

Оглавление¹

Подсекция «Русское устное народное творчество»

<i>Бессонов И.А.</i> Эсхатологическая легенда в произведениях идеологов раннего старообрядчества.....	422
<i>Зинина С.С.</i> Брак-Смерть: женщина и судьба в русском фольклорном театре.....	424
<i>Масалова М.Г.</i> Метатекстовые единства в мезенской традиционной свадьбе.....	426
<i>Орлова А.Е.</i> Фольклорные и литературные истоки поэмы Радищева-сына «Чурила Пленкович».....	429
<i>Королева М.В., Синица А.Л.</i> О возможности применения пословиц в качестве дополнительного источника данных для экономического исследования.....	431

¹ Внимание! Страницы электронной версии не совпадают со страницами опубликованного сборника секции «Филология»!

РУССКОЕ УСТНОЕ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Эсхатологическая легенда в произведениях идеологов раннего старообрядчества

Бессонов Игорь Александрович

Аспирант Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

XVII в. считается одним из самых сложных периодов в истории России. Он начался страшным голодом 1601–1603 гг. и Смутой, а закончился церковным расколом, Разинщиной, стрельцким бунтами и началом петровских реформ. Подобные кризисные эпохи всегда порождают эсхатологические настроения. И Россия XVII в. не исключение. По всей видимости, именно распространение эсхатологических настроений во второй половине XVII в. предопределило огромную популярность этого жанра в XVIII–XIX вв.

Для древнерусского общества массовые эсхатологические ожидания были в целом не характерны. У нас нет сведений об эсхатологических ересьях или панике, возникавшей в связи с ожиданием конца света на Руси до середины XVII столетия. Эсхатологические настроения спорадически возникали после битвы на Калке и нашествия, падения Новгородской республики, перед 7000-летием мира по византийскому календарю и т. д., но, как правило, не носили всеобъемлющего характера.

Смута и угроза потери государственной независимости вызвала в России рост изоляционизма и религиозной нетерпимости. Россия стала осознаваться как последний носитель православия, перед лицом всеобщей апостасии. Важную роль в распространении эсхатологических идей сыграла просветительская деятельность кружка боголюбцев, действовавшего в Москве в 1630–40-е гг. Тогда в Москве были изданы труды украинских богословов – защитников православия, полные мрачных эсхатологических ожиданий. С.А. Зеньковский характеризует их таким образом: «Стефан Зизаний писал, что антихрист придет с Запада, что папа Римский и есть олицетворение сил антихриста... Захарий Копытенский в своей книге «Палладий», написанной в 1620 годах, предсказывает, что пришествие антихриста произойдет точно в 1666 году...» [Зеньковский: 55].

Церковные реформы, предпринятые патриархом Никоном в 1653–1654 гг., оправдали самые худшие ожидания московских ревнителей, а собор вселенских патриархов, отменивший постановления знаменитого стоглавого собора, проходил именно в 1666 г., как будто бы оправдав пророчества «Кирилловой книги».

Свое «Житие» Аввакум начинает с изображения знамения, предвещающего бедствия, а, возможно, и скорый конец света: «А в нашей России бысть затмение: солнце затмилось в 162 году, пред мором или менши. Плыл Волгою-рекою архиепископ Симеон Сибирской, и в полудне тма бысть, перед Петровым днем недели за две... в том время Никон-

отступник веру казил и законы церковныя. И сего ради Бог изливал фиал гнева и ярости своея на Русскую землю: зело мор велик был, неколи еще забыть, вси помини» [Аввакум: 353]. Образ «фиала гнева» явно взят из Откровения Иоанна.

Материал эсхатологического характера содержат также «Книга бесед» и «Книга толкований», написанные Аввакумом во время его пребывания в Пустоозерске. Во второй беседе Аввакум, рассказывая о преследованиях старообрядцев, прямо цитирует Апокалипсис, ассоциируя погибших старообрядцев с праведниками, стоящими перед Агнцем. Он также пишет: «А на Волге той живущих во градех и селех, и в деревнях тысяща тысящами положено под меч не хотящих печати принятии антихристовы», т. е. косвенно дает понять, что считает печатью антихриста троеперстное крестное знамение. В третьей беседе об этом говорится еще более прямолинейно: «А руку-ту раскорякою-тою пишут. Не умори, на целуй ея: то антихристова печать» [Аввакум: 419]. Тем не менее Аввакум не называет никого из деятелей своей эпохи – ни Никона, ни Алексея Михайловича – антихристом.

