетка», «девка, которую парень любит, он залеткой называет». Во-вторых, материалы картотеки показывают, что эти наименования используются преимущественно в фольклорной, в первую очередь частушечной, речи. Так, из тридцати четырех примеров контекстов для слова «дроля», двадцать шесть — частушка, и только восемь — спонтанная речь.

Исполнитель частушки говорит о своих отношениях и делает это громко, дабы это стало известно всем:

Я любила и люблю
подругина миленочка,
Брови черные, густые,
завита челочка. (ФА, Бел8-3)

Следует особо подчеркнуть, что совершение речевых актов, открывающих внутреннюю сферу говорящего, не является свободным действием: к нему принуждают нормы традиционного поведения в группе. Придя на беседу, девушки и парни должны плясать и петь, а следовательно, высказываться на тему своих отношений — «все что-то к чему-то сказано». Неучастие в танце является событием. Так, если девушку не пригласили в «ланчик», о ней говорят — «седня седелку не стряхнула» (Роксома, 2001). Быть не приглашенной на пляску — стыдно. Участвуя в ней, петь частушки необходимо, а значит, невозможно умалчивать о личном. Всякая частушка может

⁶⁰ Картотека хранится в Словарном кабинете филологического факультета СПбГУ и располагает значительным количеством примеров интересующих нас лексем, в словарь вошли лишь некоторые из примеров. По этой причине основным материалом, который мы используем в работе, служат именно материалы картотеки. Они достаточно репрезентативно отражают диалектную ситуацию исследуемой нами и соседствующих с ней территорий (Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1. СПб., 1994; Вып. 2. 1995; Вып. 3. 1996; Вып. 4. 1997; Вып. 5. 2002).

быть понята как примерная. Частушечная форма служит формой общественного контроля над матримонимальными переживаниями молодежи. Как это видно из описаний праздничных бесед и гуляний, избежать этого — промолчать, не высказаться в частушке — невозможно.

В таком контексте весьма интересной оказывается фигура гармониста в качестве адресата частушечной речи. Наряду с «миленками» и «ягодинками» в качестве адресата в частушке девушки называют гармониста. Во время праздничной пляски «... гармонист сидит на скамеечке в кругу. И частушки ему тоже петь могли. Она перед ним и пляшет» (ФА, Бел8-10).

Роль гармониста на празднике заслуживает отдельного изучения: он определяет ритм праздника, его игра — необходимое условие частушечного агона — как пляски, так и драки.⁶¹ Праздничная игра на гармошке, несомненно, одна из значимых коммуникативных стратегий традиционной культуры. Широта наигрышного репертуара определяет способность гармониста вести праздничное действо. Возможность управлять течением праздника — например, переход от плясового наигрыша к наигрышу под драку — «в руках» гармониста, что делает эту фигуру сходной с ритуальным специалистом — посвященным, организующим ритуал. Значимым и в отношении ритма праздника, и в отношении частушечных текстов представляется особое поведение гармониста, устойчиво наблюдаемое в Белозерской традиции. Пластика и мимика выделяют его из праздничной толпы очень резко: вне зависимости от темпа игры лицо подчеркнуто отрешенное, тело неподвижно, двигаются только руки. Он никак — ни словом, ни взглядом, ни жестом — не отвечает на обращенные к нему частушечные высказывания. Он как бы изъят из коммуникации, в ней пребывает только его игра. Присутствие гармониста в качестве адресата в частушечной речи пляшущих явно противоречит поведению реального человека-гармониста во время всеобщей пляски.

В частушке девушек гармонист выступает в роли наделенного высоким статусом доверенного лица покойей. Он своей игрой обеспечивает ей возможность высказаться, поэтому требование «поиграть» — общее место частушечных текстов:

⁶¹ Секацкий А. К. Фигура гармониста и проблема культурной монады // Белозерье: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998; Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. С. 87-89.

Поиграй повеселее,
развеселой игрок.
Поиграл, попела песенное —
нашто миленочек.

Поиграй повеселяя,
весели-ко девушку.
Раньше пела про любовь,
теперь про изменушку.

Поиграй повеселее,
поиграй да поиграй.
Я тебе понапеваю —
ты залетке передай. (ФА, Бел8-32)

В то же время гармонисту отводится условная роль праздничного героя-любownika, предъявлять любовный интерес к которому — способ демонстрации своей «бойкости»:

Или ты играешь — таешь,
или я пою — таю.
Или ты любовь кончаешь,
или я приотстаю.

Деушки, гармошка ваша,
Гармонист, конечно, мой.
Забираю гармониста,
отправляюся домой.

Поиграй, игрок молоденький,
Под песенки мне.
Сегодня дома приобидели,
невесело мне.

Гармонист какой фартовый —
сердце беспокоится.
Разрешите, гармонист,
с вами познакомиться. (ФА, Ваш8-17)

Мы нездешние, приезжие,
Села не вашего.
Разрешите полюбить
Гармониста вашего. (ФА, Бел8-59)

Гармониста любить —
Надо баско ходить,
Надо пудриться и краситься
И брови наводить. (ФА, Бел8-8)

А хорошо тебе калина —
У тебя широкий лис(т).
А хорошо тебе, подруга, —
Тебя любит гармонист. (ФА, Бел8-34)

Поиграй повеселее,
разгони мою печаль:
Ой, все кого-то нету,
Ой, все кого-то жаль.
(ФА, Ваш8-17)

Ты поставь гармошечку
на левое коленочко.
Поиграй, Иван Иванович,
для нас маленечко.

Высказываемое в частушке отношение к гармонисту — любовь, призыв — аналогично высказываниям, обращенным к *ухажерам*:

Гармониста я любила
и гармошку от души.
Гармонисту говорила:
«Не губи моей души!»
(ФА, Бел8-32)

Полюбила ягодиночку
Красивее себя.
Он ухаживать не будет —
Поухаживаю я.
(ФА, Ваш8-2)

Использование гармониста в качестве адресата частушечного высказывания представляет собой риторический прием, позволяющий сконструировать в речи социальную позицию матримониального партнера в общем смысле, до того момента, когда эта позиция оказывается занятой или, в случае социальной игры, — для того чтобы вызвать ревность у ухажера, демонстрируя в призывах к гармонисту свою «незанятость».

Итак, подведем некоторые итоги. Сообщество, наиболее активно использующее частушечный жанр, — деревенская молодежь. Эта конвенциональная форма публичного высказывания активно осваивается и используется именно носителями данного габитуса — парнями и девушками. Это не означает, что старшие отказываются от освоенной в молодости коммуникативной стратегии, но они используют ее иначе. Во время пляски старших — мужиков и баб — частушка представляет собой высказывание со ссылкой на вполне определенный контекст, не языковой, но поведенческий. Этот контекст — молодежное собрание и весь комплекс отношений, который определяет поведение его участников. Петть частушки и плясать для старших — молодиться, представлять себя в прошлой возрастной роли. Такое условное поведение предполагает особый игровой, комический эффект. Смеховая функция частушки в значительной степени определена несоответствием статуса поющего и частушечной темы: куртуазная и эротическая тема оглашается старшими, пожилыми женщинами и мужчинами, чей возрастной статус ей противоречит. Для молодого человека частушка, напротив, представляет собой один из значимых навыков публичного поведения, связанный с его ролью и положением в своей группе.

Частушка эксплицирует отношения внутри сообщества неженатой молодежи. Переключение на частушечный регистр предполагает иную, значительно большую, чем в обычной речи, открытость говорящего и значительно большую, чем обычно, аудиторию. Ис-

полнение частушки — одна из редких возможностей для публичного высказывания парней и девушек. Место оратора, в соответствии с конвенциями публичной речи в деревне, отведено старшим. *Молодьяжке* «выступать» (привлекать к себе общее внимание) — *стыдно*. Социальной площадкой, специально предназначенной для частушечного взаимодействия, служат праздничные собрания этого сообщества. Таковы рамки статического контекста частушки, определяющие исходную — ритуализованную — форму ее бытования.

Предмет частушечного высказывания. Информация и перформация. Обратимся к динамическим параметрам частушечного коммуникативного акта. Особого внимания заслуживает отношение между исполнителем частушки и субъектом частушечной речи. На специфику этого отношения обратил внимание еще Д. К. Зеленин. «В частушке отсутствует разрыв между исполнителем и содержанием песни. Она насквозь индивидуальна. . . Певец в частушке или сам выражает свои переживания и настроения, или берет уже существующую частушку, которая соответствует его собственному мироощущению и чувствам или может быть к ним приближена».⁶²

Определение частушки как *примерной песни*, данной самими носителями традиции, характеризует именно это ее качество — тождество субъекта речи и исполнителя.

С примерностью частушки соотносимо и еще одно ее свойство. По определению В. И. Симакова, «. . . незаконченность, отрывчатость частушки и есть ее главная и характерная отличительная черта. . . Частушка выражает один момент, одно мимолетное переживание человека. . .», в продолжение этой мысли он высказал соображение, являющееся, на наш взгляд, знаменательным: «Частушка никогда не была песней и никогда не собиралась заменить песню».⁶³ Функция частушки, по его мнению, принципиально отличается от функций песни. «Мне вспоминается характерное сравнение, сделанное одним крестьянином, — писал Симаков, сравнивая частушку с газетой. — Вы, говорит, все новости городской жизни узнаете из газет, а мы деревенские новости можем узнать из частушек».⁶⁴ Частушка служит для передачи новостей. То же отмечал и

⁶² Зеленин Д. К. Современная русская частушка // Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова: В 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 462.

⁶³ Симаков В. И. Несколько слов о деревенских припевках частушках. СПб., 1913. С. 11.

⁶⁴ Там же. С. 13.

Д. К. Зеленин: «В современной частушке в большей мере обнаруживается неискаженный, подлинный реализм журналистики или газетной хроники. . . Кроме того, частушка всегда старается отразить последние местные события политической и социальной жизни».⁶⁵

Описание бытования частушки в среде белозерской молодежи позволяет сделать тот же вывод — в ней сообщают новости. Но в пределах молодежной пляски такие новости укладываются в одну основную рубрику — новости текущего рейтинга позиций внутри молодежного сообщества локального социума. В частушках, звучащих вне собраний молодежи, новостной диапазон значительно расширяется: предметом высказывания становится любое событие местного, районного или общегосударственного значения: полет в космос, пересчет пенсий, мода на длинные или короткие юбки, ваучеризация, назначение нового местного начальства и т. п.

Рассмотрение фольклорной формы в составе коммуникативного акта позволяет отметить следующее. Сам частушечный текст может не быть новостью: примерной может быть частушка как сочиненная, так и известная, но исполненная к случаю. Записи частушек показывают ее исключительную пространственную мобильность: одни и те же тексты фиксируются на очень отдаленных друг от друга территориях. Тексты частушек могут быть достаточно устойчивыми, несмотря на всеми отмечаемую их «сиюминутность». Новостью является не сам текст, но акт приписывания некоего текста некоему конкретному факту. Или, точнее, сотворение некоего социального факта — новости (события) — посредством верификации определенного текста.

К процедурам такого рода следует отнести исполнение *рекрутских* частушек, составляющих один из наиболее устойчивых пластов частушечного фольклора Белозерья.⁶⁶ Сами тексты не новы, они хранятся в пассивном знании сообщества, о чем свидетельствует их многократная фиксация в нашей коллекции. Новостью является исполнение частушки тем парнем, который стал призывником. Определение таких частушек — их называют *некрутскими* — соотносит эти тексты с социальной процедурой проводов в солдаты.

⁶⁵ Зеленин Д. К. Современная русская частушка. С. 465.

⁶⁶ О рекрутской частушке см.: Лазутин С. Г. Русские народные лирические песни. М., 1965; Плещук Г. И. Традиционные народные песни о рекрутском наборе и частушка // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества. Межвуз. сб. науч. трудов. Моск. обл. пед. ин-т им. Н. К. Крупской. 1981; Духовная культура Северного Белозерья. . . С. 232–233.

Некрута застолье собирают, угощают, приглашают родственников, друзей. Перед армией отстал и работать. Когда я была подростком, постарше меня парни уходили в армию, было принято кататься на лошадях. Бывало, дак, ой, некрута катаются сегодня у нас. Усаживаются с друзьями, гармониста возьмут и поедут по деревням, что как бы попрощаться. Примерные песни поют.

Некрута, некрутики
Ломали в поле прутики,
Я так, бедный некруток,
Лежу на печке без порток.

Заломины-то, помните, говорили? Сейчас тоже уж отошла эта традиция. Поедет, допустим, юноша в армию. Есть где куст черемухи, в огородах, на черемухе прутик заломит. Это называется заломинку сделал он. Навешают туда красивых тряпочек и берегут, пока парень не придет.

Некрута гуляют тихо,
Одолеет скука их.
Они родины лишаются,
Сударушек своих.

Если есть сударушка, то она украсит эту веточку, если нет, дак сестра. Естественно, истопят баню. К этому времени приурочат, чтоб всей семье помыться. Человек отправляется в дорогу. Как грязным будешь отправлять.

Пока рекрутом катался,
Милка заносилася.
Когда в армию забрели,
Уважать хватилася.

Еще мой дядюшка пел эту песню:

Я под мерку становился,
Мерочка забрякала.
За стеклянными дверями
Милушка заплакала. (Рокосома, 2002)

Некрутские частушки отличаются по исполнению от беседных: их поют несколько медленнее и ниже. Рассказ о проводах в солдаты часто сопровождался некрутским спевом в качестве комментария:

Эх, я последний день-то гуляю
на родимой-то стороне.
Эх, последнюю ноченьку ночую
у мамыши свое.

Эх, из родительского дома
будет трудно выходить.
Эх, одна матушка заплачет,
нету батька проводить.

Эх, некрута гуляют тихо,
одолеет да скука их.
Они родины лишаются,
сударушек своих.

Эх, некрута да некрутики
ломали да в поле прутики.
Эх, ломали да и ставили,
любили да оставили.

Некрута, вы некрута,
да бедные головушки.
Скоро, скоро да повезут
с родимые сторонушки.

Эх, в Белозерском военкоме,
в белокаменном доме
мои русые куделечки
остались да на полу.

По-некрутски я гуляю,
во кармане да молоток.
Ох, блядь, придется повертеться
во приеме без порток.

В Белозерском военкоме
без порток в углу стоял.
Эх, слезы капали по яйцам,
да рубахой вытирал.

Ох, скоро серая, военная
на плечи да попадет.
Эх, скоро милка, да сероглазая
с другим гулять пойдет.

Скоро серую, военную
придется да одевать.
Эх, скоро милку сероглазую
да придется забывать.

Скоро, скоро поезд грянет,
Задрожит да земелюшка.
Эх, скоро, скоро зарыдаст
Молодая да девушка.

Скоро, скоро да повезет
машина да не за денежки.
Эх, вам счастливо погулять,
молоденькие девушки.

Эх, до свиданья и прощай,
Веселая да беседашка.
Со беседашки прощай
Одна любая девушка. (ФА, Бел8-30)

<А что вообще делали, когда уезжал в армию?> Парни, уж они некрутятся, как их только забриют, так они уж некрутятся, они катаются — на лошаде некрутов катают, по волости ездят с гармонью. <А некрутятся — что значит?> А это оне гуляют — уж скоро возьмут, дак. А девушки, в армию кожды провожают, так заломят веточку на дереве. <И что делают?> А вот до их у нас эти кустики. Лягают до их эти кустики, матушки. <Парень заламывают ветку и наклоняет к девушке.> На этом, на пруту, дак. Вешаются. Ветер, так они ж... пошатывает... Вот мы этим, ляпачкам-то всяким, этот, украсим. Раньше ленточек-то ведь не было. <Девчонки заламывают?> Нет, нет, которые в армию поезжают, парень, а девушки украшают. <А чем украшают?> А вот я и

говору, что раньше ситец был, дак кустиком. Ленточки эдакие наделают. (Роксома, 2000)

Некрута вы, некрута,
Да вам дорожка в никуда!
Вам дорожка бережком
Да до Череповца пешком.

Некрутам дается волошка
Вино и пиво пить,
А еще дается воля
По гулянкам походить.

Запрягай-ка, батька, лошадь,
На пристяжку воронка,
Отведи-ка в Красну Армию
Последнего сына.

Вы гуляйте, некрута,
Гуляйте, веселитесь.
Пейте пиво да вино,
Только не деритесь. (ФА, Бел8-4)

В отличие от архангельской традиции, по которой на проводах в солдаты принято было причитать, в белозерской традиции место ритуального жанра проводов отдано частушке. Публичное исполнение рекрутской частушки ограничено вполне определенным контекстом — ритуалом проводов в армию, и предполагает вполне определенных исполнителей — парней, призванных в армию. Впервые спетая парнем в этой ситуации частушка входит в его репертуар, исполнение ее до переживания им этой ситуации — неуместно. Новостью такого ритуального исполнения частушки является оглашение факта принятия на себя определенной внешней ситуации, а также оглашения собственных мыслей и переживаний по этому поводу. Весьма значимо при этом, что мысли и чувства заданы их носителю внешним образом; и со стороны ситуации, поскольку призыв — принудительное действие, и со стороны их речевой экспликации — *некрутская* частушка задает определенную общую форму личному чувству. Частушечный жанр контролирует внутреннюю — психологическую — форму исполнителя в отношении его социальной роли. План отношений (внутренний план) выравнивается в частушечном акте с планом общего знания.

Наряду с частушками, оглашение которых эксплицирует персональную сферу, достаточно весомую часть текстов составляют частушки-индикативы, что не отменяет их конструирующей социальной пространство функции. Иррациональная модальность — желания, опасения, потребности — вводится ею на общих правах с реальностью факта:

У самой Клавдии Андреевны убили так — на празднике во время драки — двоюродного брата. Убивший потом покончил с собой, привязав на

шею камень и бросившись в воду. (Комментарий соседки: «Это его Бог заставил так сделать...»). В деревне, в которой убили парней, пели частушку:

Ваню Власова убили,
Да и Хролова хотят.
А не останется в Аносове
Хорошеньких ребят. (ФА, Бел18-366)

Утверждение факта и утверждение намерений, утверждение реального и ирреального в частушечном речевом акте выравнивается в правах и используется в качестве двух посылок к общему выводу.

Часто мы не имеем сведений о том, кто возгласил частушку по поводу того или иного события, нам сообщают о событии и потом, кстати, сообщают певшуюся по этому поводу частушку:

Однажды Дмитрий спит в риге (рассказывает в дневнике о своих родителях собиратель А. Д. Волков), и вдруг к нему приходит Екатерина и говорит, что пришла к нему и домой не вернется из-за домогательств Самсона. Тогда Дмитрий пошел в дом и говорит родителям: «А я женился на Катьке из Полотебной...». «А где же она сейчас?», — спросили родители. «В риге сидит». — «Ну, так веди ее в дом!». Так они и расписались вопреки воле родных моей матери. Об этом событии даже частушку сочинили:

Ой ты, Митька, цыган чернай,
Увел Катьку из Платевнай...⁶⁷

Частушка формулирует экстремумы текущей ситуации. Частушечная речь, называя наиболее травматическое для сообщества событие (убийство, непредусмотренный общественным мнением брачный союз), делает его предметом рефлексии.

Замечательный в этом отношении текст приведен в издании фольклора Новгородской области. Он опубликован в разделе «Новеллистические сказки. Анекдоты. Были». Женщина рассказывает о том, как она, работая продавщицей и желая выполнить план, отправилась с товаром на другую станцию. Торговля вышла неудачной и на обратный поезд она опоздала, пришлось возвращаться с товаром пешком.

⁶⁷Из дневниковых записей А. Д. Волкова (Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова: В 2 т. М., 1999. Т. 2: Политические частушки. С. 290).

Когда прихожу домой, вся потная, мой муж уже убрался со скотом, молочко не процежено. Я его процедила потихонечку, захожу в зал и говорю:

— Добрый вечер! Володюшка, пока на обед ходила — и поезд нечаянно ушел. И вот я пешком.

И легла спать. А он вскакивает и говорит:

— Нет, этот случай я тебе не прощаю! Надо что-то с тобой делать, наказывать тебе надо! Вот что.

Я, конечно, ему никак не возражаю. Взял машинку:

— Надо тебе остричь волосы. Вот как.

Пришел и остриг мне голову. Ну, я не спорила — это же не бить, не больно. Пусть он стрижет, волоса еще отрастут. Но когда проснулась утром, я и говорю:

— Кровиночка моя, иди-ка, я песню сложила какую:

С Теребутенца бежала
Девушка обижена.
Денег нету ни копейки
И голова острижена.

И так он мне улыбнулся, потом, конечно, он был не радый, что он сделал такой поступок.⁶⁸

Текст озаглавлен «О том, как сочинила частушку». Исполнительница поет о себе в третьем лице, отстраняя от себя ситуацию и занимая в отношении ее позицию наблюдателя. Открывая негативную, понижающую ее самооценку, ситуацию, она обнаруживает собственное переживание ее перед участником этой ситуации, вводит свое состояние в сферу публичного знания и тем самым справляется с ним. Публичное обнаружение внутреннего конфликта вознаграждено снятием конфликта внешнего.

Частушка предстает как особый стилистический регистр, использование которого позволяет оглашать персональную сферу отношений:

Интересную историю рассказала нам колхозница из д. Погост Кемского с-с Квжинского р-на Минькина. По ее словам, частушки помогли ей жизнь устроить. В народе говорят: «Минькина частушками себе мужа назад вернула». Сама Минькина рассказала нам следующее. Муж вернулся с фронта. Стал ухаживать за другой женщиной. В семье начались ссоры. Все это дало повод для разговоров на селе. Стали петь частушки,

⁶⁸Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 гг.). СПб., 2001. № 134.

васающиеся ее. «Говорить я не умею, — рассказывала Минькина, — стала частушки придумывать».

Тридцать лет песен не пела,
Петь не собиралась.
Меня в песнях позадели,
Я порасчиталась

— пропела она им. «Потом в клуб пришла и спела все: про разговоры, про мужа, про всю жизнь нашу, молодость вспомнила. На мужа это подействовало. Сейчас хорошо живем».⁶⁹

Во всех примерах прослеживается один и тот же принцип: в частушке эксплицируются отношения. Социальным результатом частушечного коммуникативного акта становится то, что область интенций наделяется реальностью факта. Она вводится в поле общего знания, что изменяет социальную реальность: реальность, в которой хотят убивать «хорошеньких ребят», существенно отличается от реальности, в которой подобная интенция отсутствует. Реальность межличностных отношений, в которой один из партнеров признал нелепость собственных действий и принял результат репрессивных действий партнера, отличается от той, в которой акт такого признания не был совершен. В этом — перформативный смысл частушки. Не являясь перформативным высказыванием формально, публично исполненная частушка преобразует социальное пространство, вводя в поле общего знания иррациональные миры интерпретаций. Тем самым конвенциональная форма речи захватывает область интерпретации. В частушке высказывается личная оценка, претендующая на то, чтобы стать оценкой коллективной. Публичность — обязательное условие ее возможной легитимации.

Факты, подлежащие оценке, могут быть различной природы. Так, например, исполнитель частушки репрезентирует в конвенциональной речевой форме сферу персонального. Результатом такого коммуникативного акта становится выравнивание возможной диспропорции между «я — для себя» и «я — для других». За счет самопрезентации исполнителя в частушечном тексте происходит интеграция «я» внутреннего в поле внешних «я», в набор «персон», открытость, предсказуемость которых служит условием для эффективного взаимодействия. Собиратели фольклора, работавшие

⁶⁹Дипломная работа Подгорной А., Сергеевой К. «Песни и частушки Вологодской области (Вытегорского, Андомского и Ковжинского р-нов)» (1956) (ФА СПбГУ). С.47–48.

на интересующей нас территории в середине 50-х годов XX в., отмечали персональность как устойчивую характеристику частушки: «Частушки, составляющие профиль исполнителя, соответствующие его личности, характеру, натуре или отражающие жизнь, переживания его в данный момент, являются активным фондом частушечника. Их он исполняет постоянно. Кроме этого активного фонда у частушечника есть и пассивный запас, т.е. частушки из репертуара данной местности, которые он знает, помнит, но пользуется ими редко. От многих исполнителей приходилось слышать: «Сейчас вспомню Марусины частушки», или «Это частушки Клавы». Когда мы начинали выяснять, почему частушки считают «марусинскими», нам поясняли: «Так она же их всегда поет», а при дальнейших расспросах, почему она поет именно эти, говорили: «Да они все про нее», или «А она сама такая же».⁷⁰

Даже тогда, когда частушка придумывается или обдумывается наедине с собой, приватно, она непременно «запускается» в общество. Суть такого события — перемещение границы между приватным и публичным, что ведет к выведению системы отношений из состояния напряжения, возникшего в сообществе из-за повышенной информационной неопределенности. Различия в интерпретациях события не должно быть:

Л. тоже сидел в тюрьме. Из-за девушки подрались. Дружил он с девушкой. А потом пришел в отпуск лейтенант. Из одной деревни с этой девушкой. А Л. из другой деревни. И вот они там познакомились. И пошел провожать ее. Так вот Л. еще друзей подговорил. И подрались. Лейтенант потом подал на суд. Его посадили. А вот сестра потом пела. Как говорят, примерные частушки. На Погорелке пойдет плясать.

У окошек я стояла,
у зеленых косяков:
«Отпустите брата Славу
из-за этих пустяков»,

что, дескать, из-за пустяков посажен в тюрьму. Теперь это сплошь и рядом. Не из-за этого тюрьмы переполнены. А так интересно. Я училась в третьем классе, это дело было. А парень один из их деревни, родственник этому Л., на переменке ходит и поет частушку:

Как в Васютине деревне,
сучкой девушку зовут,

⁷⁰ Там же. С.46–47.

лейтенанту лоб разбили,
повели ребят на суд. (Роксома, 2001)

После первого — к случаю — оглашения на какое-то время *примерная* частушка становится валютой в процессе информационного обмена сообщества. О частушке, пропетой сестрой посаженного в тюрьму парня, становится известно всей деревне. Публичный круговорот текста, его многократное воспроизведение становится знаком социального прецедента. К таким прецедентам в равной степени относится и убийство в драке, и объявленное кем-то вслух намерение отбить кавалера, и успешное унижение «супостата». Многократное воспроизведение текста интересантами, а к таковым относится все сообщество, вносит событие в реестр «личных дел», ведомых общественным мнением по поводу каждого члена локального социума — репутаций.

Но кроме классификационной задачи решается и другая — частушка санкционирует и закрепляет смысл факта. Исполнительница отметила, что это частушка собственного сочинения, из чего понятно, что следующие за ней пояснения имеют отношение к личной биографии, несмотря на то, что они описываются как общий случай:

Мы с миленочком сидели,
Посидели, разошлись.
Кто развел, тому спасибо:
Люди добрые нашлись.

<А были такие случаи?> Конечно. Его мама меня не хочет замуж взять, пойдет к колдуну. Там пошепчут. Дадут ему поесть или попить. Он меня разлюбит. На другой женится. Меня не возьмет. Вот, видишь: «Кто развел, тому спасибо: люди добрые нашлись». Счастья-то не будет все равно. Потом отойдет, говорят. Говорят, это на время колдовство. Потом отойдет. Все равно он уже любить не будет. (Роксома, 2000)

Частушка фиксирует конкретный жизненный факт, постулируя формульным текстом и закрепляя за счет возможного многократного воспроизведения его смысловую форму: «в моем несчастье виновата моя сестра».

Вместе с тем (и это третья задача уже речевая, которую решает частушка) она пополняет общий словарь частушечных фигур: заготовок, позволяющих сцеплять факт и интерпретацию. Потребностью в таком словаре можно объяснить частушечные коллекции,

хранимые в виде многостраничных тетрадных записей и предлагаемые собирателям для переписывания.⁷¹

Исследователь социальной жизни послереволюционной деревни М. Я. Феноменов отмечал ту же тенденцию в бытовании частушки: «Если частушки удачны, они распространяются в других смежных деревнях... Обмен продуктами нового поэтического творчества не ограничивается простым усвоением готовых произведений. Мигрируют отдельные стихи, выражения, образы».⁷² Удачно сформулированная тема определяет коммуникативную эффективность частушки и вместе с тем делает найденную в ней стилистическую форму привлекательной для последующего использования в иных контекстах. Сравним две записи: одна из них — наша, из Белозерского р-на, другая была сделана М. Я. Феноменовым на Валдае в начале 20-х годов XX в.:

Я сказала голоску:

Да ты развейся по леску.

Да чтобы милого, хорошего

Бросило в тоску.

Запою я с горя песню,

Пуцу голос по леску.

Пуцай послушает мой миленький,

Ударится в тоску.⁷³

После того как текст частушки входит в фонд общего знания, она может быть принята участником обозначенных частушкой событий в качестве составной части личного биографического сюжета. На этом этапе публичность перестает быть обязательной для частушки. Одной из практик исполнения частушки является одинокая лирическая медитация. Чаще всего можно стать случайным свидетелем того, как у себя дома старшие — мужчины и женщины — наигрывают на гармошке и поют частушки «для себя».

Лучше я говорю, что лучше помолчать, [но] поговорить-то охота (рассказывает о женщине, с которой они очень дружили: «Мы с ней все переговорим»). А сейчас я одна разговариваю, одна частушки пою. Ой, когда я пела частушки, Валя [дочь] приехали. Сиж у этого окошка, пою частушки. Они приехали. Я говорю: «Вот бы пораньше, дак концерт был».

⁷¹ Личность коллекционеров частушек замечательна — чаще всего это «публичные» люди, те которые имеют потребность в арсенале риторических заготовок, так как сами регулярно выступают в качестве частушечных ораторов в собраниях — беседах, гуляньях, концертах местной самодеятельности и проч.

⁷² Феноменов М. Я. Современная деревня: Опыт краеведческого исследования одной деревни (д. Гладыши Валдайского у. Новгородской губернии): В 2 ч. Л.; М., 1925. Ч. 2. С. 53.

⁷³ Там же. С. 72.

Говорят: «Кто концерт-то ставил?» «Да я ставила концерт, вот пела частушки, — говорю, — только не матюкальные» (смеется). (ФА, Ваш8-20)

Женщины часто исполняют такие частушечные спевы во время работы — стирки или жатвы, их мелодическая форма отличается от мелодической формы публичной частушки.

Раньше с мамой на жниву ходили, все частушки пели, в поле рожь жали, жито. И раньше не таким голосом частушки на жниве пели. Как причеты, заунывным.

Рожку жала, убежала

Из поля в поляночку.

Хороша милай играет

Новую тальяночку.

Возму узду, пойду за конем

По широким полосам.

Примечай меня, залеточка,

По русым волосам. (ФА, Бел8-91)

Невольными свидетелями частного пения обычно оказываются дети, при которых петь не стыдятся.

Итак, в частушке личные истории легитимируются общественной оценкой, после чего частушки собираются в течение жизни в спевы, которые уже не имеют публичного значения, но служат способом нарративного осмысления личного и общего опыта. Частушечные тексты служат знаками, связывающими личное и общественное — факты и смыслы — в определенной точке, создавая смысловые интегралы — мотивы. Частушечные спевы организуют такие знаки-мотивы в сюжет.

Вот я, например, общаясь с Мариванной, я могу сказать, что для нее частушка — это все. Это для нее и сказка, это для нее песня... Это для нее и песня, это для нее причет и все на свете. Она действительно, она, такое впечатление, что она этой частушкой жила. Не знаю. <А вы от нее что-нибудь запомнили?> Я? Да, конечно. Запомнила.

Лигумзяночки-девчоночки,

Ная, наяночки,

Никогда не завлекали

Парня без тальяночки.

Лигумзянки, девки-матки,

Приманили всех ребят.

Приманить-то приманили,

Отманить не знают как.

Кыргадане с чуравляном,

Родные братанечки,

Пошли на рынок продавать
Последние подштаннички.

Так, вот эту частушку:

На починок-то реки
Да мостик провалился,
А у дороги первый дом —
Гриша полюбился.

Она мне дала комментарий, кто ее пел на деревне. Не вспомню уже ничего. Это все их округа. Прямо рядом. (ФА, Бел8-92)

Записи частушек и комментарии, которые к ним были даны, представлены белозерской журналисткой Ларисой Буровой в рукописи-жизнеописании ее бабушки, бабы Маши, мамы Маши — как она ее называет (сентябрь 2001 г., рукопись), где достаточно хорошо видно то, как частушка организует биографический текст:

Когда провожали на призывной пункт, обернулся дядя Ваня Семенов, взглянул на родину, на земляков и вдруг пропел:

Прощай, реки и озера,
Роднички ключовые,
Прощай, Лилигумзь-деревня,
Девушки веселые.

Будто горю путь открыл — все первые слезы, что беда принесла, выплеснули из себя бабы...

Маша проводила братика до ручья Шамбала. По деревенскому обычаю некрута заламывали заломинки, и Миша выбрал березку, приклонил к земле, собрал веточки в веночек. Украсил тем, что сестренка подавала — лентами, бусинками, лоскутками. Маша, как только выпадет свободная минутка, торопилась к Шамбалу, примечала по заломинке: цела — не грозят солдату напасти. Ее печаль в песню вылилась:

Заломил братец заломинку
На самом на виду.
Я иду мимо заломинки,
Про братца вспоминаю.

Кабы были у меня крылышки,
Слетала бы я в бой,
Посмотрела бы на братика:
Убитый иль живой?

В феврале 1943 г., когда заболела мать Маши, появилась у Маши песня:

Ты послушай, родна матушка,
На утренней заре:
Не твои ли детки плачут
На чужой на стороне?

Парень, который нравился Маше, женился на другой. Его мать воспротивилась. Маша заживляла тоску песнями...

Я иду, иду и встану,
Говорю сама себе:
Я куда и тороплюсь?
Нету милого нигде!

Я не думала от дrolечки
Измену получить,
Навязалась злая матушка,
Сумела разлучить.

Я не буду, девушка,
Сама себя расстраивать —
Буду дролю забывать,
Сердечко успокаивать.

Маша вышла замуж за Сашу Кузмичева, который вернулся домой с фронта, не застав в доме никого из родных — отец и мать умерли, не дождавшись его. Свадьбы не было, уложили вещи на дровешки и перевезли на другой край деревни.

У меня миленок. Саша —
Имечко евонное,
Прозывают Никанорович,
Такое модное.

Следующий пример обнаруживает семантический принцип, за счет которого внешние события: похвала и получение «похоронки», становятся знаками личного — биографии.

Эту историю мне рассказала Антонина Ивановна Васильева, жительница деревни Критино. А речь шла про ее сестру. Как зовут сестру, я не вспомню сейчас, наверно. Это ее старшая сестра, и она славилась на деревне как певунья, частушечница и сочиняла частушки сама. К сожалению, Антонина Ивановна привела только один пример, и связанный вот с какой историей. Было это в годы войны. Начала она свой рассказ с того, что у ее сестры было две юбки. Одна черная суконная, а другая

юбка, не помню какого цвета, но она не очень ей шла. На одно гулянье она пришла в этой юбке, а на другое пришла в черной. И подходит к ней деревенская женщина и говорит: «Ой, ты, матушка. Ходи всегда в этой юбке, больно тебе ловко-то в ней. А ту так больше не одевай. Не идет она тебе. Как мешок висит». Ну вот. И где-то через, ну вот буквально день-два, пришла похоронка. Сообщение о том, что погиб ее... залеточка. И у ней сама собой получилась частушка:

Юбку черную суконную
Хвалили на mine,
Самолучшего миленочка
Убили на войне. (ФА, Бел8-91)

Семантическим основанием для соединения двух внешних фактов служит традиционный символ траура — черный цвет, он организует внутреннюю связность текста. Оба события, описываемые в тексте, локализованы в прошлом. Но предметом высказывания служат не они. Предмет высказывания — квалификация, определение исполнителем себя посредством не названного в тексте символа. Частушечное высказывание задает характеристику, лишенную, в отличие от названных в тексте внешних фактов — темпоральных значений. Моя судьба — быть вдовой, приблизительно так может быть интерпретировано такое высказывание. Частушка соединяет временное и пространственное — реалии и события, и вневременное — характеристики и определения. Условием такого сведения регулярно служит символ. В примере это — традиционный символ реки и категориальное слово «молодость», использованное в качестве символа:

Один из армии пришел, принес много денег. И его вон там, у реки, ростанские убили. Забрали деньги, его в реку бросили. С подругой-то гулял. Раньше-то гулял до армии. Дак девка и стихи составила:

Ягодиночку убили	Ягодиночку убили
У кипучая реки.	И возили потрошить.
Его серенькие глазоньки	Только жалко его молодости
Закрылись навеки.	не дали пожить. (ФА, Бел8-6)

Итак, частушечное высказывание реализует социальные действия двух типов. Во-первых, она создает социальный прецедент: совершается акт перемещения границы, разделяющей внутреннее, скрытое, и внешнее, публичное. Вне специфического социального

контекста, принуждающего к такому действию — молодежной гулянки, гулянки рекрутов, это — область личной инициативы исполнителя. Такая инициатива может быть поддержана и одобрена обществом или проигнорирована, в последнем случае частушку не помнят. Обнародование личного — чувства, оценки, потребности — призывает публику в свидетели, вручая сообществу право контролировать, ратифицировать, одобрять или осуждать. Такой тип социального действия может быть назван координацией: частушка вырывает некоторые события из временного потока и определяет их координаты на общей карте социального пространства, тем самым его преобразуя. Так информация, новость, содержащаяся в частушечном высказывании, перерастает в перформатив. Условием такого преобразования служит публичность частушечного жанра. Использование частушки вне публики, для себя, выполняет иные функции: личные частушечные серии, спевы создают персональную историю, представленную в общих, ратифицированных социумом, формулировках.

