



В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

## РОЛЬ КОНТЕКСТА В БЫТОВАНИИ И РЕКОНСТРУКЦИИ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

В настоящее время вопрос о том, что является предметом исследования фольклористики, обсуждается как никогда интенсивно<sup>1</sup>. Одна из причин обострения интереса к нему состоит, по-видимому, в том, что большинство классических фольклорных жанров постепенно уходят из жизни даже деревенского жителя, не говоря о горожанине, и, соответственно, изучение традиционных жанров фольклора (былины, сказки, обрядовой песни) сводится в основном к ретроспективным методам анализа и построению гипотетических реконструктивных моделей. В то же время очевидно, что на смену традиционному устному народному творчеству приходит более сложное и многослойное явление. Образующие его «дискурсивные составляющие информационного пространства» [Богданов 2001, 5] сосуществуют с остатками классической фольклорной традиции, включая в себя одни ее элементы и отторгая другие. Сегодня мы наблюдаем состояние замещения традиционного фольклора «постфольклором» на фоне смены речевых и поведенческих предпочтений в культуре. В этой ситуации особенно актуальной становится проблема фольклорного текста и контекста, в котором он функционирует.

Фольклористика изучает тексты, которые могут безоговорочно считаться «фольклорными» до тех пор, пока в них возможны какие-либо *конситуативные измене-*

*ния* [Морозов, Старостина 2003] (то есть пока они не становятся застывшими каноническими текстами, «памятниками фольклора»<sup>2</sup>). Именно до этого момента исполнитель чувствует себя в праве распоряжаться текстом, в каждой конкретной (кон)ситуации варьируя, дополняя или заменяя единицы текста по собственному произволу, но в рамках общей парадигмы, заданной ему традиционным социокультурным контекстом<sup>3</sup>. Такая, хоть и относительная, но, безусловно, существующая свобода исполнителя [Неклюдов 2001; Морозов, Старостина 2003] свидетельствует о сохраняющемся у него живом ощущении контекстных связей исполняемого текста. Ведь именно контекст определяет закономерности и правила, руководствуясь которыми исполнитель ограничивает и модифицирует текст в каждой конситуации, внося одни изменения и не прибегая к другим<sup>4</sup>. Когда же с разрушением традиции контекст забывается и ощущение живой связи между ним и текстом утрачивается, последний превращается в окаменелый реликт, «канонический текст». Исполнитель, конечно, может передавать его в более или менее разрушенном виде, но уже не осуществляет его

<sup>2</sup> Наиболее четко термин «памятник фольклора» обоснован у представителей бельгийской школы неофольклористов, прежде всего в работе [Marinus 1931].

<sup>3</sup> В данном случае не важно, идет ли речь об исполнении текста в ходе его естественно-го функционирования или перед собирателем.

<sup>4</sup> Например, хороший исполнитель волшебной сказки может варьировать сюжет необычайно широко, от включения в текст поразивших его реалий: «*Тр-р-р, центральна, дайте царский дворец!*» (такими «находками», по свидетельству Н.И. Савушкиной, удивлял своих слушателей сказочник С.И. Токарев, живший неподалеку от д. Леуза Салаватского р-на Башкирской АССР [Савушкина 1976, 17]), «*Тут же написала заявление, что журавль лису утопил*» [Фольклор Судогодского края 1999, 162 (№ 10)] или «*Володя, ставай на его место у нас в председатели*» [Фольклор Судогодского края 1999, 175 (№ 28)] – до почти полного изменения сюжетного действия (см., например, некоторые сказки Е.Г. Падкиной [Фольклор Судогодского края 1999, 158–159 (№ 4)]).

<sup>1</sup> Дискуссия о предмете фольклора ведется как на Западе, так и в России довольно давно. Наиболее показательными работами западных исследователей являются, прежде всего, ставшие уже хрестоматийными статьи [Bayard 1953; Vascom 1977; Warshaver 1981]. Среди русских исследований на эту тему наиболее показательны [Чистов 1962; Емельянов 1978; Неклюдов 1997; Богданов 2001, 12–108].

индивидуальные конситуативные модификации по моделям, предусмотренным традиционным контекстом, так как не знает этих моделей и не видит смысла в самих модификациях. Именно тогда и возникает состояние, когда фольклорный текст становится «просто текстом» [Путтилов 1976, 193].

Изучение взаимодействия текста и контекста, таким образом, существенно для оценки состояния традиции. Здесь необходимо уточнить значения, в которых употребляются данные термины. Под **фольклорным текстом** понимается жанрово однородное образование (или, что то же самое, наименьший текст), в норме функционирующее как самостоятельное законченное фольклорное произведение. Так, если исполнитель приводит поверье в составе былички, то поверье и быличку как таковую (их можно было бы излагать независимо друг от друга) необходимо рассценивать как разные фольклорные тексты, соединенные в ходе исполнения: «*Купаться у омутов-то негоже. Плохо очень. Опасно. // У омутов-то купаться нельзя – водяной утащит к себе-то. // Вот у нас раз парень, взрослой уже, годов-то двадцать. Сильный. Пошел раз на реку. Жарко было, и он у омутов-то и купнулся. Ведь хорошо плавал-то. А вот утон. Старухи говорили всё, что водяной утащит к себе-то*» (зап. в 1989 г. от Кузнецовой Евдокии Петровны, 1916 г.р., г. Вологда [ЛАА]).

