

ЖИВАЯ СТАРИНА

4 '96

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Крест был найден местной жительницей Е.А. Царевой, 1922 г.р., в одном из покинутых домов своей деревни Вязьмёны (Велижского р-на Смоленской обл.) вскоре после войны и впоследствии неоднократно использовался ею в крещенских обычаях. Подобные крестики устанавливались местными жителями на срубках колодцев сразу после крещенского водосвятия. Через неделю (или на Вербное воскресенье, или на Пасху — сроки варьировались) крестик ставили в доме под иконы, а затем во время или после сева, иногда вместе с веточками вербы, которые также ставили под иконы на Вербное воскресенье, втыкали в поле, где он стоял до окончания жатвы. После доженок крестики приносили домой и втыкали их в ссыпанное в закрома зерно нового урожая.

И.А. Морозов

Крест найден в 1995 г. на дороге, прилегающей к с. Хотеново (Каргопольского р-на Архангельской обл.), членами фольклорно-этнографической экспедиции РГГУ. В этом же селе от О.В. Потыковой, 1914 г.р., был записан следующий обычай, которого придерживаются местные жители, когда у них потеряется скотина: «Ставили крестики, вот, например, нащипают этой луцины, исцпают, на трой росстани [на распутье трех дорог. — А.М.] надо поставить эти крестики в середину: "Отпусти скотину, не отпустишь — закрепшу тебе пути и дороги: не пройти, не проехать". Вот ему эти пути закрепшают, и вот он выгонит <...> И потом эти крестики надо вынуть, а не вынешь — так получишь: вицей нахлещет леший».

А.Б. Мороз



Крест изготовлен в этно клубе «Параскева» (г. Санкт-Петербург) в 1994 г. С.В. Комаровой. Он представляет собой точную копию крещенских крестиков, выставлявшихся в домах, хозяйственных постройках, на колодцах в Псковской обл. В качестве образца использовались оригиналы, собранные экспедициями Санкт-Петербургской консерватории под руководством А.М. Мехнецова. На Русском Севере изготовление подобных крестиков было связано с обычаем выпроваживания на Крещение из домов и из пределов деревни «нечисти»: «бисей», «куляшей», «святъя» и т.п. В этот день их втыкали под иконы в «сутки», в щели между бревен в доме, в хлеву, в «заборы» — места в изгороди, предназначенные для прохода скота.

И.А. Морозов



ЖИВАЯ СТАРИНА

4(12) '96

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель: Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

В.Я. Петрухин

Б.Н. Путилов

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь С.П. Бункевич

Редакция: О.В. Белова, Е.Л. Чеканова

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Фотограф Г.В. Родин

Адрес редакции: 119034

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: 246-8417, факс: 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федера-
ции. Свидетельство № 01827 от 30 ноября
1992 г.Подписано в печать 05.12.96. Формат 60х90
1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл.
печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 3196Отпечатано в ИПК "Московская правда"
123845 Москва, ул. 1905 года, 7Рукописи не рецензируются и не возвраща-
ются. При перепечатке ссыла на журнал
обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в роз-
ницу) по адресу: Москва, Кропоткинский
пер., 10. Государственный республиканский
центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1996

На 1-й стр. обложки: Традиционная тряпич-
ная кукла из с. Подсерднее Белгородской обл.
Выполнена в 1988 г. жительницами села О.И.
Маничкиной, А.И. Мальцевой и Е.Г. Барыки-
ной. Фон — половики из с. Фощеватово Белго-
родской обл. (из коллекции В.Н. Медведевой).
Фото Ю.Ф. Лунькова

На 4-й стр. обложки: Делают «Костромуш-
ку». «Проводы весны» в д. Новиковка Пензен-
ской обл. 1986 г. Фото Н.Н. Гиляровой

СОДЕРЖАНИЕ

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ РУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- И.А. Морозов. Из рязанского этнодиалектного словаря: «Похороны таракана» 2
И.С. Слепцова. Из рязанского этнодиалектного словаря: Русалка 6
Л.А. Тульцева. По страницам рязанского календаря 9
Б.В. Горбунов. Игра «в войну» в народной традиции (по материалам Рязанского края) 11
Н.Н. Гилярова. «Проводы весны» в Пензенской области 13
В.А. Ворошилин. Встреча весны в селах Воронежской области 17
Г.П. Ким. Багренье: промысловая традиция уральских казаков 19