Публичное исполнение частушек старшими — не молодяшкой, а хозяевами (большаками и большухами) — представляет собой вторичный тип использования частушки. При таком использовании сама частушечная форма служит знаком, отсылающим к своему первичному контексту — молодежной гулянке. Несовпадение данного реально и задаваемого частушечной формой социальных контекстов определяет комический эффект такой частушки, который связан с особой социальной игрой.

Поэтика и прагматика частушки. В частушечных высказываниях, как уже было отмечено, просматривается общий принцип: происходит координация конкретного факта, детерминированного во времени и пространстве, и общего места, детерминированного в символическом пространстве социума. Такая координация происходит за счет определенных приемов, характеризующих прагматическую функцию частушки как фольклорного жанра.

Один из приемов, реализующих этот принцип, — троп. Для описания его «работы» в частушке нам необходимо учитывать то место, которое занимает троп в высказывании. Н. Д. Арутюнова, характеризуя троп с точки зрения его коммуникативной позиции, предлагает различать две основные функции, влияющие на формирование категориального и лексического значения слова в высказывании. Это «функции идентификации предмета речи, которая реализуется темой сообщения (точнее, субъектом и другими актан-

тами, относящимися к конкретным предметам), и функции предикации, соответствующей реме. Все другие синтаксические позиции либо включаются в реализацию одной из названных коммуникативных задач, либо представляют собой их синтез, объединение. К числу функционально смешанных относятся позиция имени в экзистенциальном предложении (или его эквиваленте) и позиция обращения.⁷⁴

Следуя исходным установкам, мы будем различать идентификационную (тематическую) и предикативную (рематическую) части высказывания, разводя и анализируя отдельно два плана — план истории (сюжета) и план речи. В этом случае «функционально смешанные» позиции — имя и обращение, которые упомянуты в последней части приведенной цитаты, оказываются вполне определенными. Обращения, имена собственные, а также дейктические показатели, связанные со сферой говорящего и контекста высказывания (указательные и притяжательные местоимения, личные глагольные формы и т. п.) определяют прагматический контур высказывания, эксплицируя на уровне речи динамические параметры коммуникативной процедуры. Троп служит скрепом двух планов, связывая сюжет и актуальный коммуникативный контекст.

Рассмотрим несколько частушечных текстов с точки зрения той роли, которую выполняет в ней троп.

Искрино-деревенька
 Была любимая.
 Дак, а теперя зарастает,
 Здесь нету милого. (ФА, Бел8-31)

Зарастать — общепольклорная метафора.⁷⁵ Микроистория, представленная в сюжетном плане частушки — пространство зарастает молодым лесом («ельничком, березнячком, частым горьким осинничком») или травой — служит формульной темой для фольклорной лирики.

⁷⁴ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 347.

⁷⁵ О семантике этой метафоры в фольклоре см. в: Герасимова Н. М. Народная лирическая песня «Дороженька» // Анализ одного стихотворения: Межвуз. сб. / Под ред. В. Е. Холшевникова. Л., 1985. С. 49-58.

Ходи к матушке в гости,
 ходи к матушке в гости,
 Пока матушка жива.
 Пока матушка жива —
 Дороженька мила.
 А как матушка умрет,
 А как матушка умрет,
 Дороженька зарастет.

Зарастет дороженька,
 Зарастет широкая
 Травую-муравую.
 Травую-муравую,
 Рощею зеленою.
 (ФА, Пин4-1)

Общепольклорный троп, который обычно используется в песенных текстах в предикативной позиции, в качестве предиката использован и в частушке. Но в отличие от лирической песни тема сообщения здесь задана индексальным знаком — именем собственным, квалифицирующим предмет высказывания однозначно. Введение тропа в рематическую часть высказывания меняет тему, определяя для нее иные интерпретационные возможности. Название деревни теперь указывает не на пространственный объект, но на отношение между ним и его проекцией, расположенной во внутреннем мире говорящего. Некто сообщает о том, что на его внутренней символической карте «деревенька Искрино» перестает быть, «зарастает». Это действие представлено как актуальное настоящее.

Одним из наиболее популярных приемов использования тропа в качестве основания для связи общего и частного является соединение двух контекстов, в одном из которых форма используется в прямом значении, а во втором — в переносном:

Лампа весело горела.	За рекой идти — болота,
Лампа сушит керосин.	За болотом есть и грязь.
А меня, девчонку, сушит.	Заболотские ребятушки
У вдовы красивый сын.	Повысушили нас. (ФА, Бел8-18)

«Сушить» — общепольклорный троп — «терять силы, болеть из-за любви». О том, что именно троп лежит в основе связности текстов, можно судить по тому, что именно он служит сквозной темой для двух объединенных в спеве частушек.

В следующем примере в первом предложении «белая кубаночка» может быть понята в прямом значении. Во втором предложении то же словосочетание использовано уже как троп. Через троп — синекдоху — определена рема (дополнение, включенное в предикативную часть): указание на конкретного «милого».

Белая кубаночка
Четыре ночи снилася,
Да в белую кубаночку
Нечаянно влюбилася. (ФА, Бел8-31)

Частному случаю приписываются универсальные предикаты — таков общий прием частушки. «Умереть у кипучей реки», «сунуть», «зарастать» — иконические знаки отношений. Они размещаются в предикативной части высказывания и связываются с актантами (субъектами, объектами), выполняющими идентифицирующую функцию (апеллирующими к частному случаю). «Идентифицирующие слова — отмечает Н. Д. Арутюнова, — отражают и классифицируют то, что «существует в мире». Они как бы замещают мир в сообщениях о нем. Предикатные слова выражают то, что мы «думаем о мире». Первые ориентированы на объективный мир, вторые — на познающего субъекта».⁷⁶

Задача частушки — интерпретация конкретного факта, включение его в определенный таксономический класс. Новостью, информацией является включение, поэтому описание факта, подвергаемого интерпретации, может быть сведено к минимуму.

Говорили, говорили
Речи говоренные.
Это все наговорили
Бабы проваленные. (ФА, Бел8-10)

Другой, не менее распространенный, прием частушки — координация фактов за счет со- и противопоставления звуковых оболочек слов, использованных для их описания. Покажем это на примере уже приведенного текста:

Или ли ты играешь — таешь,
Или ли я пою — таю.
То ли ты любить кончаешь,
То ли я перестаю. (ФА, Ваш8-17)

В первом двустишии использованы паронимы — «таять» и «таить». Сходные по звучанию слова определяют различные действия. Во втором двустишии использованы синонимы — «кончать», «переставать». Сопоставление подобия форм при различии смыслов и

⁷⁶ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. С. 39.

подобия смысла при различии форм достигается за счет использования синтаксического параллелизма. Личные формы глаголов и личные местоимения, использованные в частушечном высказывании, позволяют спроецировать некое общее правило — формулу несовпадения формы и содержания, созданную поэтической конструкцией текста, — на текущий момент.

Частушка: план речи и контекст (динамические характеристики). Одна из наиболее значимых для нашего анализа корреляций — отношение между агентивной формой фольклорного жанра и спецификой контекста. «Данные синтаксической типологии языков, — отмечает Вежбицкая, — говорят о том, что существуют два разных подхода к жизни, которые в разных языках играют разную роль: можно рассматривать человеческую жизнь с точки зрения того, “что делаю я”, т. е. придерживаться агентивной ориентации, а можно подходить к жизни с позиции того, “что случится со мной”, следуя пациентивной... ориентации».⁷⁷

Человек, обозначая себя в речи в качестве пациенса, оказывается индикатором или реципиентом параметров действительности, но не субъектом, изменяющим эти параметры. Это представление закреплено структурой неопределенно-личных конструкций русского предложения (*мне весело, мне грустно, мне думается* и проч.), характерных и для фольклорного синтаксиса.

Можно предположить, что эмоциональность, «иррациональность», неагентивность, отмеченная А. Вежбицкой как характерная черта русского языкового сознания, обусловлена определенными характеристиками русской культурной реальности.⁷⁸ «Безличные предложения, — пишет Н. Д. Арутюнова, — фиксируют когнитивные модели, сформировавшиеся в национальном сознании и соответствующие прототипическим положениям дел. Занимая в ситуации центральную позицию, человек вместе с тем над ней не властен. Он подчинен некоторой — внешней или внутренней — силе».⁷⁹

Нельзя оставить без комментария мнение Н. Д. Арутюновой относительно истории развития безличных и неопределенно-личных форм в русском языке. Так, в частности, относительно конструкций с глаголом в 3-м лице ед. числа (*унесло, водило*) и предложений с

⁷⁷ Вежбицкая А. Язык, познание, культура. С. 55.

⁷⁸ О когнитивной модели безличных и неопределенно-личных конструкций русского языка: Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека.

⁷⁹ Там же. С. 806.

глаголом на -ся (*не сидится*) лингвист утверждает следующее. Они «... не были свойственны ни старославянскому, ни древнерусскому языку. Они возникли на русской почве, причем достаточно поздно».⁸⁰ Таким образом, с одной стороны, признаются определенные когнитивные основания этих форм, о которых уже шла речь выше, с другой — развитие этих синтаксических форм представляется имеющим определенную динамику: их число увеличивается к эпохе Нового и Новейшего времени. Из этого можно сделать вывод, что либо описанные когнитивные модели укореняются в русском менталитете лишь к этому времени, либо они до его наступления не имеют языкового выражения. Усомниться в обоих из названных выводов заставляют факты, относящихся уже не к истории языка, но к типологии языков и культур.

1. Уклонение говорящего от ответственности за свое высказывание посредством употребления пассивных языковых форм и ссылок на источник («силу»), как показал Дж. В. Дю Буа, является общим типологическим признаком ритуальной речи в традиционных культурах.⁸¹

2. Обилие неопределенно-личных и безличных конструкций в спонтанной речи говорю и в ритуальном фольклоре (причитания).

Эти факты заставляют видеть в «неагентивности» или «активной пассивности» одну из базовых моделей русского менталитета, а в ее языковых проявлениях усматривать определенную прагматическую подоплеку.

На фоне общей установки на исходную активность именно «сил», а не человека, переход к агентивности речи оказывается особенно значимым; знание, что инициатива в изменении реальности не принадлежит человеку, налагает особую ответственность за проявление собственной инициативы и речевой, и деятельности. Э. Бенвенист отметил, что в плане речи, являясь субъектом речи, говорящий полностью присваивает себе язык. Такое присвоение предполагает, во-первых, что говорящий считает и признает себя инициатором происходящего, во всяком случае речевого, события. Во-вторых, эта инициатива чревата ответственностью за результат данного речевого действия. Использование форм настоящего и будущего времени первого лица в активном залоге предполагает максимальный градус ответственности. Дело, совершаемое таким

⁸⁰ Там же. С. 801.

⁸¹ Дю Буа Дж. Самоочевидность и ритуальная речь // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12.

высказыванием, и его результат полностью под ответственностью говорящего.⁸²

Лоном, рождающим агентивные формы в фольклоре, оказываются песенные тексты календарных и переходных обрядов и заговоры — жанры, формирующие ритуальные события, события высокого социального значения. Тем интересней факт, что агентивные формы активно эксплуатируются в жанре частушки, о ритуальном характере происхождения которой речь никогда не шла:

Мимо тещино домику
Пройду и пропою:
Что гулять не отпускает
Сударушку мою. (ФА, Бел8-16)

По дороженьке иду,
Дороженька протяжная.
Уважительная я,
Конечно, не для каждого.

Я тогда тебя забуду,
Когда в кузницу схожу:
Сердце каменно уложу,
Грудь железную сую. (ФА, Бел8-19)

Существует определенный зазор между социальным статусом говорящего и той персоной, которой он себя предъясвляет в акте речи. Исполнитель частушки в ситуации первичного контекста ее бытования (молодежное гулянье) представляет себя для других, моделируя в актах речи свое социальное «я». Когда же этой формой в качестве публичной формы пользуется старший, она становится способом двойного «закавычивания» — высказывания и говорящего. Приняв на себя не свойственный ему статус («молодой»), говорящий пользуется им как маской, позволяющей уйти от «примерности» частушки, отнести ответственность за высказывание к роли, а не к «эго».

Исполнитель в акте речи берет на себя право распределять роли в данной коммуникации, поскольку, присваивая определенную

⁸² Ср.: «Великий процесс, который представлен у человека полярностью откровенности и притворства, можно, пожалуй, назвать нашей ответственностью. Это непрекарающийся поток ответов, которые человек держит перед лицом своего мира, под взглядом своего Бога и на слуху своего рода...» (Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1995. С. 79).

роль себе, он вынуждает публику либо разделить мнение, которое он возглашает, либо ответить другой частушкой, что предполагает перехват инициативы. «Я» частушечного высказывания представляет собой субъект речи и субъект социального действия, совершаемого посредством такой речи. Роль же, которую присваивает себе говорящий, используя данную форму, есть роль носителя общего знания, точнее — общего мнения. Результатом такого действия служит выравнивание между наличной ситуацией и общим знанием (общей оценкой). Именно в этом отношении частушечное высказывание может быть квалифицировано как перформативный акт — оно конструирует социальную реальность. «Я» (говорящий), используя конвенциональный речевой регистр, принимает на себя определенную ролевую позицию, ее функция — оглашение, возглашение или разглашение. «Я» говорящего использует «я» роли для того, чтобы объявить некий факт существующим. Такая конвенциональная процедура обеспечивается особым образом организованной речью — частушкой.

Идентификация плана речи — это те семиотические средства, за счет которых определяется социальная площадка совершаемого действия. Пластический образ, позволяющий обозначить коммуникантов, для частушки очень устойчив: пляшущий останавливается, топает ногой и поет, повернувшись к адресату. При этом действительным адресатом частушечного коммуникативного акта является сообщество в целом. Оно выступает в качестве референтной группы, которой предлагается на ратификацию интерпретация некоего факта. Таким образом, фактический адресат и адресат, который может быть назван в тексте, не совпадают. *Я говорю тебе, кому-то или никому, но хочу, чтобы слышали все.* Перед нами — заданная традицией форма социальной игры.

Матерные частушки и частушки «с картинками». Стыд и доминирование. Особую группу частушек, находящихся в активном употреблении в исследуемой традиции, составляют эротические частушки и частушки с бранной лексикой. В оценке рассказчиков бранные частушки и частушки эротического содержания могут одинаково определяться как частушки «с матами»:

Девушки свои поют, а парни — свои. Парни с матом поют:

Заиграла хромка громко
у реки на берегу,

Заиграло ретивое
у милашки в пологу. (Роксома, 2001)

Но если бранные частушки определяются как «хулиганские», неприличные для публичного исполнения женщиной, то эротические частушки определяются как «смешные», они допустимы для такого исполнения. Собственно, смешны они тем, что исполнительнице удается эпатировать публику, избежав при этом предосудительного бранного слова. Представление о том, что именно — слово или тема — является «матом», оказывается смутным. Не менее неопределенной оказывается и граница между бранной лексикой и лексикой, связанной с определениями физиологического «низа». Например, отрывок из общей беседы о частушке, в которой участвовало несколько роксомских женщин-соседей:

- Уже еще про дробечек-то много знала, да вот все вышли.
- Не знаешь песню «Старуха старику»?
- Нет. Не знаю. Я с матами не знаю.
- Это не с матом, не надо: «...опалила мудри, из-за этого старик не годится в люди».

У меня милочек
Роксмские волости —
Не споет похабной песенки,
Не хватит совести.

Я купила колбасу,
За пазуху положила,
А она, ебена мать,
Меня и растревожила.

(Говорят одновременно:)

- Дура! Окаянная она.
- Я на узенькой на лавочке
Один разок дала.
- Отстань, дура. Сумасшедшая.
- А нету мату.

Я дала бы два разка,
Да больно лавочка узка.

- Ну, деука, с ума сошла! (Роксома, 2001)

Чаще всего такие тексты записывают от мужчин и пожилых женщин, как сообщают информанты, девушки и молодые женщины такие частушки не поют, стыдно. Но матерное слово или эротическая частушка из уст ребенка тем не менее вызывают не осуждение, а смех. Например, восьмидесятилетняя женщина представляет своего шестилетнего внука, подошедшего вместе с ее зятем — дядей мальчика, просит внука спеть песню, которой она его научила, и

и всеми радостно смеется, когда он поет эротическую частушку, ее не смущает разнополюый и разновозрастный состав участников беседы.

<А кто частушки пел? И девки и парни?> Парни, конечно, парни свои, у девчонок свои частушки. <А они как бы переговаривались частушками или просто так?> Нет, нет, девчонки сами по себе пели, а ребята, ребята ходили группами большими, но у каждой группы у этой был гармонист, и вот они пели песни, ну, матерные, конечно, песни пели, а девчонки, конечно, нормальные. (ФА, Ваш18-40)

Вот какие пели. Я похабные песни помню, парень с девкой пели. Парень-то как пел...

Меня милка принародно
Обозвала блядуном.
А ее... не буду,
Ты закрой ее блином.

Это парень поет девке. А девка поет:

Я не буду любить
Этого верблюда,
Все равно зарезу
Киселем из блюда. (ФА, Ваш8-30)

Картина бытования частушки, которая складывается в результате непосредственного наблюдения, и картина, которая складывается в результате описаний бытования, предлагаемых информантами, несколько отличны. «Правила» исполнения частушки утверждают, что хулиганские частушки поют парни и мужики, девушки и женщины поют «нормальные». Вместе с тем знают такую частушку, как это видно по записям, все.

Напьются, дак и напляшутся, наиграются, частушек напоят: и матюкальных, и всяких. <А матюкальные кто поет?> А все: и бабушки, и дедушки, и все кому не лень, все. <И незамужние, и неженатые?> Все, все, кому не лень. Кто умеет петь да плясать. (ФА, Ваш8-28)

<А песни тоже разные пели?> Да, песни военные вот эти все, как говорится, после войны вот эти. До войны были вот эти какие песни, романсы, да... <Их, наверно, в основном девушки пели?> Да. Ребята-то все эти, подсолоненые, как говорится (смеется). <Частушки?> Ну. Под гармошку. <А вы не помните какие-нибудь?> Ну-у... У меня товарищ считал, дак насчитал триста штук... <А частушки, значит, пели только ребята?> Да и девчата пели. Частушки хорошие и девчата пели, «русского» пойдут плясать, дак там тоже частушки поют... <И замужние

и незамужние пели?> А все, всякие пели, а замужние еще больше поют, чем незамужние. Девчата-то стесняются более, а которые замужем, не стесняются. <И с матом?> Подкладут другой раз. (ФА, Ваш26-65)

Определение нормы касается не знания непристойной частушки, но публичного поведения: допустимость речевого действия определяется статусом говорящего и составом публики (фактором адресата). Для того чтобы разобраться в этом вопросе, позволим себе некоторые замечания относительно бытования бранной лексики в составе речевого поведения рассматриваемой традиции, поскольку эти явления, несомненно, располагаются в общем функциональном поле.⁸³

Речь деревенского мужчины, обращенная к мужчине, обильно оснащена особыми маркерами. Они представляют собой фонетические свертки бранных высказываний — *ё'б'ты'ть*, *ё*, *бля*, и проч. Функции их в речи разнообразны: они могут вводить оценку достоверности излагаемого (в следующем примере — *хрен/хер знает*), оценку себя как говорящего (*забыл, как их, мать твою*). Приведем несколько фрагментов диалога между собирателем-студентом и пожилым мужчиной, рассматриваемые маркеры бранных выражений выделены курсивом:

<А как парни дрались на гуляниях?> А как дрались? (Смеется). С гармонью ходят. Я хоживал, а драться-то не дрался. Ну, а этот... пошлепают друг дружку дак. <Так что — свои друг другу? в одной деревне, что ли? Или как?> Из разных деревень. А есть в это... *Ой, мать твою это...* Там две деревни — забыл, как их... *мать твою*. <нрзб.> *это...* А как праздник, так деревня против деревни дерутся <нрзб.>... Киуйский сельсовет. Киуйский теперь... Деревни все — <нрзб.>, *так чё, мать честную*, [там один] в двух сельсоветах. Раньше было в каждой бригаде — ферма скота, а теперь в двух сельсоветах по два двора только там, и то — в Киснеме. Ну, дак <нрзб.>, *мать твою*, <нрзб.> нет! (ФА, Ваш26-1)

А вот это, эти, инопланетяне-то, дак говорят, что правда летают. *Хер*

⁸³См.: Толстой И. И. Инвективные песни аттического крестьянства и древней комедии // Академия наук СССР. Т. XLV: Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935; Желвис В. И. Поле брани: Сквернословие как социальная проблема. М., 1997; Кирилина А. В. Еще один аспект значения obscene лексик // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.): Тексты и исследования / Изд. подг. Н. Л. Пушкирева. М., 1999; Михайлин В. Ю. Русский мат как мужской obscene код: Проблема происхождения и эволюции статуса // Новое литературное обозрение. 2000. № 43.

нист, правда ли. <Ну вы же видели> А? Инопланетян-то я не видал. <Ну, кружок видели?> Только круг. Так — кто тут был? что за круг? Небольшой размером, вот такой цветом, вот такой круг, как... ну, она наподобие как солнце размером, ну, немножко побольше. <Как солнце?> Круг. *Хер знает*. А раз было по телевидению, показывали: два научных сотрудника, молодого, тридцати годов, парня и спрашивали. А его инопланетяне увезли на Божью планету. Ну и, а этот спрашивает: «Кого там видел?» Это я запомнил. По телевиденью, это года два, наверно, прошло. Так правда ли, нет, не знаю. Может, и выдумка, правда ли. Это по телевидению показывали, насколько верить — *хрен знает*. (ФА, Ваш19-4)

У нас пастух пас. Ой, забыл, *мать твою*, грех-то, один из другой деревни, коров пас. Один. Не женился, ничего. Ну, а чтоб с этим, связь имел с лешим. (ФА, Ваш19-1)

Маркеры могут использоваться для членения высказывания: они вставляются на месте пауз, подчеркивая интонационные разрывы фразы. В разговоре с женщинами (судя по интервью, записанным от тех же информантов) мужчины эти маркеры опускают, прибегают к эвфемистическим заменам или передают их еще более свернуто: «мать честная», «черт знает», «о-ё», «ё-ть» и др.

Речевое поведение, в частности выбор «мужского» речевого регистра, существенно зависит от позиции, которой наделяет участников коммуникации говорящий. Признает ли говорящий за участником коммуникации адресата или зрителя, публику, на глазах которой он «представляет» себя. К такому выводу приводит неоднократно замеченный факт: женщины могут присутствовать при общении мужчин, но контроль собственного речевого поведения мужчины осуществляют лишь тогда, когда избирают женщину в качестве адресата, или же, что очень важно, когда обращаются к лицу, занимающему более высокое социальное положение (вне зависимости от его пола). Последнее обстоятельство служит дополнительным аргументом к справедливому выводу А. В. Кирилиной относительно функции брани в культуре: в обсценной лексике «основной темой является «господство, доминирование», т. е. выражение властных отношений, приписывание себе или третьему лицу более высокого статуса, который и позволяет осуществлять названное действие».⁸⁴

О том, что это речь мужская, т. е. речь, определяемая с точ-

⁸⁴ Кирилина А. В. Еще один аспект значения обсценной лексики. С. 779.

ки зрения гендерной принадлежности, свидетельствует несколько фактов. Во-первых, освоение бранного регистра является одним из важных предметов социального обучения в деревенской традиции. Мальчики слушают, как говорят между собой старшие — парни и мужчины, — и стараются им подражать. Дважды (в Рокосме и в Ухтоме) нам рассказывали о том, что старики обучали маленьких детей бранному слову, чтобы они быстрее научились говорить. Во-вторых, женщины, осуждая в общем смысле бранную речь, рассказывали о том, что говорить «как мужик» их вынуждала работа. После войны им нужно было осваивать профессии, которые считаются мужскими — тракториста, механизатора, шофера. Нужно было носить штаны, и нужно было говорить как мужик — браниться (Ухтома, 2000). Все это делает достаточно понятным использование матерной частушки в мужской среде: она, так же как и бранная лексика в спонтанной речи, демонстрирует мужское поведение и доминирование.

Заслуживающим внимания представляется обсценное речевое поведение старших — пожилых — женщин. Замечательный российский фольклорист А. И. Никифоров, основываясь на собственных полевых впечатлениях, в 20-е годы XX в. писал: «старики и старухи, особенно в Заонежье, по-видимому, дают полный простор своему языку, нисколько не стесняясь ни женщин, ни детей, присутствующих при рассказе. Мне неоднократно приходилось быть свидетелем иногда поражающей меня беззастенчивости и даже цинизма стариков или старух при рассказе среди своей семьи. Молодые женщины на язык скромны, но не без исключений. В сказке же эта скромность безусловна так же, как и у девушек, которые никогда не вносят в сказку даже грубости».⁸⁵

Этому замечанию А. И. Никифорова мы не раз находили подтверждение в своей полевой практике: «... про кота, который растянулся на полу, Анна Ивановна сказала: «Умер, умер, убрався, хером в крышку уперся»» (Роксома, 2000).

Все отмеченное относительно сказочной и спонтанной речи пожилых женщин, в полной мере может быть отнесено и к частушкам непристойного содержания. Многие пожилые женщины (как правило, вдовы, т. е. хозяйки, живущие самостоятельно) могут спокойно

⁸⁵ Никифоров А. И. Эротика в великорусской народной сказке // Художественный фольклор. 1929. № 4/5, цит. по: Никифоров А. И. Эротика в великорусской народной сказке // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 511.

исполнять подобного рода частушки (записаны от 78-летней женщины в Георгиевском; все частушки были спеты подряд, их более ста, все либо эротической тематики, либо содержат обсценную лексику):

А все ходил на хуторок,
Свою сударушку берег.
А до чего я доберег —
Стала шире в поперек.

А меня сватам не отдали,
Куда и берегут.
А все равно свои ребята
За овином выебут.

Это тоже не растопочка:
Бензин да керосин.
Это тоже не залеточка,
Гулял — не попросил.

Эх, юбка моя,
Бумазейная.
А под юбкой есть
Штука дельная.

А у сударушки моей
Юбочка турецкая,
Она сама из-за границы,
А манда немецкая.

А полюбила ухаря,
Да оказался без хуя.
На хуя мне без хуя,
Да когда с хуем до хуя.

А у милашки под подолом
Облигацию нашел.
У товарища — в середыше,
И номер подошел.

А что-то под ногу попало:
Думала, горошина.
Повернулась, посмотрела:
Чья-то шишка брошена.

Мине дроля подарил
Четыре мандавошечки.
Чем же я кормить вас буду,
Маленькие крошечки?

Я тебя ебать не буду,
Анна Николаевна!
У тебя в пизде собака
На меня залаяла.

Ети мать, картошку ела,
Ети мать, горячую.
Ети мать, на шишку села,
Ети мать, стоячую.

Говорила старику:
Старик, не ездя на реку.
Старик поехал, потонул,
Только хуем болтанул.

Заиграл полубаян
В поле у канавушки.
Запою — пизда заноеет
У моей сударушки.

Ой, дровни, оглобли
Скучают по мене.
Милка кошачьей породы
Не дает манды мне.

Мою милую, косую
Повели ети босую.
Завтра утром по росо
Поебем, ребята, все.

Ёб твою мать,
Стало не на ком пахать!
Запрягу пиздушку в впряжку,
Буду хуем управлять.

Куличиха кулику
Посулила на суку.
Прилетел кулик на сук —
Куличихе недосуг.

По осеннему морозу
По великому посту
Четыре трактора тащили
Околелую пизду.

По деревенке бежала,
На лужицу уселася:
Попей, мандушечка, воды —
Селодочки наелася.

Через поле через межу
Хуй кричит пизде: «Зарежу!»
Пизда сикелем грозит —
Не зарежет, паразит.

У сударушки моей
Одета юбка рябая.
Я за то ее люблю,
Что передочком слабая.

В огороде меж грядам
Девка мучилась родам.
«Окайные ребята,
Больше разику не дам».

Дура я, дала в крапиве;
Лучше дать бы на мосту.
Из-за его, из-за мазурика,
Ошпарила пизду.

В отличие от обычного употребления частушек, в которых гендерные различия непременно учитываются: парни поют свое, девочки — свое, здесь эти правила не работают. Женщина исполняет и явно мужские частушки (из солдатского репертуара в том числе), и женские. Субъект речи в них может быть представлен (*дура я, дала в крапиве*), может быть скрыт (*Как высоким бережком*). В любом случае определяющим фактором отбора, несомненно, является тематика и обсценная лексика. Такого рода речевое поведение, которое наряду с мужчинами позволяют себе некоторые старшие женщины, оценивается ими самими как смешное:

То ли я не сатана,
То ли я не баба!
Щи варю, манды даю,
Какого хуя надо?

Моя милка замуж вышла
И немного нажила:
Пообедала, да выебли,
И чаю не пила.

Пизда баенку топила,
Хуй закуривать пришел.
Пизда хую отказала,
Хуй заплакал и пошел.

Эх ты, милая моя,
Какая карамелина!
Если мало моего,
Попроси у мерина.

Сине море, сине море,
Сине море глубоко.
Пизду хуем не накормишь:
У ней горло широко.

Как высоким бережком
Шла ебёна мать пешком.
Она шла и охала:
Хуёво жить без пёхала!
(ФА, Бел8-34)

Напили меня пьяную,
очнулася в реке,
Юбки нету, жопа голая,
и трешница в руке.

Я раньше таких песен много пела, все хахали. И пела вот такие, не то что сильно матюкальные, смешные. Мужики все-то хахают, хлопают, не знаю... Тут частушка, тут — одна к одной, одна к одной... Есть такие смешнушки — не могу сказать. (Кисьнема, 2001)

Представляется, что социальный смысл такого поведения связан, так же как и бранная лексика в мужской речи, с доминированием. В культуре, где инструментом управления является стыд, страх перед стыдом становится мощным регулятором власти. Используя обценный речевой регистр и предъявляя эротическую тематику в публичной речи, мужчина демонстрирует свою властную позицию, то же самое делают женщины, которые предъявляют свои права на власть. В последнем примере видно, что адресатами женской частушки-«смешнушки» выступают именно мужчины. Она смешна именно для них и в первую очередь потому, что они, смеясь, признают за исполнительницей право не иметь своего стыда, а следовательно, способность управлять стыдом других.

ПРАГМАТИКА ПРИЧИТАНИЯ

Последний и самый неизбежный факт человеческой жизни в том, что «Рахиль плачет о детях своих и не может утешиться, ибо их нет»... Не может Рахиль утешиться о детях никакими комбинациями своих слов и представлений, потому что все равно детей ее больше нет. Тут-то и начинается для человека совершенно новая оценка всего своего... В этом смысле древний Сократ говорил, что «смерть есть начало мысли».

А. А. Ухтомский

Социальная жизнь локального социума обладает особым «стереоскопическим» строением: ее невозможно представить как единую картину жизни. Люди, принадлежащие к разным половозрастным группам и занимающие различные социальные позиции, живут в разных мирах: их проекции жизни определены их жизненным

опытом и вменены статусом. Сведение жизненных проекций к единому знаменателю — «традиционной картине мира» или «фоновому знанию» существенно упрощает наше представление о традиции.

Проекция, или «картина мира» жестко связана с габитусом — набором стереотипов поведения, присущих человеку в данной социальной позиции. Изменение социальной позиции — мобильность — предполагает смену стереотипов, и, следовательно, смену жизненной проекции (картины мира), что обусловлено изменением социально заданной точки зрения.

Психологически такое событие для человека обязательно предполагает определенное *переживание*: неведомая до того «часть» мира вторгается во внутреннее жизненное пространство и преобразует его структурно, приводя его в соответствие с новой картиной мира, предписанной новым социальным статусом.

Такое психологическое изменение предполагает деструктивную фазу — взрыв, чреватый разрушением внутренней идентичности личности.⁸⁶ Представляется, что одна из функций переходного ритуала как социальной процедуры состоит в том, чтобы преобразовывать (превращать) одну проекцию жизни в другую, в соответствии с перемещением человека от одного к другому социально фиксированному положению. Как такую преобразовательную процедуру мы и будем рассматривать похоронно-поминальную традицию Белозерья и связанную с ней традицию причитаний.⁸⁷

Пространственно-временной контекст причитаний. Похоронный обряд относится к типу ритуалов, получивших после исследования А. Ван Геннепа название переходных. В самом общем виде его структура включает в себя три фазы: прелиминальный период, связанный с отделением лица или группы лиц от своего прежнего социального места; лиминальный период, имеющий определенную продолжительность и предполагающий специфическое ритуальное поведение участников обряда (посвящаемых или «лиминальных персон»); постлиминальный период, в течение которого «лиминальные персоны» наделяются новым социальным статусом, а весь коллектив, задействованный в ритуале, возвращается, после совершения определенных ритуальных действий, к обычному течению жизни.

⁸⁶ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.

⁸⁷ На примере свадебных причитаний этот вопрос был рассмотрен в: Адоньева С. Б. «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: ситуация границы // Пограничное сознание: Пограничная культура (Альманах «Канун». Вып. 5). СПб., 1999.

Похоронный ритуал Белозерья сохраняет традиционную схему переходного обряда. Он имеет определенную продолжительность — 40 дней, совпадающую со сроком других русских переходных обрядов — родильного (шесть недель), свадебного (около месяца), рекрутского (около месяца). Он предполагает определенную форму речевого поведения лиминальных персон (жены, которая по совершении обряда становится вдовой; мужа, становящегося вдовцом; детей и родителей): мужчины молчат, женщины используют особую форму речи, «слышную» и живым, и мертвым, — причитание. Участники ритуала как минимум трижды перемещаются от дома на кладбище и обратно, организуют особые трапезы, предполагающие участие в них живых и мертвых.

Похоронно-поминальная обрядность исследуемой традиции со времени первых научных фиксаций и до последних записей (период, охватывающий более ста лет) существенно не меняется,⁸⁸ что позволяет видеть в ней устойчивую обрядовую форму, являющуюся не только архаическим прошлым, но и актуальным настоящим жизни севернорусского крестьянства.

Представим общее описание белозерского похоронного обряда, используя материалы полевых записей.

Сразу по наступлении смерти умершего начинают «обряжать» — моют, одевают в приготовленную на этот случай одежду, укладывают на лавку. Пока покойника не обрядят — не причитают. Моют покойника пожилые женщины (35-летнюю женщину, отправившуюся обрядить покойника, старухи осудили: «Рано пошла!»). Существует представление о том, что с «обряжающих» снимаются грехи. Когда одна женщина обрядила десятого покойника, во сне к ней явился ее покойный муж и сказал, что ей уже больше мыть не надо — все грехи с нее сняты. Воду, мочало, мыло, оставшиеся после мытья покойника, уничтожали, чтобы все это не было использовано во вредоносной магии.

В Кирилловском районе — восточная часть Белозерья — мыло и гребень, которым причесывали покойника, кладут в гроб. В четыре угла гроба кладут «четыре деньги». Те деньги, которые накидают покойнику в избе, отдают в церковь. Вещи, на которых покойник лежал, также складывают в гроб, туда же кладут стакан и ложку, кто курил — табак.

⁸⁸ См.: Адоньева С. Б. Этнография северно-русских причитаний // Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: Причитания. СПб.; Божум, 1998.