Под **контекстом**, вернее, контекстами (разной степени жесткости) того или иного фольклорного текста понимаются все явления, тесно связанные с его исполнением или ограничивающие последнее в достаточном количестве случаев<sup>5</sup>. Контекст в таком понимании задает рамки индивидуального конситуативного распределения текстами. Соответственно, у текста может быть несколько контекстов.

<sup>5</sup> До известной степени соответствует терминологии, предложенной И.А. Морозовым и Т.А. Старостиной. Ср.: «...Контекст включает в себя диахронический аспект, традицию употребления, историю данного явления, сконцентрированную опыт нескольких поколений» [Морозов, Старостина 2003, 13].

**1. Текстовый контекст**, организованный другими фольклорными текстами, с которыми данный текст часто излагается объединенно или в тесной последовательности (когда за исполнением одного текста, как правило, следует исполнение другого, так как они ассоциируются друг с другом). Например, почти всегда за поверьем, декларирующим греховность работы в праздники, следует быличка о божьей каре: «*На Егория работать грех. Грозный он очень. // У нас вот одна вышла, он же в мае, самый огород. Вот вышла только, еще ничего не делала, нагнулась только. И всё – упала как подкошена. Егорий ее наказал*» (зап. в 1999 г. от Прохоровой Елены Сергеевны, 1927 г.р., д. Дубки Рузского р-на Московской обл. [ЛАА]). Очень часто рассказы о гадании провоцируют не только исполнение былички о сбывшемся гадании, но и рассказы об озорстве молодежи: «*Девки у нас очень часто в бане гадали. Вот пойдут в двенадцать часов в баню. Подойдут, сунут руку в окошко, и какой рукой погладит. Говорят: "Погладь мохнатой ручицей". Вроде как муж богатый будет. // Вот у нас одна девка, очень из бедной семьи была. Пары белья второй не было. И не особо красива. Вот пошла гадать-то в баню, руку в окошко сунула, а ее и погладил мохнатой рукой. Она пришла домой-то, а на следующий день – сваты. Из соседнего села, из богатой семьи она парню-то где-то и глянулась. Вот всем потом говорила, что гадала и сбилось. // А то бывает, парни подиутят над девками, что гадают, – они в окошко руку, а парни-то мокрой рукой проведут, то схватят, то еще что. Озоруют*» (зап. в 1999 г. от Прохоровой Веры Константиновны, 1935 г.р., д. Морево Рузского р-на Московской обл. [ЛАА]).

**2. Ситуативный контекст**, образуемый ситуациями, к которым приурочено исполнение данного текста. Например, болезнь родственников может накладывать определенные ограничения на песенный репертуар: «*Я песен много знаю, но сейчас все-то петь не буду, только подобающие – у меня отец болен сильно. – А какие подобающие? – Ну, те, которые*

печальны, невеселые» (зап. в 1989 г. от Починковой Галины Петровны, 1945 г.р., г. Онега Архангельской обл. [ЛАА]). Ситуативный контекст носит в значительной степени индивидуальный характер. Однако в традиционном мировоззрении существует ряд устойчивых ситуаций, задающих определенные рамки исполнения того или иного фольклорного текста.

3. **Временной контекст**, устанавливающий темпоральные границы исполнения того или иного текста (время года, обрядовый цикл, месяц, день, время суток и т.д.): «*На Радунцу с утра не поет никто, всё тихонько делают. Не даром говорят: "На Радунцу с утра плачут, а вечером скачут"*» (зап. в 1997 г. от Куриловой Елены Сергеевны, 1919 г.р., п. Муромцево Судогодского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]) и т.п.

4. **Пространственный контекст**, который определяется пространственными ограничениями на исполнение данного текста, чаще всего имеет локальный характер. К примеру, в с. Большая Брембола Переславль-Залесского р-на Ярославской обл. исполнение необрядовых песен было приурочено к определенному месту на улице: «*Вот у нас у каждого дома свою песню пели. Вот, допустим, от меня до Хомяковых – "Во саду ли...", а от Хомяковых до Лупановых – "Рябинушку", а от Лупановых до конторы – "Потеряла я колечко..."*». И дальше всё так. Порядок такой был. Нельзя было перепутать. Ругали за это, если песню какую не там споешь, не у своего места» (зап. в 1996 г. от Крыловой Анастасии Петровны, 1929 г.р., с. Большая Брембола Переславль-Залесского р-на Ярославской обл. [ФА ГРЦРФ]).