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА НА УКРАИНЕ

- А.В. Курочкин. Ритуальные поединки ряженых на Украине 21
М.Г. Давидова. Мотивы рождественской вертепной драмы, связанные с Иоанном Крестителем 24
Духовное наследие Чернобыльского Полесья.
Предисловие и подготовка текстов О.В. Беловой и П.Е. Гриценко 27
С.П. Бушкевич. «Облакопрогонники»: карпатско-южнославянские параллели 30

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

- А.М. Решетов. О Николае Николаевиче Виноградове и его статье «Игра в "гороши"» 32
Николай Виноградов. Игра в «гороши» (Комментарий к одному месту комедии
«Бригадир» Фонвизина). Подготовка текста А.М. Решетова 33

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- С.Н. Азбелев. Опахивание в Калужской губернии
(по материалам архива Русского географического общества) 34
Н.И. Толстой. Мифологическое в славянской народной поэзии:
4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? 36
Е.П. Гладких. Рукописная заговорная традиция на Кубани 38
Г. Комадинич. «Варовницы»: Народные предписания и запреты в Чачанском крае.
Предисловие и перевод с сербского А.А. Плотниковой 40

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

- В. Кравчик-Василевска. В защиту фольклора, или диалог между традицией и современностью.
Перевод с польского А.В. Гуры 42
В.Н. Медведева. «А подсердненцы, что вы наделали, вы в Америку пути извели.» 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- Г. Шведов, А. Трофимов. Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года 48
Г.Н. Базлов. Поверья об «огненном змее» в Тверской области 49
В. Баранова, Е. Даныкова, К. Маслинский. Народные рассказы о Боге в Тверской области 51

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- С.Э. Бокариус. Фольклор и народная культура: новые веки 52
И.А. Кремлева. Книга о сибирских старообрядцах 53
В.А. Кляус. Заговоры южных славян 53
Г.И. Кабакова. Семья и семейные обряды на Румынских Карпатах 54
В.Г. Смолицкий. Фольклористика в региональных центрах 55
В.Е. Гусев. Юбилей журнала «Български фолклор» 56
А.В. Юдин. Новый украинский журнал 57
От редакции 57
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 59

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Борислава Борисовна Ефименкова 60
Эмилия Хорватова 61
Лидия Андреевна Астафьева 62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Конференция «Проблемы поэтики языка и литературы» — И.А. Разумова 63
Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — В.Е. Добровольская 63
Фольклористическая работа Дома-музея Т.Н. Грановского — Б.А. Леонова 64

И.А. МОРОЗОВ

Из рязанского этнодиалектного словаря: «ПОХОРОНЫ ТАРАКАНА»

Судя по появившимся в последние годы публикациям, в отечественной этнографической науке уже хорошо освоенными преимуществами словарной формы, дающей возможность емкого и сравнительно лаконичного описания культуры. Этому, вероятно, способствовало появление на нашем книжном рынке многочисленных переводных словарей, справочников, энциклопедий самой разнообразной тематики, в том числе по мифологии, фольклору, истории культуры. Предвестниками новой эры были двухтомник «Мифы народов мира» (М., 1980–1982) и «Мифологический словарь» (М., 1991); количество же изданных в последние годы отечественных словарей фольклорно-этнографической и культурно-исторической направленности уже исчисляется десятками. Среди них и такие фундаментальные исследования, как этнолингвистический словарь «Славянские древности» (Т. 1. М., 1995) и его научно-популярная версия — энциклопедический словарь «Славянская мифология» (М., 1995). Вместе с тем принципы создания словарей и энциклопедий подобной тематики, способы подачи иллюстративного и фактического материала требуют, по-видимому, дальнейшей разработки. Лапидарно сухой, предельно сжатый стиль энциклопедического словаря, помноженный на усложненный научный аппарат и нередко весьма обильную специальную терминологию, как правило, весьма затрудняет не только чтение, но и использование такого рода источников. Причем если для обычного читателя сообщаемая информация недостаточна из-за чрезмерной многослойности, зашифрованности, «закрытости» текста, то для специалиста текст слишком «очевиден» и декларативен, ввиду отсутствия или явной скудости конкретной информации. Это, кстати, нередко служит поводом для скептического отношения к тем, и других к жанру энциклопедии и словаря.