Смертная одежда готовится при жизни человека, женщины собирают ее сами и готовят для своих мужей. Она хранится в отдельных узелках. Стружки от гроба сжигают в день похорон за околицей и смотрят, куда пойдет дым, если на деревню — будет вскоре еще покойник.

Первый раз начинают причитать, когда покойный уже положен на лавку. Покойного держат в доме трое суток и причитают над ним, сидят с ним днем и ночью — одного не оставляют. К двенадцати часам ночи чужие расходятся, а родственники остаются на ночь. Ночью бодрствуют по очереди и, чтобы не заснуть, рассказывают, кто что может: в основном случаи из жизни, причем главным образом смешные. В д. Зарецкой была записана сказка (новеллистическая сказка «Про бабушку Домну»), которую рассказывали во время таких ночных бдений.

На сорок дней в доме занавешивают все зеркала. В течение этого срока на обшивке дома висит белая ткань — знак траура. На сороковой день ее относят на могилу и закапывают, делают это тайно и при этом говорят какие-то слова (кто именно это делает и что при этом говорить — информанты объяснить не смогли или не захотели).

До сорокового дня не запирают дом, а в переднем углу, под иконами, оставляют рюмку с водкой, или чай, пирог, ложку с вилкой, поскольку считают, что в течение этого срока покойный ходит в дом. Когда накрывают на стол, кланяются в сторону переднего угла — сидящему там «родителю».

В гроб кладут березовые ветки.

С углями, оставшимися в кадиле после отпевания, и свечкой перед выносом тела трижды обходят дом (или обносят покойника вокруг дома) против солнца.

Хоронят до двенадцати часов дня. Когда выносят, впереди несут крышку от гроба, делают это с той целью, чтобы покойный не являлся, с той же целью после выноса стол и лавки переворачивают, ходят по дому, делая вид, что что-то ищут и приговаривают: «Ух, был да и нету, был — и нету». Открывают с этими словами печную трубу и подполье. Дом тщательно моют: пол, стены, лавки, стирают занавески.

Участники похоронной процессии после возвращения с кладбища моются в бане: «Если не помоешься — тяжело будет».

На девятый, двенадцатый («полусорочины»), сороковой «урочные» дни ходят на кладбище и «приводят» покойника, приглаша-

ют в дом, усаживают за стол. «Надо, чтобы покойного 40 человек помянуло». Тот, кто причитает, не садится за стол, подходит к переднему углу, где сидит покойный и обращается к нему с причетом.

В эти дни моют в доме полы и топят баню. Причетом зовут покойника мыться, в бане готовят для него белье, мыло и полотенце. Подождут, пока он моется, после этого идут мыться сами. «У нас — изготовим, так часа два еще не идем. Моются, не моются они... а приглашены: — Мойтесь и парьтесь на доброе здоровье, воды и жару и нам оставьте!». В урочные дни соседи сидят за столом до двенадцати ночи, а родственники — до утра.

На сороковой день остатки поминального обеда вместе со столом выносят на улицу, покойника с причитаниями выводят из избы и «провожают» с иконкой до *отвода* (край деревни) или до *крестов* (перекресток). Хозяйка делает в этот день подарок тем, кто обмывал покойного.

Причитать положено в течение трех дней, когда покойник лежит в доме, при выносе и по дороге на кладбище, у могилы, в урочные дни, приглашая в дом, в баню, поминая за столом, позже — в поминальные дни: родительские субботы, Радоница, Прощенное воскресенье. В д. Панинской урочным днем считают также и полгода после смерти. Утром, но не рано, часам к десяти, родственники идут на кладбище и зовут покойного домой, где во дворе уже накрыты столы. По отдельным сведениям, покойника зовут в дом от позднего утра до шести вечера: «пока им, покойникам, время разрешенное». Относительно траура сведения значительно расходятся. В Шоле, в Панинской, в Георгиевском (запад Белозерья), говорят, что в трауре год ходили не только вдовы, но и дети покойного: «Девушка, если родители помрут, дак она год в черном ходит». В Вашкинском районе, напротив, считают, что вдове траурный платок нужно перестать носить сразу после сорокового дня, чтобы не накликать еще одну смерть.

Эти описания составлены на основании свидетельств разных лиц, что, с одной стороны, дает возможность достаточно полно представить ход и детали обряда, но с другой — лишает описание конкретных свидетельств о характере связи между ритуальной ситуацией, ее участниками и ритуальными текстами. Для того чтобы иметь более объемное представление о порождении причетного текста в конкретной ситуации, приведем причитания и описание обряда одного из конкретных исполнителей:

Из своей души высказывала горе свое, не учила причет. А работано: все озеро испешано, все леса изрублены... Положат на стол, или настил сделают. Мужики свои родные сделают гроб, раньше на столы не ложили: говорят — стол-престол. Положат на стол, народ скопится и причитают. Кто умеет причитать: и жена, и сестра, и двоюродные. Три ночи покойного держат. Не один раз сядешь попричитать. А люди ходят слушать, интересоваться, плакать. Ой, тяжело. В голову падает, все свое высказываешь, все свои недуги, переживания, горе и жалость.

Раньше ой причитальниц было. Кто какую жизнь, так тут все и поминают, в горе высказывают. Кто как если плохой был, нехороший жил муж, и не выскажешь этой жалости. А если хорошо жили, как не жалко. Плачешь, выскажешь такие слова жалостливые. И не надо ни учиться, и никого слушать — свое горе выскажешь. Но это не каждому далось, ведь так. Другой и не сказать ничего. У отца я причитала:

Уж подойду я, сиротиночка,
— ой, заплачу:
Уж я ко углу ко переднему,
Уж ко столу да ко дубовому,
Уж я ко телу-то ко белому,
Уж ко языку безответному,
Уж(ы) ко кормильцу-то ко батюшку.
Уж(ы) ты скажи, да тепла палушка,
Уж(ы) ты куда да снарядилося,
Уж(ы) ты куда да сподобилося?
Уж(ы) на слыху да нету праздничка,
Уж(ы) на слыху нету Господнева,
Уж(ы) во роду нет именинничка.
Уж(ы) сама знаю, сиротиночка,
Уж(ы) ты куда да снарядилася:
Уж(ы) ты во матушку сыру землю.
Ой, не спеши, кормилец-батюшка,
Уж(ы) ты во матушку сыру землю.
Уж(ы) как со ту да со сторонущку
Уж соколам да нету вылету,
Уж(ы) молодцам да нету выезду!
Ой, мне жаль тебя, тошнихонько;
Ой, уж как не в пору, да не вовремя:
Уж годики да не престарелые,
Уж волоса да не поседелые.
Уж(ы) у тебя да тепла палушка,
Здоровьицо да все потеряно,
Уж силушка да поистрачена,
Уж на войне да тепла палушка, ой!

Уж подними да брови черные,
Да приоткрой да очи ясныя!
Уж ты скажи одно словечушко,
Дак приобрадуй мне сердечушко,
Уж моя жалось ты великая,
Уж моя падось ты падчивая,
Ой, ты кормилец да мой батюшка!
Уж как до этого до времечка
Дак было много роду-племени,
Уж как у нас у сиротиночек.
А уж на это как времечко
Дак никого да не осталось:
Уж все родные да двоюродные
Уж как твои да братцы милые, ой!
Уж положили буйны головы
Дак на военном да чистом полюшке.

Дак много тут можно причитать: надо кончить, я бы причитала тут два часа.

Как в баню приглашают, там, приходи, там.
Уж как тебя, кормилец батюшка,
Уж цветно платье поизорвется,
Крепка обувь да поизносится.
Приходи ко мне, пожалуйста,
Да на деньки да на урочные

Приглашают, пока он тут не унесен.

Можно так причитать, дак не отставать. Это все из ума. Это я нигде не читала, не писала, сама. Еще много пропускаю, выкидываю, это вам и не переслушать. И о муже, и сыновьях причитала: такая моя доля — женская. Горя сколько. Говорят: ой, причитать умеет. Все причитала, плакала. Все видно железно и стально. Надо давно бы умереть, дак все живу да плачу. Коль легко, милушка, перенести было! Тут сами слезы катятся. Приду на кладбище и причитаю. Мама говорила: в любое время иди, и поздно, и утром попозднее. Никогда не грешно свое горе поплакать. Всегда на кладбище примут и не обидятся, все так и говорила: и заплачешь, и запоешь. Другой раз сижу и плачу, и запою — осмотрюсь, никого нет — сижу и плачу, и пою. Какая я причитальница — со своего ума. Сама добавлю, что-то соображу. (Маэкса, 1998)

Прокомментируем последнее замечание причетницы. А. К. Байбурин справедливо отмечает: «Нет причитаний вообще, а есть только конкретные тексты по конкретному поводу, исполняемые в прин-

ципе только один раз».⁸⁹ С точки зрения носителя традиции это именно так. Но это не уникальность текста и не уникальность набора ритуальных действий, которые ему сопутствуют. Уникально событие, его значимость в личной судьбе его участников. И чем экстремальнее ситуация, тем более кодифицированы формы поведения, ее оформляющие. Если с точки зрения исполнительницы ее причитание — импровизация, то она же сама и опровергает эту оценку, контролируя правильность записи причета:

Кому родному причитаешь — брату причитала. Брат молодой умер.

Примечай-ка, лебедь белая,
уж как(ы)...

Не так. Жене его попрочитала:

Уж как нынече-тепериче
Примечай да мужа милого!
Уж во толпе, да во добрых людях,
Да на веселых на гуляночках.
Уж ты жила да лебедь белая
Из-за его не видала...
не знала, куда солнце поднимается,
куда красное девается — выпевается все горе в этом —
При тебе да добра голова,
я не знала, сиротиночка,
откуда солнце поднимается,
куда красное девается,
что рано не вставала, не думала, не заботилась, он сам везде.

У нас уж так и было. Он рано вставал, видел как солнце поднималось, а я спала. Так и о муже и причитала тоже, жалко. Сыновья проворные были, да вот такая смерть.

Раньше в бане причитали. Приглашают в баню. В урочные дни — девять дней. Баньку истопят. Белье снесут, на грядочку повесят покойному.

Я повыйду сиротиночка
На широкую на улочку.
Дак донесись да мой звучной голос
До кладбиша-то до высокого,
До могилушки глубокой!

⁸⁹ Байбурин А. К. Причитания: Текст и контекст // *Artes populaires*. Т. 14. Budapest, 1985.

Уж приходи ты, добра голова!
Уж стопила да парну баянку,
Уж дам чистую перемывочку
Уж за твою-то за добротушку,
За твою да за ласкотушку.

В баню приглашаешь, плачешь, все высказываешь. Потом двадцать дней топят баню, сорок, полгода, год, и все. Умерший денек — дак соберут столик. У меня друг за другом были похоронены, дак всем сделала поминки. Выносят, а я причитаю.

Уж вы держите да двери за скобу,
Не отпускайте да сына милого!
Уж мне жаль его, тошнешенько:
Ой, дак от сердечушка катилось
Капелька да от ретивого...
Уж погости ты, мое милое,
Уж сам ты знаешь сам ты ведаешь:
Остаюсь я сиротиночка
Я одна да одинешенька, ой!
Со соседям со соседушкам,
Со соседским малым детушкам,
Со широкой да со улочкой,
Со разъезной да путь-дороженькой,
Ой, да мое милое любимое!
Уж то мне жаль-то тебя, тошнешенько,
Приходи, Сережа миленькой,
Уж ко мне да сиротиночке,
Уж ко мне да горькой матушке!
Уж не завешаю окошечек,
Не закутаю воротичек.
Буду ждать да дожидатися,
Из окна в окно бросатися
Как тебя да гостя милого,
Желанного да долгожданного...

Вот так да попричитаешь. Там чего падает на ум на самом деле. Я причитала, дак вся публика плачет. Вот выходили — я свету белого не видела, ни людей, никого. Жалость мучит, горё. Меня под руки ведут, а я причитаю. Плачьте все, так плачьте — своим-то — как мне жалко-то. Сына-то своего. <А когда причитаешь легче?> Со слезами уходят какие-то яды вредные из организма. Ой, и поплакано. На самом деле, милушка, причитать — все тут падает на ум, все высказываешь, высказываешь ему.

На поминки рыбные блюда — накопят, нажарят, оладьи обязательно. Отпевают киселем. Молитвы поют. Читают «Отче наш» [на сороковой день]. К переднему углу у входа против крылечка выйдут и причитают. Последний причет, провожают, что больше не придет покойный. У переднего угла, а кто и дальше.

Ой, уж(ы) как пошел да тепла пазушка,
Дорогой да гость возлюбленный,
Уж он пошел да не обвернется,
Уж он пошел да не оглянется!
Уж ты скажи, наше межонное, ой!

И тут кой чего своей жалости высказываешь, что приходи, не забывай. Отцу:

Как у нас, у сиротиночек,
Сам ты знаешь, сам ты ведаешь,
Во дому не осталось хозяина,
Во хозяйстве — распорядчика.
Уж много дел да понакопится!
Приходи, кормилец батюшка,
Ты помочь да сиротиночкам,
Уж как к нам да горяшничкам...

Вот так поговоришь. Сыну тоже плакала:

Как я буду обживатися
После тебя да моего милого.
Мине жаль тебя да тошнешенько,
Нету слов да горе выразить
У меня у сиротиночки!
Не приведи да Боже Господи,
Никому да ко крещеному
Пережить эту досадушку,
Перенести эту утратушку.

Вот так все. Выйдут на улицу, возьмут стряпни на тарелочку, рюмочку, потом к переднему углу выложат это все на землю. На кладбище:

Вы подуйте да ветры буйные
Вы со все четыре стороны:
Вы со летнюю, со зимнюю!
Разнеси-ко-ся желты пески
Со могилушки глубокие.
Уж я пришла как сиротиночка
Ко тебе, да мой любимый сын,
Уж со слезами да со горячими,

Со поклонами да со низкими,
Со словами да со лесливыми.
Ой, уж на чесну темну ноченьку
Уж не спалось мне не дремалось:
Сбиралась горюшиночка
Уж я на площадь да на широкою
Уж ко тебе да на могилушку,
Уж ко тебе, да мой родимый сын!
Уж раскрой ты да очи ясные!
Ты раздайся, да мать сыра земля,
Уж расколись-то гробова доска,
Уж ты повстань-ко, мило дитятко,
Ты услышь меня, горюшицу,
Ой, уж во сегодняшний Господний день!
Уж напекла я, наготовила
Уж для тебя да гостя милого,
Уж ты пойдем, мое межонное,
Уж мы снесем тебя, любимый сын,
Уж на своих да белых рученьках!
Ой, уж не ломайся ты, не гневайся,
Уж ты пойдем-то да пожалуйста.

Что, там все наготовлено. Как солнышко — межень, тепло, тихо. Как-да тихо, погода установится, вода не колыхнется — это меженью называют в деревне. Зимой причитают:

Протоптать да снега белые,
Проложить да следы свежие
Не на площадь на широкою —
На могилушку глубокую
К дорогому да сыну милому.
Мне тоской да стосковалось
По тебе, да тепла пазушка!
Уж я пришла как сиротиночка
Про твое житье повыспросить,
Про свои горя повысказать...

Ну, когда че будешь причитать, да все на ум падает. Николин день праздновали, советские дни, на другой день Пасхи — все ходим на кладбище. День Победы тем более. В Христов день, в Троицу не причитают, опасаются: «Седни не плачут, вся земля радуется». На Рождество в самый день ходим на кладбище, но на праздник не причитаем, все больше в урочные дни. А у кого горе большое, так не может сам собой владеть.

Иду дорогой, уж причитаю, не могу уж выносить. А летом дак: «Протоптать да пески серые...». У нас песок на кладбище дак... На поминках причитаешь: ~.

Погляжу я сиротиночка
В передний угол да на лавочку,
На место благочестивое.
Уж как сидит да гость любимый там.
У его у теплой пазушки
Ложечка не подымается,
Стопочки не выпивется...

Там начнешь причитать:

На чего да рассердился...

Ложат покойному всегда такой треугольничек [треугольный столик в переднем углу, на который кладут еду, рюмку с водкой, прибор], потом уж, когда пообедают, повспоминают, попричитают. Когда мать, сестра, тетя — попричитают обязательно. Наплачутся, и как легче на душе, как камень скатится. Как будто повидеешься, как поговоришь. На кладбище попричитаю, наплачусь — как будто долг отдам. Не дай Бог этих горей. На этом свет стоит. Подразумевают, что [когда причитают] как будто он слышит. И говорят, что лежит — слышит. Я пока тут разгорююсь, причитаю, причитаю, еле кончу, горе свое высказываешь, обида мучит. Придешь к покойному посидеть, не причитаешь, дак не так, когда запричитаешь — слезы не унятся. И не плачешь, а плачется. Предлагала старуха: «Давай тоску-то отниму». А тут тоску отнимут, в могилу уходят из-за этого, все сдавит. Не надо тоски отнимать, поплачешь, выплачешь и все, а че? Колдовать, какую-то дрянь пить — не. Буду плакать, буду жалеть, вспоминать. По чужим некрасиво [причитать]. С каких я ежиков буду причитать: о чужом не знаешь, что и причитать, не — я о своих. Не знаешь, чего и говорить, людей смешить. Да и душа не позволяет, о своих только. (Маэка, 1998)

Можно говорить о единой пространственно-акциональной структуре севернорусского похоронного обряда. Поминально-похоронную обрядность составляют непосредственно сам ритуал, а также поминание в урочные дни в течение года. Обряд длится сорок дней и включает в себя следующие действия, непременным условием которых является участие значительного количества людей — соседей и родственников:

- 1) трапезы;
- 2) поминания, предполагающие публичные причитания женщин (родственниц и свойственниц покойного);

- 3) перемещения из дома на кладбище и обратно;
- 4) защитные магические действия;
- 5) «запланированные» визиты покойного с кладбища домой в течение «урочного» срока для участия в трапезах и банных омовениях.

Обязательными пространственными точками похоронного ритуала служат дом, баня и кладбище. Обязательными временными рубежами служат «урочные дни»: первый, третий, девятый, двадцатый и сороковой день по смерти. Существуют и суточные временные рубежи: ходят на кладбище и причитают только в светлое время суток (от 10 утра до 14–15 часов дня).

Поминальная обрядность предполагает те же действия — визиты на кладбище и с кладбища, трапезы, банные омовения и поминовения.

Одним из наиболее значимых мест, определяющих ритуальный контекст причитаний, является баня. Для того чтобы выявить символическое значение банных процедур в похоронной обрядности Белозерья, рассмотрим этот топос в более широком контексте.

Банное омовение играют важную роль в различных обрядах — свадьбе, родине, отправке из дома и возвращении домой. По свидетельству Н. Леонтьева, вашкинского краеведа, «... еще 25–30 лет назад в некоторых районах нашей области не только дети, но и взрослые мылись в печах. ... Бани топились по определенным дням — субботам. Только иногда делались исключения. Топили баню “вне графика”, если рожала женщина или кто-то сильно болел, или для человека, возвращающегося после дальней дороги».⁹⁰

С самой постройкой связано значительное количество иных магико-ритуальных действий (гадания, поминания, лечение), что определяет это место как площадку, которая задана традицией в качестве места, предназначенного для действий особого типа.

Баня на всей севернорусской территории, так же как и перекресток (росстани), служит местом святочных гаданий, местом вступления в контакт с иным миром:

Так делали вот — стакан найдут, нальют как-то воды, да и в зеркальце — возьмут, туды зеркало поставят [перед лицом], и тут зеркало [за головой, со спины], и в бане гляделися. Надо, чтобы никого не было. И вот выйдет, в зеркале покажется суженый-ряженный. (ФА, Ваш22–17)

⁹⁰ Леонтьев Н. Что в имени тебе моем? Вологда, 2000. С. 20.

Образ бани, явленный во сне, трактуется как символ перехода:

Вот я тебе честно скажу — я гадала, расскажу тебе, на первого вот мужа. Я у бабушки жила, в общем, восемь лет — на девятый год замуж вышла. И я в общем, как сказать, я кушачок ложила. Кушачок ложила — и че мне приснится. И мне выснился у бани! Можешь себе представить, стоит в зипунушке, ведь в аккурат, можешь представить! Этим годом я вышла взамуж. Выснился мне! Вот въяву выснился! Ведь куда денешься — выснился! Я говорю, бабуся — девка, ты выйдешь взамуж. Это самое... И точно — вышла взамуж. Вот. Выснилось мне все. (ФА, Бел22–1)

Баннный хозяин является женщине и наделяет ее «видением». Он направляет ее с «относом» к роженицам, и она видит знаки судьбы, ждущей новорожденных:

Мама рассказывала: пришел как-то в дом дедушка. «У вас, — говорит, — в деревне роженица-то есть?». «Есть». А раньше рожали в байне, в байне живет, пока не поправится. «Так сходи, снеси чего-нибудь». Раньше все носить что-нибудь должны были. «Да ведь нет ничего». «А ты посмотри. Не бойся, я здесь посижу, ничего у тебя не возьму. Сходи в амбар, попаши в сусеках». Пошла, наскребла ведро муки, напекла оладушков. «Иди сходи в байну, ничего не бойся, а я здесь посижу». Пошла. А в двух байнах роженицы были. Заходит в одну байну. Видит, роженица лежит, один ребенок в корыте, на другом веревка лежит, третий — на пистолете. Зашла во вторую байну. Просто настоящий ребенок. Пришла домой. «Ну как, видела? Не испугалась?». «Видела, ты говорил не бояться, так и не боялась». «Вот это каждому своя смерть на роду. Тот, что настоящий — своей смертью умрет. Тот, что в корыте, — от воды, утопнет, другой удавится, а третьего убьет». Вот это баенный и был. (ФА, Бел19–111)

Баня как одно из кульминационных испытаний героя занимает значительное положение в сказочных сюжетах. В сказках о «мачехе и падчерице»⁹¹ Баба-яга, к которой попадает девушка, предлагает ей одно-единственное испытание. Она проверяет способность девушки справиться с банной процедурой самостоятельно:

Девушка была тоже. Она с мачухой жила. Не было у ей отца уж. И у мачухи была девушка. А этой [приемной] девушки она не любила, падчерки-то. А девушка пряла на колодчине, уронила веретешко. И вот пошла за веретешком она — заругалась матка. Тоже шла-шла — и избушка-то эта куриная попала, на куриных ножках-та. Вот она зашла в эту

⁹¹ Варианты сказки см. в: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979. С. 141.

избушку, и тоже Баба-то яга лежит на печи: зубы у нее на полке, глаза на мутолке. Хм. Ну, лежит: «От обед-то мне». — «Ой, бабушка, шла дак устала, видишь». — «А истопи, девушка, баенку». — «Бабушка, где это, чем водицы-то наносить?» Решето дала. Водица-то в решете дак не держится. А лягушка: «Девушка, глиной да тинкой, глиной да тинкой решето-то <нрзб.>!».

Вот девушка насила воды. «Вот вымой детушек моих». — «Бабушка, где детушки?». У ней эти лягушки да мышки — детушки. Вот она их взяла там, намыла, в баенке-та хорошо. Пришли домой. Она, Баба-яга спрашивает: «Как вас, детушки, новая нянюшка-то намыла?». — «Ой, мамонька, хорошо. Да лучше, чем ты нас моешь. Она лучше нас, лучше тебя вымыла». Эту девушку она наградила, нарядила, она пошла домой, отправила. Веретешко отдала ей. И наградила ей дак. Все снарядила. Пошла девушка домой. (ФА, Бел16-5)

В Белозерской традиции баня до настоящего времени служит местом поминовения:

Родителей поминают, родительская же суббота. А вообще в деревнях идет так: перед родительской субботой затапливают баню в пятницу. Все равно что моешься — не моешься, затапливают в пятницу. Я, например, привыкла, потому что у меня дети, я в понедельник или в воскресенье. Все в субботу или в пятницу. А тут если родительская суббота, значит, я затаплю в пятницу. Это как идет: несешь, значит, одежду родителей в баню, собираешь ночнушку чистую, полотенце, идешь в баню, ложишься и минут 15 оставляешь. <Что-нибудь говорить надо?> Это у бабушки надо спросить было. И говорят, ну, причитают как бы: «Милые родители, мойтесь». Все, закрывают. Минут 20–25 пережидают, потом приходят и начинают мыться уже сами. <А одежду уносят?> Нет, потом-то заберут. Но это как предпочтение старшинству. <Первому, да?> Это такое вот, все христианские праздники, они идут на категории такой. Вот, например, я как знаю, в Новгороде у меня бабка, бабка у меня дожила до девяносто с лишним лет, топят баню по-черному. Не дай Бог, молодые вперед бабки зайдут в баню. <То есть первые моются старшие?> Все. Не моются они первые, они первые должны в баню зайти. Потом уже мы идем, все мы заходим в баню, все. Она нам выставляет тазы, значит. И ты ее начинаешь обслуживать. Ты их обслужила, натерла, потом только моешь себя. (ФА, Бел18-508)

При мытье в бане очередность заходить туда определяется старшинством. В родительские дни первыми в этой очередности оказываются «родители», которых приглашают причитанием.

В древнерусских поучениях против язычества, по описаниям Н. М. Гальковского, осуждаются обряды поминовения в бане: то-

пили бани для мертвых, там оставляли кушания, поддавали пару, вешали полотенце и одежду.⁹² Несомненно, в современных описаниях представлен тот же обычай. Устойчивое ритуальное использование бани позволяет предположить, что это сооружение имело в первую очередь ритуальное назначение.

Старославянский словарь (по рукописям X–XI в.), в основе которого старославянские рукописные памятники, относимые к указанному времени (преимущественно богослужебные — Евангелия, Псалтири) предлагает следующие контексты интересующей нас лексемы: «“близь нѣк’де в бани грѣмь” (Супр 92, 17)». Этот пример (единственный!) трактуется как дающий прямое значение, но, что примечательно, второе значение, трактуемое как переносное, представлено в восемнадцати контекстах «омовение, koupel, даст ей бессмертия баню».⁹³

Стилистический диссонанс между бессмертием и баней, который не может не чувствовать любой носитель русского языка, заставляет усомниться в том, что лексема «баня» в истории русского языка имела тот же гигиенический денотат, что и в современном быту и языке.

Словарь церковнославянского языка Г. Дьяченко обнаруживает то же стилистическое противоречие: значение современное отсутствует. Баня пакибытия — святое крещение.⁹⁴ Для разрешения этого противоречия мы предлагаем следующую гипотезу, которую и постараемся проверить на доступном нам материале. Представление об омовении как преобразовании, изменении сущности, составляющее суть банного ритуала, обеспечило ментальное основание вошедшей в славянское языковое сознание метафоре: «слеза покаяния — баня души».

Все основные переходные этапы в жизни человека — рождение, брак, изменение социального статуса (уход в солдаты, посвящение в колдуны, передача «большины», смерть) — прочно связаны с обрядами, совершавшимися в бане. Севернорусская баня по сегодняшнему дню остается постройкой, сохраняющей архаическую конструкцию: одно-, двухкамерное строение с печью, сложенной из необработанного камня (каменкой), очень часто топящейся по-чер-

⁹² Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества. Харьков, 1916. С. 202–203.

⁹³ Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1999.

⁹⁴ Словарь церковнославянского языка / Сост. Г. Дьяченко. М., 1887.

ному. Бани размещают на определенном расстоянии от жилой постройки, у озер и рек. Бани, в отличие от других крестьянских построек, не освящаются и не имеют икон или каких-либо иных христианских символов. Банные веники ломают из березы и делают это в определенные сроки — от Пасхи до Троицы. Листья банных веников, собранных и засушенных, используют для выстилания гроба, ими же набивают подушку под голову покойника.

Вплоть до последнего времени в Белозерье, так же как во многих других традициях, было принято рожать не в жилом помещении, а в бане, там же происходило и ритуальное обмывание ребенка.⁹⁵ Роженица удалялась в баню вместе с повивальной бабкой, там она находилась и некоторое время после родов. Бабка совершала в бане определенные ритуальные действия и произносила заговоры.⁹⁶ Баня оказывается местом ритуальной изоляции, сходной с особой хижинкой, создаваемой в других традиционных культурах специально для посвященных ритуалов. «<А вот, говорят, рожали в бане?> Да. Рожали. Рожонку в байне нельзя одну оставлять. Тоже вот родила одна, и задавили. Ну, хозяин там задавил» (ФА, Бел20а-107).

Обычно банными ритуалам приписывается люстрационная функция. Но очистительный смысл должен был бы притягивать банный обычай к началу или концу ритуального времени. Он же, напротив, занимает центральное положение в переходных ритуалах, служа действием, посредством которого посвящаемый наделяется особыми свойствами. Таковы, например, передача большинства от старшего мужчины к младшему, которая, по материалам Тенишевского архива, происходила в бане; обязательно посещение бани после долгого отсутствия.⁹⁷

⁹⁵ Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 397. У некоторых народов Поволжья сохранился внецерковный обряд наречения младенца «банным именем» (Там же. С. 398).

⁹⁶ О роли банных заговоров в обрядах, совершаемых над младенцами см. в: Головин В. В. Колыбельная песня и заговор // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In: *metoigam*. СПб., 2003. С. 269–272.

⁹⁷ Обязательность посещения бани в крестьянской традиции актуальна до сегодняшнего дня. Летом 2001 г. в местности Роксома (Северное Белозерье) мы были свидетелями показательного в этом отношении события. На один день проведать свой дом приехала 90-летняя женщина, уехавшая из деревни в Ленинград еще девушкой, ее привезли родственники на машине, поскольку сама она уже не ходит. Она остановилась у знакомых, где ей истопили баню и отнесли ее туда на руках.

Центральное место занимает баня и в ритуале свадебном: «по рукам, да и в баню». Об особом статусе банного ритуала свидетельствует свадебный фольклор.⁹⁸ В приводимом белозерском свадебном причете возведение бани описывается как ритуальный акт мифологического масштаба (исполнительница пояснила, что это «запритчивали невесте», когда в баню звали):⁹⁹

По двору да по широкому,
По сараю по высокому,
По-из мостику живучему.
Нам поднять да руки правая
На скобу да на железную,
Отворить да двери на пяту,
Дубовые доски на стену.
Нам добро идти пожаловать
Нам во светлую во свитлицу,
Во высоку нову горницу.
Становиться красным девицам
Против угла да переднего
И божницы все серьезные,
Просить Христа животворящего,
Просить иконы настоящие.
Нам поднять да рука правая,
(тогда пристились)
Выше плеч на буйну голову,
Помолиться Господу Богу,
Класти крест да по-ученому,
Вести поколон да по-писаному.
Ночевали здорово батюшка,
Ночевали здорово матушка,
Вам добро идти-пожаловать
С нам во байну, с нам во парущу,
Во честную умываленку.
Хорошо байна истоплена,
Хорошо да изготовлена.
Просим там да не погневаться,
Не прогневь да вашей милости:
Не про вас да байна топлена,
Не про вас байна сготовлена,

Только час да вам приложено.
Топлена да байна-паруша
Про соседей и суседушек,
Про соседских малых детушек.
Вы соседи и суседушки,
Вы, соседные малы детушки,
Вам добро идти-пожаловать
К нам во байну, к нам во парущу,
Во честную умываленку,
Просим там да не погневаться,
Не прогневь да вашей милости:
Не про вас да байна топлена,
Не про вас байна сготовлена,
Только час да вам приложено...
Топлена да байна-паруша
У нас про милую подруженьку.
Извини, мила подруженька,
Что мы долго заходились,
Что долгу призагулялись,
На глаза да не казались.
Мы ходили красны девицы
Мы широко во чисты поля,
Мы далеко во темны лесы.
Мы искали красны девицы
Мы сухую боровиночку
Строить байни, строить парущи.
Мы рубили красны девицы
Тонки звонкие бревешечка,
На добрых да конях возили,
На прекрасно место ставили,
На такое украсимое,
Где чужой чуженец не хаживал,

⁹⁸ См.: Славянские древности. Т. 1. С. 138–140.

⁹⁹ Адоньева С. Б. Белозерская свадьба // Белозерье: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998. С. 216–218.

Мурной травы не тапывал.
Мы еще ходили, гуляли,
Мы искали красны девицы
Самоцветного камня,
Класти камелька хрустальныя,
Чтобы жару не боялися,
От огня да не щелялися.
Мы еще ходили, гуляли,
Мы искали красны девицы
Мы ломали... венчик,
Чтобы жару не боялоси,
От огня да не спылялоси.
Нам попали три дороженьки,
У дороженек — три реченьки:
Перва реченька угрумая,
Друга реченька свирепая,
Третья реченька волжавная.
Мы не знаем красны девицы,
От которой речки черпати.
Во угрюм да речке черпати —
Тут семья будет угрюмая.
Во свиреп да речке черпати —
Тут свиреп да чужой чуженин.
Во волжан да речке черпати —
Тут семья будет веселая,
Тут веселой чужой чуженин.
Наша милая подруженька,
Кругом байны, кругом паруши
Много веселого весельца,
Хорошего украшеньца.
Как по первую сторонушку
Течет речка, течет быстрая.
Как по другую сторонушку
Стоит церковь соборная.
Как по третью сторонушку
Стоят купцы из-за синя моря,
Со атласом и со бархатом
И со красными-то красотами.
В быстрой реченьке помытися,

¹⁰⁰ Причитание девушек перед свадебной баней (Адоньева С. В. Белозерская свадьба. С. 215–218.)

Божьей церкви помолитися,
Во садах призагулятися,
На товары засмотретися,
На атласы и на бархаты.
Наша милая подруженька,
Как у нас во байне паруше
Есть три столика дубовые,
Три окошечка косельчаты.
Есть три грядочки волжавные.
Как на правую на грядочку
Висит шуба соболиная,
Как на другую на грядочку
Висит платьицо кручинное.
Как на третью-то грядочку
Висит платье подвенечное.
Как на первом-то на столике —
Яндова да пива пьяного,
Скляница да зелена вина.
Как на другом да на столике —
Голова да бела сахару.
Как на третьем да на столике —
Коробок да сладких пряников,
Тумалек да кислых яблоков.
Как на первом-то на столике —
Яндова да пива пьяного,
то кормильцу, то ведь батюшку.
Скляница-то зелена вина
Соколочкам — братцам
миленьким.
Голова да бела сахару —
То сестрицам, то голубушкам.
Коробок да сладких пряников —
Это миленьким подруженькам.
Не берет да байна-паруша
Она ни дани и ни пошлины,
Ни оброку, ни подушины
С головы да красной красоты —
Твоея да воли вольныя.¹⁰⁰

Байну строят те, кто по своему статусу не может ничего строить. Байну возводят в особом месте — где никто чужой не хаживал, между трех рек и трех дорог. Байне требуется особая жертва — статусный двойник девушки: она забирает девичью волю (славу, красоту).

О посвячительной функции банного ритуала свидетельствует и то, что в нем участвуют неофит (невеста) и посвящающий. Так, в Каргополье в свадебной бане, устраиваемой для невесты накануне или в день свадьбы утром, просватанную мыла опытная женщина — божатка, тетка, но только не мать. Существенным представляется и еще одно указание:

В бане может обмыть некая особая женщина, не родственница, которая до этого еще учит невесту причитать... Если в бане моет особая старушка, то она обхватывает невестину голову руками и «приговаривает».¹⁰¹

Каргопольский банный причет, в целом схожий с приведенным выше белозерским, содержит в себе дополнительные элементы, описывающие магический смысл того действия, которое совершается в ритуальной бане: его объект — невеста.

После рассказа о возведении бани в причете говорится о том, что к ней подъезжает «чужанин»:

Да нет ли красоты продажною?
Да нет ли девицы отдажною?
Я стояла не спешила,
Всегда говорила не стыдилася:
Нету красоты продажною.
Нету девицы отдажною.
Отъежжает да чужий чужанец:
Эка девка неугонная,
Да эка девка не торённая.
Отвернулась отверницею,
Говорила небылицею,
С лица красота терялася,
Да горной грязью замаралася,
Да горной грязью неотлёмною,
Да неотлёмною, дорожною.¹⁰²

¹⁰¹ Минлос Ф. Свадебный обряд (новые записи из Каргополья) // Живая старина. 1995. № 2. С. 59.

¹⁰² Там же.