5. **Социальный контекст** определяется социальной средой, в которой имеет хождение данный текст, и социальным статусом человека, которому народный обычай позволяет исполнять или слушать данный текст. Хорошо известно, что незамужние девушки, хотя и могли присутствовать на втором дне свадьбы (то есть во время исполнения частушек с обценной лексикой), не могли сами исполнять эти тексты.

6. **Гендерный контекст** связан с половой принадлежностью исполнителя. Зачастую то, что входит в женский фольклорный репертуар, запрещено к исполнению мужчинами и наоборот. Так, в Пошехонье мужчина не должен петь духовные стихи («молитовки») ни при каких обстоятельствах (зап. в 1998 г. от Гаврилиной Марии Петровны, 1928 г.р., г. Пошехонье Ярославской обл. [ФА ГРЦРФ]).

7. **Религиозный контекст** чаще всего определяет возможность совершения тех или иных ритуально-магических действий. Так, только крещеный может вызывать домового, произносить определенные заговоры и т.д. Иногда происходит противопоставление текстов по конфессиональной принадлежности: «*Таки канты только филипповцы поют, а мы – православные люди, у нас поп в церкви есть, и мы этих кантов не поем*» (зап. в 2001 г. от Морозовой Валентины Федоровны, 1921 г.р., д. Гончары Гороховецкого р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]).

8. «**Общинный**» контекст связан с принадлежностью того или иного человека к конкретной группе людей, разделяющих систему традиционных воззрений. Считается, что тексты, произносимые представителем общины («своим»), обладают силой, которой лишается текст, произнесенный чужим: «*Вот ты ненашенская, так тебе корове эти слова говорить нельзя. А вот нашей бабе можно. – Потому что я не хозяйка коровы? – Ты не наша, а вот я не могу подоить, так любя баба из наших раздоить может со словами этими, хоть хозяйка, хоть нет. Она наша...*» (зап. в 1989 г. от Фарофоновой Гликерии Степановны, 1927 г.р., г. Онега Архангельской обл. [ЛАА]).

9. **Эмоциональный контекст** в значительной мере конситуативен, носит индивидуальный характер и связан в очень большой степени с историей жизни самого исполнителя (его семьи). Однако именно связь того или иного текста с конкретной жизненной ситуацией, вызвавшей определенные эмоции, помогает сохранить его в памяти. Наиболее характерным примером эмоционального контекста является упоминание о том, что данная пес-

на (реже сказка) – любима самим исполнителем или кем-то из его родственников. Надо отметить, что фиксация причин такого предпочтения встречается в полевых записях не часто, да и сами исполнители не всегда могут их указать. Вот почему так интересны подробные рассказы о репертуаре семьи, складывавшемся под влиянием эмоций, которые возникали в результате исполнения той или иной песни.

*«Вот у нас вся семья пела. У каждого своя любимая песня была. Вот песня дяди Ваня, я ее таконечко... (поет песню "Из припята ветер дует, / Кошелек пустой гремит...". – Соб.). А почему эта песня была его любимая? Вот теперь моя тетка, когда посадила его в тюрьму. Раздебоширилась, и она его посадила. И вот эту песню, как бывало, мы только собираемся, застывшие, дядя Ваня говорил: "Зоя, давай мою любимую". У мамы у моей была любимая вот такая песня (поет "Лет семнадцати венчалась я со старым стариком...". – Соб.). Вот почему она эту песню пела? Ее также восемнадцати лет замуж выдала за моего папу, незнакомого. Она из Ожыгово. Выдали ее, она его и не знала. Привезли ее, и так она жила. Обвенчалась. Вот еще мамина песня. Жизнь не складывалась у мамы, и она вот всё пела.*

*⟨ ⟩ Деревенские женщины ее пели и плакали. А у моего отца слуха не было, плохо пел. Придёт: "Кто хозяин в доме?"... Он любил вот эту песню: "Летом утка и два гуся", но я ее не знаю, мама запрещала ее всегда петь. Много слез он нам принес, много зла сделал, но сердце было как-то к нему расположено... Но у него слуха не было, и мама говорила: "Прекрати". И мы только два кружка пели... Это вот Сашки, брата двоюродного песня. Его песня любимая "И зачем эта ночь так была хороша...".*

*⟨ ⟩ Это его в общем девушка любимая выдала замуж, и он так плакал, так ее ждал. Это не выскажешь, какая у него судьба. В общем, его дочка выходила замуж за сына его любви. Представьте себе, через много лет они встретились. Как он ее любил! Вот как только мы собирались, он всегда: "Зоя, давай мою...". Вы понимаете, у нас у каждого было своё.*

*Своё у каждого. Песня у каждого своя, со своей судьбой связано»* (зап. в 2004 г. от Антоновой Зои Алексеевны, 1938 г.р., д. Пестенькино Муромского р-на Владимирской обл., урож. с. Борисово [ФА ГРЦРФ]).

Существуют и другие типы контекстов<sup>6</sup>.