Но возможно ли в принципе преодолеть противоречие между вынужденно сжатой и краткой словарной формой подачи материала и желанием вложить в нее как можно больше фактического материала? Здесь видится несколько возможных подходов. Можно минимизировать число описываемых «морфологических единиц», отведя для обстоятельного анализа оставшихся большее место. К сожалению, этот метод мало применим при описании столь обширных культурных пластов, как общеславянская мифология или традиционная культура. В этих случаях остается только уповать на возможность создания в обозримом будущем многоаспектных и многоязычных компьютерных энциклопедий, в которых наряду с кратким описанием функций и культурных контекстов выделенных единиц можно будет найти и подкрепляющие их оригинальные тексты. Вместе с тем этот метод вполне приемлем для создания узконаправленных, тематически ограниченных словарей вроде вышедших недавно в свет «Русского демонологического словаря» Т.А. Новичковой (СПб., 1995) и «Новой Абеверги русских суеверий» М. Власовой (СПб., 1995), где подкрепляющим дефиниции цитатам отводится вполне достойное место.

Последнее из упомянутых изданий явно аннулирует к принципам построения, известным по некоторым диалектологическим словарям, в которых особое внимание уделяется не только языку, но и культуре самих носителей того или иного культурного (или «фольклорного») диалекта. В русской традиции словари такого типа впервые появились еще на рубеже веков. В качестве наиболее ярких образцов сошлемся на «Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении» А.И. Подвысоцкого (1885), «Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении» Г.И. Куликовского (1898) и «Смоленский областной словарь» В.Н. Добровольского (1914). Таким образом, вырисовывается еще одна возможность хотя бы частичного преодоления трудностей, встающих перед создателями энциклопедий и словарей фольклорно-этнографической тематики: создание их на основе локальных традиций, тем более что именно в этой области русского и славянского народоведения пока сохраняется немало «белых пятен» — сошлемся здесь на мнение С.М. Толстой, высказанное недавно на страницах «Живой Старины» (см.: Толстая С.М. Географическое пространство культуры // ЖС. 1995. № 4. С. 4, 6).

Но обращение к локальным традициям неизбежно приводит исследователя не только к необходимости считаться с явлением, которое Н.И. Толстой называл «диалектологией фольклора», но и ставит его перед неизбежностью учета языковых проявлений фольклорных диалектов. Языковой образ мира неразрывно связан с другими сторонами народного мировоззрения. И методологически более корректным будет представление традиционного народного мировоззрения не только с точки зрения внешнего наблюдателя — исследователя, создателя словаря, но и *изнутри*, так, как его понимает и видит сам носитель культуры. Понятно, что при этом неизбежно возникает проблема использования при описании не только клишированных фольклорных языковых форм, но и более обширных речевых фрагментов — *народной речи*. Тип словаря, построенного на этой основе, можно было бы назвать *этнодиалектным*.

Работа над такими словарями проводится в рамках проекта РГНФ «Традиционная празднично-игровая культура русского народа» (проект № 95-06-17237: Институт этнологии и антропологии РАН; руководитель — И.А. Морозов). При этом важным условием представляется комплексный подход к описанию локальных разновидностей культуры. Так, над одним из словарей, подготовленным в рамках проекта по материалам, собранным в Шацком р-не Рязанской обл. (в финансировании экспедиционных исследований в этом р-не принимал участие Рязанский ОНМЦ; директор — В.В. Коростылев), работали музыковед, этнолингвист и историк (Глызова Н.Н., Морозов И.А., Слепцова И.С. Очерки народной празднично-игровой культуры Шацкого района Рязанской области: Этнодиалектный словарь). Словарь, помимо основного корпуса статей, включает в себя аналитические статьи: «Языковые и этнографические особенности фольклорного диалекта», «История заселения Шацкого р-на», «Музыкальные особенности фольклорного диалекта». Это позволяет представить как единое целое мировоззрение и звуковой образ мира, традиционный праздничный и бытовой уклад, историю заселения.

Две статьи этого словаря предлагаются вниманию читателей.

«Похороны таракана» — празднично-игровая форма, зафиксированная в Шацком р-не, имитирующая похоронный обряд. При этом шуточные похороны разыгрывались с одним из участников молодежных посиделок, чучелом таракана или настоящими насекомыми. Первые два варианта обычая во многом перекликаются с распространенными в других местах России трюковыми обрядами типа «похорон костромки» (кобылки, кукушки и т.п.) либо святочными или масляничными сценками с «отпеванием покойника». Наибольшее количество записей обычая удалось сделать в Федосовском с/с. Здесь же наблюдается и наибольшее разнообразие его форм. В селах центральной и северной части Шацкого р-на (Агишево, Федеево, Демидово, Казачья и Черная Слобода, Полное Ялтуново) обычай «похорон таракана» уже в 1920-е гг. не был известен. Вместе с тем здесь встречаются отдельные воспоминания о ряженые «покойником» на святки.