Итак, банная девушка — «отворачивается отверницею», говорит «побылицею», она оказывается в бане существом иной природы. При этом она — «замаралась горной грязью, дорожною». Это описание подобно описанию «родителей» — умерших, приходящих в дни поминок в дом и также приглашаемых в баню. Ср. из похоронного причитания:

Как тебя да солнце красное
Буду звать да дозыватися,
Сирота, да домогатися
Как тебя да в байну-парушу.
Как у тебя да цветно платье,
Цветно платье запылилося,
Бело тело да замаралося.¹⁰³

Пограничное состояние невесты и определенная этим состоянием способность к метаморфозе — неустойчивость облика — названа и в свадебной песне, которую поют около бани, когда моют невесту:

Не вылетывай уточка из тресты,
Не выпархивай серая из травы,
Не выхаживай, Дарьюшка, из байны,
Не выпаривай из бани парушкой.
Приехали женихи-то на конях.
Целый двор да все молодых коней,
Целый двор да молодых людей,
Нас встречать выходи.¹⁰⁴

Для определения ритуального значения бани весьма важным представляется то, что покойников никогда не моют в бане. Мертвое тело в баню не вносят, напротив, невидимые бестелесные «родители» непременно приглашаются в баню, для них она топится в поминальные дни года, в баню ходят разговаривать с ними плакальщицы.

Приведем отрывок из похоронного причитания девятого дня:

Как стану я звать да дозыватися
Своего родителя-батюшку:
Как приходи-ко ты в баенку во парушку,
Для тебя и баенка готова, топлена...

¹⁰³ Разова И. И. Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Белозерье: Историко-литературный альманах. Вып. 1. Вологда, 1994. С. 178.

¹⁰⁴ Адоньева С. В. Белозерская свадьба. С. 223.

Я прошу тебя, родитель-батюшка,
Как приглашай же ты во баенку во парушку
Всю свою родню-природушку.
Как еще же я тебя прошу:
Ты иди без отчужаньица,
Ты иди безоговорушно.¹⁰⁵

Представление о чистоте, которое связано у нас с баней, относится в традиционной культуре отнюдь не к чистоте тела, если вообще здесь идет речь о чистоте.

Нетрудно заметить, что магические действия, совершаемые в бане или с ней связанные, прямо противопоставляются соответствующим им церковным обрядам — крещению, венчанию и отпеванию (поминанию). Посещение храма начинало неделю, баня неделю заканчивала. Противопоставление бани и церкви соответствует оппозиции «языческое-христианское» и подтверждается упомянутым выше представлением, что человек, посетивший баню, не должен идти в тот же день в церковь.

Можно работать во все праздники. Но есть определенные праздники [двунадесятые]. Тогда старались сделать накануне то, что можно, и первую половину дня старались не работать. Нельзя прясть, стирать белье, рукоделье [делать], баню топить ни в коем случае. (ФА, Бел20-77)

«Открытость» бани для сакрального мира подтверждается и тем, что это обычное место гаданий, место для обучения колдовству и для поддержания сношений колдующих с нечистой силой.¹⁰⁶

Отсутствие одежды в бане (нагота) делает человека социально «невидимым». Раздеваясь, снимая с себя одежду, которая в традиционном представлении жестко связана с социальным статусом, он преодолевает границу, но включается при этом, видимо, не в мир телесный (не случайно отторжение мертвого тела и бани), но в мир невидимый. Это наделяет человека большими магическими возможностями. Традиционной культуре свойственно иное, отличное от культуры Нового времени, отношение к нагоде—одетости. Обнажающийся, снимающий с себя часть одежды в ритуальной си-

¹⁰⁵ Разова И. И. Похоронный обряд Белозерского района... С. 176.

¹⁰⁶ См.: Вадейша М. Г. Драма о бане (к конструированию образа «неверного царя» в исторической песне) // Труды факультета этнологии: Сб. статей. Вып. 1. СПб., 2001.

туации выступает в роли активного действующего лица. Все известные ритуальные обнажения вне банной процедуры связаны с активным магическим поведением. Обнаженные по пояс знахари и знахарки собирают росу и травы на заре Иванова дня; нагие хозяйки домов в ночь Великого Четверга кувыркались под воротами двора: «Хозяйка дома до рассвета (в Великий Четверг) три раза обегает дом нагая, приговаривая: «Около двора железный тын, чтобы через этот тын не мог попасть ни лютый зверь, ни гад, ни злой человек, ни дедушка лесной». По третьем разе в воротах перекачивается на двор три раза, приговаривая «чтобы род и плод увеличился».¹⁰⁷

Нагие женщины совершали обряд опахивания, старики-сеятели без портов начинали первый сев и проч.

Культовое объяснение бани — *мови*, может вскрыть семантическую основу метафоры: крещение как присоединение к Телу Церкви, именуется «баней пакибытия» в самых ранних славянских письменных источниках. Возможность такого метафорического переноса обеспечивается не сопоставлением бани и крещенской купели, поскольку именно купели в русской бане и нет, а представлением о мистическом перевоплощении, которое переживал участник банного ритуала.¹⁰⁸

Функция банного ритуала в похоронной и поминальной обрядности в таком случае может быть определена как преобразовательная. Банное омовение высвобождает от жесткой связи с телом невидимую часть человека, открывая ее для магических манипуляций.

Социальный контекст причитаний. Статус сиротства. Обратимся к социальным характеристикам тех лиц, которые призваны осуществлять вербальную часть похоронного ритуала.

В белозерской, как и во всей восточнославянской традиции, причитание — сугубо женский жанр. Женщины обычно причитают по своим родственникам или свойственникам. Причитать умеет в принципе каждая женщина, но наиболее способные считают своим долгом прийти попрочить не только у близких, но и у дальних родственников, у соседей; свидетельств о том, что были причетницы на похоронах, услуги которых оплачивались, мы не встречали.

¹⁰⁷Новгородский сборник. Вып. 1 / Изд. Новгород. статистического комитета; Под ред. И. Богословского. Новгород, 1865. С. 288. — Сведения из Белозерского уезда.

¹⁰⁸О мистическом значении бани-мови в древнерусской традиции см. в: Бобров А. Г. Мовь (баня как святилище). СПб., 2004 (в печати).

Первый раз в жизни начинают причитать, когда «узнают горе»: похоронят родителей. Значимым жизненным рубежом служит вдовство или смерть кого-либо из детей. С этого срока женщины перестают петь, это считалось неприличным. Большинство свидетельств указывают на то, что причитанию намеренно никто не учился. Пассивное освоение этой специфической вербальной формы поведения происходит, когда девочек старшие берут с собой на предсвадебные посиделки к невестам, на похороны, активное, но только среди сверстников — в процессе игры (в свадьбу, в похороны).

Причитание может возникать и вне коллективного ритуала — похоронного или поминального: переключение с обычного речевого кода на эту форму говорения само по себе представляет ритуальное действие: «Ой, у меня горя, как сине море! Выйду вот, *оболокусь*, да выйду на улицу, сижу на улице: Ой, у меня горюшка гора стоит! Ой, как меж горами да слез река бежит!» (ФА, Бел17–115).

Каким же образом ритуальный и — шире — социальный контекст обнаруживает себя в тексте причитания?

Похоронный ритуал представляет собой сложную форму социального взаимодействия, результатом которой оказывается новое распределение социальных позиций между членами коллектива. Выбывая из социума физически, умерший социально переходит к новому статусу — становится «родителем», членом мира мертвых, который представляет собой одну из частей традиционного социума. «Лиминальными персонами» похоронного ритуала оказываются также и те, чья социальная роль меняется вследствие этого события; муж становится вдовцом, дети — сиротами, женщина — вдовой.¹⁰⁹ Наряду с хорошо изученным фольклористами и этнографами «переходным» параметром похоронного ритуала¹¹⁰ заслужи-

¹⁰⁹Это свойство переходных обрядов рассматривалось в ряде работ, см., например: *Honko L. Siirtymäritit* // *Sananjalka: Suomen kielen seuran vuosik. Turku*, 1964. N 6; *Nenola-Kallio A. Studies in Ingrian laments. Helsinki*, 1982; *Байбури А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба* // Конф. «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд». Тезисы докл. М., 1985; *Байбури А. К. Причитания: Текст и контекст; Конха У. С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск*, 1992; *Кузнецова В. П. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск*, 1993.

¹¹⁰Проекция «переходности» ритуала на уровень ритуального текста — причитания см. в: *Буркхарт Д. Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси* // *Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М.*, 1991.

ваает внимания необходимо связанная с переменной статуса инициационная процедура — посвящение. Приведем факты, которые дают основание полагать, что похоронный обряд посвящает в *сиротство*.

Семантический объем лексемы «сирота» в контексте причетной речи отличается от объема в речи разговорной. В лексиконе северно-русских причитаний слово «сирота» (в отличие от нормативного значения этого слова «человек, у которого умер один из родителей»),¹¹¹ относимо к любому человеку, чье социальное состояние изменяется в результате похоронного ритуала. Жена, причитая по мужу, именуется сиротой, садясь на «сиротскую» лавочку:

Моя милая ты ладушка,
Накажи-тко деткам миленьким
Про меня *про сиротиночку*... (ФА, Бел17а-10)

Сиротой именуется покойницу сестра, когда говорит о ее вдовстве:

Ой, как ёй вѣдь знайтѣ-то, племенницъки,
Ой, да ёй вѣдь не так да досталосѣ.
Ой, как подымала голубушка
Ой, *она сиротиночкой горькою*
Ой, *она без мильѣ ладушки!*
Ой, ништо не видяѹ желанницю,
Ой, яѣ великиѣ трудности.¹¹²

Я повыйду, *сиротиночка*,
Я на площадь на широкую,
Опушу я свой весел голос
Ко могилушке глубокия.
Буду звать я дозываться
Своего да сына милого.
(ФА, Бел17а-13)

Сиротой называет себя мать, потерявшая сына.

Самоопределение «я, сиротиночка» употребляется в причетах дочери по отцу, матери по сыну, жены по мужу. Объем значения

¹¹¹Что вполне укладывается в правило, отмеченное А. К. Байбуриным в общем смысле: «... обрядовое явление приобретает специфический смысл, не совпадающий с тем, какой он обычно имеет вне ритуала. В то же время слово (и как элемент причитаний), мотивируя эту двойственность и интерпретируя ее, оказывается наделенным содержанием, отличным от того, какое ему придается в нормативном словаре» (Байбурин А. К. Причитания: Текст и контекст. Р. 77).

¹¹²Бюллетень Фонетического Фонда Русского языка. Приложение № 7.

слова «сирота» в контексте ритуала расширяется: оно именуется не только детей, потерявших родителей, но каждого понесшего личную утрату, пережившего смерть родителей, детей, жены или мужа.

В тех случаях, когда женщины по просьбе фольклористов пытаются показать, как принято причитать «вообще», а не вспоминают собственные причитания, связанные с личной ситуацией, из текста выпадает и самоопределение причитающего (сирота) и обращение, определяющее статус умершего («лада», «семенюшка», «дитятко» и др.) относительно причитающей.¹¹³

Подойду я поблизехонько
там по имени называют мать ли, кто ли
Сяду рядом порядешенько.
Ты куды да парядилоси. (ФА, Бел17а-18)

Выхожу я, сиротиночка,
На широкую на улочку,
На проезжу путь-дороженьку,
Распушу я свой... голос
Как по лесу да по темному,
Я по полю по широкому,
Я по морюшку глубокому,
За болота за зыбучие,
За леса да за дремучие,
За оградушку широкую,
На могилочку глубокую,
Ко тебе, да мила ладушка —
я уж как своего буду причитать —
Ко тебе, да мила ладушка,
Буду звать да дозываться,
Буду кликать-докликаться. (ФА, Бел17а-17)

Причитающая сестра, тетка или сноха — родственницы покойного, чей статус не изменяется в результате произошедшего, избегают самоопределения «сирота»,¹¹⁴ несмотря на то, что это определение («как пойду я сиротиночка») ритмически включено в общераспространенный причетный зачин.

¹¹³О жесткой зависимости формы причета от его включенности в ритуальную ситуацию см., например, в: Анкудинова О. В. О некоторых жанровых особенностях плача // Русский фольклор. Т. XXIII: Полевые исследования. Л., 1985.

¹¹⁴Появляются замены: «уж как сяду я, беднушка», «кручинная головушка», «бедная горящица» (Бюллетень фонетического фонда русского языка. № 3–5).

В пользу предлагаемой интерпретации служит то обстоятельство, что женщины, которые причитают на похоронах, обычно уже имеют опыт сиротства или вдовства. Впервые в своей жизни на похоронах причитает та, которая становится сиротой, «сиротеет» в данный момент, посредством настоящего ритуала. Глагол «сиротеть», отсутствующий и в нормативных словарях русского языка, и в словаре В. Даля, в диалектной речи и в фольклоре имеет не только квалификационное значение — быть сиротой, но и процессуальное: «что чужую жену любит — своя сиротеет».

Дважды в Белозерье встречались рассказы о том, как «украли» причет: вдовы женщины объясняли свое неумение причитать тем, что в момент смерти мужа (т.е. в посвятительной, лиминальной для информантов ситуации) другая женщина начинала причитать первая и тем самым «крала голос». Этот факт указывает на особый статус события первого плача.¹¹⁵

Ну, она моя сватья, дак она че-то тут пришли, мы тоже пришли. Так у нас заведено, что... и еду-то носят на помин-то души, на столике на кладбище раскладывают. На все дни, на урочные дни, ни урочные дни. Дак вот помню, я только прислонюсь, а обычно всегда становилась на колени, плакала и выговаривала... Вдруг ни с того ни с сего — хлоп, и она вместо меня к могиле. И вот она у меня перешибла. Я больше никак не могла ничего. Потом встала, поудивлялась, повертела глазами. Ну, Гришенька, царство тебе Небесное, наверно, говорю, ты безгрешный был, вино-то попивал, никого ты не обижал... Как перебила? И вот после этого хожу — и хоть бы что. (ФА, Бел20a17)

Похоронный ритуал наделяет определенную группу людей новым для их статусом и новой, определенной этим статусом, общественной ролью — сиротством («сиростью»). О том, что сиротство выделено в традиции в качестве определенного социального статуса, можно судить по следующему ряду: И. Федосова, на вопрос о том, сколько ей лет, описала свою жизнь так: «Под столом ходила — хворост носила, стол переросла — коров доить пошла, косу отпустила — в работницах служила, пора настала — с молодцом гуляла, за мужем двадцать лет жила — тяжело горюшко несла, овдовела — осиротела!».¹¹⁶

¹¹⁵ Это представление о голосе отметила Е. Е. Левкиевская: голос «существует как материальная субстанция, которая может отделяться от своего носителя, передаваться другому, отниматься и проч.» (*Левкиевская Е. Е. Голос и звук в славянской апотропеической магии // Мир звучащий и молчаливый: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 60–61.*)

¹¹⁶ *Аренева-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с тек-*

Этот статус, маркированный определенными правовыми, материальными и социальными особенностями,¹¹⁷ характеризуется также и определенным набором ритуальных функций.¹¹⁸ О наличии особого положения сиротствующих говорит, например, тот факт, что повсеместно в Белозерье отказ женщин исполнить песню мотивируется утратой родителей, детей или мужа: «не пою, много горей было» (ср. поговорку: «на меня горечко было — все погудочки за-была»).

Запрет детям ходить в чужие (соседские) дома без особого приглашения мотивируется тем, что они не сироты: «нечего по чужим домам шастать, чай, не сирота». Напротив, вдовы женщины и сироты пользуются значительно большей свободой в отношении возможности пересечения чужой территории, ср.: «ходить по миру».

Имущественная необходимость «идти по миру» для сирот и вдов подкреплялась потребностью подающих отдать часть своей еды нищим (сиротам) в дни поминовения «родителей».¹¹⁹ Так, одна из информанток из д. Фералонтово Кирилловского района с порога пригласила нас к заставленному пирогами столу и объяснила, что мы пришли в поминальный день. В этот день всегда готовят пироги и выносят их нищим, сиротам и странникам, чтобы вместе поминуть родителей, мы своим неожиданным приходом исполнили роль таких странников.

Запрет вдовам участвовать в публичных увеселениях выражается в настоящее время в виде высказываемого «за глаза» общественного неодобрения по поводу пения «веселых» песен, участия в праздниках и вообще частого появления «на людях». Напротив, участие в похоронах родственников, свойственников и соседей вдовы считают своим общественным долгом.

стом и песнями, обрядовыми голошениями, причитальными и завывальными: В 3 т. Тверь, 1889. Т. 3. С. 199.

¹¹⁷ За имущественным состоянием сирот и вдов следит община, например «с них складываются все тягла или “некоторая часть онаго”, оброк же, следующий с этого тягла, раскладывается на все общество» (Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 70). Сирот «кормит мир» — мирские вклады в церковь имеют сиротскую часть, за сиротами и вдовами преимущественный выбор иночества и проч.

¹¹⁸ О ритуальных функциях сироты см. в: *Трофимов А. А. Убогий сирота // Живая старина. 1999. № 1. С. 25–26.*

¹¹⁹ Этот традиционный обычай поддерживался церковным правилом попечения о сирых и вдовах.

После переживания инициационного опыта утраты для вдов и сирот граница между живыми и мертвыми оказывается разомкнутой. Причитание, полученное в ритуале, служит средством, при помощи которого они постоянно поддерживают связь с «родителями» в урочные дни или любые другие, когда возникает потребность пожаловаться или поискать сочувствия.

На сороковой день в Лойде (юго-западная часть Белозерского р-на), после поминальной трапезы все отправлялись провожать покойного, но, в отличие от предыдущих поминальных дней, на кладбище не шли, провожали до «отвода» (край деревни), «за отвод не переходят», у отвода причитают:

Попрошу я сиротинушка
Как тебя да родитель-матушка,
Заломи-ко ты заломочку
На пути да на дороженьке.
Как уж я-то да сиротиночка,
Как уж я-то порастоскуюся,
Как приду-то на заломочку,
Поговорю да с родитель-матушкой.¹²⁰

Многokrатно в интервью встречаются указания рассказчиц на особые уединенные места, избираемые ими для одиноких причитаний — камень в поле, погост, пригорок в лесу. Упоминается также, что делать это можно «когда захочется», правда указывается и особое условие — светлое время суток.

В этом отношении интересен материал полевых записей фольклорной лаборатории Санкт-Петербургской государственной консерватории из Псковской области, связывающий статус сиротства с тем же действием — причитанием, и с аналогичным пространством — уединенное место в поле или лесу. Пожилые женщины рассказывали о том, что, когда они были детьми и занимались пасти стадо, они делали из глины кукол, хоронили их и причитали по ним, обращаясь в причитании к своим умершим родителям. Собираемыми было отмечено, что обычно в пастухи занимались сироты. Обратим внимание на то, что подобные причитания не были публичными, они не предполагали живых и чужих слушателей. В случае похоронного ритуала публичность причитания, плач на миру — обязательное условие этого социального акта. В приводимом от-

¹²⁰ *Разова И. И.* Похоронная обрядность Белозерского района. . . С. 186.

рывке из интервью женщина отмечает именно это обстоятельство: в дом умершего ходят *интересоваться*.

Положат на стол, народ скопится и причитают. Кто умеет причитать: и жена, и сестра, и двоюродные. Три ночи покойного держат. Не один раз сядешь попричитать. А люди ходят слушать, интересоваться, плакать. Ой, тяжело. В голову падает, все свое высказываешь, все свои недуги, переживания, горе и жалость. (Маэкса, 1998)

Женщина, впервые исполнив причитание публично, в ситуации похорон человека, смерть которого сделала ее сиротой (мужа, матери, отца), с этого срока становится полноправным участником всех последующих похоронно-поминальных ритуалов, обладая теперь правом «причетного голоса».¹²¹ С этим, как представляется, связаны факты, отмеченные фольклористами в бытовой причети Пудожья и Печоры. По парням, уходящим в солдаты во время Отечественной войны, причитали главным образом матери-вдовы;¹²² причитали вдовы о своих сыновьях-сиротах, уходящих на войну.

Не упоминается прощание с отцом в описании рекрутского обряда Е. П. Барсова.¹²³ Приход умершего отца на проводы сына оказывается устойчивой темой рекрутских причитаний:

Ды по сегод(и)нешному деницьку
Уж(и) ко тебе, рожно дитятко,
Дак приходил(ы) кор(ы)милец-батюшко. . .
Уж самы знаем, самы ведаем —
Нет кор(и)мил(и)ца света батюшка. . .¹²⁴

¹²¹ Ср.: в Сербии старая женщина-плакальщица так пояснила свою потребность в причитании: «Всех своих деток потеряла, всю молодежь скоронила, о чем еще говорить. . . Когда мне было три года, я видела, как мать, идучи на работы в поле, причитает. Уж такая меня жалость обуяла, такое на меня нашло. Еще не знала я, что это "причитать" да "оплакивать". Мне было только мать жалко, как она плакала. А когда она умерла, я и сама начала "плакать". Потом по отцу да брату, да по деверю. А уж когда сыновей на войне потеряла — весь белый свет переменялся! Солнце переменялось, люди для меня переменялись» (*Зайцев В. К., Шаулич Е., Шаулич Н.* Сербские плачи // *Русский фольклор. Т. IV: Материалы и исследования.* М.; Л., 1959. С. 379).

¹²² *Базанов В.* Причитания русского севера в записях 1942–1945 гг. // *Русская народно-бытовая лирика.* М.; Л., 1962.

¹²³ Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым: В 2 т. СПб., 1997. Т. 2.

¹²⁴ Бюллетень фонетического фонда русского языка. С. 99.

Невеста-сирота то в течение свадебного ритуала ходит вместе со «старухами» причитать на кладбище:

Я стояла да сиротиночка,
Я стояла да горе бедная
А во церкви да во соборной
Против столба да против точеного,
Против Пресвятой да Богородицы.
Я глядела да примечала
Государя да я батюшка.
Уж я красна да солнышка
Не могла я сиротиночка
Не углядеть да не упреметити
Не по росту да не по корпусу,
Не по русому волосьюцу,
Не по лицу по красовитому,
Не по плечу по становитому.
Мне выйти да сиротиночке
На широко да на кладбище,
Подойти да сиротиночке
Ко могиле да ко высокой,
Ко кресту да ко железному.
Дорогой да сударь батюшко,
Не оставь-ко, да пожалуйста,
Ты моей да просьбы. . .
Ты приди да ко мне на свадьбу.
Али тебя, да сударь-батюшко,
Не отпускает да мать сыра-земля. (ФА, Бел2-1)

Повсеместно на Русском Севере был распространен «сиротский» вариант свадебного обряда.¹²⁵ Собиратели Б. Н. и М. Н. Соколовы, рассказывая о причетнице, отмечали: «Маримьяна Ива-

¹²⁵ Тот же обычай отмечен и на западнорусской территории: «Сравнительно недавно, в послевоенные десятилетия, невеста-сирота накануне свадьбы ходила на кладбище звать умершего родителя на надел, исполняя на могиле сиротский плач-приглашение». Имеют «сиротский» вариант и другие элементы обряда: «На сиротской свадьбе звучат особые песни жениху и невесте. . . Сиротский тип местной свадьбы отмечен не только особыми обрядовыми действиями, песнями и причитаниями, но и маркированностью материальных атрибутов. «У сироты коса завязана голубой лентой, в венке — зеленые и белые цветы, содоть ее с краю. У несироты в косы красная лента, в венке — красные цветы, ее содоть в кут» (Ивашева Л. Л. Функционально-семантическое единство поэзии и обрядов западнорусской свадебной традиции: Усвятский район Псковской области: Канд. дис. СПб., 2001. С. 62, 66–67.

новна Медведева, 35–37 лет, знает массу причитаний и песен, которым научилась от матери и от своего, теперь покойного, дяди Афанасия Медведева. Очень хорошо поет сильным и красивым голосом. «Ладилась» встать на клирос, но стесняется. На всю округу она славится, как искусная «плакуша», знает массу причитаний и песен. . . Искренность ее причитаний объясняется ее ранним замужеством. Она шла замуж против воли. Отца тогда уже не было в живых. Она несколько дней до свадьбы «ходила на улицу кликать батюшку», который, по ее словам, наверное, заступился бы за нее».¹²⁶

Посвящение в сиротство навсегда закрепляет за инициированным возможность обращения к миру мертвых — ритуальному контакту с «родителями». В их руках с этого момента инициатива поминальной деятельности, на них лежит и ответственность за правильность поминовения. Так, жительница Белозерска (уроженка Устюженского р-на Вологодской области) рассказывала о том, что считает своей обязанностью поминать в урочные дни года в бане (причитывая и выкладывая белье и мыло для «родителей», для каждого свое, отдельно хранимое в течение года) всех своих родственников и «родителей» своего первого мужа.

В компетенции «сирот» оказывается знание о том, как устроена загробная жизнь, а также способность к поэтической медитации, мистическому прозрению в область «сени смертной». Об устройстве этой области они рассказывают неподготовленным «новопреставленным» в момент ритуала в причитании. Например, вдовая женщина причитает на похоронах по молодому племяннику, рассказывая ему то, что с ним будет происходить, что ему, умершему, еще не известно, а ей, живой, уже открыто:

Завейте, ветерочки,
С полуденной, со сторонушки.
Да прилетите-ка два ангела,
Ангелочки крылатые,
Принесите душу, ангелы.
Расколись-ка, мать-сыра земля,
На две, на три половиночки
Да на четыре четвертиночки.
Размахнись-ка белым рученькам

¹²⁶ Соколов Б. М., Соколов Н. М. Сказки и песни Белозерского края. СПб., 1915. С. 25–26.

Да открой-ка очи ясные,
Да поднимись на резвы ноженки,
Да пойдем-ка, мила ладушка,
На последнее (простиныще),
На последнее прощаныще.
Ты пойдешь, да мила ладушка,
В дальнюю дороженьку,
За леса да за дремучие,
За болота за зыбучие,
За озера да глубокие,
За моря да за широкие.
Там ести сторожа
Да ести верные,
Караулы ести крепкие.
Не отпустят тебя, ладушка,
На родимую сторонушку. (ФА, Бел17а-10)

«Сирых и вдовых» спрашивают о мире мертвых, и они рассказывают об этом вне ритуальной ситуации: в меморатах о покойниках.¹²⁷ Но если пересказы и толкования своих и чужих снов и видений — способ получения сообщения из мира родителей, то причитание — полученный в результате посвящения способ зрения в тот мир. Если текст причитания — сообщение, адресованное в мир мертвых, то акт причитания — построение канала связи.¹²⁸

Объединение идеи измененного состояния (восхищения души, поэтического экстаза), знания потустороннего мира и посредничества между живыми и мертвыми не является прерогативой русской традиции. П. А. Флоренский, рассматривая семантическое поле восхищения/хищения в пределах древнегреческой традиции, следующим образом описывал представленную лексически идею пограничности: «Человек умирает только раз в жизни, и потому, не имея опыта, умирает неудачно. Человек не умеет умирать, и смерть его приходит ощупью, в потемках. Но смерть, как и всякая деятельность, требует навыка. Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо обрести навык умирания, надо выучиться

¹²⁷ Кармина Ж. Мир живых и мир мертвых: Способы контакта (на примере двух локальных традиций северо-запада) // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1998.

¹²⁸ На уровне текста эта идея представлена метафорой «пути-дороги», см.: Герасимова Н. М. Поэтика плача в севернорусском причитании // Бюллетень Фонетического Фонда русского языка. Приложение № 7.

смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то опыт смерти и дается подвижничеством. В древности училищем смерти были мистерии. У древних переход к смерти мыслился либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как восхищение. В сущности все мистериальные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, не проваливается в преисподнюю, а переходит в иной мир. Посвященный не увидит смерти — вот затаенное чаяние мистерий. Не то чтобы он вечно оставался здесь, но он иначе воспримет кончину, чем не-посвященный. Для не-посвященного загробная жизнь — это абсолютно новая страна, в которой он не умеет разобраться, в которую он рождается, как младенец, не имеющий ни опыта, ни руководителей. Посвященному же эта страна уже знакома, — он уже бывал в ней, уже осматривал ее, хотя бы издали и под руководством людей опытных... Он, как говорили древние, знает карту иного мира и знает наименования потусторонних вещей. И поэтому он не растеряется и не запутается там, где от неожиданности толчка и по неопытности не-посвященный не найдет, как поступить, и не поймет, что делать».¹²⁹

Участники похоронного ритуала делятся на посвящаемых — наделимых новым сиротским статусом, который предполагает опыт смерти, и посвящающих, имеющих этот статус и соответственно опыт, до данного похоронного ритуала. Переживание сиротства открывает возможность видеть смертную черту. Сиротская жизнь, жизнь в горе делает это зрение постоянной способностью.

«Горе» — предикат опыта. Как отмечал исследователь В. Базанов, «Плаксы» — это специфически материнская поэзия, лирика женской души. Чужое горе вопленицы так складно выплакивают потому, что они сами его пережили: «горюшко мучит, горе плакать велит».¹³⁰

Можно предположить, что именем нарицательным, референтом которого является такой опыт, является слово «горе», и лексический контекст, и грамматические возможности которого в устной речи причетниц, обнаруживают семантику, отличную от нормативной. «Горе» в севернорусском крестьянском разговорном лексиконе

¹²⁹ Флоренский П. А. Не восхищенье непщева // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 167–168.

¹³⁰ Базанов В. Вопленицы // Базанов В. Песни Печоры. Сыктывкар, 1943. С. 28.

означает социальный и психологический опыт переживания личной утраты, отсюда — возможность множественного числа: много горей — много пережитых смертей. Дополнительным аргументом в пользу предложенного толкования служат данные областных словарей: «Горе-горькое — ср. в знач. сущ. 1. Тот, которого постигло горе. *Маринка-то — горе-горько, мужик умер, одна осталась.* 2. Ребенок-сирота. *Хорошо хоть горе-горьких не осталось, все уже выросли.*»¹³¹

Причетницы с удивительной настойчивостью и единообразием формулировок объясняют фольклористам, что способность к плачу связана с познанием горя, и что именно оно, горе, является предметом причетного высказывания. «Все горе не привыплакать да не привысказать, не привысказать да не привычитать», — заметила А. К. Носова (Усть-Цильма) собирателям в разговоре и огласила в причитании:

Я горюха ли — горе злочастное.
Я злочастное да горе злыденное;
Я со всех злыдень да верно сграбила,
На себя горе да я положила.¹³²

И попела и поплакала. В молодости песни беда (так! — С. А.) пела. С моих песен рот тесен, запою, так умна мать с ума сойдет. А горе придет, так хошь не хочь заплачешь... (Т. Н. Тиринова. Усть-Цильма)

Анисья Львовна Шишакова говорила нам, что если горя нет, так и «плакса» на память не придет. «Горе есть, так плакать станешь, горе пройдет, так все забудешь.»¹³³

Пойдет, бывало, Матрена Григорьевна [Дуркина] работать в поле, вспомнит свою судьбу, вспомнит отца, встанет за куст плакучей ивы и станет приплакивать свое горе... «Горе учит плакать-то, кто больше испытал, тот больше и плачет. Горе пройдет, так и забудешь, как горе сподобит, так и будешь плакать опять.»¹³⁴

Аналогичное выражение приведено фольклористами, записывавшими причитания в Заонежье: «... горе у меня стало, так и заплакала, а так причитывать не умела.»¹³⁵

¹³¹Словарь вологодских говоров: Учеб. пособие по русской диалектологии. Вологда, 1893.

¹³²Базанов В. Причитания русского севера... С. 28, 35.

¹³³Там же. С. 39.

¹³⁴Там же. С. 42–43.

¹³⁵Там же. С. 24.

Не каждый, не каждый причитает. <А вы от кого научились?> Сама от себя. У меня сестра хорошо причитала... Маленькой на ус-то наматываешь, чтобы все вперед приготовить, какое слово вперед ставить. Гора нахватаешься, так и сама научишься. (ФА, Бел17а — 69)

Из своей души высказывала горе свое, не учила причет... Вот так да попричитаешь. Там чего падает на ум на самом деле. Я причитала, дак вся публика плачет. Вот выходили — я свету белого не видела, ни людей, никого. Жалость мучит, горё. Меня под руки ведут, а я причитаю. Плачьте все, так плачьте — своим-то, как мне жалко-то. Сына-то своего.¹³⁶

Когда мать, сестра, тетя — попричитают обязательно. Наплачутся, и как легче на душе, как камень скатится. Как будто повидаешься, как поговоришь. На кладбище попричитаю — как будто долг отдам. Не дай бог этих горей. Подразумевают, что [когда причитают] как будто он слышит. Я пока тут разгорююсь, причитаю, причитаю, не знаю когда кончу, горе свое высказываешь, обида мучит. Придешь к покойному, не причитаешь дак не так, когда запричитаешь — слезы не унятся. Не плачешь, а плачется. Предлагала старуха: «Давай тоску-то отниму». Не надо тоски отнимать, поплачешь, выплачешь и все, а че колдовать, какую-то дрянь пить — не. Буду плакать, буду жалеть, вспоминать.¹³⁷

Достойна внимания лексико-грамматическая разработанность этого слова: причитающая именуется себя — горепашницей, гореношницей, горётницей, горюхой, горюшей, горегорькой, горюшиночкой.¹³⁸

Как тоскуе сирота да *горегорькая*
Горекую по сердечной она дитетке.¹³⁹

Познание горя есть единственный путь к печальному причетному дару. Причитать есть *говорить горе*: не говорить *о чем* (о горе), как это было бы правильно с точки зрения грамматической нормы, но говорить *что*: «... и не надо учиться, и никого слушать — свое горе выскажешь».¹⁴⁰ Горе *высказывают, выговаривают, выпричитывают, размыкивают*:

Ой, дак вместе думушки вы,
Ой, да думы подумайте,

¹³⁶Адоньева С. Б. Этнография северно-русских причитаний // Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7. С. 68.

¹³⁷Там же.

¹³⁸Словарь русских народных говоров. Вып. VII. С. 34.

¹³⁹Там же. С. 34.

¹⁴⁰Там же.

Ой, дак вместе горюшко,
Ой, да вы поразмыкайте... (ФА, Бел17а-30)

Само же горе может выступать как логический субъект действия: «горе придет», «горе учит», «горе пройдет», «горе сподобит», горе наполняет собою дом:

Подойти да сиротиночке,
Мне ко дому да к благодатному,
Он стоит-то да улыбается,
Полным горем да наполняется. (ФА, Бел17а-29)

Возможность временной и пространственной локализации, приписываемая концепту «горе», для носителей причетной традиции не является поэтическим приемом, тропом. Горе (не чувство, но состояние) характеризует время и место разрыва границы, отделяющей смертную область от жизни: «горе-горькое *зде-ко* изживается». Тот, кто принимает это состояние на себя, делает его собственным внутренним состоянием, оказывается «в горе». Единственным и необходимым способом расставания с горем оказывается его «выплакивание», «размыкивание», «распахивание» (горе-пашаца), изживание. Причитающая совершает социально-психологическое действие, способность к которому обусловлена ее внутренним личностным ростом. Суть его состоит в преобразовании переживания в опыт, позволяющий посредством причетной речи управлять своими и чужими переживаниями. Опыт, в отличие от переживания (которым можно заразиться, но нельзя передать) передаче подлежит.

Трудно удержаться от напрашивающейся параллели: от опыта горя человеку нельзя уклониться, что и не получается у молодца в песнях о горе-злосчастье.¹⁴¹

Да говорыл же удалой да добрый молодець:
Как худому-то горюшко не прывяжыцсэ;
Как прывяжыцсэ горюшко ко хорошему,
Как которой можот горюшко преизмыкати.¹⁴²

Способность «приразмыкать» горе оказывается связанной с личностными качествами того, кто горе терпит. Опыт горя каче-

¹⁴¹ Повесть о горе-злосчасти / Изд. подг. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984. С. 57.

¹⁴² Там же. С. 57, цит. по: Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1889–1901 гг. № 102 (406).