Рождение будущего антихриста Аввакум рисует как противоположность непорочному зачатию Иисуса Христа: «...антихрист, зачнется от блуда, от жены жидовки, от колена Данова. Мнит ми ся, сам сатана зблудит с нею сим подобием, яко же змеи ныне летают к женам, дьявольский дух» [Аввакум: 428]. Тут Аввакум сам создает теорию «непорочного зачатия» антихриста, как сына дьявола «по плоти», причем дьявол предстает в облике огненного змея – персонажа, характерного для русской былички. А вот поведение антихриста, описываемое в традиционном святоотеческом духе («Исперва будет казаться кроток, и милостив, и человеколюбив...»), имеет для Аввакума два прообраза. Во-первых, это Никон, как человек, вкравшийся в доверие к боголюбцам, избранный патриархом, а затем ставший гонителем своих недавних друзей: «слово-слово как Никон, ближний предтеча его» [Аввакум]. Во-вторых, Алексей Михайлович (правда, Аввакум лишь намекает на него): «А люди те омраченные страха ради и прещения пуще величают: «Благочестивый, тишайший, самодержавнейший государь наш природной, праведной, будь здрав на многа лета» [Аввакум].

Наконец, встречается у Аввакума изображение антихриста и как чудовища, известного по древнерусской иконографии Страшного Суда: «А я братия моя, видал антихриста тово, собаку бешеную... Некогда мне печалну бывашу и помышляющу, как придет антихрист, враг последний, и коим образом, да сидя, молитвы говоря, и забылся... А се стою на поле на чистом много множество людей вижу... ано ведут ко мне два в белых ризах нагова человека – плоть-та у него вся смраду и зело дурна, огнем дышет, изо рта, из ушей и из ноздрей пламя смрадное исходит...» [Аввакум: 423].

Интересные сведения о фольклоре XVII в. можно отыскать в письме диакона Федора жене Аввакума, Настасье Марковне. Он пишет ей: «Да и в Суз-

далском уезде был некто пустынный, Михаил именем, свят муж, до морю еще преставился... Егда седе на царство он, и пришедши неции христороубцы в пустыню, ко святому Михаилу, рабу божьему, и возвестиша ему: «Иной царь-государь воцарился ныне после отца своего». И Михаил рече им: «Несть царь, братие, но рожок антихристов». И о сем, как были вы в Нижнем, сказа мне в монастыре страж мой темничный Артемий, суздалец» [Федор Иванов: 489] Этот текст может быть атрибутирован как эсхатологическая легенда. Зеньковский рассматривает это событие как достоверный исторический факт. Однако более вероятно, что эта легенда возникла уже после начала церковной реформы.

Итак, в сочинениях вождей раннего старообрядчества была преимущественно отражена точка зрения на Никона и Алексея Михайловича как на двух предтеч антихриста. Сам антихрист мыслился тогда еще вполне материально, зачастую в духе иконописной и фольклорной традиции. Дальнейшее исследование литературы того времени позволит пролить свет на развитие русской эсхатологической легенды в XVII в.

Литература

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество, М., 1995.

Сочинения Аввакума // Памятники литературы Древней Руси XVII в. Кн. 2. М., 1989.

Письма и послания дьякона Федора Иванова М., 1989.