В ставших уже классическими сборниках фольклорные тексты в значительной степени представляют собой изолированные «памятники фольклора». Контекст, в котором некогда существовал рассматриваемый текст, не зафиксирован. Самым характерным примером такого подхода является публикация сказок. Классических сказочных сборников достаточно много, исследований по сказкам тоже немало. Однако всё, что можно сказать о контексте бытования сказки, сводится к нескольким нехитрым постулатам:

– сказки о животных рассказываются преимущественно детям, поскольку являются средством морального поучения и нередко имеют социально-сатирический характер (иными словами, они функционируют как элемент народной педагогики);

– волшебные сказки занимают в русском сказочном репертуаре большое место, необычайно популярны в народе. Некоторые из них рассказываются всем, некоторые бытуют в определенной половозрастной группе и также имеют дидактический характер;

– социально-бытовые сказки тоже могут быть достоянием определенной половозрастной группы и приурочиваться к определенному обрядовому периоду.

Специальных исследований, посвященных контексту бытования сказки, практически нет. При этом если обратиться к полевым материалам, можно отметить любопытную закономерность: чем хуже сохранилась сказочная традиция, тем больше информации о контексте бытования сказки оказывается в сфере внимания собирателя. Так, при исследованиях фоль-

<sup>6</sup> Анализ контекстных связей представлен в следующих работах: [Мерварт 1927; Харузина 1929; Зеленин 1934; Добровольская 2002].





клорной традиции Владимирской обл., где в настоящее время сказочная традиция находится в упадке, собиратели фиксируют необычайно разнообразные сведения о бытовании данного жанра. Таковы свидетельства о временной приуроченности рассказывания сказок – только зимой: «Сказочки только зимой рассказывают, а летом незачем это» (зап. в 2001 г. от Фомичевой Анны Ильиничны, 1921 г.р., д. Чудское Гороховецкого р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]), обережной функции сказок – защита от нечистой силы: «Вот дед всегда говорил, что если ты в лесу плутаешь, если тебя леший водит – сказки начни сказывать, он тебя и не тронет» (зап. в 1997 г. от Мартыновой Валентины Федоровны, 1928 г.р., д. Непейцыно Судогодского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]), приуроченности определенных типов сказочных текстов к обрядовому циклу: «Сказки с картинками так-то никто и не рассказывал, только на второй день свадьбы» (зап. в 1997 г. от Дементьевой Полины Михайловны, 1928 г.р., д. Вешки Судогодского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]), связи сказок с репродуктивной функцией скота: «Если сказки не ко времени рассказываешь, то скотина не разродится» (зап. в 1998 г. от Клементьевой Зинаиды Петровны, 1925 г.р., д. Бережки Судогодского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]), и конечно, о приуроченности тех или иных сказочных текстов к определенным половозрастным группам: «Такие сказочки только малышам, деткам маленьким рассказывают, а уж с картинками мужжики между собой, где-нибудь на отходе или вечером, где баб нет» (зап. в 1997 г. от Алексеевой Марии Ивановны, 1920 г.р., д. Непейцыно Судогодского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]). Помимо этого оговаривается роль рассказывания сказки в обществе, значение сказочника для деревенской общины и т.д.: «В деревне сказки все любили. Ведь какие развлечения были? Никаких. Кто хорошо сказки рассказывал, уважаемый человек был. К нему на Вы обращались, уважали» (зап. в 1997 г. от Марковой Евдокии Семеновны, 1921 г.р., д. Карпово Судогодского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]).

Нельзя сказать, что на контекст не обращали внимания составители тех сказочных сборников, которые принято считать классическими. Так, например, М.К. Азадовский в своем известном двухтомнике сказок отметил, что «ключные свойства сказителя отражаются и на моральной стороне сказок» [Азадовский 1932, 29], оговорив при этом, что «невозможно объяснить все изменения в сказке только фактами внешней биографии и тех или иных особенностей в характере сказителя» [Там же, 33]. Он считал, что специфика того или иного сказочного текста зависит от соединения особенностей личности сказителя с общей поэтикой жанра, социальной практикой и спецификой местной традиции. Однако основное внимание в статье, открывающей сборник, сосредоточено именно на личности, вернее, социальной идентичности сказителя (деление на женские сказки, солдатские сказки, крестьянские сказки) и на изменении социальных условий жизни, которые влияют на поэтику.

Интерес к личности сказочника можно найти и в других классических сборниках. Братья Соколовы, к примеру, отмечали влияние бытовых и социальных условий жизни на сказку: «Специальным условием развития и жизни сказки в тех местах, где мы производили наши записи, является самый характер крестьянских работ... Много содействуют распространению сказок люди, по своей профессии переходящие с места на место, которым удастся многое видеть и есть кого послушать...» [Соколовы 1999, 95–96]. Однако их главной задачей было «выяснить роль личности сказочника в обработке и изложении сказки» [Там же, 103]. И нам остается лишь пожалеть вслед за собирателями о том, что они не имели возможности «записывать сказки со всей стенографической точностью, с занесением на бумагу всех восклицаний из публики» [Там же, 96].