ственно меняет содержание и форму дальнейшей жизни человека: проживание горя и овладение даром его верификации оказывается тем порогом, за которым обнаруживается новая перспектива для взгляда на собственное прошлое. Описывая особенности современной причети, О. В. Анкудинова отмечает ряд важных в контексте нашего рассуждения моментов: «Когда мы настоятельно упросили Семькину (причетницу, от которой собиратели делали запись. — С. А.) пересказать один из своих плачей, то она принялась вспоминать свою биографию». То же, отмечает автор, было и с другими причетницами: «Неизменным творческим импульсом для Семькиной остается собственное горе, и, в частности, неожиданная потеря сына. “Мне старых не очень жалко. А вот если молодой помер, то горю края нема. И свое горе и чужое — все в одно сливается...”». ¹⁴³ Ср.: «Раньше ой причитальниц было. Кто какую жизнь, так тут все и поминают, в горе высказывают». ¹⁴⁴

Посвящающие занимают в причитании позицию повествователя-интерпретатора, рассказывающего чужую жизнь как свою. Способность видеть и переживать чужое состояние как свое — это еще один дар, открывающийся через опыт изживания собственного горя. О двух типах причетниц, соответствующих нашему делению на посвящаемых и посвященных, писала Т. И. Орнатская: «Большинство женщин являются пассивными носительницами причитаний: причитывать они могут только тогда, когда есть горе... Плачи таких женщин — поэзия личная, субъективная, касающаяся только их горя, горя одной семьи... Второй тип носительниц причети менее распространен: это женщины, причитывающие как по своему, так и по чужому горю... Вопленицы “по призванию” всегда пользовались особым почетом среди окружавших как выразительницы дум и бед осиротевших, как тонкие истолковательницы чужого горя. Немалую роль при этом играет и то, что такими вопленицами становились обычно те женщины, которых жизнь заставляла плакать по своему горю (бобылки, вдовы, сироты), что и наделило их способностью вживаться в чужое горе». ¹⁴⁵

«Эпическое начало», столь часто обсуждаемое в отношении при-

¹⁴³ Анкудинова О. В. О некоторых жанровых особенностях плача (по современным записям) // Русский фольклор. Л., 1985. С. 85–87.

¹⁴⁴ Адоньева С. Б. Этнография северно-русских причитаний // Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7. С. 68.

¹⁴⁵ Орнатская Т. И. Причитания в русской фольклорной традиции: Автореф. канд. дис. Л., 1969. С. 14–15.

читаний «одаренных» воплениц, свойственно именно посвящающим:

Как сегодня, сего денечка Господня,
Что во светлой-то во светличке
Во столовой новой горенке
Сидят гостюшки все званые,
Гости званые и жданные...
Нет, не свадьбушка тут собирается
И не праздные гости спотешаются,
Тут кручинушка великая справляется,
Горе-горькое где-ко изживается:
Схоронили мы родиму нашу тетушку,
Сему дому именитую хозяйку...¹⁴⁶

Причитающая однозначно интерпретирует происходящее, называя точно смысл события — здесь и сейчас *изживается горе*: концепт «горе» служит рычагом, преобразующим внешнюю энергию реальности факта в энергию внутреннюю, преобразующую смысловое пространство «изживающих».

Себя причетница ассоциирует с активными участниками ритуала — «схоронили мы». ¹⁴⁷ Ср. причитание сестры, т. е. также не «сиротеющей» в ситуации похорон:

Сама знаю, сама ведаю,
Что у братца у родимого
Есте платье не цветные,
А есте платье умершие.
Он собирается-снаряжается
Он во матушку сыру землю.¹⁴⁸

Ту же особенность — два различных типа плача — выделял Н. Шаулич в рамках сербской плачевой традиции: «Оплакивание (тужение) продумано, скомпановано, исполняется напевно, тогда как причитание (наицанье) — стихийное, часто бессвязное излияние горя, похожее на речитатив». ¹⁴⁹

¹⁴⁶ Причитания / Вступ. ст. и прим. К. В. Чистова. Л., 1960. С. 295.

¹⁴⁷ О характере отношений адресанта ритуальной речи и инициатора ритуального действия см. в: *Адоньева С. Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: Ситуация границы // «Пограничное сознание» — «пограничная культура» (Альманах «Канун». Вып. 3). СПб., 1998.

¹⁴⁸ Причитания. С. 256.

¹⁴⁹ *Зайцев В. К., Шаулич Е., Шаулич Н.* Сербские плачи. С. 383.

Об особой роли опытных причитающих свидетельствуют как русские, так и сербские собиратели фольклора. Н. Шаулич отмечал, что чем старше плакальщицы, тем больше общественное у них заменяет личное. У них есть уже сформировавшиеся взгляды на жизнь и на смерть, определенная жизненная философия, поэтому плач переходит в эпический рассказ.¹⁵⁰ Тот же факт отмечает русский автор, описавший проводы в солдаты и плачи по солдатам, уходившим на первую мировую войну:

Обрядовые причитания совершаются накануне отъезда солдата на войну. На весь этот день обыкновенно приглашается старушка-причитальщица... Старушка должна хорошо знать порядок проводов и соответственно обряды и причитания. Она то причитает сама, то иногда подсказывает слова причитаний другим плачущим женщинам... Она, в противовес родственницам, которые вносят в свои причеты много личного элемента — сожаления, горя и внутренней тоски... объясняет присутствующим великую цель призвания солдат на войну... Рисует, как сражаются и умирают за отчизну воины: «в прелеких сражениях солдатских темны леса к земле приклоняются, люты звери в страстях разбегаются, с переполоху птички падают...». ¹⁵¹

Причитальщица открывает слушающим картину, разворачивающуюся далеко за пределами естественного человеческого видения, обнаруживая, во-первых, свой особый общественный статус — заслуженное, ратифицированное обществом, право говорить о чужом моральном долге и, во-вторых, дар особого видения.

Ритуальная роль, речевая модель и преобразование картины мира. Причитание служит инструментом посвящения, речевым действием, объектом которого является «лиминальная персона», или посвящаемый. Причитания посвящаемых и причитания посвященных, обладая единой поэтико-ритмической формой, существенно отличаются в прагматическом отношении.

Различие ритуальных позиций однозначно проговаривается опытными причетницами, всегда фиксирующими статус того причитающего, от лица которого звучит причет. Например, И. А. Федосова сообщает: плач о старосте вопит старостиха, о писаре — вопит кума, плач об убитом громом-молнией — соседка к соседям. ¹⁵²

¹⁵⁰ Там же. С. 385.

¹⁵¹ *Ульянов М. И.* Обрядовые причитания при проводах в солдаты на войну (по записям и личным наблюдениям). Пг., 1915.

¹⁵² Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым.

Таким образом, даже в тех случаях, когда причитает «профессионал», чьи позиции могут различаться от причитания к причитанию, даже если причитание происходит вне конкретной обрядовой ситуации, всегда возникает потребность указать тот «коммуникативный коридор», в пределах которого будет разворачиваться данная ритуальная коммуникация.

Посвящаемому в сиротство, так же как и другим участникам похорон, вменяется определенная ритуальная роль. Но в отличие от всех других участников ритуала, ритуальная роль сиротеющего влечет за собой принципиальные изменения в жизни ее исполнителя. Вступающим в сиротство необходимо отказаться от привычной картины мира (проекции жизни) и перейти к другой, что непременно должно быть пережито личностью деструктивно.¹⁵³ Задача ритуальной процедуры в отношении сиротеющего состоит в разрушении того прежнего «я», с которым он себя идентифицировал, и созидании нового «я».

Причитание служит проверенным традицией социальным инструментом, риторико-поэтическое строение которого призвано к решению определенной задачи: преобразованию смысловых связей психологического пространства переживающего переходную ситуацию, что происходит за счет изменения интерпретационного поля, служившего до ритуала фоновым знанием посвящаемого.

Существенно то, что причитание опытных представляется как социальная необходимость: она соответствует общественному представлению о том, что похоронный обряд должен быть осуществлен «правильно». Причитание же «неофитов» оценивается в иной модальности, не социально, но психологически: покойник *должен* быть оплакан, дабы ритуал был совершен, но вдова или дочь *может быть в состоянии* (или быть не в состоянии) сделать это. Посвящение — всегда испытание, роль иницилирующего в нем обязательна, например: старухи всегда причитают на деревенских похоронах, роль же посвящаемого может быть исполнена в той или иной степени, он может лучше или хуже справиться с предложенным судьбой и обществом испытанием.

То, что должна совершить над собой впервые причитающая,

¹⁵³Представляется, что фаза небытия не как загробного мира, но как деструкции, уничтожения, является обязательной для переходных обрядов именно по этой — психологической — причине: смерть как *состояние* во всех традиционных культурах — другая форма бытия. Небытием, разрушением отмечена именно фаза перехода.

осуществляется через особое строение впервые осваиваемой особой «причетной» речи.¹⁵⁴

Именно прагматикой, как представляется, определена традиционная форма вопрошения умершего. Адресантами такого вопросительного высказывания являются иницилируемые:

Ой, поспрошу я только беднушка:
Ой, тебе што не прилюбилось,
А тебе што не приглянулося... (ФА, Бел17а-10)

Как ты куды же наздобился,
Моя милая ты лада?.. (ФА, Бел17а-110)

Ты на кого меня, родитель, оставил,
Ты на чье большо великое желаньице? (ФА, Бел17-112)

Во всех случаях вопрос присваивает лицу, к которому он адресован — умершему, компетентность в области причин и следствий сложившейся ситуации и ответственность за ее возникновение:

Ой, голосочком я повыз(ы)дыну
Ой, с(ы)воёго дитя бажоного.
Ой, тебе што не прилюбилосе,
А тебе што не приглянулосе,
Ой, тебе денюшки ль не полныи,
Ой, али хлебы не довольныи.
Ой, ты оставил молоду жену...¹⁵⁵

Куда ты, мая мамынька, ат мине атлитаишь,
А мине с дробными детушками пакидаишь?¹⁵⁶

Сиротеющая причетница предстает в причитании как лицо, испытывающее, претерпевающее последствия воли адресата, что принципиально отличает ее ритуальную роль от роли других причитающих — толковательниц происходящего. Информация, которую, как это декларируется вопросом, хочет получить адресант, имеет отчетливо выраженную «принадлежность». Вопрошающему требуется информация о нем самом, которая парадоксальным об-

¹⁵⁴В отношении свадебного причитания см. в: *Адоньева С. Б.* «Я и «Ты» ритуального текста...

¹⁵⁵Обрядовая поэзия Русского Севера... №3.

¹⁵⁶*Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. 1899. Вып. 2. С. 319.

разом оказывается в компетенции адресата: «скажи мне, какой/как я»?¹⁵⁷

Да я теперичи, кокушиця,
Да как я буду обживатися?¹⁵⁸

Уж что ты плотно-то повалиласи
Уж што ты крепко усыпиласи,
Уж и на меня ды приосердиласи
Уж ты на гордыи-то словетошка? (ФА, Бел17а-45)

Ты радельнице наша матушка,
Не сказала нам, как в чужих людях жить,
Как в чужих людях работати...¹⁵⁹

Господарев мой Сергеюшко,
Да господарев мой сердешненькой!
Ой ты чаво жо ты надумалса?¹⁶⁰

Утверждение подается в вопросительной форме, что, казалось бы, соответствует форме риторического вопроса: вопрос *Почему ты умер?* обращен к мертвому, не способному на него ответить в силу того, что ситуация не в его власти. Важно и другое: присваивая умершему свободу решения вопроса о своем уходе, говорящий берет на себя вину за вероятное неправильное поведение, спровоцировавшее этот уход: «Уж я чем да провинилась, / Я какую ногою проступилась?».

Однако складывающиеся обстоятельства вообще причинно не связаны с поведением говорящего: наступление смерти не связано ни с волей умершего, ни с правильностью или неправильностью поведения вопрошающего. В соответствии с задаваемой традицией речевой моделью говорящий (посвящаемый в сиротство) оказывается не субъектом, но объектом обстоятельств, причины же их лежат вне его компетенции, что в действительности и порождает вопрос. Насущный вопрос о том, каковы причины того, «что со мной происходит», не с покойным, а именно с адресантом причета, с сиротеющим, подменяется риторическим вопросом, базирующимся на определенной пресуппозиции: если все делать правильно, ничего плохого произойти не может. Плохое произошло. Значит, я/мы

¹⁵⁷ Угтомский А. Интуиция совести: Письма. Дневники. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 272.

¹⁵⁸ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. С. 179.

¹⁵⁹ Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 1. С. 318.

¹⁶⁰ Обрядовая поэзия Русского Севера... С. 105.

сделали что-то неправильно. Но мы все делали правильно. Как это может быть? Вопрос вызван посягательством ситуации на пресуппозицию говорящего, на область, формирующую мир, по правилам которого говорящий живет. Картина мира вопрошающего в причетном высказывании оказывается несоответствующей смыслу тех событий, которые он сам же и описывает.

Прагматика этой речевой конструкции — вопрошения — обусловлена задачей ритуала. Она состоит, во-первых, в отчуждении посвящаемого в сиротство от прежней картины мира, и, во-вторых, в присвоении ему нового статуса после этой мучительной процедуры. С точки зрения неопита, статус разворачивается в становление нового видения мира и своей роли и места в нем:

Надо мной да моя молодость прокатилася,
Голова моя не вовремя состарилася!
Надо жить бедной горющице умеючи,
По улице ходить надо тихошенько,
Буйну голову носить надо низешенько,
Наб сердечушко держать мне-ка покорное
Ко тым соседям спорядовным,
Не обидели б сиротной молодой вдовы.¹⁶¹

Нынь как станем жить бедные?
Как мне-ко, молодой вдовы,
Наб сердечком быть ласковой,
Держать головушку поклонную,
А сердечушко покорное.
Надо сродцам поклониться,
Наб соседям покориться!¹⁶²

Разрушение целостности и осмысленности мира оказывается первой ступенью в процедуре перехода от одного статуса к другому, его фиксация закреплена риторическими конструкциями причетаний посвящаемых. Декларируется непонимание происходящего, которое представлено как

— утрата предметами своих привычных значений:

Нонь гляжу-смотрю печальна горепашница,
Я на это на хоромное строеньицо,

¹⁶¹ Причитания северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 1. С. 38.

¹⁶² Там же. С. 305.

По вону стоит палата грановитая,
По нутру стоит тюрьма заключевная.¹⁶³

— нарушение течения времени:

Нынче времечко коротается,
К одному концу свивается...¹⁶⁴

— утрата мира (мира «своего», т. е. именно картины мира и «горя» как процесса переживания опыта утраты):

У меня тако горяшечко
Потеряла я свой белый свет.¹⁶⁵

— нарушение привычного порядка вещей:

Уж(и) во твоей-то высокой горёнке
Уж(и) будё в том ды уг(ы)лу пустёшенько,
Уж как в другом(ы) да холоднёшен(и)ко,
Уж как в третьём-то снежки белые,
Уж как в четвёр(ы)том печь кирпичиная,
Уж(и) печь кирпичиная, холодная.¹⁶⁶

Преобразование картины мира начинается с переживания того, что мир стал другим: то, что я знаю о мире, не соответствует тому, что я вижу. Личностное изменение соответственно этому другому миру оказывается единственным условием жизни в нем.

Отмеченная Л. Г. Невской тема деструкции отдельных элементов дома в причитании с позиции переживающего утрату есть деструкция внутреннего психологического пространства, устойчиво описываемого в традиции через метафоры жилища.¹⁶⁷

Адресант причитания свидетельствует о действительности определенных событий, которые он наблюдает, но не имеет ключа к их интерпретации — «почему мой родственник лежит без движения», «почему собрались в доме люди», «почему близкий человек, всегда отвечавший мне, теперь молчит, т. е. перестал быть тем, чем он

¹⁶³ Там же. С. 20.

¹⁶⁴ Разова И. И. Похоронная обрядность Белозерского района... С. 175.

¹⁶⁵ Там же. С. 189.

¹⁶⁶ Обрядовая поэзия Русского Севера... № 5.

¹⁶⁷ Невская Л. Г. Семантическая структура балто-славянского погребального причитания // *Etnolingwistika*. 1997. N 9; 1998. N 10.

всегда был». «Вещи», которые наблюдает причитающая, перестают соответствовать своим прежним значениям.

Причитание фиксирует разрушение смысла: это речевое действие нацелено на разрушение личной идентичности того, кто впервые присваивает себе эту речевую форму.

Область пресуппозиции: если все делаешь правильно, как положено, ничего плохого случиться не может.

Область высказывания: что-то плохое случилось, значит, что-то было сделано неправильно:

Глупо сделали сиротны малы дегушки,
Мы проглупали родительско желаньицо,
Допустили эту скорую смеретушку!¹⁶⁸

Я бы знала, сиротиночка,
Так не поспала бы ночку темную,
Заперла бы ты, сын возлюбленной...¹⁶⁹

Вопросительная конструкция обнаруживает посягательство ситуации на смысловую организацию мира, в котором до сего момента располагал себя говорящий: происходит столкновение хорошо знакомого жизненного сценария с разрушающим этот сценарий жизненным фактом.

Причитание создает вербальную оболочку противоречия, которое возникло между реальной жизнью и ее социальной «проекцией». Противоречие должно разрешиться социально — изменением социальной позиции, и психологически — через преобразование внутреннего пространства переживающего переходную ситуацию. Посредством посвятельного ритуала, через опыт горя и освоение новой, полученной в нем речевой модели, факт внешней реальности становится фактом личной судьбы.

¹⁶⁸ Причитания Северного края. Т. 2 С. 25.

¹⁶⁹ Разова И. И. Похоронная обрядность Белозерского района... С. 173.

Глава третья

ФОЛЬКЛОРНЫЕ РЕЧЕВЫЕ АКТЫ: АРГУМЕНТЫ ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ

Конвенциональный характер рассмотренных фольклорных речевых форм предполагает особые отношения, выстраивающиеся между фольклорным текстом и той ситуацией, в которой он оказывается востребован.

Рассматривая жанр в отдельности, мы старались определить в том числе, в каком качестве являет себя говорящий в произносимом им высказывании, какую позицию он занимает как в отношении сюжетного плана высказывания, так и в отношении социального взаимодействия, конструирующим элементом которого это высказывание является. Рассмотрим подробнее выделенные прагматические параметры.

Один из таких параметров — характер связи между планом сюжета и наличной коммуникативной ситуацией, которую мы, вслед за Э. Бенвенистом, назвали планом речи. Как пишет о ритуальном тексте В. Н. Топоров, «... благодаря одновременному наличию двух функций ("быть X" и "быть описанием X", в более широком плане связывающим онтологию и гносеологию, — "быть" и "сознавать это бытие")», такие тексты реализуют два, казалось бы, противоположных аспекта: с одной стороны, актуальная конкретность и единственность (здесь и теперь), исчерпываемость смысла текста данным случаем, с другой стороны, потенциальная неисчерпаемость (везде и всегда) и множественность смыслов, способность откликаться на разные ситуации. Соединению в тексте этих двух аспектов соответствует во временном плане связь прошлого и настоящего (будущего), осуществляемая через возможность соотнесения данно-

го конкретного случая с прецедентом (сакральным прошлым), т. е. именно та конститутивная схема, которая характеризует ритуал и миф».¹

Специфика ритуала состоит в том, что он одновременно выполняет две функции: апеллирует к определенному «плыву истории», сюжету, и является действием, социальной акцией, осуществляемой в плане речи — здесь и сейчас. Под прецедентом может быть понято не только сакральное прошлое: можно ли, например, считать, что причет — несомненно, ритуальный жанр апеллирует к прошлому? Тогда описанную В. Н. Топоровым схему следует признать присущей и для тех форм, которые принято считать ритуальными (причитание, заговор), и для тех, которые обычно не относят к таковым (например, частушке). И здесь либо нужно признать за всеми названными формами ритуальный статус, либо констатировать, что подобное отношение есть свойство названных фольклорных форм, вне зависимости от того, следует ли определять контекст их употребления как сакрализованный, что обычно предполагается при признании за какой-либо социальной формой статуса ритуала.²

В любом случае различение плана сюжета и плана речи было для нас эпистемологически важным, поскольку позволяло описать тот слой фольклорного высказывания, за счет которого оно вмонтировано в контекст. Обратимся к показателям фольклорного высказывания, которые призваны обеспечивать эту прагматическую конструкцию, и постараемся показать, как они связаны с теми коммуникативными задачами, на решение которых направлены фольклорные речевые акты. Их можно назвать аргументами прагматической функции, поскольку характер отношений между ними задает прагматический шаблон фольклорного речевого акта.

Актор социального действия и субъект фольклорной речи. Прагматическая функция в значительной степени определена характером соответствия между фактическими участниками

¹ Топоров В. Н. Ритуал. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1983. С. 33.

² По определению В. Тэрнера, ритуал — это «стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа и в интересах и целях исполнителей» (Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32). По определению К. Гирца, ритуал — это «сакрализованное поведение» (Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York, 1973. P. 112).

коммуникативной ситуации (адресантом и адресатом) и «грамматическими», т. е. тем, каким образом коммуниканты предъявлены в фольклорном высказывании.

Одним из языковых показателей, связывающих текст и ситуацию, являются выражения, смысл которых определяется внеязыковым контекстом их употребления. Так, местоимение «я» или наречие «нынче» могут менять свои денотаты от употребления к употреблению. В лингвистике такие показатели получили название шифтеров.³ К ним относятся, в частности, личные местоимения, указательные местоимения, наречия времени и места, показатели глагольного времени и т. д.⁴ «Всякий языковой код включает особый класс грамматических единиц, которые Есперсен назвал шифтерами, общее значение шифтеров не может быть определено без ссылки на сообщение. Согласно Ч. С. Пирсу, «... символ... соотносится с обозначаемым им объектом по условно принятому правилу, тогда как индекс (например, указательный жест) находится с обозначаемым объектом в реальной связи. Шифтеры совмещают обе эти функции».⁵ До Р. Якобсона тот же ряд определялся как «субъективно-объективные категории» (А. М. Пешковский), «субъектные категории» (Г. О. Винокур).

Субъектные категории, или шифтеры характеризуют отношения между двумя фактами — фактом описываемого в речи события (план сюжета или истории) и фактом сообщения об этом событии (план речи).⁶ Определяющим звеном этой связи является говорящий, чья речевая инициатива сложным образом соотносится с инициативой социальной.

В том случае когда фольклорное высказывание оказывается одним из действий, составляющих конвенциональную процедуру, категория лица фиксирует отношение между участниками события, которое описывается в тексте, и его исполнителем в ситуации взаимодействия.

³ Якобсон Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического описания языков различного строя. М., 1972.

⁴ Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. 3-е изд. М.; Л., 1928. С. 99–105; Винокур Г. О. Я и Ты в лирике Баратынского (из этюдов о русском поэтическом языке) // Винокур Г. О. Филологические исследования: Лингвистика и поэтика. М., 1990. С. 241–242.

⁵ Якобсон Р. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол. С. 97.

⁶ Там же. С. 100. Выделение плана истории и плана речи при описании субъективности языка было введено Э. Бенвенистом (Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 259–91).

Употребление в тексте первого лица и глаголов настоящего времени предполагает тождество участника сообщаемого факта и активного участника (говорящего) ситуации сообщения. Так, например, подростки-колядовщики поют:

Уж мы ходим, мы ходим
По Кремлю городу
Винограде краснозеленое!
Уж мы ищем, мы ищем
Господинова двора.⁷

Ритуальная акция декларируется исполнителями в ритуальном тексте и ими же реализуется на уровне обрядового действия. «Мы» текста в качестве денотата имеет актора ритуального действия.

Акт исполнения песни квалифицируется как перформатив в организующей обрядовое пение рефренной части подблюдных песен:

Идет шшука из озера,
На ней чешуя серебряная.
Ладу, ладу!
Кому мы поем — тому честь воздаем.⁸

Инициатором ритуального действия может выступать группа, реализующая один из габитусов сообщества, тогда адресант высказывания в тексте может быть обозначен местоимением первого лица множественного числа. Часто употребляемая форма — несогласованного определения в виде приложения — маркирует группу с точки зрения ее статуса в ритуальной ситуации. Например, подружки невесты исполняют хоровое причитание перед ритуальной баней:

Мы ходили, красны девицы,
Мы широко во чисты поля,
Мы далеко во темны леса.
Мы искали, красны девицы,
Мы сухую боровиночку
Строить байни, строить паруши.
Мы рубили, красны девицы,
Тонки звонкие бревешечка,

⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1: Святки и масленица. М., [б. г.]. С. 13.

⁸ Там же. С. 58.

На добрых да конях возили,
На прекрасно место ставили...⁹

Колядой ходили младшие — молодежь. Колядовщики пели под окнами:

Коляда, коляда,
Нарождалась коляда
Накануне Рождества.
Вот пошла коляда
По подоконью,
Спрашивала коляда
Государева двора...
Ты, хозяйюшка наша матушка,
Полно-полно нас знобить,
Пора подарить.
У нас шубки худеньки
Порастыркалися,
Сапожки на ножках поскрипывают,
Рукавички-магалички,
У нас ручки забыт. (ФА, Бел18-29)

Более сложными оказываются случаи, когда «коллективный говорящий» (хор) в тексте выступает как «я» (в единственном числе):

Ски мамка сочни,
Пеки пироги.
К тебе приедут гости,
Ко мне женихи.
Кому найдется
Да тому сбудется
Да не минуется
(замуж выходить).
На печке сижу
Да заплатки плачу,
Еще посижу,
Еще поплачу.
(Бедна жизнюшка). (ФА, Бел18-37)

Но при этом оказывается соблюденным принцип статусной однородности хора: фольклорные тексты исполняются лицами, каж-

⁹Адоньева С. Б. Белозерская свадьба // Белозерье: Краеведческий альманах. Т. 2. Вологда, 1998. С. 116.

дое из которых может на законных основаниях отождествить себя с «я» ритуального текста. Так, подблюдную песню или свадебный хоровой причет должны петь девушки, представители других половозрастных статусов могут их исполнить, но тогда ситуация не будет квалифицирована носителями фольклорной традиции как ритуальная. Совпадение самоопределения говорящего и его статуса является условием эффективности ритуальной процедуры. Являясь носителем определенного статуса, исполнитель напевает в речи свою соответствующую статусу ритуальную роль и, предъявив себя подобным образом, совершает легитимный речевой акт.

Но это не единственное из возможных распределений отношений между актором ритуала и субъектом ритуальной речи. Так, в свадебных песнях, как показывает материал белозерской традиции, субъект речи представлен минимально. Но способ его экспликации в тексте значим с точки зрения характера ритуального действия, производимого посредством песен, сопровождающих ход обряда. Действительный показатель выражен притяжательным местоимением, определяющим действующих лиц ритуала.

Сидит наш-от тысячкой
Да он сидит-то умнешенько.
Да он сидит-то умнешенько
Да говорит помалешеньку. (Сухона, 1983)

У нас свахоньки хорошенькие,
У нас свахоньки пригоженькие,
Без белил они белешеньки...¹⁰

Что у нас да в светлой светлице,
Да во высокой новой горнице
Проявился небывалый гость...¹¹

Отставала наша белая лебедушка
От своего стаду лебединого...¹²

Хор представляет голос сообщества как целого. Ритуальная речь стягивает в единое пространство события символической реальности и реальности социальной. Через притяжательное «мы»

¹⁰Адоньева С. Б. Там же. С. 243.

¹¹Там же. С. 240.

¹²Там же. С. 234.

она присваивает символическую интерпретацию наличной ситуации, легитимирует происходящее, уравнивая его с мифологическим образцом. Эта ситуация достаточно точно соответствует тому определению ритуального текста, которое было предложено В. Н. Топоровым с той лишь оговоркой, что символический план не выступает как предшествующий во времени («первоначала»), но как категориальный план, посредством подключения которого конкретное текущее событие обнаруживает свою универсальность. Голос свадебного хора делает инициатором и творцом ритуального события сообщество в целом, одновременно провозглашающим и ратифицирующим категориальный смысл каждого этапа свадебной процедуры.

Кто у нас хороший да виноград зеленый,
Виноград зеленый да Сашенька хороший,
Сашенька хороший да Александр пригожий,
На коня садился да конь развеселился. (ФА, Бел3-13)

Что ни синь в поле засинело,
Как ни туман да затуманилось,
Как к нам пришли да к нам наехали
Чужие люди незнакомые,
Хоть шафера, да наряжёные... (ФА, Бел3-23)

В фокусе речи — говорящий и то, что он делает. Действие, им производимое, — результат его инициативы и сфера его ответственности.

Аналогичные формы используются в заговорных текстах. Говорящий совершает активное действие, назвав свою роль:

Стану я, раба Божья Александра, благословясь, выйду, перекрестясь,
из избы дверьми, из двора воротами в чистое поле под ясное небо, утычусь ясными звездами, закроюсь схожим солнышком, подопрусь белым месяцем. (ТРМ, № 218)

И в календарном обрядовом тексте, и в заговоре ситуация под контролем актора/адресанта полностью. Он — инициатор действия, он сам совершает его или «навязывает» в той или иной форме его совершение адресату.

В календарных, свадебных, заговорных текстах адресант (говорящий), во-первых, регулярно обозначает себя через определенную роль, связанную с его социальным статусом: «мы, девки», «я, молодая», «мы, колядовщицы», «я, раба Божья Александра». Такого ро-

да формы статусного самоопределения в разговорной речи встречаются исключительно редко.¹³ Можно предположить, что самоопределение служит указанием на то, что условия легитимности выполнены. Во-первых, говорящий сообщает о том, что он действует на основании имеющихся у него статусных полномочий. Во-вторых, говорящий представлен как активное лицо и в отношении самого сообщения (исполнения обрядового текста) и в отношении того события, которое в этом тексте описывается. В-третьих, он преобразует ситуацию за счет вербальных или акциональных манипуляций с семиотическими объектами, задавая им особую интерпретационную перспективу.

Такова одна из моделей отношений между актором и субъектом речи в фольклоре, но может быть и иная, что отчасти было показано при анализе похоронных причитаний. С достаточной степенью уверенности можно утверждать, что прагматическая форма причитания обусловлена определенной социальной ситуацией — ситуацией бесстатусной зоны. Эта ситуация связана не только с переживанием смерти, но и с иными обстоятельствами, вызывающими необходимость перераспределять роли, а следовательно, пересекать эту зону.

Каждый человек, проживая свою жизнь, неизбежно сталкивается с необходимостью принимать на себя определенные социальные роли, участвовать в их распределении и прераспределении. В первую очередь, освоение тех или иных ролей задается с рождения полом и в течение жизни меняется. Социум предполагает определенный набор половозрастных социальных ролей и вырабатывает свои способы их перераспределения. Социальным механизмом отождествления человека с новой социальной ролью был и остается ритуал.

«Работа» ритуала происходит как минимум на трех уровнях: психологическом (переход индивида от одного статуса к другому), символическом (знаковое оформление этого перехода), социальном (публичная «ратификация» социумом этого перехода).

Во многих этнических традициях, в том числе и в русской, переживание переходного ритуала символизируется через метафоры временной смерти, таким образом, пересечение социальной грани-

¹³О прагматической значимости такого самоопределения свидетельствует указанный в отношении похоронных причитаний факт: исполнитель, поступаясь поэтической формой, уклоняется от самоопределения «сирота» во время внеритуального исполнения причета в том случае, если это не его роль.

цы между статусами осмысляется и переживается как смерть и новое рождение. Освоить новую социальную роль означает стать другим, перестать быть собой прежним. А стать другим нельзя, не умерев. Перейти из одного социального пространства в другое по сути означает изменить точку зрения, связанную с ролью. Нет ничего тяжелее, чем освоить новую роль, не имея «пьесы» на руках, именно так это и происходит в ситуации инициируемого.

В соответствии с этим участники ритуала могут быть разделены на две группы: претерпевающие (объект ритуала) и инициирующие (субъекты). На уровне фольклорных текстов это деление проявляется в употреблении различных речевых моделей. Ритуальное действие оказывается направленным на самого адресанта ритуального высказывания. Такова ситуация переходного обряда, в частности, обряда свадебного, на примере которого мы и рассмотрим теперь отношение между субъектом причетной речи и участниками ситуации.

Принципиальным является рассмотрение ритуальных событий с точки зрения их участников. Участнику переходного ритуала вменяется определенная ритуальная роль. Эта роль влечет за собой базовые изменения в жизни ее исполнителя, и, следовательно, между ролью и исполнителем существуют определенные заинтересованные (по М. М. Бахтину) отношения: психологические, прагматические, интерпретационные и т. д. Таким образом, участник ритуала есть в то же время и носитель ритуального переживания.

Преодоление социальной границы есть общее условие ритуала. Изменение социального статуса, преодоление границы между статусами, маркированной лиминальной бесстатусной «зоной» есть общее условие для лица, претерпевающего ритуал перехода. С его точки зрения такое изменение связано с разрушением существующей картины мира, и следовательно, своей собственной позиции в отношении этого мира, своего «я». Психологический драматизм этой ситуации определен тем, что лиминальной персоне предписывается отказ не только от старой роли, но и, коль скоро уже использовалась эта метафора, от старой пьесы. То, что с точки зрения посвящаемого было жизнью, действительностью, общей для всех, перестает быть таковой.

Ритуальные тексты с точки зрения предлагаемого подхода служат операторами внутренней жизненной интриги. В этом смысле переходный обряд представляет собой особую социально-психоло-

гическую процедуру, пациентом которой, вне зависимости от своей воли, оказывается посвящаемый. Задача этой ритуальной процедуры состоит в разрушении того прежнего «я», с которым идентифицировал себя человек, и созидании нового «я». Посредством ритуала, таким образом, происходит переход от одного набора поведенческих сценариев, что, собственно, и составляет социально детерминированное «я» индивида, к другому.

Свадебное причитание было одной из таких социально-психологических процедур. Этот ритуальный жанр организовывал самый тяжелый этап перехода от одной социальной роли к другой — этап вывода инициируемого на границу его «я», введения его в состояние внутренней диссоциации.

В исследуемой традиции причитание представляло собой сложно организованное социальное действие.¹⁴ Оно имело несколько «сценических площадок»: горница в доме невесты, крыльцо, застланная ковром дорожка к бане, баня, передние части домов соседей и родственников, а также угоры, куда водили причитать невесту. Оно длилось больше десятка дней, набор участников причетного действия менялся, менялись их пространственные позиции, перераспределялись роли.

Материалы фольклорных записей дают возможность представить картину досвадебного ритуального поведения (от сватовства до венчания) следующим образом. Причитать начинали после «пропиванья», когда расторгнуть свадебное соглашение уже не было возможности. В доме невесты ежедневно в течение недели и дольше собирались девушки шить дары (подарки родне жениха) и заходили женщины деревни (родственницы и соседки). Примечательно, что с причетом обращались к заходившим женщинам, мужчинам (кроме кровных родственников — отца, братьев) причитать не полагалось. Считалось, что причитает — приговаривает нараспев — невеста: всегда рассказывают о том, что после просватанья невеста причитает, присваивая именно ей, таким образом, роль инициатора этого ритуального действия. В действительности же, когда речь заходит о конкретных акциях, оказывается, что чаще всего «вела» причитание «подголосница», «подлокотница», «плакуша»: пожилая женщина, причетница. Когда девушка вставала со своего места, подголосница брала ее под локоть, водила по дому, подводя к присутствующим, причитала от лица невесты, девушка

¹⁴Подробнее см.: *Адоньева С. Б.* Белозерская свадьба.

же «приплакивала», «поддывала»: подхватывала плачем окончание каждой причетной фразы.

Невесту водят по полу, причитают. Две подоплечницы (две старухи) водят невесту за-под руки, причитают всякой всячины, приговаривают:

Выйдешь да за чужого-чужанина,
Во [большую] да избу да во большую сенью
Да на полки на высокие,
Да не достать до колоба да всякой всячины...

Это старушки причитают причетом. Невеста-то нет, невесту только водят. Там ее приподведут к жениху, жених волю снимет у ней. Это в день свадьбы. А старухи все это время причитают. Невеста никогда не причитает. [Она] плачет. Рёвушком ревит. А причитают тут бабы, какие знают причеты. Пели всякие свадебные песни. Вот эти бабы-то и поют. Назывались они подоплечницы. Они и песни поют и причеты, всё невесте поют. <Подоплечницы чаще всего свои соседки>. (ФА, Бел1-9)

В севернорусской традиции этот момент был первым опытом публичного причитания женщины (за исключением сирот), до этого девочки могли слушать и «приплакивать», учиться у своих матерей дома, когда нет никого из посторонних.

На обращение от имени невесты женщины также могли отвечать причитанием.

... невеста ходит по своей родне, по гостям. Оденется в хорошее платье, заплетет косу... Ходит по своей родне, что живут в этой деревне, и причитает. А сама не умела – то брали женщин-причитальщиц, а она закинулась платком и с им вместе голосила.¹⁵

На девичнике подголосница слова подсказывала, невеста ходит с лентой на голове и причитает:

Ой, родима моя матушка,
Я у тя, наверно, в среду зародилася,
Я у тя, наверно, в пятницу крестилася... (ФА, Бел2-42)

На девичнике невеста не причитала, только плакала. Наготово причитали. Только плачет причитальница в углу... И заводит у нас тетка Катя все:

Теперя слава тебе, Господи!
Да напилась девка наелася,

¹⁵ Там же. С. 215.