«Похороны таракана» в Шацком р-не были приурочены к завершавшему осенний сезон посиделок заговенью на Рождественский пост. Обычай, уже в начале нашего века приобретший шуточно-игровой характер, чаще всего исполнялся группой девушек, собиравшихся на одной из трех-четырех сельских «сиделок». Иногда в «похоронах» участвовали и замужние женщины и старухи. Гораздо реже в них принимали участие парни, причем обычно их приглашали только на завершающую обряд церемонию — «поминки».

Заговенье или накануне этого дня перед началом сиделки девушки сооружали чучело «таракана»: туго набивали соломой мужскую рубашку и штаны; пучок соломки, согнутый вдвое или скрученный в шар, изображавший голову, прикрывали полотенцем или белой тряпочкой (в 1930–40-е гг. — бумагой или газетой) и напяливали на него шапку. Обычай рисовать «таракану» лицо упоминается редко (д. Ветринка, сс. Федосово и Конобеево) и, по-видимому, является поздним, утвердившимся уже в 1940-е гг.

В большинстве случаев чучело «таракана» изготавливали из соломы. Обычно для этого использовали сноп (дд. Истинка, Богослов, Ветринка, Токарево), реже — соломенные жгуты — «свясла» (с. Федосово, д. Михайловка), в других случаях одежду (как правило, мужскую) набивали соломой «из скирды» (сс. Федосово, Лесное Ялтуново, Агишево, дд. Цветки, Ветринка, Никита-Поляны, Богослов). Сообщения о женском облике чучела единичны. «Наряжали: прям таково вот мужика саломеннава делади. И штаны наденуть, рубаху, шапку наденуть. Паложуть яво на передню лавку — как упаконник. И вроде пакричать па нем: помер!» (д. Цветки). «Эты загвинны, асенны загвинны. Вот на загвинну на ету тырыкана харанили. Девки на сиделках нарижали.

ИГОРЬ АЛЕКСЕЕВИЧ МОРОЗОВ, ст. науч. сотр.; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Саломы набьють там, мужука сделают там и чем-нибудь авбязуть — всё ет. С чилавека — такова балышова делють! И кладут на переднюю лавку. Накроють там чем. И плакали» (с. Федосово). Мужской пол «таракана» подчеркивался и обращениями к нему: «дедушка», «братец». В с. Федосово: «Эт осинью, осинью харонють тыркана. Вот ны сиделках, бывала, девки сыбярующы, нарядють, саломый набьють чиво-нибуть, рубаху какуй-нибуть мужская, и'руки сделают, и ноги. И дедушку сделают. Вот тах-т дедушку убяруть и паложуть, и аб нём кричат, пригаваривють. Лицо тут затянуто, наверна, этим, белым пыла-тенным».

Весь облик «таракана» должен был напоминать покойника. «Вот или на загвынье или пад загвыньи таракана харанили. Девки сыбирающа там — сиделки иль так сыбярующа у каво-нибуть, в какой-нибуть нэбе. Нарядють такую пужалку, из каких-нибуть тряпких сделают, как чилавека [с полтора метра величиной. — И.М.], и паложуть на пиредию лавку заместа миртвица — как миртвец лижит! Накрывали партном и падсти-лали пад няво, как пад миртвица. А патом харонють яво» (д. Никита-Поляны). Руки «таракана», изготовленные из «свясляв», складывали на груди и, уложив его на переднюю лавку, «как паложина» покойнику, покрывали сверху колен-кором, белой скатертью или утиркой.

В д. Михайловка «таракан» был величиной с младенца: «Вот, значит, сыбирающа тама девки, сделают жгут из саломы — и вот и таракан. Ну и вот: "Пашли, — гварить, — ёо харанить!" Цас схаронють ёо в поля, закапали ёо в землю — и всё!»

Необычного «таракана» делали в д. Троицкое. Здесь, взяв донце, обматывали саломой и тряпкой его узкую часть, куда вставляется гребень, изображая тем самым голову. «Как у ней [прялки. — И.М.], куды гребень днёцца — мордачка-та, иё суды [в передний угол. — И.М.] и клади. А хвост — тах-та. Ну, так, как упаккойника. Аду доньцу паложуть вот сюды вот на лавку, и накроем утиркой тама. Падушычку паложим пад няво, падушычку паложим, а доньце на падушычку, сверху».