Брак-Смерть: женщина и судьба в русском фольклорном театре

Зинина Светлана Сергеевна

Аспирантка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Человек традиционной культуры, преодолевая посредством обрядов перехода значимые жизненные рубежи, приобретает новый статус. Смена важнейших жизненных этапов сближается на символическом уровне с переходом от жизни к смерти, от смерти к возрождению, перерождению в иное качество. Для мужчины рубежом, за которым следует переход в иное социальное пространство, являлись испытания на силу (ср. кулачный бой), для женщины же именно вступление в брак несло с собой абсолютную трансформацию социальной жизни и сознания, превращая ее из вольной девицы в жену «за мужем». Народная лирическая песня ярко отражает это коренное изменение женского сознания, вызванное добровольной или навязанной сменой личного и социального статуса.

Ситуация принуждения девушки к нежеланному браку занимает центральное место в самых популярных пьесах русского фольклорного театра. Непокорная девица, попавшая в плен, предпочитает смерть судьбе разбойничьей жены (пьесы «Лодка», «Черный ворон», «Шайка разбойников»). Венера в одном из вариантов пьесы «Царь Максимильян» отказывается идти замуж за Адольфа, говоря «хощь убей, хощь зарежь». Народной лирике также известен мотив готовности пожертвовать своей жизнью лишь бы не идти замуж за старика. При этом лирика

сосредотачивается на эмоциональном переживании личной драмы, а фольклорный театр создает жизнеподобную коллизию, открывающую зрителю новую судьбу женщины, готовой к смерти, но не к страшному излому неравного брака. В этих сюжетах, с одной стороны, можно видеть литературную романтическую коллизию «смерть, предпочитаемая браку, как свобода, предпочитаемая вечной несвободе», выбор в ситуации, не предполагающей выбора; а с другой стороны – архаичное восприятие смерти и брака как равнозначных явлений, несущих с собой личностное разрушение и абсолютную трансформацию.

Однако фольклорный театр разрабатывает и обратный сюжет, в котором невеста угрожает смертью будущему жениху: Венера приходит во владения царя Максимилиана, чтобы «его сбить, срубить и труп его в огне спалить», хотя впоследствии, будучи побежденной, покорно соглашается стать его женой. В нескольких пьесах любительского театра повторяется сюжет, в котором невеста угрожает смертью своему жениху, не узнав его. В волшебной сказке невеста испытывает жениха смертью. Мотив невесты как угрозы дому и родственникам жениха отражен в текстах семейной лирики, в которых молодая называется «медведицей» и «людоедицей». Современными исследователями реконструируется архаичский обряд реального или символического умерщвления родителей жениха при появлении невесты, новой хозяйки дома.

В свою очередь, смерть, угрозу потенциальной невесте несут с собой и мужские персонажи фольклорного театра (царь Максимилиан оказывается сильнее «дерзкой» Венеры и заносит над ней меч, принуждая стать его женой). Наконец, смерть как неминуемая кара является самонадеянному герою фольклорного театра именно в женском облике – «бабы пьяной», «Смерти прекрасной», «матки». В этой связи рассматриваемая мифологема «брак как смерть» дополняется мифологемой «смерть как брак», реализованной в погребальном обряде (венчальная одежда умерших сопровождает их в иной мир и т. п.), а также функционирующей в качестве метафоры в воинских песнях и любительском театре, где герои «венчаются со смертью».

Таким образом, женский облик Смерти как аллегорического персонажа поддерживается не только широким спектром фольклорных параллелей, но и исконным, мифологическим столкновением женского и мужского начал как встречи хаоса и логоса, опьяняющей красоты и поглощенного созерцания, природы-матери и ее чада.

Метатекстовые единства в мезенской традиционной свадьбе**Масалова Мария Георгиевна***Аспирантка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва*

Учет межтекстуальных связей отдельного фольклорного произведения продиктован самой природой фольклорного текста, который существует не изолированно, но постоянно взаимодействуя с обыденной и ритуальной практиками, а также с другими фольклорными текстами. Фольклорная инертекстуальность проявляется по-разному. А.А. Иванова [Иванова] выделяет три вида метатекстовых единств: вариантная системность, авантекст, гипертекст. Данная статья посвящена выделению и описанию различных видов метатекстовых единств внутри локального варианта традиционного севернорусского свадебного обряда, бытовавшего на Мезени. В качестве исходного материала использовано описание свадьбы, сделанное М.Н. Мякушиным [Мякушин].