В теплом месте да насиделася
Со своим да с милым подруженькам.

Вот она и начинает, невеста плакала и девки плакали. Причитальница заводилой была, а за ней девки подпевали, как вот песню поют. (ФА, Бел2-44)

Девичники были раньше. Так рассказывали нам старухи, что невеста на девичнике, она должна ходить причитать. Дак она не умеет, кого-то зовут, какую-то там старушку, надо чтобы горазно не стара, раз невесте дак. Дак она ходит причитает, а невеста ходит вослед. Это не больно чтоб стара старушка, как ейный причет (невесты), ей слова выговаривает:

Я повыйду распрекрасная на средину.
Попрошу вас, милы подруженьки,
Всех да я прощенья-то.
Теперь с вам-то я распрощалася,
Теперь с вам да я расстаюся. (ФА, Бел2-49)

Сходным образом выглядел процесс свадебных причитаний Заонежья: «Главными действующими лицами являются князь — жених, княжна порученая — невеста, и непременно наперстница невесты — *вопленица*, или *плакальщица*. Обязанность этой последней *приплакивать*, сама вопленица *вопит*, невеста в это время *привапливает*, т. е. повторяет слова заплачки, выведельницы поддерживают невесту во время привапливания под руки, *подголосница подголашивает*».¹⁶

Ирина Федосова описывала свою роль подголосницы на свадьбе как действие, отклоняющееся от общего правила: «С малолетства любила я слушать причитанья; сама стала ходить с причетью по следующему случаю: соседку выдавали замуж — а вопленицы не было. Кого позвать? Думали-гадали, а все-таки сказали: “кроме Иришки некому”. На беседах дала себя знать; бывало, там свадьбой играли и я занарок причитывала. Ну и пригласили...».¹⁷

Отметим и то, что статус социального действия для исполнителя речевого акта определяется тем, в перспективе какого социального пространства оно осуществляется. Для «беседы», группы сверстников, — игра («занарок»), которая не изменяет собственную

¹⁶ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б. Н. Путилова. Т. 3. С. 11.

¹⁷ Там же. С. 315.

оценку исполнителя. Тот же текст, исполненный в контексте реальной свадьбы, старшими переживается как публичный и, следовательно, меняющий статус, о чем и свидетельствует выделенность этого события в автобиографической тексте И. Федосовой.

Итак, во время свадебного причитания невеста должна была присвоить себе новый голос, новую речь и через нее новую точку зрения и новый тип поведения. Она вторила голосу, говорящему от ее лица. Причитание с чужого голоса — не абсолютное требование свадебной причеты: есть свидетельства о том, что невеста и сама, без подголосницы, могла вести причет. Важно то, что эта роль непременно должна была быть озвучена в причетной речи. И здесь, так же как и в похоронной причете, конкретный человек мог быть в состоянии или не в состоянии вести причет, но он тем не менее должен был звучать. И именно от лица лиминальной персоны.

Внутреннее, психологическое, содержание совершавшегося во время предсвадебных причитаний события — диссоциации с прежним «я», осваивания нового голоса, нового «я» — реализовалось в специфическом риторическом построении свадебного причитания.

Процесс диссоциации обнаруживается в декларируемой в причете утрате самоидентичности, или, точнее, телесно-функциональной целостности. На уровне поэтики это проявляется в характерном для причитания метонимическом сдвиге, когда в функции участника описываемого события выступает не субъект ритуала (невеста, от чьего лица и произносится причитание), но его «часть».

«Я» — «мой голос»:

Покатись, мой зычен голос,
За Дунай-рецьку быстрюю...¹⁸

«Я» — «моя голова», «моя красота»:

Не из тучи громы грянули,
Не с небес снега повьпали
На мою на буйну голову,
На мою на красну красоту.¹⁹

¹⁸Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтыге (Тарногский район Вологодской области) / Сост. Д. М. Балашов, Ю. И. Марченко, Н. И. Калмыкова. М., 1985. № 33.

¹⁹Бюллетень Фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского севера: Причитания. СПб.; Бохум, 1998. С. 393.

«Я» — «сердце», «живот»:

Как подумаю, красна девица,
Про чужую-то про сторонушку,
Сердце кровью приобольется,
Живот камнем перевернется!²⁰

«Я» — «воля»:

Моя пошла да воля вольная
От меня, да молодешеньки,
Она со мной да не простилася,
И назад не воротилася.²¹

«Я» — «мои очи»:

Я раскину очи слезные
По двору-то по широкому,
Я по терему высокому.²²

Собственное состояние представляется причитающей в образах утраты способности к движению:

Без пути да без дороженьки
Не несут да резвы ноженьки,
Не секут да белы рученьки. (ФА, Бел2-22)

Первая ступень в процедуре смены статуса заключается в разрушении целостности и осмысленности мира, в котором она (лиминальная персона) пребывала до этого момента.

Государь ты мой батюшка,
Схожо красное солнышко.
Я у тебя буду спрашивать:
Об цем огни загоралисе
Об цем Богу молилися.²³

Процесс перехода от одной социально заданной точки зрения к другой начинается с разрушения смысловых связей в мире. Девуш-

²⁰Там же. С. 365.

²¹Там же. С. 369.

²²Лирика русской свадьбы / Изд. подг. Н. П. Колпакова. Л., 1973. № 431.

²³Там же. № 35.

ка-невеста, на глазах которой происходит сватовство, заканчивающееся зажжением свечи у икон и общей молитвой, в причете просит разъяснить смысл происходящего.

В сказке говорящий (рассказчик) колеблется в отношении предмета повествования, на грани *было/не было*, ставя под сомнение *экстенциональный* уровень изображаемого в высказывании события: «было или не было, а стары люди сказывали», «в некотором царстве, не в нашем государстве» и т. д. Адресант причитания фиксирует неопределенность смысла событий, *интенционала*. Говорящий свидетельствует о действительности определенных событий, которые он наблюдает, но не имеет ключа к их интерпретации:

Я спрошу у тя, да красно солнышко:
Да что же нынче это за люди,
У тя что же да за народы?
У тебя купцы ли пришли торговы,
Ли скота у тебя да покупати...²⁴

Я чего сижу задумалась,
Уж вы че, мои желанные родители,
Уж вы с кем думу удумали?²⁵

Уж ты свет, сударь-батюшка,
Да государыня-матушка,
Вы какой пир заводите,
Вы зачем пиво варите... (ФА, Бел2-32)

Лица, за которыми были закреплены известные формы отношений, ведут себя соответственно игре, не знакомой иницируемому. Адресант вменяет адресату определенное действие, но известный коммуникативный прием перестает срабатывать.

Аналогичное качество причета невесты — коммуникативную неудачу — отметила Л. Ивашева в псковской свадебной традиции: «В метаописаниях исполнителей отмечается определенная автономность плачей невесты по отношению к происходящему, невозможность повлиять голошением на ход обряда: “Невеста голосить, а люди правють свадьбу”. Другими словами в свадебном полифонизме голос невесты не оказывает воздействия на обряд, его как

²⁴ Там же. № 439.

²⁵ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 3. С. 15.

будто никто не слышит — при том, что именно этот персонаж свадьбы является стержнем ритуала...».²⁶

То же можно видеть по полевым записям:

Ты сходи-ко, скоро солнышко,

Причитает невеста, обращаясь к своему отцу,

К кузнецу хитрому
Скуй-ко, родимы батюшко
Саблю острую,
Да засеки-ко, родной батюшко,
Засеку да от востока до запада,
Чтобы той живой розлуке
Не пройти, не проехать.
(ФА, Кол. 1. Виноградовское собр. № 3-24)

Но родитель не делает этого. Просьба оказывается утратившей свою обычную силу. Безрезультативность действия, эффект которого ранее обеспечивался социальной связью ребенка и родителя, становится предметом рефлексии:

Не должна я на ногах стоять,
Должна, девушка, в ногах лежать,
Должна клубушком кататися,
Должна червушком свиватися,
До желанья добиватися!
Ты родной кормилец батюшка,
Пожалей-ка меня, девушку,
Я ведь дочь твоя баженая,
Твоя дочь была любимая!²⁷

Так же невеста обращается к подружкам, апеллируя к связям, которые обеспечивают единство и поддержку группы «белых лебедей» — девушек, и которые оказываются теперь несуществующими:

Вы вставайте, да белы лебеди,
Вы стеной да белокаменной,
Не искушайте, да белы лебеди,
У чужих да чужойницких,

²⁶ Ивашева Л. Л. Функционально-семантическое единство поэзии и обрядов западнорусской свадебной традиции (Усвятский район Псковской области): Канд. дис. СПб., 2001. С. 103-104.

²⁷ Бюллетень фонетического фонда русского языка. С. 374.

Удалых да добрых молодцев,
Не выдавайте вы меня девушку.
(ФА, Бел2-32)

Схема адресации причетного «высказывания» очень устойчива: обращение к какому-либо лицу, причем это всегда те лица, статусные отношения с которыми должны измениться в результате ритуала (1), определение позиции этого лица в отношении говорящего (невесты) (2), побуждение к действию (3), указания на себя в качестве объекта этого действия (4).

Ты (1) кормилец государь-батюшко (2)! / Оботсрочь (3) меня, девушку (4)...

Ты (1) родитель моя матушка (2)! / Подойди-ка (3), мила матушка (2), / Ко мне да молодешеньке (4) / При последнем да ноне времечке...
Уж ты (1) братец, мое красное солнышко, / Братец, тонкая тониночка (2)! / Обострочь (3) меня, красную девушку (4)...

Дорогой да милый братювка (2), / Не оставь-ка да ты, пожалуйста, / Моя да просьбы... / Как уж ты съезди-ко, милый братювка, / В новый город да во Торжечек, / Как купи-ко, да сокол-братювка, / Птичку-пташку да соловейко.

Подержите-ко (3), желанные родители (2), / У девушках до двадцати годов.

Сизые вы голубушки / Да милые вы подруженьки (2), / Вы (1) гости-те (3), подруженьки, / Поутру-то ранешенько / Вы ко мне, молодешеньке (4).

Общая модель ситуации, представленной причетом невесты, выглядит следующим образом: вы/ты есть — определение социальной позиции по отношению к говорящему («кормилец», «моя заступница», «божоточка»). Адресату высказывания приписывается роль агенса. Именно он владеет ситуацией и способен ее изменять. Далее следует директив: просьба сделать что-либо («обострочь», «подержите-ко», «подойди»). В качестве пациенса ситуации, лица, вовлеченного в ситуацию, но ее не контролирующего, причет представляет говорящего («подойди ко мне» / «оботсрочь меня»). И далее следует определение себя через статус — я есть «красна девушка», «молодешенька» — название ритуального статуса.

Говорящий, «я», в причитании предъявляет себя инициатором ритуального действия. Он использует императивную конструкцию и обращается к авторитету или исполнителю действия. Эта схема действия подобна выделенной в календарных и заговорных фольк-

лорных текстах. Но объектом ритуального действия оказывается сам говорящий-адресант.

Девушка-невеста с чужого голоса должна разучить новую модель социального взаимодействия, ей доселе неведомую. Она должна сама инициировать деятельность другого в направлении изменения ее самой: совершить произвольное действие, с внутренней точки зрения направленное на собственное разрушение. «Я» должно взять на себя инициативу начала действия, но творцом действия, владеющим ситуацией и предполагающим результат, оказывается адресат — «ты».

Риторическое строение причитания вынуждает адресанта занять лиминальное положение в отношении собственной «агенсивности-пациенсивности», проявить себя не как субъекта действия, но как субъекта индивидуального переживания и рефлексии.

В фольклорной речи могут быть представлены различные схемы отношений между речевой и социальной инициативой. Распределение сфер ответственности происходит за счет присвоения говорящим определенной ритуальной роли, которая оказывается либо совпадающей, либо не совпадающей с актуальным для него социальным статусом.

Социальные связи и прагматика обращений. Для того чтобы коммуникация состоялась, нужно, как минимум, находиться в едином пространстве — реальном или виртуальном. Это условие является необходимым, но не достаточным. Необходимо быть «знакомыми»: познакомиться, «представить», обозначить, поименовать одного субъекта коммуникативной ситуации для другого. Содержание этой социальной процедуры — представления — обусловлено необходимостью соотнесения лица, подобно тому как вычленение вещи из мира осуществляется за счет ее определения через имя.

Взаимное установление имени коммуникантами является условием их взаимодействия. Сама же процедура представления (с помощью посредников или без них) имеет целью достижение договоренности относительно дальнейшей формы взаимодействия: «Сергей Петрович Иванов. Можно просто Сергей».

Эта ответственная акция связана, как мы видим, с изменением смыслового параметра действительности: «Естественно, что все существующее в мире обладает пространственным и временным параметрами. Вместе с тем эти параметры неравноправны. Когда речь идет о происходящем и преходящем, важна ось времени; когда речь идет о сущем и пребывающем, важна пространственная лока-

лизация. З. Вендлер, чей вклад в теорию непредметных объектов наиболее весом, отмечал, что связь событий (в широком смысле) с пространством не является главной характеристикой: события прежде всего временные сущности... Но ни временной, ни пространственный параметр не определяют основную область локализации событий... Событие — со-бытие — наполняет собой мир людей. События личностны и социальные... Итак, «событие» обладает тройкой локализацией: оно локализовано в некоторой человеческой (единоличной или общественной) сфере, определяющей ту систему отношений, в которую оно входит; оно происходит в некоторое время и имеет место в некотором реальном пространстве. Эти три координаты события отражаются в структуре соответствующих сообщений».²⁸

Все общества знают формы представления лица лицу, лица обществу и проч. Выражение «мы не представлены» предполагает наличие потребности в посреднике, который осуществит акцию именованного. Так, например, в рассматриваемой традиции, в той же мере, что и в традиции севернорусского крестьянства в целом, институт представления сообществу был связан с переходными моментами жизни человека. Переход от одного жизненного этапа к другому предполагал изменение общего обращения по имени: *Ванька* (ребенок) — *Иван* (подросток, парень) — *Иван Павлович* (жених, молодой) — *Палыч* (отец семейства, большак), или *Манька* (девочка) — *Марья* (девушка) — *Марья Ивановна* (невеста) — *Марья Семеновна* (молодка — по имени мужа) — *Семенита* (хозяйка, старшая женщина в доме).

В восточнославянской традиции существовал особый ритуал — «вьюнины» («*окликать молодых*»), — представлявший молодую жену и молодого мужа деревенскому сообществу. Один из обязательных элементов вьюнишных песен — оглашение имени и отчества молодых супругов.²⁹ Вьюнишные обряды зафиксированы в центральной части России (Ярославская, Нижегородская, Владимирская, Костромская губернии). Он проходил на первой и второй пасхальных неделях. Вьюном и вьюницей именовались молодожены, поженившиеся за последний год. В ярославской губернии вьюница после обеда, наряженная, обходила с лукошком яиц все без исключения дома деревни, христосовалась с хозяевами и одаря-

²⁸ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 508–509.

²⁹ Зеленин Д. К. Восточно-славянская этнография. М., 1991. С. 393–394.

ла. В Чухломском уезде Костромской губернии окликание молодых проводилось исключительно женской частью населения. Одна женщина несла украшенную елку, другая ехала на помеле, следом шли остальные. Вьюница выносила угощение. Неразрезанный пирог разламывали, остальное бросали на землю.³⁰ «В факте окликания молодых нетрудно усмотреть признание со стороны народа, или общины прав гражданства за вступившими в брак. После окликания новобрачных не зовут уже больше молодыми, а крестьянин и крестьянка... Молодые теперь уже сделались равноправными со всеми членами общины, ибо сама община признала эту равноправность: молодых мир окликал».³¹

В севернорусской традиции обрядовые действия, имеющие целью переименование молодых и интеграцию женщины в новое общество, включены в состав свадебной обрядности. Новое обращение звучит в составе величальных песен, которые поются на свадьбе молодым супружеским парам:

Во саду было во садике,
Во зеленом виноградице,
Тут ходила, гуляла
Да молодая бароня
Валентина Ивановна.
Своего мужа будила
То Василия Егоровича.³²

Конвенциональную форму личного представления репрезентирует игровой фольклор молодежных собраний — бесед. В фиксированную речевую формулу — «Исче кто у нас хорош, исче кто у нас пригож?» — подставляется имя конкретного участника игры или хоровода: «Иван хорош, Михайлович пригож...». Члены молодежного сообщества разучивали новое обращение — по имени и отчеству — со слов хора, который на беседах «припевал» парня к девке:

³⁰ Тихонравов К. Юнины — народный обычай во Владимирской губернии // Владимирский сб. Разд. 6): Этнография. Владимир, 1911. С. 41. См. также дипломную работу Узловой Ю. Б. «Вьюнишные окликальные песни» (1977) (ФА СПбГУ).

³¹ Нефедов Ф. О. Этнографические наблюдения по Волге и ее притокам // Труды этнограф. отд. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. Кн. IV. Т. XXVIII. М., 1877.

³² Адоньева С. Б. Белозерская свадьба. С. 239.

Припоют парню девку, и ему надо эту девку брать, как пойдет в «ланчик»:

Ты кудрявчик, кудрявчик молодой,
Да кудреватая головушка,
Кудреватая головушка,
Да удалой да добрый молодец,
Да Иван да Иванович. . .³³

Несанкционированное обращение, вопрос об имени, заданный без соблюдения правил познания имени, разрывает границы анонимности, принуждая отвечающего принять «вызов» и восстановить нарушенную социальную границу. Языковая традиция предлагает в этом отношении богатый выбор языковых клише, которые служат именно этой цели: «Как тебя зовут?». — «Зовут зовуткой, а величают уткой»; «Как зовут, так и обзывают», «Как вчера меня звали, так и сегодня зовут».³⁴

Вопрос *Как тебя зовут?* никогда не бывает праздным, он обязательно предполагает начало взаимодействия, причем такого, в котором спрашивающий очевидно займет доминирующее положение. Он — инициатор взаимодействия. Ответ на этот вопрос уже означает согласие к взаимодействию. Ответное вопрошание об имени выравнивает возникшую социальную асимметрию.

Итак, чтобы имя использовалось в качестве обращения, оно должно быть социально «поддержано» той или иной ритуальной или этикетной процедурой.

Вместе с тем, как показывает материал, возможен и другой путь создания общего коммуникативного пространства. Для того чтобы преодолеть границу анонимности без посредников, традиция предоставляет коммуникантам определенный набор регламентированных форм обращений. Это термины родства и термины, обозначающие социальный статус или роль.

В рассматриваемых формах фольклорной речи словарь таких обращений очень устойчив. В заговорах: *хозяин-батюшко, хозяйюшка-матушка, хозяйски малы детушки, дедушко, бабушка* и т. д. В частушках: *товарочка, подружка, товарищ, гармонист, миленок, милка, дроля, сударушка* и т. д. В причитаниях: *матушка, сестрица, божаточка, племянничек, соседюшки, подруженьки, батюшка, дитя баженное* и т. д.

³³ Там же. С. 231–232.

³⁴ Пословицы русского народа: В 2 т. / Сб. В. Даля. М., 1984. С. 173.

Для того чтобы прояснить коммуникативную функцию обращений такого типа, обратимся к записям разговорной речи и рассмотрим подобные типы обращений в ней. Исходным материалом для анализа послужил словарь диалектных слов, составленный А. Г. Лапиным, белозерским краеведом в 50–70-е годы XX в.³⁵ В него включены слова, с точки зрения составителя не имеющиеся в литературном нормативном языке, а также, что наиболее ценно, примеры, демонстрирующие контекст их употреблений. Большая часть этих примеров представляет собой диалогические высказывания, на основании которых достаточно легко реконструируются характеристики коммуникантов.

Чтобы проверить предположения, возникшие в процессе анализа, мы провели серию интервью, цель которых состояла в получении развернутых комментариев к возможностям использования тех или иных обращений. Нас интересовало, кто и кому может или, наоборот, не может по тем или иным соображениям сказать фразу, приводимую в словаре для пояснения местного слова или выражения. Результаты были сопоставлены с формами обращений, зафиксированными на аудиокассетах с полевыми записями. Приведем несколько примеров из словаря и прокомментируем их на основе полученной в результате исследования информации.

Матка, куда ты мой азам-то задевала (с. 197).³⁶

Матка, заклини-ка ребят-то, никак не дадут отдохнуть (с. 206).

Принес, матка, тебе соломы-то на постлань (с. 222).

Ну, седи у тибя, матка, похлебень, так только для свиней (с. 222).

Ср. из диалога собирателя с информантом:

— Матка — это чаще всего к жене так обращались. Матка — это жена, это мужчина всегда говорил.

— А женщина может кому-то сказать «матка»?

— Нет, я думаю, нет.

— А вот к матери?

— Нет, к матери нет. Именно мужчина говорит жене. (Белозерск, 1998)

³⁵ Лапин А. Г. Местные слова и выражения, бытующие в Белозерском крае // Белозерье: Историко-литературный альманах. Вып. 1. Вологда, 1994. С. 197–235.

³⁶ В скобках после примеров здесь и далее указан номер страницы словаря «Местные слова и выражения. . . » А. Г. Лапина.

Отзывы наших информантов об этом обращении подтверждают-ся архивными материалами. Обращение «матка» фиксирует совершенно определенный характер отношения говорящего и адресата — муж и жена, а также возрастной статус обоих участников коммуникации — муж-большак обращается к своей жене-хозяйке. Такое обращение не принято для молодой супружеской пары.

Мама, я все ноги стер в сапогах-то (с. 198).

Мама, Ванька назюкал на миня своего Жучка, так он мне штаны изорвал (с. 214).

Ой, мама, седни на мою кофточку до чего все дозарились (с. 206).

Из диалога собирателя с информантом:

— Вот мама? Ну вот, понятно, что ребенок к матери, а вот еще кто может быть? Вот свекровь, она мама? А как зовут свекровь?

— Так-то мамой тоже зовут.

— Раньше-то вообще мамой звали, хоть тещу, хоть свекровь.

— А сразу после свадьбы нужно было мамой звать?

— Да. Теперь-то чаще всего по имени-отчеству зовут. (Белозерск, 1998)

Переход от обращения по имени-отчеству к обращению «мама» до сегодняшнего дня остается важным показателем отношений между поколениями. Так, в белозерских деревнях обращение «мама, вы...» к свекрови остается нормой.

[О свекрови:] Звали мамой. Ой, говорят, девка, сноха-то мамой и зовут. А было, что и не называли. Ведь надо это как выходят замуж, надо сразу назвать. Потом хуже назвать. Как тяжелей. (Рокосма, 2002)

Обращение «мать/мама» используется также при разговоре зятя с тещей.

Ну, матушка, у тебя и начванено, не разберешь, где уток, где основа (с. 214).

Ой, матушка, варенье-то все у меня забусело (с. 205).

Вот раньше-то, матушка, делали яшницу-то в латке (с. 211).

Ну, матушка, у моей невестки норы как у борова. Доска поперешная (с. 215).

Обращение «матушка» используется в тех случаях, когда старшая женщина обращается к младшей — не дочери и не невестке, чужой. Так обычно обращаются наши информантки в разговоре с женщинами-собирателями, к молодым девушкам они обращают-

ся иначе («девки» или «девки-матушки»). Информанты-мужчины (старшие) чаще всего используют другое обращение — «дочка». То же обращение — «дочка» — мужчины используют в общении с невестками.

«Батько» — обращение жены к мужу в семье, где уже есть взрослые дети, обращение детей к отцу.

Батько, пойдем завтра ляговину-то обкосим (с. 212).

Батько, пуньгу-то (сарай) надо утеплить (с. 223).

Батько, иди домой-то есть. — Да недосуг, матка, надо доделать колесо (с. 215).

Батько, пора подниматься, уже вторые пеуны пропели (с. 220).

«Девка», «девушка» — обращение девочек, девушек и женщин любого возраста, которое они используют в разговоре между собой. Когда мать говорит о своей дочери или обращается к ней, она также называет ее «девка».

Седни, девка, в печке три берема истопила (с. 198).

Деука, бери веруку, качай деуку (с. 207).

Ой, девка, с дровами меня так забедило нынче (с. 205).

Взатоши малина у миня, девка, лучше выросла, чем на воли (с. 200).

Мужик-то у ее, девка, еще в моготе (с. 200).

Ой, мучки-то осталось, девка, так охристя-христя, не знаю, из чего и хлеб буду печи (с. 218).

Девки, давайте нарядимся кудесами-то (с. 210).

Ср.: Девка-то у миня послухмяная растет (с. 222).

«Парень»/«паря» — обращение мужчин любого возраста друг к другу (ср. в городской речи обращение «мужик»), родители называют так своих сыновей и их сверстников. «Сын»/«сыннок» — чаще всего, обращение к чужому младшему мужчине (женатому) и к зятю.

Чего-то, парень, забазило квасу (с. 205).

Уй, парень, мы как от школы-то до дому запузыривали (с. 206).

Парень, ночами до чего доколбродничаю, спать не охота, лежать не могу (с. 209).

Ой, парень, куглину посадил седни себе, на косяк наткнулся в темноте (с. 210).

Я целую, парень, миску штей наворачнул (с. 213).

Ну, парень, он меня нажег на этой покупке, на четвертную обманул (с. 213).

У тебя молотилка-то с конным приводом была? — Не, паря, пердячим паром (вручную) (с. 219).

Напичкали, парень, всякого дерьма, насилу до дому доташшился (с. 220).

Ср.: Нынче ночью чуть-чуть только и прикурнула, все парня ожидала с гулянки (с. 223).

[Из интервью:]

— А парень?

— К мужчине любого возраста.

— А кто так может сказать?

— Тот, кто старше. И мужчина, и женщина так могут сказать.

— Старшие к младшему мужчине.

— То есть и к ребенку, к сыну?

— Да и к взрослому своему. (Белозерск, 1998)

«Робята»/«ребята» — обращение к группе детей (девочек и мальчиков), своих или чужих, а также обращение к группе подростков-мальчиков и молодых неженатых мужчин (название таких групп, не используемое в качестве обращения, — *ватага, шатия*). Для смешанной группы неженатой молодежи есть свое название — «молодяшка».

Ой, робята, чего вы матюкальные песни поете, неужели других-то нету? (с. 212).

Седни, робята, вам наверхосытку простокваша (с. 213).

Робята, побежали за опестышами в поле, их там полно (с. 217).

Как видно из приводимого материала, обращение маркирует характер статусных отношений участников коммуникации. Оно определяет не адресата, точнее не только адресата, но тип того коммуникативного коридора, который избран при общении между данными людьми в данной ситуации.

О том, что рамка коммуникативного коридора включает не только коммуникантов, но и контекст, можно судить по следующему примеру. Белозерские женщины между собой не используют обращение «баба», во втором лице мн. числа используется обращение «девки» (или — шутливо — «девушки»). «Бабы» как определение половозрастной группы замужних женщин и в третьем лице, и в качестве обращения к этой группе используют мужчины как в разговорах между собой, так и при женщинах, в публичной речи. Но его используют и женщины, обращаясь к женщинам при мужчинах. Адресуясь к своей группе, они используют мужское об-

ращение «бабы», чего не делают в отсутствие мужчин. «Бабы, обижайтесь, хоть не обижайтесь, а от печенья только ломье осталось, кто хочет — бери».

Обращение (и имя собственное, и имя нарицательное) актуализирует ту социальную площадку, в рамках которой будет разворачиваться настоящее событие коммуникации — коммуникативный коридор.

Возможность выбора определяется действующей в данном обществе системой межличностных связей. Существуют вертикальные связи, определяющие социальное, в том числе и коммуникативное, доминирование: старшие — младшие, родители — дети, мужчины — женщины, женатые (хозяева) — молодяшка, мужики — парни. Горизонтальные связи объединяют группы внутри сообщества и определяют систему взаимных обязательств: соседи-хозяева, бабы, мужики, неженатые парни, девки.

Перевод анализа обращения из фокуса семантики в фокус прагматики обнаруживает характеристику обращения, вне прагматического подхода неуловимую. Референтом обращения оказывается не адресат речи, но тип отношений (конвенция), который постулируется в ситуации данной коммуникации.³⁷ Используя то или иное обращение, говорящий тем самым апеллирует к одному из имеющих в практике социума типу отношений, который он избирает в качестве гаранта для настоящего взаимодействия.

Во-первых, способ обращения предписывается обществом: то, как обращаются к тебе, и то, как обращаешься ты к кому-либо, обусловлено твоим статусом. Статусные изменения могут становиться предметом социальной игры. Так, например, к мужчине, после появления на свет внука, младшие женщины семьи — невестки — начинают обращаться «дедушка», проецируя на него отношение еще не умеющего говорить ребенка и увеличивая дистанцию между ним и собой.

Во-вторых, общество ратифицирует изменение статуса своего члена через изменение обращения к нему. В пределах группы обращение может сохраняться — мужики между собой называют друг друга «парень», женщины — «девка», но не принадлежащие груп-

³⁷Об относительном характере социальных рангов и авторитетов в традиционном обществе и использовании терминов родства для определения этих отношений писал М. Мосс (*Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 268–272*). Исследуемые материалы демонстрируют те же закономерности.

пе используют обращение, соответствующее действующему статусу.

В-третьих, использование того или иного обращения (выбор) дает возможность говорящему выстраивать взаимодействие в своих интересах. Обращение оказывается социальным инструментом, принуждающим отвечающего вести себя заданным образом. Выбор обращения, рассматриваемый как речевое действие, характеризует акт коммуникации динамически: использование обращения представляет собой способ организовать взаимодействие требуемого типа.

Выбор говорящим той или иной формы в качестве обращения обнаруживает избранную им или предписанную ему социальную позицию в отношении адресата. Иными словами, обозначая через обращение адресата, говорящий одновременно обозначает и себя. Если денотатом обращения служит адресат, то его референт — та конвенция, на условиях которой совершается данное событие коммуникации. И когда адресат отвергает избранное обращение, он выражает отказ от предложенного типа взаимодействия («Какой я тебе батя!»).

Итак, круг применимых к персоне обращений описывает его социальные границы, как вертикальные (иерархические), так и горизонтальные, его социальную компетенцию. Употребление терминов родства, а также терминов, обозначающих половозрастную и имущественный статус в качестве обращений апеллирует к имеющимся в практике социума типам связей. Последние существуют в ней как конвенции, обуславливающие характер обязательств сторон в ситуации взаимодействия. Конвенция предполагает определенный тип ожиданий. Различные конвенции, охватывающие отношения родства, свойства, соседства, общей работы, должностной иерархии и проч. представляют собой набор скоординированных друг в отношении друга сценариев. Они определяют возможность эффективного взаимодействия, снимая необходимость вырабатывать каждый раз новый общий сценарий.

Прагматическое значение фольклорных диминутивов. К значимым маркерам конвенциональных форм речи следует отнести уменьшительные производные, количество которых заметно увеличивается в причитаниях, заговорах и частушках по отношению к спонтанной речи. Приведем выборку диминутивов из частушечной речи.

Словоупотребления выбраны из одной записи частушечного спе-

ва: *беседушка, солдатик, ягодиночка, товарочка, годок, молодички, умок, молоденькая девушка, паренек, окошечко, березка, сердечко, венчик, кепочка, тещенька, матушка, голубиночки, дробочки, платочек, милашка, гармошечка, колечко, изменушка, милочек, крылечко, вечерок, ветерок, парочка, ивушка, матушки, глазки, подруженьки, травушка, юбочки, сударушка, саночки, веревочка, солнышко, земелюшка, обидушка, милушка, кофточка, грядочка, порядочек.*

В причитаниях морфологические показатели диминутива распространяются не только на имена существительные и прилагательные. Ими снабжаются наречия и числительные. Приведем в качестве примера набор диминутивов из одного причетного текста: *праздничек, именинничек, сиротиночка, сторонюшка, тошнехонько, годики, пазушка, здоровьицо, силушка, словечушко, сердечушко, времечко, полюшко, деньки, улочка, могилушка, баянка, перемывочка, добротушка, ласкотушка, капелька, одинешенька, соседюшки, детушки, дороженька, тошнешенько, окошечки, воротнички.*

Итак, в фольклорной речи по отношению к речи спонтанной число диминутивов значительно увеличивается. Для иллюстрации можно прибегнуть к простейшему статистическому приему. Из имеющихся записей можно выделить сопоставимые по объему тексты, представляющие причетную, заговорную, частушечную и спонтанную речь, и посмотреть, в каком отношении к общему количеству словоупотреблений находятся диминутивные производные в этих формах речи. Результат оказался следующим. На 758 словоупотреблений в причитаниях приходится 64 диминутива: они составляют почти 10% от общего объема словоупотреблений. На 723 словоупотребления в частушке приходится 71 диминутив, т. е. приблизительно то же процентное соотношение.

Мы определили, каково отношение диминутивов к общему корпусу заговорной речи: на 806 словоупотреблений — 59 диминутивов, т. е. чуть меньше, чем в причетной и частушечной речи. Затем разбили этот текстовый объем на две части, чтобы посмотреть, как соотносится количество диминутивов с теми стратегиями заговора, которые уже выделены. Здесь расхождения оказались весьма значительными. В текстах, ориентированных на диалогическую модель — прошениях, диминутивы занимают четвертую часть от общего объема словоупотреблений. Уменьшительными суффиксами наделяется и сам адресат речи, и те предметы, о которых идет речь,

что достаточно хорошо видно в тех примерах, которые уже использовались ранее:

Батюшко-хозяюшко, матушка-хозяюшка, да хозяйские ваши детушки, привела милого живота вам. Римушку-ли, Семушку-ли.

Баенка-баенка, пустая хороминка, пусти помыться.

Банюшка-парушка, оставайся, благословесь, тебе на стояньице, а нам на здоровьице.

Хозяин с хозяюшкой и хозяйский малые детушки, пустите помыться.

Мне водицы немного надо. Мне жару немного надо.

Хозяин и хозяюшка, малые детушки, спасибо на баенке, на парушке, дайте мне доброго здоровьица.

Мистечко, мистечко, не ты меня зашибило — я тебя зашибила.

Соседушко-батушко, возлюби нашу коровушку, пои получше, гладь поглаже.

Дедушко, атаманушко, соловеюшко, пусти Пестроньюшку на подворьице.

В текстах, ориентированных на креативную позицию самого заговаривающего, диминутивов значительно меньше: на 584 словоупотребления только 15 диминутивов.

Чтобы иметь определенный фоновый материал, необходимо так же проанализировать спонтанную речь: вначале посмотреть общее отношение, потом выделить в массе текстов диалогическую речь и определить, каково интересующее нас соотношение в ней. На 799 словоупотреблений преимущественно монологической речи (рассказы о прошлом, биографии, общие рассуждения о жизни и т. п.) пришлось всего семь диминутивных производных форм. В диалогической речи (где учитывалась только речь информанта) отношение несколько иное, но различия тем не менее незначительны: на 577 словоупотреблений — 9 диминутивов.

Характер употребления диминутивов в разговорной речи белозеров свидетельствует о том, что диминутивные производные формы имен («ниточка», «столик», «старушечка», «крестик», «времечко» и проч.) передают обычно не значение размера предмета, они связаны с характером предъявления ситуации слушателю.³⁸ Гово-

³⁸ Ср.: «...уменьшительные суффиксы существительных могут передавать стилистические оттенки по крайней мере двух типов: уменьшительные образования обозначают не только отношение говорящего к обозначаемому предмету, но и к слушающему и тем самым включаются в прагматическую составляющую высказывания» (Русакова М. В., Русаков А. Ю. Русские диминутивы: Сочетаемость, функционирование, семантика: (К постановке проблемы) // Материалы конф., посвященной 90-летию А. Г. Десницкой. СПб., 2002. С. 270–271).