Иногда роль «таракана» исполнял кто-либо

из участников посиделок. Чаще всего такие варианты встречались в сс. Конобеево, Лесное Ялтуново, д. Токарево, а также в д. Никита-Поляны, выделявшейся в этом смысле на фоне остальных деревень Федосовского с/с. Правда, в самом с. Федосово в 1930–40-е гг. тоже встречались варианты обряда, во время которых, наряду с чучелом, «тараканом» прикидывался и человек. Эти варианты «похорон» по форме ближе к «проводам русалки», устраивавшимся в этих деревнях на семик. «Ет вот ны сиделках хошь тут мы вон как сыбирались, дапустим: вот я падружка, ты падружка, там ишё. Сыбирёмсь к каму-нибуть, и вот и ана ляжить в пириди — вот у нас пирёд, где иконы-ты стоят, иконы-ты. Ну, ана вот ляжить и гварить: "Ой, таркан! Нада харанить! Нынчи тарканал!" Вот иё накроють, ды пасми-юща: пели, плясали там — хто чаво. И плакали па ней. Вот аду у нас палажили и плакали па ней; стануть кричат: "Милаа мая, — толька, — милаа мая!" Ни кричали, шоб от слёзы там шли, а так. А хто смиялись. Пашумять-пашумять и пынясут иё. Вынесут от, дапустим, на улыцу — вот тебе и всё!» (д. Никита-Поляны).

После всех необходимых приготовлений начиналось «оплакивание», причем начало его, как правило, было шуточным. «Сперва как нарошна начнуть» (д. Цветки). По материалам, предоставленным шашким культработником М.Н. Боронтовой, в с. Конобеево при «похоронах таракана» (ряженого паря) девушки голосили на мелодию плача:

Ой, милый ты мой,
Данила кривой!
Ты бы летось умер бы,
Тебе бы уж год бы был!

При этом почти повсеместно к «таракану» обращались «дедушка» (реже «братец», «милый» и «жаланный»). «У нас адна антиресна была, ет, чудная — Груньк, Грунька Афонина. Ана ляжить, а мы па ней кричим, пригаваривым: "Дедушка, ны каво, ны каво ты нас астави? Хто нам таперь лапти будить плест, аборы вить?... Жаланный наш дедушка!"» (с. Федосово). «Тыркана эт осиний харонють. Да. Как зима, так мы

ны сиделки хадили. Всю зиму мы сидим там: придём, хто чиво деланть. И тыркана хароним. Вон рубаху — саломы накалотють — мужидкью. И штаны наденуть. Эт так чёо сделают и на пиредию лавку кладуть. Ну, там какая-нибуть, хоть я, хоть ана, ну, сидить и будить — пыкричить там: "Братец, — или там, — систрёнка!.. Ты наш хароший, што ты нас бросил? Ты нам лапти плёл и аборы вил, а таперь ны каво мы будим наден-цца?" — вот. Кричат — прям точна: "Размилай ты мой дедушка, да на каво же ты нас пакинул, астави?" А таперчи мы находимсь разумши! И милый ты наш дедушка, а на каво ш ты нас астави!"» (д. Никита-Поляны).

В большинстве случаев при «оплакивании» использовались обороты и формулы традиционной похоронной причеты, а также церковной панихиды и похоронных псалмов. Это особенно заметно в тех случаях, когда в «оплакивании» принимали участие профессиональные плакальщицы, как это бывало в с. Федосово в 1930-е гг.: «Ну, и всякий были причу-у-ды. Нектрых вот причудивыи пели вот, как на похарахна, пакойник-та: "Упакой, Госпыди, рабў усопшива!" — там каво-нибуть назовуть паименна и спають ету. Ета пахаронный марш называицца. Мы вот к Матрёнки хадили, к бабки Матрёни к лакойнищи. Ну, наридали тыркана — бабка Дуня Лысиха (ана интиресная была!), бабка Кулина наша была Гаршкова. Ну, пришли к нам на лохырыны-ты. Впирёд, вроде, так эта — па-лёгкыму, па-лёгкыму, а патом расслакались и пызапавки стали. Атпели эту яму "Вечну память-ты": "Упакой, Госпыди, душу усопших рабы тваего и сытвари яму вечную память! Вечная память, вечная память!" — как свищеник эта испальнять вот пы пакойнику».