Текстовая парадигма русского традиционного свадебного обряда отличается высокой степенью взаимосвязанности, где каждый элемент является отсылкой к другим элементам и к обряду в целом, поэтому форму существования текстовой парадигмы свадебного обряда можно обозначить как гипертекст (ср. [Дедова: 106–107]).

Как образец гипертекста, можно рассмотреть рассказ о рукобитье, который начинается с описаний действий, производимых во время обряда: *«На рукобитье жених приходит с крестным, крестной, старшим братом или дядей. <...> Начинается рукобитье, то есть ударяют рука об руку. <...> После этого жених открывает невесту, наливает рюмку водки, подает невесте. Невеста подает отцу-матери, родственникам и всем присутствующим в помещении»*. Одновременно с этим девушки поют песню, ругают свата:

Доступай, родной брателко,
До столовой новой горницы,
До столов до дубовых,
До скатертей до камчатныхы,
До списьников мелкобраныхы,
До ясов до сахарныхы,
До питьей разливныхы,
До братыни пива пьяного,
До графина зелена вина,
Ты до сватушка лукавого,
До лукавого-вилавого,
До змея симиглавого,
До вряля редкозубого! [Мякушин: 341–342]

Следующая сцена – после того как отец невесты забирает жениха с его родственниками в другую избу. *«Девушки берут невесту под руки, отворачивают от стола. Невеста начинает причитать, девицы помогают».*

Ох-те мнечушко тошнехонько!
Отвороцю лицо белое
От больша угла передняго.
Отвороцю лицо белое
Я от сватушки лукавого
От лукавого-вилавого,
От змея симиглавого,
От вряля редкозубого! [Мякушин: 343–344]

Таким образом и в первой, и во второй сцене песни и причитание отталкиваются от обрядового действия – в первом случае приезд свата с женихом и подношение им вина провоцирует исполнение корильной свату, в которой присутствуют стилистические клише «пива пьяного» и «зелена вина». Хотя обычно корильные песни звучали во время застолья в доме жениха, в данном случае исполняется именно этот тип песни, поскольку тематически он как нельзя лучше соответствует обрядовой ситуации. Во второй сцене невеста отворачивается от главного символа дома и рода – от переднего угла и семейных икон. Это причитание актуализирует в первую очередь сему отделения: статус невесты изменился, она больше не принадлежит своему роду. А дальше в тексте причети присутствует отсылка к предыдущему тексту корильной песни. Обрядовое время и ситуация исполнения становятся причиной возникновения взаимосвязи между корильной песней и причитанием, хотя по отношению к действительности, настроению стилистически они совершенно разные. Первая – строится на гротескном изображении свата и отражает точку зрения подруг невесты, которые лишились своей подружки, вторая отражает трагическую точку зрения невесты, которая лишается своего девичества.

Между песнями и причитаниями возникают и другие взаимосвязи – более отдаленные по обрядовому времени, например, мотив сновидения:

<p>Да мне во снях много виделось: Да мне привидялся страшон сон. <...> Будьто на нашой улице, Да на пути на дорожецки Да есть пусть стоит хоромина, Да не покрыта не достроёна. <...> Да в новой горнице ясен сокол – Да именем и отецесвом Да тут Иван-от Ивановиц Да тут и Марья Ивановна. [Мякушин: 348–349]</p>	<p>Засыпала тут я, лебедь белая, А на широкою вышла я на улицу, И на проезжую да путь-дорожецку, А я глядела да, горе смотрела А как во все-ти я четыре стороны: А там катались да туци темныя, <...> А я пошла да тогда, лебедь белая, А во свою-ту пошла светлу светлицу, <...> А этот сон ле да совершаице: А девьей век да у мня коротаице, А бабья старость приближаице! [Мякушин: 351–352]</p>
---	--

В этих снах структурно есть много общего. Во-первых, момент исполнения: они маркируют начало нового этапа свадьбы, песня – девичник; причитание – второй день свадьбы (свадьбой Мякушин называет период от рукобיתья до последнего обеда, таким образом свадьба продолжается в течение 5 дней). Во-вторых, сны в песне и причитании похожи своим сюжетным каркасом: невеста видит во сне, что она оказывается на дороге, на которой стоит дом, куда она заходит и видит там свое будущее. В песне это будущее разрешается счастьем – невеста оказывается в новой горнице с ясным соколом, а в причитании горем – приближается старость.