рящий предлагает слушателю представить или увидеть фрагмент своей жизни. Важным оказывается и то, что рассказываемое нужно представить, и то, что рассказывается о чем-то личном:

Вот мы, например, со свекровушкой коровушку покупали. Она — на двор, а мне: «Тонька, — говорит, — ты следочки кидай». Вот так, вот такие, девочки, дела. Как вышла в Якунино (замуж) — три коровы на моем веку... (Рокосма, 2003)

Диминутивы исчезают из речи, когда говорящий рассказывает о тех ситуациях, в которых он не участвует лично — ни как действующее лицо, ни как лицо заинтересованное, т. е. имеющее некое личное отношение к описываемому факту:

Коля Галашин хороший портной. Он даже шил для Кремля. У него был брат в Москве. Никто их не учил. Самоучка. Материал свой приносили... У них был сапожник здесь. Иван Никифорович был. Так заготовку заготовлял, и ботинки, и туфли. Потом и сын шил, Тимоха. К ним на дом ходили. Расплачивались всем. Все брали хлебом, маслом, деньгами. Кожы сами выдывали, все умели делать. Кожу надо делать, так надо, чтобы мука была ржаная, надо чтобы лыко было, чтобы райда была. (Кисьнема, 2001)

Диминутивы появляются тогда, когда речь идет о предметах, включенных в конкретные практические или коммуникативные ситуации, имеющие непосредственное отношение к говорящему. В равной степени это касается и тех ситуаций, о которых рассказывает говорящий, и той, в которой он вместе с адресатом речи в данный момент находится: «подойди к окошку-то»; «это мальчишечка твой?». Особенно активно диминутивы используются в обращениях: «матушки», «ребятушки», «милушка», «хозяюшка» и т. п. Введение такого обращения задает определенную тональность всей речи. Говорящий помещает адресата в свою личную сферу, создавая специфическую зону общего поля зрения и общей оценки. Той же цели, актуализации в поле зрения слушателя, служит употребление диминутивов в следующем отрывке устной речи:

Вот, например, в деревне *березки* есть, куст-то, какие деревья посажены — пошел в армию *паренек*, и он *заломинку* заломывает и вси розбасят *тряпочкам* красивым всяким. <Это парень, да?> Да, парень заломит, только заломит, уезжает, а розбасит или девушка, или родители. И до ево *заломинку* хранят и плачут, и глядят, когда парень в армию уходит.

На дереве, захватит *прутик*, вот, сломит, а совсем не отломывает, только заломит, и все — вот так она. И она подсохнет, *листочки* все подсохнут, два года пока в армию, да по три года служили-то, и всю-всю-всю, бывает, *веточкам*, у ты Витька пока служил, дак все... все и глядели все, все *Витюшкина заломинка*. Ну, если девушка розбасит, так... так еще *песенки* спюют, пойдет в армию, дак. (ФА, Ваш23-1)

Говорящий предлагает адресату представить предметы включенными в конкретные ситуации, а сами ситуации включает в поле зрения адресата. Глагольная форма второго лица, часто употребляемая в таких случаях, разворачивает действие в сторону адресата. Говорящий размещает адресата в позицию актора, включая его в описываемую ситуацию:

Вот *скотинку загоняешь* когда, говоришь: хозяин и хозяйюшка и малые детушки, у меня вот Майку пойте-кормите, по шерсточке гладьте и местечко дайте. Вот. Там хозяин ись. А в другой дом дак, я как с дома переходила сюда, дак *перву кошечку кладешь*. Приведешь — и за порог. Что хозяин и хозяйюшка и малые детушки, вот я привезла *кошечку*, дак пойте, кормите и по шерстке гладьте, местечко дайте. Семнадцать лет живу уж тут. И *кошечки* есть, и *собачки*, вот и *собачку* все равно, принесла *собачку*, тоже эдак сказала. (ФА, Ваш20-33)

Использование диминутивов призвано формировать общий дейктический фокус у коммуникантов. Говорящий, употребляя их, принуждает адресата к определенной позиции по отношению к предмету речи. Он предлагает слушателю увидеть рассказываемое, конструируя, как уже было отмечено, общее поле зрения и одновременно общую оценку. Можно предположить, что диминутивы в исследуемой традиции используются в качестве маркеров этой прагматической функции, о чем может свидетельствовать то, что рассматриваемые словоупотребления в повествовательной речи появляются в тех случаях, когда рассказчик описывает коммуникативные ситуации:

Избушка-то эта куриная попала, на куриных ножках-та. Вот она зашла в эту избушку, и тоже Баба-то яга лежит на печи: зубы у нее на полке, глаза на мутолке. Хм. Ну, лежит: «От обед-то мне». — «Ой, бабушка, шла дак устала, видишь». — «А истопи, девушка, *баенку*». — «Бабушка, где это, чем *водицы*-то наносить?». Решето дала. Вода-то в решете дак не держится. А лягушка: «Девушка, *глинкой да тинкой, глинкой да тинкой* решето-то».

Вот девушка наносила воды. «Вот вымой *детушек* моих». — «Бабуш-

ка, где *детушки*?». У ней эти лягушки да мыши — детушки. Вот она их взяла там, намыла. Пришли домой. Она, Баба-яга, спрашивает: «Как вас, *детушки*, новая *нянюшка-то* намыла?». — «Ой, *мамонька*, хорошо». (ФА, Бел16-5)

Поели, попили. В саду катаются (по земле): «Наелись-напились Ивашкина *мяска*». Он там отвечает (с дуба): «Наелись-напились Оленушкина *мяска*». «Как, — говорит [Баба-яга], — Ванюшкин голос-то?». «Да *листки*, — говорят, — это на деревьях [шелестят], наверное, дак как будто голос человеческий». (ФА, Бел16-7)

Характер употреблений диминутивов в белозерской устной речи в значительной степени удовлетворяет наиболее распространенному определению функции диминутивов. По мнению В. Дресслера и Л. Мерлини-Барбареси, посвятивших ряд исследований прагматике морфологических единиц, основное прагматическое значение диминутивов не может быть сведено к значению семантическому,³⁹ но определяется оценкой по отношению к предмету речи, которую вводит говорящий за счет употребления диминутива. По мнению В. Дресслера и Л. Мерлини-Барбареси, в итальянском и немецком языках диминутивы выполняют функцию понижения ответственности говорящего посредством придания значения несерьезности, незначительности тому, о чем идет речь.⁴⁰

Полностью разделяя мнение относительно преобладания в речи прагматического значения диминутивов над их семантическим значением, трудно принять предложенное исследователями толкование прагматического значения в отношении нашего материала. Прагматика диминутивов в рассматриваемой традиции связана с моделированием говорящим коммуникативной ситуации определенного типа. З. Рудник-Карват, рассматривая функции уменьшительных и увеличительных существительных в русском и польском языках, показывает, что, наряду с функцией сообщения о величине предмета, эта информация сопровождается положительным или отрицательным отношением к данному предмету говорящего: «По нашим наблюдениям, — отмечает исследователь, — в русском языке уменьшительные производные только как размерные употребляются очень редко, реже, чем в польском... Размерное

³⁹Dressler Wolfgang U., Merlini-Barbaresi L. 1) Morphopragmatics of Diminutives and Augmentatives: On the Priority of Pragmatics over Semantics // Kenessey / Festschrift für F. Kiefer. 1999. Vol. I; 2) Morphopragmatics: Diminutives and Intensifiers in Italian, German and Other Languages. Berlin; New York, 1994.

⁴⁰Ibid.

значение спаяно с эмоционально-оценочным отношением говорящего». ⁴¹

Наиболее близким к нашему случаю представляется предложенное автором определение побудительной (т. е. собственно прагматической) функции диминутивов: «Эта деятельностная функция, связанная с иллокутивными намерениями говорящего. Она обеспечивает различные иллокутивные цели и перлокутивный эффект. Реализуется в ситуациях воздействия говорящего на адресата. Исследованный нами материал позволяет выделить в нем следующие иллокутивные цели: просьбы, предложения, приглашения, уговаривания, приказы. Говорящий проявляет активное отношение к адресату, побуждает его к действию. В ситуации общения для достижения намеченной цели говорящий вырабатывает специальную речевую тактику. Эта тактика предусматривает следующие принципы языкового поведения: вежливость, создание атмосферы доброжелательности, непринужденности или интимности (исключение составляет приказ)». ⁴² В ряду приемов, обеспечивающих воздействие на адресата, З. Рудник-Карват и рассматривает диминутивы.

На основании предпринятого анализа Белозерской устной речи можно высказать следующие предположения относительно функций диминутивов в конвенциональных речевых актах. Использование диминутивов в заговорной речи прошений подобно использованию их в сфере речевого этикета: говорящий пытается побудить адресата к действию, формируя посредством диминутивов оценку тех предметов, на которые действие должно быть направлено. ⁴³ При использовании диминутивов говорящий совершает одновременно два действия: он представляет ситуацию как свою, освоенную и находящуюся в сфере его ответственности, и одновременно включает в нее слушателя, разделяя с ним и саму ситуацию, и ее оценку.

Можно предположить, что использование диминутивов есть способ овладения ситуацией. В отношении частушечной речи — это овладение правом интерпретировать отношения, присвоение прав

⁴¹ Рудник-Карват З. О функциях уменьшительных и увеличительных существительных в тексте // Лики языка: К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998.

⁴² Там же. С. 319–320.

⁴³ Leech G. N. Principles of Pragmatics. London, 1983; Земская Е. А., Китайгородская М. В., Ширяев Е. Н. Русская разговорная речь: Общие вопросы. Словообразование. Синтаксис. М., 1992.

на толкование смысла данной конкретной ситуации. Тем более это понятно в отношении причитаний: частотность диминутивов в причетной речи может объясняться стремлением через речь освоить то, что, по определению, не может быть освоено — зону смерти. Использование диминутивов перемещает предмет речи в фокус зрения. Статус зримого здесь и сейчас распространяется в причитании не только на предметы, но и качества, и процессы, речевые действия и социальные акты: *хоженьице, провоженьице, гляженьице, желаньице, смеретушка, дыханьице, векушко (от век), поблизешенько, понизешенько, посещеньице, разрешеньице, прощаньице, пированьице*. ⁴⁴

Предлагаемое прагматическое толкование диминутивов в фольклорной речи на данном этапе следует рассматривать лишь как гипотезу, поскольку их употребление описывалось лишь через внешние (контекстуальные) прагматические связи. Вместе с тем несомненно то, что наряду с контекстными связями диминутивы играют значимую роль во внутритекстовой организации высказывания, обеспечивая как звуковую, так и тема-рематическую связность речи.

⁴⁴ Бюллетень Фонетического Фонда русского языка. С. 98–101.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В чьих интересах действует человек, когда оплакивает покойника, поет частушку или заговаривает тоску? Что он делает, совершая конвенциональные речевые акты, основанные на заданных традицией социальных стратегиях? Ответ на эти вопросы приближает нас к пониманию прагматики фольклора, которую мы представляли как область заинтересованных отношений между людьми и знаками.

В процессе анализа избранных к рассмотрению фольклорных жанров — частушки, заговора, причета — были выделены два уровня, две возможности использования этих форм, определяемые разными степенями свободы.

Первая представляет собой собственно полную несвободу: «не по своей воле, а по великой нужде». Хозяевам необходимо уметь договариваться с хозяевами-силами. Эта необходимость определена сферой их ответственности. Парням и девушкам необходимо петь частушки, ибо это основной путь к выигрышу в состязании, где приз — «слава» (т. е. репутация). Смерть близкого нужно принять, и сделать это можно через плач-причитание, позволяющий пересечь зону собственного небытия, поскольку горе — страдание из-за собственного небытия, наступающего вследствие смерти другого. Как собственное небытие переживается утрата социальных связей при переходе от одного статуса к другому, так как именно связи позволяют лицу идентифицировать себя как «персону». Зона временного небытия может быть пройдена с помощью плача. Здесь субъект речи разрывается в акте речи, перемещаясь посредством ее в смысловом пространстве. Он пользуется единственным средством, которым его обеспечивает традиция, для того чтобы быть в состоянии перемещаться в пределах открывающегося ему социального поля.

Другая позиция, характеризующаяся следующей степенью свободы, в отличие от первой обеспечена возможностью индивидуального выбора. Человек может выбирать — принять или не принять знание («взять словину») в случае овладения магической практикой. Петь или не петь частушки, когда он уже вступил в полномочный статус хозяина или хозяйки, и борьба за репутацию потеряла прежнюю остроту. Совершенствовать свой причетный голос или нет. Выбор в пользу знания и умения оказывается выбором властным. В каком-то смысле человек претендует на большую свободу. Он, выражаясь языком традиции, обнаруживает свою «силу» («какая-то сила есть у него»). Выбирая умение (компетентность), он занимает позицию контроля, но контроль тем не менее осуществляет не он. Принимая человека как знающего, способного оплакать и публично пристыдить частушкой, сообщество делегирует ему свои полномочия. Знающие и умеющие представляют собой «силовое ведомство» традиционного сообщества, проводящее в жизнь его директивы. Контроль сообщества в отношении своих членов практически безграничен, поскольку посредством фольклорной речи, увязывающей субъективное и объективное, единственное и универсальное, подконтрольным оказывается не только внешняя, социальная, но в той же степени внутренняя жизнь человека.

И если для находящегося на первой ступени фольклорная речь представляет собой способ собственного перемещения в социальном пространстве, то для посвященных это — способ управления самим этим пространством. Такое управление происходит за счет контроля и способности манипулировать страхами, стыдом и страданием. Очень важно вместе с тем отметить, что посвященные не являются свободными вершителями судеб. Источник власти всегда сдвинут по отношению к полномочным исполнителям. Обретая силу, знающие вступают в следующую область зависимости — зависимости от властных партнеров. Женщины принимают на себя мужские стратегии доминирования, ибо это — условие бытия в сообществе полноправных социальных хозяев. Колдуны должны постоянно применять свое умение, иначе те, с кем они «знаются», начинают управлять ими по своему усмотрению. Постоянный контакт с «родителями» обязывает «сирот», знающих путь-дорожку в «веки вечные», сопровождать в пути новопреставленных и предьявлять событие смерти посвящаемым.

Итак, фольклор — орудие власти и контроля. Таков вывод относительно социальных функций фольклорной речи в традиции, по-

служившей предметом анализа. Фольклорная речь, принимаемая как коллективная стратегия, разработанная для индивидуального пользования, оказывается тем не менее орудием коллективного контроля. Принимающий эту стратегию размещается в инструментальной позиции: используя что-то как навык, мы не можем находиться в рефлексивной позиции по отношению к нему. Он вбирает нас полностью. Освоение речевых навыков — функциональных стилей — делает субъекта речи проводником определенных «верований» и исполнителем власти.

Второй вывод связан с определением прагматики фольклорного знака. Он представляет собой меру сдвига, изменения. И чем больше общество может стремиться к тому, чтобы воспроизвести в точности то, что было раньше, тем яснее обнаруживается различие: «По вону стоит палата грановитая, / По нутру стоит тюрьма заключевная». Фольклорное высказывание каждый раз апеллирует к известным сюжетам и тропам. Но результатом (перлокутивным эффектом) этой апелляции служит не отождествление.

Поэтому трудно разделить ту точку зрения, по которой традиция представляет собой трансмиссию знания во времени. Акт апелляции к универсальной форме своим результатом имеет обнаружение отличия. Стилистический регистр работает как механизм различения, средство скрепления императивов и текучей, аморфной практики жизни. Акт высказывания представляет собой динамический знак, устанавливающий не тождество, но различие между «там и тогда» (везде и всегда) и единственным «здесь и теперь». Именно поэтому фольклорное высказывание — фольклорный речевой акт — никогда не бывает равным фольклорному тексту.

Прагматический принцип анализа был избран, поскольку таков был наш предмет. Объектом анализа могут быть сами репродуцируемые традицией формы — вербальные (и тогда на первый план выступают филологические методы их описания), поведенческие (и тогда приоритетными оказываются антропологические методы). Объектом может быть знание, транслируемое посредством их воспроизведения. Понимаемый так фольклор оказывается в сфере интересов социологии, когнитологии, дискурсивного анализа и др.

Как фольклор может определяться сама практика воспроизведения символических форм культуры. Выделяя в качестве объекта традицию и способы ее экспликации, ее можно определить как знание, воспроизведение которого в текстах фольклора обуславливает стабильность коллективных представлений. Последние, как это

было определено еще в социологии Э. Дюркгейма, обеспечивают гомеостазис сообщества и по этой причине наделяются статусом культурной ценности вне зависимости от того, признается ли ценность самого текста, поддерживающего это коллективное знание.

Сходные принципы анализа мы можем наблюдать во многих современных работах, посвященных традиционным культурным практикам. Так, например, в качестве одного из возможных языков описания фольклора может быть использована социолингвистическая методика. Эффективным инструментом для анализа фольклорной традиции в этом случае становится понятие прецедентного текста.¹ Такие тексты, подлежащие постоянному воспроизведению, являются семиотически и психологически значимыми для коллектива, их знание обеспечивает его самоидентификацию. Как показывает К. А. Богданов, фольклорные тексты и прецедентные тексты, рассматриваемые в аспекте их функционирования, представляют собой единую семиотическую область, составляющую фоновое знание социума. Одна из целей их воспроизведения состоит в том, чтобы помимо общего знания транслировать и форму социальной коммуникации. Последняя и составила предмет специального интереса нашей работы.

Конвенциональные формы коммуникации, а так может быть определен с точки зрения бытования любой фольклорный жанр, выступают в функции символического регулятора социальных связей и обусловленных ими поведенческих тактик. Сталкиваясь с необходимостью определить превращение текста в действие, мы можем лишь констатировать его семиотические результаты. Стереотипно воспроизводимые формы коммуникации поддерживают трансляцию санкционированного коллективного опыта — только это мы можем увидеть, определяя фольклор как знание. Но передача культурного опыта-знания есть одно из следствий фольклорной коммуникации, но не она сама. Фольклор, определяемый как деятельность, в отличие от фольклора-знания, служит инструментом организации жизни традиционного социума и, следовательно, каждого, кто себя к нему относит. В отношении картины мира, которую социум легитимирует в качестве реальности, фольклорные тексты выступают как гаранты, обеспечивая ей за счет постоянного воспроизведения позицию фонового знания. В отношении структуры социума это происходит за счет того, что фольклорные жан-

¹ Богданов К. А. Мифология и повседневность. СПб., 2002.

ры, принуждая исполнителей воспроизводить заданные их формой прагматические показатели, распределяют тем самым социальные роли между участниками фольклорной коммуникации. В отношении динамики социума это происходит за счет того, что наличие фольклорных форм гарантирует тождественность социальных актов, неизменность последних обеспечивает устойчивость социума в отношении энтропии.

Но это лишь один из аспектов прагматики фольклора. Другой ее аспект определен тем, что фольклорный знак способен быть мерой социального времени. Совершение фольклорных речевых актов служит способом обнаружить область смещения между хронотопом жизни — реальностью, данной здесь и сейчас, и ее ахронной символической проекцией (картиной мира или культурной реальностью).

ИСТОЧНИКИ

Картотека к словарю русских говоров Карелии и сопредельных областей — хранится в Межкафедральном словарном кабинете имени проф. Б. А. Ларина филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. В. Овчинникова. СПб., 1993.

ФА — Фольклорный Архив филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Архивный фонд состоит из материалов, полученных в результате фольклорных экспедиций Санкт-Петербургского университета 1978–2003 гг. в Вологодскую, Архангельскую и Псковскую области (цифровая база данных, рукописные расшифровки аудиозаписей, полевые дневники и отчеты, аудио-, видео- и фотоматериалы), а также студенческих дипломных, квалификационных, курсовых работ по фольклору.

Отдельную часть архива составляют материалы по устной и письменной биографической прозе (цифровая база данных, копии рукописей).

В исследовании использованы три собрания (Белозерское, Вашкинское и Кирилловское) из Вологодской фольклорной коллекции, рукопись дневника Д. Беспалова из коллекции «Биографическая проза», а также ряд материалов из студенческих научных работ. В случае если запись уже обработана и внесена в цифровую базу данных, приводится архивный номер документа; в том случае если запись находится в состоянии обработки, указывается год и местное название территории, на которой была сделана запись (см.: Приложение 3 на с. 308); в ссылках на рукописные материалы архива указывается автор и название текста, а также время его создания.

ЛИТЕРАТУРА

- Абельс Х.* Интеракция. Идентификация. Презентация: Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999.
- Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями, обрядовыми голошениями, причитальными и завывальными: В 3 т. Тверь, 1889. Т. 3.
- Адмони В. Г.* Система форм речевого высказывания. СПб., 1994.
- Адоньева С. Б.* Белозерская свадьба // Белозерье: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998.
- Адоньева С. Б.* Этнография северо-русских причитаний // Бюллетень Фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского севера. Причитания. СПб.; Бохум, 1998.
- Адоньева С. Б.* История советской елки // Мифология и повседневность. СПб., 1999.
- Адоньева С. Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: Ситуация границы // Пограничное сознание: Пограничная культура (Альманах: «Канун»). СПб., 1999.
- Адоньева С. Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.
- Адоньева С. Б.* Категория настоящего времени // Антропологические очерки. СПб., 2001.
- Адоньева С. Б.* Типология обращений в устной речи (Инструмент социального конструирования) // Материалы I Всерос. науч.-практич. конф. по аудиокulturологии, аудиоархивистике и новым технологиям «Эхолот». М., 2001.
- Адоньева С. Б.* О природе риторического вопроса в фольклоре // Традиционные модели в фольклоре и литературе. СПб., 2002.
- Адоньева С. Б.* Звуковые сигналы агрессии // Материалы II Всерос. науч.-практич. конф. по аудиокulturологии, аудиоархивистике и новым технологиям «Эхолот». М., 2002.
- Адоньева С. Б.* Методика полевых исследований // Учебные программы по дополнительной специализации «Фольклористика». СПб., 2002.

- Адоньева С. Б.* Фольклор в свете прагматики // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003.
- Адоньева С. Б., Овчинникова О. В.* Частушка и анекдот // Учебный материал по теории литературы: Жанры словесного текста: Анекдот. Таллинн, 1989.
- Адоньева С. Б., Овчинникова О. В.* Народная магия // Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.
- Алехина Л. В.* Из наблюдений над типами обращений в северной народной лирической необрядовой песне // Лингвофольклористика. Курск, 1999.
- Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901.
- Анкудинова О. В.* О некоторых жанровых особенностях плача // Русский фольклор. Т. XXIII: Полевые исследования. Л., 1985.
- Антипов В. А.* Суеверия и приметы Уломского края Череповецкого уезда // Новгородские губернские ведомости. 1895. № 25.
- Антипов В. А.* Суеверные средства, употребляемые крестьянами для открытия преступлений и преступников // Живая старина. 1905. Вып. III-IV.
- Апресян Ю. Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика: Сб. науч. статей. Вып. 35. М., 1997.
- Артеменко Е. В.* Структура фольклорного текста в ее отношении к языку и речи // Язык и этнический менталитет. Петрозаводск, 1995.
- Арутюнова Н. Д.* Диалогическая цитация: (К проблеме чужой речи) // Вопросы языкознания. 1986. № 1.
- Арутюнова Н. Д.* Фактор адресата // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1981. Июль-август 1981. Т. 40. № 4.
- Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М., 1998.
- Арутюнова Н. Д.* О стыде и совести // Логический анализ языка: Языки этики. М., 2000.
- Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти / Пер. с франц. В. К. Ронина М., 1992.
- Ахутин Н. И.* Современная народная песня в Уломской и Нелазской волостях Череповецкого уезда // Новгородские губернские ведомости. 1896. № 4. 1895. № 94-96.
- Базанов В.* Вопленицы // Базанов В. Песни Печоры. Сыктывкар, 1943.
- Базанов В.* Песни Печоры. Сыктывкар, 1943.

- Базанов В.* Причитания русского севера в записях 1942–1945 годов // Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962.
- Байбурич А. К.* «Нельзя... но если очень нужно...»: (К интерпретации способов нарушения правил и запретов) // Европейский факультет в Санкт-Петербурге. Труды факультета этнологии. 2001. Вып. 1.
- Байбурич А. К.* Пропажа // *Studia metrica et poetica*: Памяти П. А. Руднева. СПб., 1999.
- Байбурич А. К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности: (К ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Европейский факультет в Санкт-Петербурге. Труды факультета этнологии. 2001. Вып. 1.
- Байбурич А. К.* Заметки о прагматике имени в народной культуре // Чужое имя (Альманах «Канун». Вып. 6). СПб., 2000.
- Байбурич А. К.* К проблеме стереотипизации поведения: быт, событие, ритуал // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. М., 1995.
- Байбурич А. К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Байбурич А. К.* Причитания: Текст и контекст // *Artes popoulares*. Т. 14 / Ed. by Vilmos Voigt. Budapest, 1985.
- Байбурич А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семиотический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Байбурич А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд». Тезисы докл. М., 1985.
- Банин А. А., Бурмистров Н. С.* К проблеме определения и происхождения частушки // Живая старина. 1997. № 3.
- Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989.
- Барчунова Т.* Духовный мир русской деревни: взгляд из Москвы и Хэмпшира // Феминистская теория и практика: Восток—Запад / Материалы междунар. науч.-практич. конф. Санкт-Петербург—Репино. 9–12 июня 1995 г. СПб., 1996.
- Бахтин В. С.* Русская частушка // Частушка. М.; Л., 1966.
- Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.

- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Берн Э.* Игры, в которые играют люди: Люди, которые играют в игры. Л., 1992.
- Бернштам Т. А.* «Молодая» и «старая» игра в аспекте половозрастных космосоциальных процессов // Живая старина. 1995. № 2.
- Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Бернштам Т. А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX века) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
- Бернштам Т. А.* Эпический герой на пути к совершеннолетию // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1995. Вып. 5–6.
- Бессознательное: Природа, функции, методы исследования.* Т. 1–5. Тбилиси, 1978–1985.
- Блакар Р. М.* Язык как инструмент социальной власти: Теоретико-эмпирические исследования языка и его использования в социальном контексте // Язык и моделирование социального поведения. М., 1987.
- Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. 1956. (Труды института этнографии СССР. Т. XXXI)
- Блумер Г.* Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология: Тексты / Под ред. Т. М. Андреевой, Н. Н. Богомоловой, Л. А. Петровской. М., 1984.
- Бобров А. Г.* Древнерусская «мовь» // Труды отдела древнерусской литературы. 2004. Т. 55 (в печати) (Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом)).
- Богатырев П. Г.* О языке славянских народных песен в его отношении к диалектной речи // Вопросы языкознания. 1962. № 3.
- Богатырев П. Г.* Язык фольклора // Там же. 1973. № 5.
- Богатырев П. Г., Якобсон Р. О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. Л., 1971.
- Богданов К. А.* Гендер в магических практиках: Русский случай // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.
- Богданов К. А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001.

- Богословская О. И.* Язык фольклора как функционально-стилистическая категория // Структура лингвостилистики и ее основные категории. Пермь, 1983.
- Богословский Н. Г.* Новгородский сборник: Материалы по истории, статистике и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходо-вых и волостей. Вып. 5: Череповецкий уезд. Новгород, 1866.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Бродель Ф.* Структуры повседневности: Возможное и невозможное. Т. 1. М., 1986.
- Бродский И.* Собр. соч.: В 6 т. СПб., 1995. Т. 4.
- Бубер М.* Я и Ты. М., 1996.
- Бурдые П.* Начала. М., 1994.
- Бурдые П.* Практический смысл. СПб.; М., 2001.
- Буржарт Д.* Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991.
- Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: Причитания. СПб.; Бохум, 1998.
- Вадейша М. В.* Деревенский праздник: Распределение ролей // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.
- Вадейша М. Г.* Драма о бане: (К конструированию образа «неверного царя» в исторической песне // Европейский университет в Санкт-Петербурге. Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001.
- Ван Валли Р., Фолли У.* Референциально-ролевая грамматика // Новое зарубежной лингвистике: Современные синтаксические теории в американской лингвистике. М., 1982. Вып. 11.
- Ван Геннеп А.* Обряды перехода. М., 1999.
- Ван Дейк Тойн А.* Вопросы прагматики текста // Новое в зарубежной лингвистике: Лингвистика текста. М., 1978. Вып. 8.
- Вежбицкая А.* Речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. 16.
- Вежбицкая А.* Русский язык // Вежбицкая А. Язык. Познание. Культура. М., 1996.
- Верч Дэв.* Голос разума. М., 1996.

- Веселова И. С.* Жанры современного городского фольклора: Повествовательные традиции: Канд. дис. М., 2000.
- Веселовский А. Н.* Миф и символ // Вопросы теории фольклора. Л., 1979.
- Виноградов А. А.* Частушка — эхо. Весьегонск, 1924.
- Виноградов В. В.* Проблемы русской стилистики. М., 1981.
- Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.
- Виноградова Л. Н.* Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Винокур Г. О.* Биография и культура. М., 1928.
- Винокур Г. О.* Культура языка: Очерки лингвистической технологии. М., 1925.
- Винокур Г. О.* Поэтика. Лингвистика. Социология: (Методологическая справка) // Леф. 1923. № 3.
- Винокур Г. О.* Филологические исследования: Лингвистика и поэтика. М., 1990.
- Витгенштейн Л.* Философские работы: В 2 т. М., 1994.
- Власова М. Н.* «Знающие люди» в фольклоре Терского берега Белого моря // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.
- Волков А. Д.* Из дневниковых записей: Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова: В 2 т. М., 1999. Т. 2: Политические частушки / Сост. А. В. Кулагина.
- Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929.
- Волошинов В. Н.* По ту сторону социального: О фрейдизме // Бахтин под маской. Вып. 5 (1): Статьи круга Бахтина / Вступ. ст. В. Л. Махлина. М., 1996.
- Выготский Л. С.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1982–1986.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества: В 2 т. Харьков, 1916. Т. 1.
- Гарднер К. М.* Песни «сбирушки» в Череповецком уезде // Этнографическое обозрение. 1894. № 1; 1895. № 4.
- Гаспаров Б. М.* Устная речь как семиотический объект // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 1978. Т. 442.

- Герасимов М. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской области // *Этнографическое обозрение*. 1896. № 56.
- Герасимова Н. М.* Народная лирическая песня «Дороженька» // *Анализ одного стихотворения: Межвуз. сб. / Под ред. В. Е. Холшевникова*. Л., 1985.
- Герасимова Н. М.* Поэтика плача в севернорусских причитаниях // *Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: Причитания*. СПб.; Бохум, 1998.
- Герасимова Н. М.* Севернорусская сказка как речевой жанр // *Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 6: Сказки русского севера*. СПб.; Бохум, 1997.
- Герасимова Н. М.* Фигура медиации в русской волшебной сказке // *Кунсткамера: Этнографические тетради*. СПб., 1995. Вып. 4.
- Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины: В 3 т. Л., 1949–1951. Т. 2.
- Гин Я. И.* О перспективах изучения поэтики диалога: (Коммуникативный статус малых жанров фольклора) // *Научно-технический прогресс и развитие науки*. Петрозаводск, 1987.
- Гин Я. И.* Проблемы поэтики грамматических категорий: Избранные работы. Петрозаводск, 1996.
- Головачева А. В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор*. М., 1993.
- Головин В. В.* Колыбельная песня и заговор // *Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура*. In *memoriam*. СПб., 2003.
- Гольдин В. Е.* К изучению этикетной стороны обозначения лиц в говорах русского языка // *Язык и общество*. Саратов, 1978.
- Городецкий Б. Ю.* Компьютерная лингвистика: Моделирование языкового общения // *Новое в зарубежной лингвистике*. 1989. Вып. XXIV: Компьютерная лингвистика.
- Гофман Э.* Представление себя другим // *Современная зарубежная социальная психология: Тексты / Под ред. Т. А. Андреевой*. М., 1984.
- Грамыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX века). Новосибирск, 1975.
- Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. М., 1985.
- Делёз Ж.* Логика смысла. М., 1995.
- Джустини-Фичи Ф.* Чужая речь (пересказывание) в балкано-славянских языках // *Логический анализ языка: Язык речевых действий*. М., 1994.
- Дмитриев С. В.* Феномен «спрессованного» социального времени в традиционной культуре и отражение его в устном народном творчестве // *Время и календарь в традиционной культуре*. СПб., 1999.
- Долгинин К. А.* Интерпретация текста. М., 1985.
- Долгинин К. А.* Ролевая структура коммуникации и разговорная речь // *Теория и практика лингвистического описания разговорной речи*. Вып. 7. Ч. 1. Горький, 1978.
- Доминанта и активность поведения: (Из научного наследия академика А. А. Ухтомского) / Сост. Л. В. Соколова // Нервная система*. Вып. 32: Принцип доминанты и адаптивное поведение. СПб., 1996.
- Дорфман Л. А.* Метаиндивидуальные миры. М., 1993.
- Дранникова Н. Д.* Мужской и женский текст в песнях-дразнилках о деревнях // «Мужское» в традиционном и современном обществе. Материалы науч. конф. 16–18 апреля 2003 г. М., 2003.
- Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / Сост. И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. Б. Островский, С. Н. Смольников, Е. А. Минюхина*. М., 1997.
- Дымарский М. Я.* К интерпретации структуры высказывания: Явление бикоммуникативности // *Система языка и структура высказывания. Материалы чтений, посвященных 90-летию со дня рождения В. Г. Адмони (1909–1993)*. СПб., 1999.
- Дю Буа Дэс.* Самоочевидность и ритуальная речь // *Кунсткамера: Этнографические тетради*. 1998. Вып. 12.
- Дюркгейм Э.* Ценностные и реальные суждения // *Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод и назначение*. М., 1995.
- Еремينا В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Желвис В. И.* Ивектива: Опыт тематической и функциональной классификации // *Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина*. Л., 1985.
- Желвис В. И.* Поле брани: Сквернословие как социальная проблема. М., 1997.
- Желтов А. А.* Русская баня и старинный северный быт // *Этнографическое обозрение*. 1999. № 3.
- Женнет Ж.* Повествовательный дискурс // *Женнет Ж. Фигуры: В 2 т.* М., 1998. Т. 2.
- Жалковский А. К.* Блуждающие сны. М., 1994.
- Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. СПб., 2001.