Д.К. Зеленин особое внимание уделил влиянию на формирование сказочной традиции Вятского края профессионального, этнического, территориального и субтерриториального компонентов: «Обстановка, при которой происходит здесь взаимодействие чужих сказок, обычная: ночев-

на на мельницах, где собираются помольцы из разных селений; работы в лесных делянках... сказки рассказывают также и на полотношвейной работе, в казармах зимой... Во всех этих случаях сказки, занесенные солдатами с военной службы, бурлаками – из бурлацких артелей, а равно и разными проводниками – из разных мест, распространяются в толще местного населения» [Зеленин 2002, 15–16]. Безусловно, интересны замечания Д.К. Зеленина о сказочниках-профессионалах («крайне редкий теперь тип... особый разряд людей, для которых рассказывание сказок было своего рода ремеслом» [Там же, 16]) и о сказочниках-ремесленниках, которые рассказывают сказки «главным образом для того, чтобы позабавить хозяев... ремесленники... пользуются своими сказками в качестве своеобразной рекламы» [Там же, 18–19].

Говоря об обращении исследователей к отдельным элементам контекста, в котором бытуют сказки, нельзя не упомянуть работу А.И. Никифорова. В данном случае речь идет не об известном сборнике сказок [Никифоров 1961], а о небольшой статье «Социально-экономический облик северно-русской сказки 1926 – 1928 годов» [Никифоров 1934], в которой говорится об изменении предметного мира как части поэтики сказки под влиянием смены социально-экономической действительности. Свою основную задачу А.И. Никифоров видел в том, чтобы «проследить, как социально-экономическая обстановка жизни отражается на тексте живой сказки» [Там же, 377], то есть изучить влияние социально-экономического контекста на текст сказки.

Пожалуй, лишь Н.Е. Ончуков, сосредоточившись на специфике поэтики локальной сказочной традиции, влиянии на северный состав инородцев, отражении личности сказочника в сказке, месте и способах передачи сказок и т.д., обратил внимание еще и на адресата сказок, а также на условия бытования жанра. «Почти все сказочники рассказывают сказки своему брату, крестьянам, просто и безыскусственно, местным говором, а как только начинают рассказывать приехавшему из Петербурга барину, так сейчас ту же сказ-

ку стараются рассказать так, чтобы она как можно больше походила на книжную. <...> Мне думается, всякая записанная приезжим из столицы собирателем сказка все-таки будет более или менее искусственна. <...> Идеальной, в силу этих соображений, я бы считал сказку, рассказанную не для приезжего собирателя, а в своем крестьянском кругу... которая была бы записана, напр., на фонографе что ли, да еще при условии, чтобы сказочник не знал, что его слушает приезжий, не свой брат, собиратель» [Ончуков 1998, 21–22]. Во вступительной статье к сборнику Н.Е. Ончуковым был впервые поставлен вопрос о гендерных различиях в рассказывании сказок<sup>7</sup>; в статье «Сказки одной деревни» – о детских сказках [Ончуков 1934]<sup>8</sup>.

Однако основное внимание исследователи сказок всё же сосредоточили на проблеме, которую М.К. Азадовский призывал решить для понимания процессов устного творчества: школа и личное начало [Азадовский 1932, 25–33]. В чем же причина такого выборочного отношения к контексту? С нашей точки зрения, дело в том, что при хорошей сохранности именно тексты оказываются главным предметом внимания исследователя. Изучают тексты как отдельные художественные произведения, подвергая учету и анализу главным образом их содержание и худо-

<sup>7</sup> Еще П.Н. Рыбников утверждал, что есть «бабы старины», но о «женских сказках» первым заговорил именно Н.Е. Ончуков. Он обратил внимание на сказки, рассказанные женщинами, и указал, что «нет чисто женских сказок, исключая разве чисто детских и сказок из животного мира, тоже особенно любимых детьми, которые женщины знают по преимуществу. Но, рассказывая всякую сказку, женщина невольно отражает в ней то, что ее особенно интересует, всё, что касается быта ее жизни» [Ончуков 1998, 40].

<sup>8</sup> Несмотря на то, что сказки от детей записывались и до экспедиции 1928 г., только Н.Е. Ончуков отметил, что «... все без исключения детские шокшозерские сказки носят яркий облик и возраст каждого ребенка-сказочника, и в каждую очень известную всем сказку дети непременно привносят свою детскую психологию и трактуют сказочные темы по своему детскому разумению» [Там же, 412].



жественные достоинства. До подробного изучения контекста в этом случае просто «не доходят руки». Даже если какие-то элементы из общего контекста бытования жанра и фиксируются, то чаще всего лишь те, которые влияют на изменения поэтики, в то время как функции текста (за исключением разве что морально-дидактических) остаются в стороне. Когда же текста в полной сохранности нет, собиратель начинает расспрашивать о былом функционировании интересующего его жанра. Именно поэтому сейчас, когда многие жанры прекратили свое существование, а другие находятся на стадии разрушения, в полевых материалах появляется всё больше и больше «сведений о бытовании жанра». При анализе этих записей выясняется, что наш исследовательский взгляд на текст того или иного жанра отличается от взгляда нашего информатора – некогда слушателя этого текста. Становится очевидным, что для него памятным является окружение текста, ему важно, когда и для кого он рассказывался, что будет, если рассказать его в неурочное время, кому нельзя рассказывать определенные тексты и т.д. Иными словами, он удержал воспоминание о тексте не как об отдельном художественном явлении, а как об элементе большой функциональной системы, от правильного употребления которого в определенной мере зависит жизнь общины.