Близкие по значению обрядовые ситуации могут отмечаться не только похожими мотивами, но и одинаковыми текстами, например, во время входа невесты в дом перед девичником и после бани исполняются причитания, совпадающие практически дословно. И когда невесту посещают родственницы на второй день свадьбы, она должна каждой исполнять один и тот же текст. Таким образом, сюжетный каркас свадьбы выполняет роль макроструктуры, авантекста, структурирующего текстовое пространство обряда. А сами тексты причитаний образуют по отношению друг к другу вариантную системность. Их различия вызваны изменением ситуации исполнения, например, именем женщины, к которой они адресованы. Другим примером вариантной системности, встречающейся в тексте описания свадебного обряда, являются причитания с просьбой о благословении, где невеста в зависимости от того, к кому обращен текст – к отцу, матери, дяде или тете, варьирует отдельные слова.

Итак, тексты свадебного обряда обладают заметными интертекстуальными сходствами, которые обнаруживаются как внутри одного обрядового этапа и вызваны его семантикой, так и между этапами, когда сходства провоцирует сама обрядовая структура. Отсылки между текстами могут возникать на разных уровнях – сюжетном, тематическом, стилевом и достигать практически текстуальной идентичности, если того требует обрядовая ситуация.

Литература

- Дедова О.В. О гипертекстах: «книжных» и «электронных» // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 2003. № 3.
- Иванова А.А. Метатекстовые единства в локальной фольклорной традиции // Текст и контекст. М.: ГРЦРФ. [В печати].
- Мезенская традиционная свадьба в записи М.Н. Мякушина / Подготовка и комментарий Е.И. Якубовский // Из истории русской фольклористики. Вып. 6. СПб., 2006.

**Фольклорные и литературные истоки
поэмы Радищева-сына «Чурила Пленкович»**

Орлова Анна Евгеньевна

Аспирантка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Все знают имя А.Н. Радищева, русского писателя и философа. Однако мало кто слышал о его сыновьях; они известны лишь как биографы своего отца.

Тем не менее один из сыновей А.Н. Радищева – Николай – занимался литературной деятельностью, был членом Вольного общества любителей словесности, наук и художеств и некоторое время исполнял в нем обязанности цензора. Самым известным литературным произведением Николая Александровича Радищева являются «Богатырские повести в стихах» (1801 г.), состоящие из двух частей: «Альоша Попович» и «Чурила Пленкович».

Само название – «Богатырские повести в стихах» – отсылает читателя, с одной стороны, к былинам, с другой – к волшеббно-фантастическим повестям XVIII в., представляющих собой обширные повествования о древних русских богатырях, о быстросменяющихся приключениях героя, которому помогают в его странствиях добрые волшебники и мешают злые, а также к первым «богатырским» стихотворным поэмам – «Илье Муромцу» Н.М. Карамзина и «Добрыне» Н.А. Львова. По этой причине актуальным является вопрос о фольклорных и литературных истоках произведения Радищева-сына.

Первая часть «Богатырских повестей в стихах» не представляет интереса для исследования, поскольку ее сюжет полностью базируется на «Повести об Алиоше Поповиче, богатыре, служившему Князю Владимиру» В.А. Левшина, опубликованной в 1780 г., а фольклорный материал, используемый в данной поэме, весьма однообразен.

Более интересна вторая часть – поэма «Чурила Пленкович». Во-первых, довольно сложно выявить литературные источники, на которые опирался Радищев-сын при написании «богатырского песнотворения» о Чуриле Пленковиче. Во-вторых, фольклорный материал, представленный в поэме, гораздо богаче, персонажи взяты из разных жанров русского устного народного творчества. В «Чуриле Пленковиче» действуют четыре фольклорных персонажа: богатырь Чурила, князь Владимир, Баба-Яга и Змей Горыныч. Однако с фольклорными прототипами они связаны лишь условно: именами и отдельными выполняемыми функциями.