- Зайцев В. К., Шаулич Е., Шаулич Н.* Сербские плачи // Русский фольклор. Вып. IV. Материалы и исследования. М.; Л., 1959.
- Зеленин Д. К.* Восточно-славянская этнография. М., 1991.
- Зеленин Д. К.* Новые веяния в народной поэзии // Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. М., 1994.
- Зеленин Д. К.* Песни деревенской молодежи. Вятка, 1903.
- Зеленин Д. К.* Сборник частушек Новгородской губернии (По материалам из бумаг В. А. Воскресенского) // Этнографическое обозрение. 1898. № 4.
- Зеленин Д. К.* Современная русская частушка // Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова: В 2 т. М., 1999. Т. 2: Политические частушки / Сост. А. В. Кулагина.
- Земская Е. А., Китайгородская М. В., Ширяев Е. Н.* Русская разговорная речь: Общие вопросы. Словообразование. Синтаксис. М., 1992.
- Зырянов И. В.* Поэтика русской частушки. Пермь, 1974.
- Ивашева Л. Л.* Функционально-семантическое единство поэзии и обрядов западнорусской свадебной традиции (Усвяцкий район Псковской области): Канд. дис. СПб., 2001.
- Йокояма О. Ц.* Когнитивный статус гендерных различий в языке // Wiener Slawistischer Almanach. Sond. 55. Wien, 2002.
- Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Каган Н. С.* Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1988.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.
- Карасик В.* Язык социального статуса. М., 2002.
- Карлейль Т.* Герои и героическое в истории // Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994.
- Карлхайнц Штирле.* История как exemplum — Exemplum как история // Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология. СПб., 2001.
- Кармина Ж.* Мир живых и мир мертвых: Способы контакта (На примере двух вокальных традиций северо-запада) // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1998.
- Кауфман А.* Русская община. М., 1908.
- Кириллина А. В.* Еще один аспект значения обсценной лексики // «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.): Тексты и исследования / Изд. подг. Н. Л. Пушкарева. М., 1999.
- Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Колпакова Н. Л.* Типы народной частушки // Русский фольклор. Вып. 10. М.; Л., 1966.
- Конка У. С.* Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.
- Кузнецова В. П.* Причитания в северо-русском свадебном обряде, Петрозаводск, 1993.
- Крейдлин Г. Е.* Семантические типы жестов // Ликий языка. К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998.
- Криничная Н. А.* «Сынове бани»: (Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» бани). Петрозаводск, 1995.
- Кирющенко В. В.* Знак и смысл // Пирс Ч. С. Принципы философии: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1.
- Кулагина А. В.* Поэтический мир частушки. М., 2002.
- Кулагина А. В.* Эротика в русской частушке // Русский эротический фольклор. М., 1996.
- Лабов У.* Исследование языка в его социальном контексте // Новое в лингвистике. Вып. 7. М., 1975.
- Лазутин С. Г.* Русская частушка: Вопросы происхождения и формирования жанра. Воронеж, 1960.
- Лазутин С. Г.* Русские народные лирические песни. М., 1965.
- Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
- Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990.
- Лапин А. Г.* Местные слова и выражения, бытующие в Белозерском крае // Белозерье: Историко-литературный альманах. Вып. 1. Вологда, 1994.
- Лалман Р.* Демонтаж красноречия: Риторическая традиция и понятие поэтического. СПб., 2001.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- Левин С.* Прагматическое отклонение высказывания // Теория метафоры. М., 1990.
- Левинтон Г. А.* Замечания о жанровом пространстве русского фольклора // Судьбы традиционной культуры. Памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998.
- Левинтон Г. А.* К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

- Левин-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Левкиевская Е. Е.* Голос и звук в славянской апотропеической магии // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Левкиевская Е. Е.* Славянский берег: Семантика и структура. М., 2002.
- Прохоров А. П.* Русская модель управления. М., 2002.
- Лекомцева М. И.* Семиотический анализ латышских заговоров каббалистической традиции // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Лекомцева М. И.* Структура ролей в коммуникативном акте и теория литературных жанров // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.
- Леонтьев А. Н.* Человек и культура. М., 1961.
- Леонтьев Н.* Что в имени тебе моем? Вологда, 2000.
- Лефевр В. А.* Конфликтующие структуры. М., 1973.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998.
- Лирика русской свадьбы /* Изд. подг. Н. П. Колпакова. Л., 1973.
- Лобанов М. А.* Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.
- Логический анализ языка: Язык речевых действий.* М., 1994.
- Логический анализ языка: Языки этики.* М., 2000.
- Локальные традиции и жанровые формы фольклора.* Материалы Всесоюзной науч. конф. / Под ред. А. А. Араевой и др. Кемерово, 1992.
- Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 513: Труды по знаковым системам. 1968. Вып. 13: Семиотика культуры.
- Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек—текст—семиосфера—история. М., 1999.
- Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю. М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам. 1973. Вып. IV.
- Лотман Ю. М.* Устная речь в историко-культурной перспективе // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 1978. Т. 442. Тарту. 1978.
- Людевиц И. В.* Молодежные конфликты деревни и города (Этнографические истоки) // «Мужское» в традиционном и современном обществе. Материалы науч. конф. 16–18 апреля 2003 г. М., 2003.
- Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных представлениях русских. СПб., 2001.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Мамардашвили М. К.* Превращенные формы и прагмемы // Тезисы докл. IV летняя школа по вторичным моделирующим системам. 17–24 августа. 1970 г. Тарту. 1970.
- Максимов А. Н.* Избранные труды. М., 1997.
- Медведев П. М.* Формальный метод в литературоведении. Л., 1928.
- Мелетинский Е. М.* О литературных архетипах. М., 1994.
- Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик С. Е.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- Мезнецов А. М., Лобкова Г. В.* Особенности обрядовой системы и фольклора северо-западного региона Вологодской области // Информационно-практическая конференция по проблемам традиционной народной культуры Северо-западного региона. Вологда, 1993.
- Мид Дж.* Интернационализованные другие и самость: От жеста к символу // Американская социологическая мысль. М., 1994.
- Миллер В. Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. № 7.
- Миллер Д., Галантер Ю., Прибрам К.* Планы и структура поведения. М., 1965.
- Миннос Ф.* Свадебный обряд: (Новые записи из Каргополя) // Живая старина. 1995. № 2.
- Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири /* Сост., вступ. ст. и коммент. В. П. Зиновьева. Новосибирск, 1984.
- Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах.* СПб., 2001.
- Михайлин В. Ю.* Русский мат как мужской обценный код: Проблема происхождения и эволюции статуса // Новое литературное обозрение. 2000. № 43.
- Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Вып. 1. Святки и масленица. М., 1997.
- Моррис Ч. У.* Из книги «Значение и означивание»: Знаки и действия // Семиотика. М., 1983.
- Моррис Ч. У.* Основание теории знаков // Семиотика. М., 1983.
- Мосс М.* набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.

- Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Невская Л. Г. Мать в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. М., 1983.
- Невская Л. Г. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
- Невская Л. Г. Семантическая структура балто-славянского погребального причитания // *Etnolingwistika*. 1997. N 9; 1998. N 10.
- Неклюдов С. Ю. Живая речь и язык фольклора // Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры. Материалы междунар. конф. к 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого. М., 2003.
- Неклюдов С. Ю. Звучащее слово в фольклоре // Евразийское пространство: Звук и слово. Междунар. конф. 3–6 сентября 2000 г. Тезисы и докл. М., 2000.
- Неклюдов С. Ю. Стереотипы действительности и повествовательные клише // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии / Тезисы конф. М., 1995.
- Нефедов Ф. О. Этнографические наблюдения по Волге и ее притокам // Труды этнограф. отд. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1877. Кн. IV. Т. XXVIII.
- Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина С. Е., Кукушкина Е. Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах: (Опыт тезаурусного описания). М., 2000.
- Никифоров А. И. Эротика в великорусской народной сказке // Художественный фольклор. 1929. № 4/5.
- Николаева Т. М. Лингвистическая демагогия // Прагматика и проблемы интенциональности. М., 1988.
- Николаева Т. М. Загадка и пословица: Социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. Вып. 1. М., 1993.
- Николаева Т. М. От звука к тексту. М., 2000.
- Николаева Т. М. Текст как путь и как многомерное пространство // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Николаева Т. М., Успенский Б. А. Языкознание и паралингвистика // Лингвистические исследования по общей и славянской типологии. М., 1966.
- Новик Е. С. Актантная структура поверий, связанных с талисманами // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. М., 1995.
- Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994.
- Новик Е. С. Коммуникативно-обменный характер обрядовых акций // Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
- Орлов Д. В. Русская частушка дооктябрьского периода: (Вторая половина XIX — начало XX века): Автореф. канд. дис. М., 1954.
- Орнатская Т. И. Причитания в русской фольклорной традиции: Автореф. канд. дис. Л., 1969.
- Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Д. Избранное. М., 1999.
- Остин Д. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17.
- Падучева Е. В. Семантические исследования: (Семантика времени и вида в русском языке, семантика нарратива). М., 1996.
- Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Пауфошима Р. Ф. Житель современной деревни как языковая личность // Язык и личность. М., 1989.
- Переверзев К. А. Высказывание и ситуация: Об отнологическом аспекте философии языка // Вопросы языкознания. 1998. № 5.
- Песни и сказки Вологодской области / Сост. Е. И. Минц, Н. И. Савушкина Вологда, 1955.
- Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск, 1993.
- Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. 3-е изд. М.; Л., 1928.
- Пирс Ч. С. Начала прагматизма / Пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. СПб., 2000.
- Племянникова В. Статья Гл. Успенского о частушках // Художественный фольклор / Под. ред. Ю. М. Соколова. Вып. IV–V. М., 1929.
- Площук Г. И. Традиционные народные песни о рекрутском наборе и частушка // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества: Межвуз. сб. науч. трудов. Моск. обл. пед. ин-та им. Н. К. Крупской. 1981.

Повесть о горе-злосчастии / Изд. подг. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984.

Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Поршнев Б. Ф. Контрсуггестия и история // Психология и история: Сб. статей. М., 1971.

Пословицы русского народа: В 2 т. / Сб. В. В. Даля. М., 1984.

Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сб. ИРГО. СПб., 1894.

Причитания северного края, собранные Е. В. Барсовым: В 2 т. / Изд. подг. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997.

Причитания / Вступ. ст., прим. К. В. Чистова; Подг. текста Б. Е. Чистовой, К. В. Чистова. Л., 1960.

Пропл В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Прозоров А. П. Русская модель управления. М., 2002.

Псковский областной словарь с историческими данными. СПб., 1994. Вып. 10.

Путилов Б. М. Фольклор и народная культура. СПб., 1993.

Разова И. И. Похоронный обряд Белозерского края / Белозерье: Историко-краеведческий альманах. Вып. 1. Вологда, 1994.

Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Раймер Р. Функциональные и межкультурные аспекты прагматических клише // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. М., 1995.

Реформатский А. А. Неканоническая фонетика // Развитие фонетики современного русского языка. М., 1966.

Реформатский А. А. О тембре голоса человека // Реформатский А. А. Лингвистика и поэтика. М., 1987.

Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тез. докл. М., 1995.

Розенфельд Б. Л. К вопросу о происхождении и бытовании жанра современной частушки // Художественный фольклор. 1935. Вып. IV-V.

Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1995.

Рудник-Карват З. О функциях уменьшительных и увеличительных существительных в тексте // Лики языка. К 45-летию научной деятельности Е. А. Земской. М., 1998.

Русакова М. В. Русаков А. Ю. Русские диминутивы: Сочетаемость, функционирование, семантика: (К постановке проблемы) // Материалы конф., посвященной 90-летию А. Г. Десницкой. СПб., 2002.

Русская разговорная речь. М., 1973.

Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области) / Сост. Д. М. Балашов, Ю. И. Марченко, Н. И. Калмыкова. М., 1985.

Русская частушка / Вступ. ст., отбор и ред. текста В. А. Сидельникова. М., 1941.

Русское народное поэтическое творчество: Учеб. пособие для филол. ф-тов пед. ин-тов. М., 1971.

Сборник великорусских частушек / Под ред. Е. Н. Елеонской. М., 1914.

Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991.

Секацкий А. К. Фигура гармониста и проблема культурной монады // Белозерье: Краеведческий альманах. Вологда, 1998. Вып. 2.

Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996.

Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.

Сепир Э. Язык: Введение в изучение речи. М.; Л., 1934.

Симаков В. И. Несколько слов о деревенских припевках частушек. СПб., 1913.

Симаков В. И. Сборник двустрочных частушек (страданий). М., 1928.

Симаков В. И. Что такое частушка: К вопросу об историческом происхождении и значении в народном обиходе. М., 1927.

Сиротинина О. Б. Современная русская разговорная речь и ее особенности. М., 1974.

Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995. Т. 2. 1998.

Словарь вологодских говоров: Учеб. пособие по русской диалектологии. Вологда, 1893.

Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1. СПб., 1994; Вып. 2. 1995; Вып. 3. 1996; Вып. 4. 1997.

Словарь русских народных говоров. Вып. 7. Л., 1972.

Словарь церковнославянского языка / Сост. Г. Дьяченко. М., 1889.

Смирнов И. П. Система фольклорных жанров // Лотмановский сборник. М., 1997. Вып. 2.

- Смалицкая О. В.* Семантика мата и проблема семантического ядра частушки // Русская альтернативная поэзия XX века. М., 1989.
- Соболевский А. И.* [Рец. на кн.:] Зеленин Д. К. Новые веяния в народной поэзии // Литературный вестник. 1902. Т. 3. Кн. 3.
- Современные крестьянские песни (холостая жизнь, любовь, брак, семья, новые пути). М.; Л., 1929.
- Сорокин П.* Главные тенденции нашего времени. М., 1997.
- Сорокин П.* Человек: Цивилизация. Общество. М., 1992.
- Сорокин П. А.* Преступление и кара, подвиг и награда: Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. К 110-летию со дня рождения / Изд. подг. В. В. Сапов. СПб., 1999.
- Сосюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977.
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI века) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1999.
- Степанов Ю. С.* Альтернативный мир, Дискус, Факт и принцип причинности // Язык и наука конца XX века. М., 1995.
- Степанов Ю. С.* В поисках прагматики: (Проблема субъекта) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1981. Т. 40. № 4. Июль–август.
- Тихомиров К.* Юнины — народный обычай во Владимирской губернии // Владимирский сб. Раздел 6): Этнография. Владимир, 1911.
- Толстая С. М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения. Вып. 1. М., 1992.
- Толстой И. И.* Инвективные песни аттического крестьянства и древней комедии // Академия наук СССР. Т. XLV: Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой Н. И., Толстая С. М.* Имя в контексте культуры // Язык о языке. М., 2000.
- Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. Л., 1930.
- Топорков А. Л.* «Добрые словеса» в русских заговорах XVII века // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memorem. СПб., 2003.
- Топоров В. Н.* О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: Звук и слово. Междунар. конф. 3–6 сентября 2000 г. Тезисы и материалы. М., 2000.
- Топоров В. Н.* О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Топоров В. Н.* О статусе и природе заговора (Теоретический аспект) // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Т. I: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
- Топоров В. Н.* Ритуал. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1983.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. М., 1998. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.).
- Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры: (По записям 1963–1999 гг.). СПб., 2001.
- Трофимов А. А.* Убогий сирота // Живая старина. 1999. № 1.
- Трубецкой Н. С.* О метрике частушки (1927) // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М., 1987.
- Туфанов А.* Метрика, ритмика и инструментализация народных частушек // Новое литературное обозрение. 1998. № 30.
- Тынянов Ю. Н.* Как мы пишем // Тынянов Ю. Н. Литературный факт. М., 1993.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Ульянов М. И.* Обрядовые причитания при проводах в солдаты на войну (По записям и личным наблюдениям). Пг., 1915.
- Успенский Б. А.* К проблеме генезиса Тартуско-московской семиотической школы // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 1987. Вып. 746: Труды по знаковым системам. Вып. XX: Актуальные проблемы семиотики культуры.
- Успенский Г. И.* Новые народные песни: (Из деревенских заметок) // Русские ведомости. 1889. № 110.
- Уттомский А.* Интуиция совести: Письма. Дневники. Заметки на полях. СПб., 1996.
- Уттомский А. А.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1956. Т. 1.
- Феноменов М. Я.* Современная деревня: Опыт краеведческого исследования одной деревни (д. Гладыши Валдайского у. Новгородской губернии). Ч. 2. Л.; М., 1925.
- Филлипов В. С.* Коммуникативная природа загадки: Автореф. канд. дис. Орел, 2000.
- Филлмор Ч.* Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. 1988. Вып. 23.
- Флоренский П. А.* «Не восхищенье непщева» // П. А. Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.

- Флоренский П. А.* Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии // Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда. Кострома, 1909.
- Фойт В.* За комуникативната на фолклоните жанрове // Български фолклор. 1978. Кн. 3.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
- Хаймс Делл Х.* Этнография речи // Новое в зарубежной лингвистике. 1975. Вып. 7: Социолингвистика.
- Харузина В. Н.* Время и обстановка повествовательных произведений народной словесности // Учен. зап. Ин-та истории АН. 1929. Т. 3.
- Хворостьянова Е. В.* Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор. 2004. Т. XXXI (в печати).
- Холодная В. Г.* Драки во время праздничных весенне-летних гуляний как элемент молодежной культуры (По материалам экспедиций РЭМ в Пестовский район Новгородской области) // Этнографическое изучение северо-запада России (итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях). III межвед. науч. конф. аспирантов и студентов. Краткое содерж. докл. СПб., 1998.
- Христофорова О. Б.* Моделирование поведения в традиционной культуре: К вопросу о функциях фольклора // Мифология и повседневность. Материалы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998.
- Церкви и приходы Кирилловского уезда под ред. Богословского. Вып. 1. 1865.
- Человеческий фактор в языке. Коммуникация, модальность, дейксис / Н. Д. Арутюнова, Т. В. Булыгина, А. А. Кибрик, К. Г. Краснухин, С. А. Крылов, Е. В. Падучева, Т. В. Радзиевская, А. Д. Шмелев. М., 1992.
- Чистов К. В.* К вопросу о магической функции похоронных причитаний // Сб. памяти С. А. Токарева. М., 1994.
- Чистов К. В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987.
- Чистов К. В.* Устная речь и проблемы фольклора // История, культура, этнография и фольклор славянских народов // X междунар. съезд славистов. М., 1988.
- Шенк Р., Абельсон Р.* Сценарии, планы и знание // Труды IV междунар. объедин. конф. по искусственному интеллекту. М., 1975.
- Шепталминская Т. С.* Сухотинка // Советская этнография. 1982. № 1.
- Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.
- Штирле К.* История как exemplum — exemplum как история: К вопросу о прагматике и поэтике литературных текстов // Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология. СПб., 2001.
- Щепанская Т. Б.* Драки и браки (Сельские праздничные драки: Материалы поездок в Кировскую, Псковскую и новгородскую области 1996–1997 г.) // Материалы полевой этнографии: Исследования. Вып. 4. СПб., 1998.
- Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992.
- Эко У.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб., 1998.
- Юдин Ю. И.* Русская бытовая сказка. М., 1994.
- Юшков С. В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России XV–XVII вв. СПб., 1913.
- Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987.
- Языковая деятельность в аспекте лингвистической прагматики. М., 1984.
- Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «За» и «против». М., 1975.
- Якобсон Р.* О русском фольклоре // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996.
- Якобсон Р. О.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического описания языков различного строя. М., 1972.
- Яковлева Е. С.* Фрагменты русской языковой картины мира: (Модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.
- Alexander T., Hasan-Rokem G.* Games of identity in proverb usage: Proverbs of a Sephardic-Jewish woman // Proverbium. Vol. 5. Vermont, 1988.
- Bartminski J.* O języku folkloru. Wrocław; Warszawa, 1973.
- Ben-Amos A.* Folklore Genres. Texas, 1976.
- Ben-Amos D.* Context of Folklore: Implications and prospects // Frontiers of folklore. 1977.
- Benedict R.* The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture. New York, 1946.
- Cole M.* Cultural Psychology: A Once and future discipline. London, 1996.
- Cooperation and competition among primitive peoples / Ed. by M. Mead. New York, 1937.

- Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley; Los Angeles, 1966.
- Dressler Wolfgang U., Merlini-Barbatesi L.* Morphopragmatics of Diminutives and Augmentatives: On the Priority of Pragmatics over Semantics // *Kenessei / Fest. für F. Kiefer.* 1999. Vol. I.
- Dressler Wolfgang U., Merlini-Barbatesi L.* Morphopragmatics: Diminutives and Intensifiers in Italian, German and Other Languages. Berlin; New York, 1994.
- Du Bois J. W.* Meaning without Intention: Lessons from Divination // *Responsibility and Evidence in Oral Discourse.* Cambridge, 1993.
- Frazer J.-G.* The Golden Bough. London, 1890.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York, 1973.
- Grayshon M.* Towards a Social Grammar of Language. The Hague, 1977.
- Habermas J.* The Theory of communicative action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of society. Boston, 1984.
- Halliday M. A. K., Hasan R.* Language, Context and Text: Aspects of Language in social-semiotic perspective. Oxford, 1989.
- Honko L.* Siirtymäritit // *Sananjalka: Suomen kielen seuran vuosik.* N 6. Turku, 1964.
- Hymes Dell H.* The Ethnography of Speaking // *Reading in the Sociology of Language.* The Hague; Paris, 1968.
- Jakobson R.* Linguistics and Poetics // *Style in Language.* Cambridge, 1960.
- Lantis M.* Vernacular culture // *American Antropologist.* 1960. N 62.
- Leech G. N.* Principles of Pragmatics. London, 1983.
- Lewis C. S.* The Four Loves. New York, 1960.
- Malinowski B.* Myth in primitive psychology. London, 1926.
- Nenola-Kallio A.* Studies in Ingrian laments. Helsinki, 1982.
- Searle J.* Intentionality. Cambridge, 1983.
- Sorokin P.* The Ways and Power of Love. Boston, 1954.
- Turner V. W.* The Anthropology of Performance. New York, 1982.
- Turner V. W.* The drums of affliction: A study of religions processes among the Ndembu of Zambia. Oxford, 1968.
- Tylor E. B.* Primitive Culture. London, 1871.
- Van Gennep A.* Les rites de passage. Paris, 1909.
- Voigt V.* On the communicative system of folklore genres // *Honko V. L., Voigt V.* Genre, structure and reproduction in Oral Literature. Budapest, 1980.
- Yokoyama O. T.* Disbelief, lies and manipulations in Transactional Discourse Model: Argumentation. 1988.

Список населенных пунктов, в которых производились записи

Населенный пункт		Сельсовет	Район
Акатьево	д.	Бечевинский	Белозерский
Акинино	д.	Георгиевский	Белозерский
Алексино	д.	Бечевинский	Белозерский
Алферово	д.	Роксомский	Вашкинский
Амосово	д.	Бечевинский	Белозерский
Анашкино	д.	Артюшинский	Белозерский
Антушево	с.	Антушевский	Белозерский
Ануфриево	д.	Ануфриевский	Белозерский
Аристово	д.	Визьменский	Белозерский
Артюшино	с.	Артюшинский	Белозерский
Банино	д.	Тулинский	Белозерский
Бекренево	д.	Георгиевский	Белозерский
Белозерск	гор.		Белозерский
Белозерский	д.	Шольский	Белозерский
Березник	д.	Антушевский	Белозерский
Березник	д.	Роксомский	Вашкинский
Березово	д.	Антушевский	Белозерский
Бечевинка	с.	Бечевинский	Белозерский
Большие Новишки	д.	Антушевский	Белозерский
Большое Заречье	д.	Бечевинский	Белозерский
Борково	д.	Визьменский	Белозерский
Боярская	д.	Георгиевский	Белозерский
Буброво	д.	Артюшинский	Белозерский
Буково	д.	Ануфриевский	Белозерский
Ванютино	д.	Георгиевский	Белозерский
Васютино	д.	Роксомский	Вашкинский
Верегонец	д.	Глушковский	Белозерский
Верхняя Моңдома	д.	Артюшинский	Белозерский
Верховье	д.	Шольский	Белозерский
Веселая	д.	Роксомский	Вашкинский
Визьма	пос.	Визьменский	Белозерский
Возмозеро	д.	Антушевский	Белозерский
Волково	д.	Артюшинский	Белозерский
Высокая Гора	д.	Визьменский	Белозерский
Вьюшино	д.	Роксомский	Вашкинский
Гаврино	д.	Шольский	Белозерский

Георгиевское	с.	Георгиевский	Белозерский	Курягино	д.	Бечевинский	Белозерский
Глебово	д.	Визьменский	Белозерский	Лаврово	д.	Артюшинский	Белозерский
Глушково	д.	Глушковский	Белозерский	Левково	д.	Антушевский	Белозерский
Гора	д.	Артюшинский	Белозерский	Линяково	д.	Шольский	Белозерский
Гора	д.	Бечевинский	Белозерский	Лохта	д.	Артюшинский	Белозерский
Гридино	д.	Бечевинский	Белозерский	Лукьяново	д.	Шольский	Белозерский
Гришино	д.	Антушевский	Белозерский	Максимово	д.	Шольский	Белозерский
Данилово	д.	Гулинский	Белозерский	Малеevo	д.	Кисьнемский	Вашкинский
Демешево	хутор	Бечевинский	Белозерский	Малое Заречье	д.	Бечевинский	Белозерский
Драницыно	д.	Георгиевский	Белозерский	Малотино	д.	Бечевинский	Белозерский
Дресвянка	д.	Артюшинский	Белозерский	Марково	д.	Бечевинский	Белозерский
Емельяновская	д.	Артюшинский	Белозерский	Мартынове	д.	Шольский	Белозерский
Еремеево	д.	Антушевский	Белозерский	Маэкса	д.	Мондомский	Белозерский
Задняя	д.	Бечевинский	Белозерский	Межгоры	д.	Покровский	Вашкинский
Задняя	д.	Кисьнемский	Вашкинский	Меросла	д.	Георгиевский	Белозерский
Замошье	д.	Визьменский	Белозерский	Мироново	д.	Визьменский	Белозерский
Замошье	д.	Покровский	Вашкинский	Митино	д.	Шольский	Белозерский
Здыхально	д.	Роксомский	Вашкинский	Мишино	д.	Шольский	Белозерский
Зининская	д.	Визьменский	Белозерский	Молино	д.	Шольский	Белозерский
Зорино	д.	Антушевский	Белозерский	Москвино	д.	Кисьнемский	Вашкинский
Зубово	с.	Шольский	Белозерский	Мыс	д.	Визьменский	Белозерский
Ивановская	д.	Георгиевский	Белозерский	Мыс	д.	Роксомский	Вашкинский
Ивановский	пос.	Шольский	Белозерский	Мянда	д.	Роксомский	Вашкинский
Ивановское	с.	Георгиевский	Белозерский	Нижний Двор	д.	Шольский	Белозерский
Иглино	д.	Бечевинский	Белозерский	Николаево	д.	Визьменский	Белозерский
Иконниково	д.	Роксомский	Вашкинский	Никольское	д.	Покровский	Вашкинский
Илево	д.	Визьменский	Белозерский	Никольская	д.	Роксомский	Вашкинский
Ильинское	д.	Роксомский	Вашкинский	Никоновская	д.	Антушевский	Белозерский
Искрино	д.	Георгиевский	Белозерский	Новомаксимово	д.	Антушевский	Белозерский
Иштомар	д.	Георгиевский	Белозерский	Новый поселок	пос	Покровский	Вашкинский
Калитино	д.	Покровский	Вашкинский	Олькино	д.	Георгиевский	Белозерский
Каменник	д.	Визьменский	Белозерский	Орлово	д.	Гулинский	Белозерский
Карл Либкнехт	д.	Артюшинский	Белозерский	Остров Сладкий	д.	Артюшинский	Белозерский
Катилово	д.	Бечевинский	Белозерский	Остюнино	д.	Бечевинский	Белозерский
Кашкино	д.	Антушевский	Белозерский	Палкино	д.	Бечевинский	Белозерский
Климшин Бор	д.	Визьменский	Белозерский	Пальцево	д.	Антушевский	Белозерский
Ключи	д.	Георгиевский	Белозерский	Панево	д.	Георгиевский	Белозерский
Конево	д.	Роксомский	Вашкинский	Панкратово	д.	неизвестный	Бабаевский
Корково	д.	Артюшинский	Белозерский	Паньково	д.	Бечевинский	Белозерский
Коровино	д.	Бечевинский	Белозерский	Парфеново	д.	Роксомский	Вашкинский
Костино	д.	Тулинский	Белозерский	Перхлойда	д.	Визьменский	Белозерский
Кузнечиха	д.	Антушевский	Белозерский	Перховта	д.	Антушевский	Белозерский
Курдюг	пос.	Шольский	Белозерский	Першино	д.	Шольский	Белозерский

Плоское	д.	Георгиевский	Белозерский	Федоровское	с.	Гулинский	Белозерский
Подгорье	д.	Бечевинский	Белозерский	Федурино	д.	Бечевинский	Белозерский
Покровское	д.	Покровский	Вашкинский	Филяево	д.	Бечевинский	Белозерский
Поленовская	д.	Антушевский	Белозерский	Хлопузово	д.	Антушевский	Белозерский
Поповка	д.	Шольский	Белозерский	Черково	д.	Гулинский	Белозерский
Поповка	мыза	Артюшинский	Белозерский	Чертеж	д.	Кисьнемский	Вашкинский
Прокино	д.	Георгиевский	Белозерский	Чирок	д.	Артюшинский	Белозерский
Пронево	д.	Визьменский	Белозерский	Чисти	д.	Ухтомский	Вашкинский
Пушкино	д.	Ивановский	Белозерский	Чулково	д.	Антушевский	Белозерский
Пяшница	д.	Георгиевский	Белозерский	Шолгумзь	д.	Визьменский	Белозерский
Рагозино	д.	Визьменский	Белозерский	Шубач	д.	Георгиевский	Белозерский
Рожаево	д.	Артюшинский	Белозерский	Юрино	д.	Шольский	Белозерский
Росляево	д.	Глушковский	Белозерский	Якунино	д.	Роксомский	Вашкинский
Ростани	д.	Антушевский	Белозерский	Якутино	д.	Бечевинский	Белозерский
Саввино	д.	Гулинский	Белозерский				
Савино	д.	Бечевинский	Белозерский				
Сальниково	д.	Роксомский	Вашкинский				
Сафроново	д.	Визьменский	Белозерский				
Семяновская	д.	Роксомский	Вашкинский				
Сенькино	д.	Визьменский	Белозерский				
Сидорово	д.	Антушевский	Белозерский				
Слобода	д.	Шольский	Белозерский				
Смолино	д.	Шольский	Белозерский				
Сосновый Бор	д.	Шольский	Белозерский				
Софиевка	д.	Бечевинский	Белозерский				
Софроново	д.	Роксомский	Вашкинский				
Средняя	д.	Артюшинский	Белозерский				
Средняя	д.	Бечевинский	Белозерский				
Старое С.	д.	Антушевский	Белозерский				
Старое	д.	Мегринский	Белозерский				
Старый пос.	д.	Покровский	Вашкинский				
Сухоежино	д.	Роксомский	Вашкинский				
Тарасово	д.	Антушевский	Белозерский				
Тарасово	д.	Георгиевский	Белозерский				
Тимино	д.	Роксомский	Вашкинский				
Томашино	д.	Бечевинский	Белозерский				
Троицкое	д.	Кисьнемский	Вашкинский				
Угол	д.	Бечевинский	Белозерский				
Ульянкино	д.	Артюшинский	Белозерский				
Устье	д.	Артюшинский	Белозерский				
Устье	д.	Ухтомский	Вашкинский				
Ухтома	д.	Ухтомский	Вашкинский				
Федотово	д.	Антушевский	Белозерский				

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Список участников фольклорных экспедиций, чьи записи
были использованы для исследования

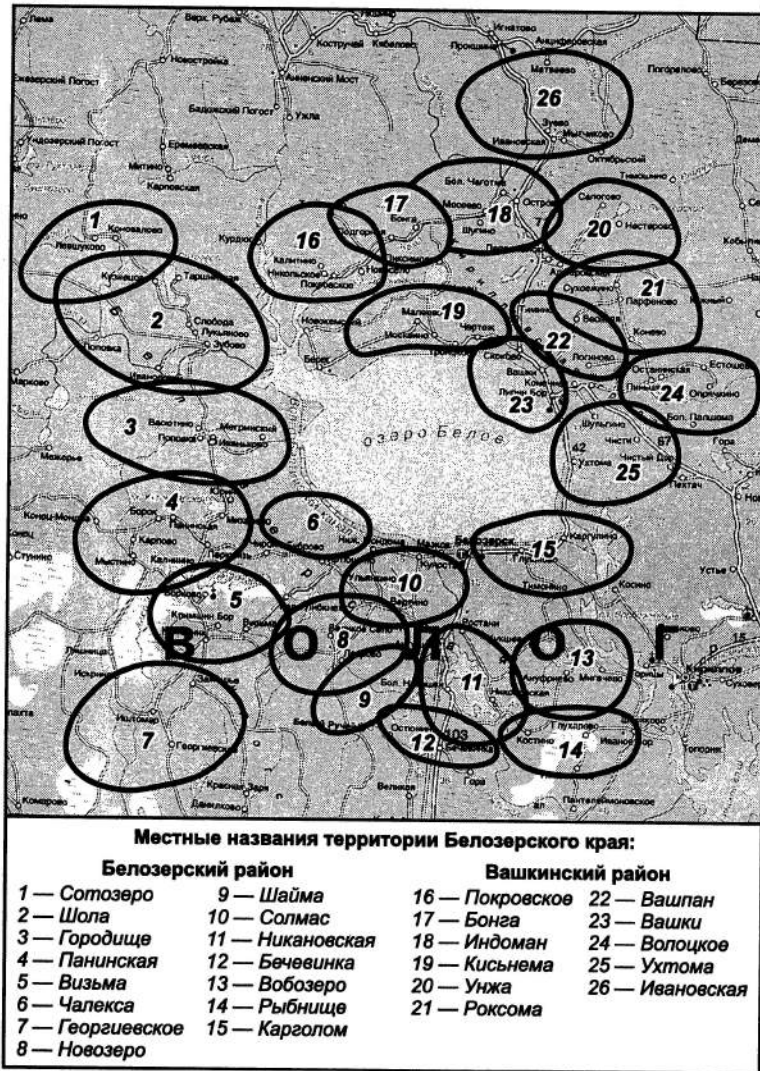
Абраменко Ольга
Алимова Ольга
Арсенова Елена
Бажкова Елена
Балакин Алексей
Балашова Юлия
Баранова Влада
Басилашвили Ксения
Белевцева Галина
Блинова Ольга
Бобров Александр
Боброва Екатерина
Богданов Сергей
Бодягина Анна
Бригаднова Ольга
Васильева Елена
Васильева Ирина
Веселов Денис
Веселова Инна
Викторова Ксения
Воронина Елена
Гаврилова Анна
Герасимова Екатерина
Герасимова Наталья
Гижа Юлия
Горлова Елизавета
Грибовская Антонина
Давыдова Ольга
Демиденко Елена
Добровольская Дарья
Дубровский Дмитрий
Дудко Елена
Дунина Ольга
Дутов Сергей
Епейкина Ольга
Жаворонок Светлана
Жиркевич Сергей

Жукова Юлия
Зиндер Анна
Иванов Сергей
Иванова Екатерина
Игнатова Мария
Кадикина Ольга
Казанович Анастасия
Казанцева Светлана
Каретникова Анастасия
Карпов Николай
Князькина Юлия
Кормина Жанна
Коршунова Виктория
Котова Анна
Красовицкая Людмила
Кресова Наталья
Кудина Екатерина
Кузнецова Наталья
Кучумова Анна
Ларионова Екатерина
Левичкин Александр
Легких Виктория
Лежнева Людмила
Леонтьев Николай
Лосев Николай
Лосева Наталья
Людевиг Иннокентий
Магин Илья
Мальцева Елена
Маслинский Кирилл
Маточкин Александр
Мигунова Елена
Муратова Мария
Назарова Ирина
Николаев Олег
Николаева Александра
Овчинникова Ольга

Перехвальская Елена
Пироговская Мария
Пономарева Анна
Пономарева Марина
Потапова Галина
Разова Ирина
Рипинская Елена
Ровнова Виктория
Романов Сергей
Романова Татьяна
Руднева Наталья
Савельев Дмитрий
Савчикова Полина
Сакаева Диана

Самойлова Екатерина
Свистунова Татьяна
Северов Михаил
Секацкий Александр
Селезнева Наталья
Славгородская Наталья
Степина Мария
Федотова Марина
Федотова Юлия
Фефелова Юлия
Филановская Ольга
Холостова Наталия
Шварц Елена
Щербенок Алексей

Карта Белозерского края с указанием традиционных названий территорий



СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава первая. ФОЛЬКЛОР И СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ	24
Фольклор: знание и деятельность (24); Прагматика и семиотика поведения (26); Коммуникативный акт и социальное действие (32); Фольклорные жанры и конвенциональные коммуникативные акты. Понятие прагматического шаблона (42); Функциональный речевой стиль и фольклорный жанр (52)	
Глава вторая. СОЦИАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ ФОЛЬКЛОРНОЙ РЕЧИ	62
Магико-ритуальная практика	—
Социальное пространство магико-ритуальной практики (63); Силы и хозяева (66); Динамика социальных связей (78); Социальные конвенции и магический этикет (78); Магическая легитимация смены деятельности или состояния (85); Магия как символическая проекция межличностных конфликтов (93); Прагматическая форма заговора (114); Переключение кодов. Ритуальный регистр (135)	
Прагматика частушки	137
Сценические площадки и состав исполнителей частушки (139); Частушечный агон (148); Ролевые конвенции молодежной частушки (156); Предмет частушечного высказывания. Информация и перформация (164); Поэтика и прагматика частушки (179); Частушка: план речи и контекст (динамические характеристики) (183); Матерные частушки и частушки «с картинками». Стыд и доминирование (186)	
Прагматика причитания	194
Пространственно-временной контекст причитаний (195); Социальный контекст причитаний. Статус сиротства (216); «Горе» — предикат опыта (227); Ритуальная роль, речевая модель и преобразование картины мира (233)	

<i>Глава третья.</i> ФОЛЬКЛОРНЫЕ РЕЧЕВЫЕ АКТЫ: АРГУМЕНТЫ ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ	240
Актор социального действия и субъект фольклорной ре- чи (241); Социальные связи и прагматика обращений (257); Прагматическое значение фольклорных диминутивов (266)	
Заключение	274
Источники	279
Литература	280
Приложение 1. Список населенных пунктов, в которых производи- лись записи	301
Приложение 2. Список участников фольклорных экспедиций, чьи записи были использованы для исследования	306
Приложение 3. Карта Белозерского края с указанием традицион- ных названий территорий	308

Научное издание

Светлана Борисовна Адоньева

ПРАГМАТИКА ФОЛЬКЛОРА

Редактор *Е. В. Красненкова*

Художественный редактор *Е. И. Егорова*