Итак, при хорошей сохранности текста исследователя волнует текст и вопросы, связанные с его эстетическим восприятием; при чем традиционно говорится о синкретизме фольклора как искусства. При разрушении же текста вопросы эстетики становятся прерогативой исследователей памятников «мертвой» традиции<sup>9</sup>, а внимание исследователей живой традиции привлекают вопросы контекста, то есть среда, в которой текст бытовал, и роль этого текста в жизни общины. Тем самым поле фольклористики как науки начинает включать в себя предметы исследования

<sup>9</sup> Иными словами, на основе фольклорного памятника лингвисты решают лингвистические проблемы, теоретики литературы – проблемы поэтики и т.д.

других наук, прежде всего этнографии, социологии, антропологии и психологии.

Конечно, при изучении обрядового фольклора контекст привлекал внимание исследователей изначально, поскольку именно он диктовал использование тех или иных текстов. Обратимся к родильному обряду. Сами роды, какими бы длительными они ни были, все-таки не очень долгий процесс. Однако родильный обряд оказывается значительно длиннее: он может начинаться на свадьбе, когда молодых угощают определенным блюдом, чтобы обеспечить им большое и красивое потомство, и заканчиваться после того, как ребенку исполнится год (или три года). Обряд предполагает обеспечение удачной беременности и благополучного исхода родов, безопасность роженицы и новорожденного (в том числе их защиту от порчи и болезней), влияние на судьбу младенца и т.д. Понятно, что контекст намного шире текстов, задействованных в обряде, поскольку в родильном обряде вербальные тексты не обязательно сопровождают обрядовое действие, – их использование предусматривается контекстом. В настоящее время фиксируется чрезвычайно интересное, хотя и предсказуемое явление: там, где сохранность контекста максимальная, где сохраняются институты, присущие тому или иному обрядовому действию, сохранность текста высока<sup>10</sup>. Если в памяти сохраняется контекст, кто-то обязательно вспомнит и текст, пусть в рудиментарном или описательном виде; если же контекст разрушен, то приходится говорить об исчезновении пласта обрядовой практики как такового.

Таким образом, при разрушении вербальной традиции наблюдается довольно долгая сохранность контекста, который сохраняет канву традиции. Самым харак-

<sup>10</sup> Так, при работе во Владимирской обл. было отмечено, что в Судогодском р-не в силу специфики экономико-географического положения сохранился институт повитушества и, соответственно, число записанных текстов родильно-крестильного обряда было необычайно богатым [Добровольская 1998; 1999; 2001; Фольклор Судогодского края 1999, 126–137].

терным примером вписывания текста в эту жанровую рамку является свадебный обряд, контекст которого намного шире, чем тексты, в него входящие. Понятно, что свадебная традиция даже при хорошей сохранности зависит от социальных, экономических, политических и прочих условий<sup>11</sup>. Но это, прежде всего, вопрос функционирования традиции. Если из обряда выпадает текст, а контекст настоятельно требует его наличия на определенном отрезке обрядового действия, то происходит замена забытого текста на активно бытующий. В таких случаях фиксируется смена функции текста (например, частушки заменяют корильные песни, лирические необрядовые песни – величания и т.д.). Внутри контекста может происходить и изменение статуса текста. Исчезает обрядовое действие, и обрядовый текст переходит в игровую детскую практику (например, заклички перестают функционировать как элемент магической практики и становятся считалками).

С другой стороны, вряд ли можно представить себе ситуацию, когда исполнитель помнит текст, но не помнит контекста, с которым он связан. Если в памяти исполнителя есть хотя бы какие-то воспоминания о тексте, можно уверенно говорить о том, что контекст, пусть схематично, он вспомнит. Следовательно, текст и контекст зависят друг от друга и в значительной степени являются средствами сохранения традиции.

Для исследователя, безусловно, важно, как именно он получает контекст, окружающей сохранившийся или не сохранившийся текст. В настоящее время контекст того или иного фольклорного текста фиксируется, прежде всего, по ответам на вопросы, которые собиратель задает исполнителю. И вот тут возникает вопрос о правильности реконструкции контекста – один из частных вопросов активно разрабатываемой в последнее время проблемы трансмиссии фольклорной информации<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Недавние статьи Л.Ю. Евтихиевой по тамбовской свадьбе наглядно это демонстрируют (см., например, [Евтихиева 2003]).