Былинный Чурило Пленкович является щеголем, красавцем, «герою-любовником», по происхождению – иноземцем. Н.А. Радищев не заостряет внимания на внешности своего героя; никаких любовных походов радищевский Чурила не совершает, напротив, хранит верность своей возлюбленной Прилепе. Биография литературного Чурилы также совершенно иная, отсылающая к сюжету о Никите Кожемяке: бог Лель нашел

на кожевнном заводе сильного юношу, который мял и разрывал на части сто воловьих шкур, и привел его к князю Владимиру. Сам сюжет поэмы о Чуриле не находит аналога в фольклоре.

Образ Бабы-Яги в поэме так же далек от традиционного персонажа русских народных сказок. За основу взят отрицательный тип Яги, творящей зло, похищающей и пожирающей людей. Сохраняются отдельные характеристики (старость, безобразие, костяная нога) и постоянные атрибуты (ступа, пест, избушка на курьих ножках). На этом сходство кончается. В рассматриваемой поэме Баба-Яга предстает как воплощение мирового зла, тождественное Сатане; злая волшебница, которой подвластны злые духи, обитающие в Тартаре. Однако это воплощенное зло не лишено человеческих чувств: Баба-Яга на протяжении поэмы испытывает любовное чувство сначала к богу Лелю, а затем – к богатырю Чуриле, которого пытается завлечь и обольстить.

Очевидно, что прямыми источниками поэмы Радищева-сына не являются собственно фольклорные тексты. Однако это не означает, что форма поэмы, сюжетная линия, выбор фольклорных персонажей и их трактовка – это художественный вымысел самого автора. Радищев-сын основывается на разнообразных литературных произведениях.

Так, форма «богатырской поэмы» заимствована у основоположников этого жанра в русской литературе Н.М. Карамзина и Н.А. Львова, отчасти их влияние сказалось и на содержании поэмы, поскольку именно названные авторы поставили перед собой и своими последователями задачу создать, в противовес классицизму, собственно русскую поэму с русскими героями-богатырями. Шутливо-иронический тон «Чурилы Пленковича», а также стихотворный размер напоминают «Душеньку» Богдановича. Центральный мотив влюбленной старухи исследователи обычно связывают со сказкой Вольтера «*Ce qui plait aux dames*» (зависимость от вольтеровской сказки подчеркнута цитатой из нее, поставленной эпиграфом). Сама сюжетная линия, по сути, представляет собой компиляцию двух произведений В.А. Левшина – «Повести о сильном богатыре Чуриле Пленковиче...» (подвиги Чурилы, его происхождение, имена персонажей и т. д.) и «Повести о дворянине Заолешанине...» (мотив влюбленной Бабы-Яги, представление о ней как о мировом зле). Из возможных литературных источников можно также назвать поэму «Бова», принадлежащую перу отца автора – А.Н. Радищева.

Литература

Карамзин Н.М. Илья Муромец. Богатырская сказка // *Карамзин Н.М.* Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М.; Л., 1964. С. 45–58.

Левшин В.А. Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и прочие оставшиеся от через пересказывания в памяти приключения. Ч. 1. М., 1780; Ч. 5. М., 1783.

Львов Н.А. Добрыня. Богатырская песнь // Новая русская словесность и культура. Т. 1. СПб., 1994. С. 192–202.

Радищев А.Н. Бова. Повесть богатырская стихами // Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.; Л., 1938. С. 22–53.

Радищев Н.А. Богатырские повести в стихах. М., 1801.

О возможности применения пословиц в качестве дополнительного источника данных для экономического исследования

Королева М.В., Сеница А.Л.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Работа на стыке наук является характерной чертой современного исследовательского процесса. Помимо фольклористики, пословицы вовлечены в круг исследования таких научных дисциплин, как история, право, филология, социология, культурология, лингвистика, искусствоведение.