В д. Ветринка в начале 1940-х гг. сценку, пародировавшую церковную панихиду, разыгрывали молодежь и подростки: «В адно время — ну, ишё была, мож быть, лет семь мне — длинна деревня была! Ну и — мы сапливы, а эт павзраслей — был скирд сложен, пашли салому дёргать. Эт быванть где-та осинью, уже снижок — загвынье. Ну, кароче гываря, надёргыли и пашли: слажили там брюки (па-тадышниму "партки надели"), рубаху, шапку адели мужскую, а тут [на лицо. — И.М.] — газету, ну, бумагу нашли, углями щё вот нарисоваи [глаза, рот и нос. — И.М.]. И у этай, у тёти Кулины дядь Оськинний, яво на пирёд палажили. Палажили, а соседский, Лёвычкин Мишка, букварь взял — абыкновенный букварь вот детский наш (яво сястра мне равесница была). Ну, и все дивчата яво возрыста — вот я маладая, а прям харашо помню — яво возраста, ну, мож быть, [лет. — И.М.] дваццуть, мож быть дваццуть два. Ну и, карочи гываря, он читанть там сваё вот там — ну, чёо вот вздумал он в этом, в букваре-та. Ну, то што: "Госпади, памилуй, Госпади, — там, — алилуй!" И: "Святые Боже, святые крепкий, — там эта, ну, как сказать? — Сатвари вечну память, — там, — рабу Божьему таракану вот нынешнева дня!" Ну, а эт все начинают нарошна аплакывать. Вот. Пааплакывают. А мы лезим с саплями-ты! На мне соборная шуба была вот в то время из авчины. Я лезу, малынькая. Кот в эт время пагалас желтый — палез пад печку, в дырку. Я за ним! А в то время, знам дела, голые. Ани уш нада мной стали смияцца: я туда залезла, а аттуд никак ны вылизу — всё распушились [оголилось. — И.М.]. Да. Ну, и вот. А патом сначала он эта, читал Псалтырь, а эти вродь пааплаквали. А патом смиялись — послаи всяво этава смиялись. А патом в канце канцов эт вот всё: нам-та уш пара, нас



«Похороны таракана». Компьютерная графика С.Н. Смольникова

выгнать. И из явю, ет из парток-т выпыпали эт салому и сажли: прям вот на дороги, приид домам эта. Вот тети Куаннинный нашый там дома — вот приид ним сажли. Нас атганяют: "Уйдитя, уйдитя!" — вроди. И вот гарела многа саломы — абыкнавенная саломы».

«Оплакивание» чаще всего завершалось дружным совместным плачем «в позаправку». К первой плакальщице постепенно присоединялись те, у кого недавно умерли родственники: «Вот тут вот у Васютки бык мужика забрухтал. И ани, девки, нарядили ва всё яво [«таракана». — И.М.], а ана как гляннула — как Андрей лажить! Ана и кинулась кричать! Да и так вот сироты были, кто затеецца. Нада сесть да и по-харошему кричать, да только тах-та у као сердце выдерживаить. Начнут пригаваривать: "Ты нам пайдёшь-та, да увидишь маю мамушку, ты к ней пайдай, да там и пра миня скажи". И асталыны все кричать» (д. Цветки). «У као матери нет, ана досыта накричища: "Увидишь маю мамушку, придай ей, — у као какая горя. — И приидавай, как мне тут, — может, — плоха!" Да там: "Батюшка мой, — хто пригавариваить. — Мой кармилиц батюшка, ты нас встричал да праважал!" — вот как. Так, как вроди умёрть атец, так и па нём так кричали» (д. Богослов). Нередко плакальщицы полностью входили в роль. «Адна у нас тут закричала на такой-т голыс: "Милая мая головушка!" — закатились у ние сердце, ана и упала назем» (д. Никита-Поляны). «Вайна была. Все бабы сабралис: "Ну, хто будить?" Я агла. Ганя гаварит: "Ну, — я щас дастану каленкор, — мол, — закрою". А ани, бабы, тожа — вайна была, у всех мужики-та! Ани папёрли тут кричать уш пазаправки. Я встала, гаварю: "Ой, вы тут ище будити пазаправки кричать! Ну вас!.."» (д. Цветки).

Оплакивание продолжалось и во время шествия по деревне. «Вот нисём, а такая причудлива была — бабка Кулина, ана как начнёт вот как па упакойнику — в слёзы ввадила нектрых. Ага. С харошыва прям в настающии слёзы» (с. Федосово).