<sup>12</sup> См. об этом: [Дианова 2003]. Отдельные аспекты трансмиссии разобраны в статье [Мо-

Совершенно очевидно, что вопросы, задаваемые собирателем, связаны с тем ассоциативным рядом, которые пробуждают в нем слова исполнителя, а ответы исполнителя обусловлены тем набором ассоциаций, которые пробуждают в нем вопросы собирателя. И совсем необязательно, что совпадение этих ассоциативных рядов произойдет. У каждого полярика есть случаи, когда на вполне очевидный с точки зрения собирателя вопрос следовал в высшей степени нестандартный ответ. Например, в ходе опроса о формах обрядового печенья, действиях с ним и текстах, их сопровождающих, между собирателем и исполнителем возник весьма нестандартный диалог: «А птичек у Вас пекли? – *До такого изуверства у нас не доходило!*» (зап. в 2003 г. от Жезняковой Софьи Ивановны, 1927 г.р., с. Борисоглеб Муромского р-на Владимирской обл. [ФА ГРЦРФ]). И это при том, что в традиции данного региона существует четыре типа обрядового печенья в виде птиц!

Еще один пример такого же рода. «А вот говорят, что когда голова болела, какие-то слова говорили и голова проходила? – *Ты, девка, совсем глупа. Голова если болит, цитрамон пить надо и полежать тихо, а не слова говорить*» (зап. в 1998 г. от Кутеповой Марии Петровны, 1923 г.р., г. Тула [ЛАО]). В данном случае вопрос собирателя прозвучал после того, как от Марии Петровны было записано около тридцати текстов заговоров, так что говорить о стремлении практикующей знахарки сохранить тексты в тайне не приходится.

Помимо ассоциаций, вызванных вопросами собирателя, в сознании исполнителя возникают ассоциации, порождаемые текстом. Они могут спровоцировать нанизывание целой цепочки текстов, связанных между собой. Ср.:

– *А к чему соль просыпать?*

– *Это к ссоре. (1) Соль просыпать к ссоре.* (Пауза.)

розов, Старостина 2003], где сама ситуация сообщения информации собирателю рассматривается как конситуация для соответствующего текста.

(2) *Чтобы ссоры не было надо обязательно собрать соль в платочек, выйти в поле и, бросив через левое плечо, сказать: «Как соль в поле, так и ссора в поле». И идти домой не оглядываясь. (Пауза.)*

(3) *Вот у нас одна соль просыпала, в платочек не собрала, просто стряхнула скотине в ведро. Так, она вот, веришь, с мужем двадцать лет прожила, тихо жили, ссоры ни одной не было, а тут так ругаться начали, что вплоть до драк. Уж их стыдили, стыдили, а они всё равно ругаются. Видно, нечистый их ссорить стал, а собрала бы соль, как положено, — дальше б мирно жили. (Пауза.)*

(4) *Вот это верно говорят. Еще в старину так было. Вот девка одна просыпала соль, а не собрала, как положено. Она с парнем гуляла. И вот ссора у них была. Вот там на лужке. Он так и завется с тех пор Ссоров луг, потому что они там поссорились крупно. (Пауза.)*

(5) *Вообще, еще говорят, что, чтобы черт не поссорил людей, они эту соль должны собрать в платок и в церковь отнести и положить под икону и сказать: «Возьми, Господи, эту соль и ссору, а дай нам мир и покой». (Пауза.)*

(6) *Люди ссорятся, потому что их нечистый ссорит. Черту только дай человеку жизнь испортить. Ведь он, когда Бог человека создал, захотел такого же сделать. Не смог. И стал человеку жизнь портить. То Еве яблоко дал, и их из Рая выгнали, то еще как гадить стал. Все ссоры и болезни от него. (Пауза.)*

(7) *Вообще, много чего ссору предвещает. Вот сор из избы выносить нельзя — к ссоре.*

(8) *Со стола бумагой стирать нельзя — то же. Много чего.*

(Зап. в 2003 г. от Пашиной Веры Владимировны, 1927 г.р., д. Кулябакино Рузского р-на Московской обл. [ЛИАА]).

Вопрос собирателя породил целую ассоциативную цепочку, которая включила в себя тексты, связанные с концептом «ссора» (то есть активизировала контекст, в котором функционирует это понятие).

54 Поверье (1) спровоцировало рассказыва-

ние двух заговоров, сопровождаемых магическими действиями (2, 5), былички (3) топонимического предания (4), элементов эсхатологической легенды (6) и нескольких поверий (7, 8). Собственно говоря, данный пример представляет собой цепочку текстов, которые можно рассматривать как текстуальный контекст (разной степени жесткости) исходного текста.