Для экономиста пословица обладает рядом несомненных достоинств:

В ней отражены все основные аспекты экономической жизни людей (пословицы о работе, торговле, ведении хозяйства, рождении, смерти, миграции).

Ее краткость и смысловая наполненность позволяют исследователю охватить большое количество материала по интересующей проблеме.

Модели и способы решения проблем, представленные в пословице, отражают обобщенный опыт предыдущих поколений, как правило, эти решения одинаковы для людей, живущих в разных странах.

Пословица представляет собой репрезентативную модель поведения субъекта в обществе, выражает сложившееся мнение народа об определенной сфере жизни, например о вопросе о расходах на детей.

Пословица может служить ценным источником при изучении экономической истории бесписьменных народов, а также народов с обширной и развитой историографией, но отсутствием сведений по интересующим исследователя экономическим вопросам.

Для настоящей работы был выбран конкретный вопрос: как отражаются в пословице расходы на детей? Насколько пословица объективна, не противоречит ли она научным взглядам?

Для составления выборки было исследовано около 55 тысяч пословиц, представленных русскими и зарубежными сборниками.

На первом этапе за основу нами был взят чисто семантический способ изучения содержания пословиц. На втором этапе был применен качественный метод анализа и интерпретации собранных данных в рамках установленных тематических групп. Интерпретация оказалась необходимой, т. к. пословицы констатируют факт общественной жизни, но не объясняют его. На третьем этапе была создана тематическая классификация пословиц о расходах на детей. Разбивать пословицы на узкие тематические группы оказалось крайне неудобно для дальнейшего использования –

число групп превысило пятьдесят; поэтому авторами было выделено всего шесть тематических групп, отражающих различные аспекты расходов: расходы на питание, расходы на воспитание и образование, расходы на приданое, подарки, наследство и категория «прочие расходы» (например, время и силы).

Исследование подтвердило возможность использования пословиц в качестве инструмента социально-демографического и – шире – экономического исследования. Полученные результаты можно разделить на три группы: методологическую, теоретическую и практическую.

Методологические выводы касаются размеров выборки, качества привлекаемого материала и особенностей интерпретации.

Теоретические выводы подтвердили объективность пословиц, их непротиворечивость научному взгляду:

1. Пословицы нацелены на рождение ребенка.
2. Пословицы считают, что дети – единственный смысл человеческого существования.
3. Пословицы постулируют нематериальную ценность ребенка.
4. Пословицы утверждают, что воспитание ребенка – это вид труда.
5. Пословицы указывают на обязанности родителей: содержать и воспитывать собственных детей.
6. В пословицах представлены все основные виды расходов на детей: питание, воспитание и образование, приданое, наследство, подарки и прочие расходы.
7. Согласно пословицам, дети значительно снижают уровень жизни семьи.
8. Пословицы показывают, что родители минимизируют не основные расходы (питание и образование), а дополнительные.
9. Пословицы говорят, что детей нельзя заводить при отсутствии ресурсов, необходимых для их воспитания.
10. Пословицы фиксируют обратную зависимость между числом детей в семье и уровнем располагаемого богатства.
11. Согласно пословицам, рекомендуемое число детей в семье должно быть не меньше двух (т. е. уровня простого воспроизводства), но и не больше трех (чтобы детям хватило ресурсов).
12. В ряде пословиц дети рассматриваются как долгосрочные инвестиции.

Практические выводы о ценности привлечения пословиц в качестве дополнительного инструмента экономического исследования основываются на двух универсальных особенностях пословицы: пословица, с одной стороны, поддерживает научные взгляды, а с другой стороны, представляет собой голос народа с его традиционным мировоззрением. Пословицы предлагают, проверенное веками, решение многих современных проблем. В частности, пословицы свидетельствуют, что люди дав-

но поняли, что рождение детей существенно снижает уровень жизни, однако делали выбор в пользу детей, так как ориентировались на благополучие в долгосрочной перспективе и считали семейные ценности выше гедонистических.

Привлечение пословиц в качестве дополнительного источника данных в экономических исследованиях позволит расширить традиционный подход ко многим проблемам, гуманизировать экономическую политику.