В сс. Федосово, Агишево, Лесное Ялтуново, д. Ветринка для «отпевания таракана» два-три участника посиделок, иногда возглавляемые опытной причитальщицей, могли наряжаться «попом», «дьяконом», «псаломщиком». В с. Федосово их роли, как правило, исполняли парни в черных халатах и шапках. Характерной деталью костюма «попа» был грубо сколоченный нагрудный крест «из деревяшки», а у «дьякона» в руках было «кадило» на веревочке, изготовленное из банки. «Поп» и «дьякон» в соответствии со своими функциями «отпевали покойного»: «Вечная память, вечная память! Упокой, Господи, — и называли любое имя недавно умершего. Кроме того, они сопровождали «похоронную процессию» на кладбище.

В д. Никита-Поляны «отпевание таракана» могло завершаться игрой «в жмурки» («в кулючки»): «Впирёд в жмурки играют, а потом уш таркана харонють. Завязуют глаза да и лавють, хто каво пайманть. А потом яво панясуть хыранить — кричать, шумять! Рызбярють яво, салому разбрыкають, и идуть вроди паминать яво».

Чаще же «оплакивание таракана» завершалось его «похоронами», обставленными с большей или меньшей степенью торжественности и приближенности к настоящей похоронной процессии. Наибольшим разнообразием отличались похороны чучела. Девушки выносили его из избы на руках, на полотенце или на доске. Варьировался и заключительный акт «похорон». В деревнях

Федосовского с/с и в д. Богослов Райпольского с/с чучело сжигали где-нибудь «на бугре» (д. Истинка), в поле, на бугорке возле кладбища или «окаль часовни» (д. Богослов), в лошине (д. Цветки), нередко в самой деревне — на улице или «в праулке» (дд. Ветринка, Цветки) — либо в других местах (д. Никита-Поляны). В с. Федосово чучело могли топить «в пролубн», в д. Михайловка его закапывали в землю, в д. Никита-Поляны — в снег.

Ряжение «тараканом» одного из участников обряда, как правило, сочеталось с особой формой «похорон»: тасканием его по деревне на носилках или на санях, иногда с выпрашиванием подаяния «на помин» (сс. Конобеево, Лесное Ялтуново, д. Токарево), — что в большинстве случаев завершалось вывалыванием «таракана» в сугроб. В некоторых местах такие шуточные обходы практиковались вплоть до 1950–60-х гг. Примечательно, что главные роли при этом нередко исполнялись взрослыми женатыми мужчинами или замужними женщинами, нередко пожилыми. В одном из рассказов описывается эпизод, когда участники процессии внезапно сталкиваются с женой мужчины, которого несли «хоронить», — местной бой-бабой, часто поколачивавшей мужа: «Суды-от хадили, на сиделки. И он, Яшка, притварился — эт када он ище ни расшолси. А жил плоха! Петилевта-т, ана — у-у! — какая была! Дык как он, гварить, ни засмеяси? Эт тут лапыть привязала — служить как поп. Ну и, гварить, кричать. То понарошну, потом и пазаправде закричали. "Панисём, — гварить, — па дивевни и кричать, — гварить, — будим!" Вот. Вынисли яво, Яшку-ту, с сиделкаф вот вынисли, [а тут. — И.М.] баба яво идёт. Как хтой-т сказал: "Ганя идёт!" — как ани яо, Яшку-та, бросили всё — и все разбежис... Эт вот сидели. Ды и энмою — ты думаешь какой праздник, што ли? Вот сидят, сидят, чей-т задумают: "Давайте!" О-ой как!..» (с. Райполье).

В с. Лесное Ялтуново зачинщицей была «чудная» женщина, а «тараканом» уговаривали «попритворяться» местного толстак Пашу. Все прочие были зрителями или помощниками. «У нас как таракана-та харонили? Какой-нибудь паринь на скамейку лажить (вот такая длинная скамейка) — абы падалси! Вот тут был паринь такой толстый — яво Пашком звали. "Паша, лажис, ищо патаскани!" Ну он щас — дрёб! "Тащити!" — и пашли... А эт адиас у нас была этакая дилавая) кричать начинаить: "Раздобрая мая головушка! И куды тибя нисём?" Вот. А сама лаптим кадит, харонить яво, таракана-т: "Раздобрая головушка, мой таракан! На каво ты миня аставил?" А мы, артиль (сколько эт идёт) рибят — талпа нивазможная!), мы яво как ввартили — насилу тащим. Бог знанть куда таскали: вот атсея и да праука и назад апять припрём... И плясали, и смеялись, и кричали, хто как сументь выгалашиваить, и всё. Да и бизабразными славами [с матом. — И.М.] — па всякаму. Как хошь, так ана и закричит, а асталыны са смеху падають».