Ассоциации, вызванные, с одной стороны, у исполнителя вопросами собирателя и, с другой стороны, у собирателя ответами исполнителя, вместе создают **мегаконтекст** — наиболее широкую совокупность контекстов данного текста. Причем речь может идти как о реально зафиксированных контекстах, так и о гипотетических (сугубо ментальных, ассоциативных) контекстах, в том числе индивидуально-вариативных, непостоянных, которые И.А. Морозов и Т.А. Старостина определяют как конситуации [Морозов, Старостина 2003, 13]. Вся эта совокупность включает:

- контексты, заданные / приведенные для текста исполнителем;
- контексты, заданные / приведенные для такого же (и сходного) текста другими исполнителями;
- и, наконец, гипотетические (чисто ментальные) контексты — явления, не зафиксированные в качестве реального контекста для данного текста, но пришедшие на ум исполнителю или собирателю по ассоциации с ним.

Исследование и учет мегаконтекста способны сыграть важную роль при реконструкции фольклорной традиции.

### Литература

Азадовский 1932 — Русская сказка. Избранные мастера / Ред. и коммент. М.К. Азадовского. Т. 1. [Л.], 1932.

Богданов 2001 — Богданов К. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001.

Дианова 2003 — Дианова Т.Б. Формы фольклорной трансмиссии // Актуальные проблемы полевой фольклористики. В. 2. М., 2003. С. 7–11.

Добровольская 1998 — Добровольская В.Е. Повивальная бабка в обрядах Судогодского



района Владимирской области. [Публикация текста в комментарий] // Живая старина. 1998. № 2. С. 19–21.

Добровольская 1999 – Добровольская В.Е. Родильно-крестильные обряды Судогодского края // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч.-практ. конф. В. 3. М., 1999. С. 178–191.

Добровольская 2001 – Добровольская В.Е. Наступит лиливальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиции 1994–1997 гг. в Судогодский район Владимирской области) // Родины, дети, повитухи: традиции народной культуры. Традиция – текст – фольклор. М., 2001. С. 92–106.

Добровольская 2002 – Добровольская В.Е. Темы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч.-практ. конф. В. 4. М., 2002. С. 112–123.

Емельянов 1978 – Емельянов Л.И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978.

Евдокимова 2003 – Евдокимова Л.Ю. Тамбовская сказка: старая и новая // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч. конф. В. 5. М., 2003. С. 44–52.

Зеленин 1934 – Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. ст. Л., 1934. С. 215–240.

Зеленин 2002 – Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К. Зеленина / Изд. подгот. Т.Г. Иванова. СПб.: Тропа Троянова, 2002. (Полн. собр. рус. сказок. Предреволюционные собрания; Т. 7).

Мервайт 1927 – Мервайт Л.В. Техника сказывания сказок у сенегальцев // Сказочная комиссия в 1926 году. Обзор работ, под редакцией председателя комиссии акад. С.Ф. Ольденбурга. Л., 1927. С. 50–59.

Мирская, Старостина 2003 – Морозов И.А., Старостина Т.А. Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // Актуальные проблемы фольклористики. В. 2. М., 2003. С. 12–26.

Неклюдов 1997 – Неклюдов С.Ю. Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 2. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1997. С. 77–89.

Неклюдов 2001 – Неклюдов С.Ю. Авантюрный фольклор в традициях // Живая старина. 2001. № 4. С. 2–4.

Никифоров 1934 – Никифоров А.И. Социально-экономический облик северно-русской сказки 1926–1928 годов // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. ст. Л., 1934. С. 377–397.

Никифоров 1961 – Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова / Изд. подгот. В.Я. Пропп. М.; Л., 1961.

Ончуков 1934 – Ончуков Н.Е. Сказки одной деревни // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. ст. Л., 1934. С. 399–412.

Ончуков 1998 – Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1998. Кн. 1 (Полн. собр. рус. сказок. Предреволюционные собрания; Т. 1).

Путилов 1976 – Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

Савушкина 1976 – Савушкина Н.И. Русский народный театр. М., 1976.

Соколовы 1999 – Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1999. Кн. 1. (Полн. собр. рус. сказок. Предреволюционные собрания; Т. 2).

Фольклор Судогодского края 1999 – Фольклор Судогодского края / Сост. В.Е. Добровольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. М., 1999.

Харузина 1929 – Харузина В.Н. Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности // Ученые записки Института истории РАН ИОН. Т. 3. М., 1929. С. 47–57.

Чистов 1962 – Чистов К.В. Фольклористика и современность // Советская этнография. 1962. № 3. С. 3–17.

Bascom 1977 – Bascom W.R. Frontiers of Folklore: An Introduction // Frontiers of Folklore. Boulder, 1977. P. 1–16.

Bayard 1953 – Bayard S.P. The Materias of Folklore // Journal of American Folklore. Vol. 66. № 259. 1953. Jan.-Mar. P. 3–17.

Marinus 1931 – Marinus A. Ethographie, Folklore et Sociologie. Bruxelles, 1931.

Warshaver 1981 – Warshaver G.E. Remarks of Folklife Contexts – The Discourse of Folklore // New York Folklore. Vol. 7. Summer 1981. N 1–2.

#### Сокращения

ЛАА – личный архив автора.

ЛАО – личный архив М.Г. Обижаевой.

ФА ГРЦРФ – архив Государственного республиканского центра русского фольклора.