Эти варианты обряда можно, видимо, считать переходными к «похоронам покойника (мертвеца)». Их отличительной чертой является приуроченность к святкам или весенне-летним гуляниям молодежи: по объяснению рассказчицы из с. Лесное Ялтуново, зимой и так много развлечений на сиделках, а летом делать нечего, потому так и забавлялись. Можно отметить также тесную связь этого обычая в д. Токарево с обходами колядовщиков и «славильщиков», а также святочных ряженых. «Сноп саломы (тоже святкими этими)

заварачивають в какую-нибудь трипё и на каком-т на адияли или на чём-та нясуть. Хватающа на адной старане, на другой старане и, значь, вдоль па улице тащуть за приделы сляла харанить этыва таракана. Эт ище да нас такую штуку делали: «Таракан — эт вот такой, значь, тараканный день был. На святки. Эт мыладья из саломы какой-нибудь вот такой свяжуть снапок, шапку какуй-нибудь с газетых наденуть и ходють: "Увсень, увсень! Нынч, — гыварить, — увсенья, таракана хароним! Таракана хароним, таварища свайно!" А хто выидить: хто два блина выносить, хто пышку, хто дингами дають».

Особый интерес представляют варианты обхода из д. Токарево, в которых присутствует мотив «выбора невесты» парнем, исполнявшим роль «таракана». Характерно, что они тесно связаны со святочным озорством, которое является обязательным элементом ритуалов выпроваживания и обходов ряженых, а также с девичьими гаданиями о «суженом-ряженом». «Таракана харонили: любова парня завнрём в шубу, на санки наложим, и па всей ночи таскаим. На святки, да и так вот када. И снег, и када вот снега не было — всё время, па всей ночи — чё ни чё нам сделат?.. Эт у нас тут паринь адин был, царство небесно яму! Вот он очинь уж чудил, он очинь был у нас патешный. Атец у яо ездил на санях. Вот. И мы, бывала, у яво атца (и он сам!) эти сани вазьмём — все девки (а хто и рибята памагають) — и в этих санях яво па всей дивевни возим. Или вот у ие атца [у отца соседки. — И.М.] тады тилега — па всей ночи всё ганяли тилегу... И вот он закутацца, лажить, будта он ничё ни видить [вниз лицом. — И.М.]. А мы окаль любова дома станим и пригаваривам: "Таракан, таракан, куды ты усам павидёшь?" А нас вить вон скока налпила-нища, мы жи прям вот так сандиниямси [становятся вокруг саней плотным кольцом. — И.М.], штобы он ни эт: как он — различить иль нет? Он лажить и вот этак вот руками [кругом. — И.М.], вроди как ни видить. Потом как хлысница с санак и хватаить каторую девку он хочить любить. Он вроди как сам ни видить, а встаёт он, вроди, таракан и хватацца за девичью ногу. Эт вот "какой жиних". Какую девку он вот схватить, значить, эт яво будить, он такую нивесту хочить взять и любить будить. Даже савсем вот ани ни ходють, ни дружить ани — и раз! — прямиа: "Давайти, давайти!" Слизанть, и с тех пор он с ней дружить, гуляить». После этого, по одним свидетельствам, обход завершался, по другим — на салазки ложился парень, и его «тащили» к следующему дому. Немногочисленность и краткость описаний не позволяет судить о том, оставались ли у каждого дома или только у домов, где были потенциальные невесты (важная роль незамужних девушек в организации этого обряда несомненна). Неясна также связь обычая с колядованием.

Этот вариант обхода завершался озорством: скатыванием саней или телеги в овраг. «Ездим, ездим да угра! Вот как приедим вот па шейку вот в сиягу — все мокрын вот да сех пор. И ети сани, и ети яво сани, дедушки Тимоши (царства небесна!), в горо сплустим, туды — с гары. Ой! Он на нас руганица, руганица! А потом мы гаварим: "Да эт твой сын!" А он: "Давайта мне вытаскивайта!" Вот. У явю были сиделки, мы сабирамис и едим. Хто на гору вьзёт, а хто наизад — кутыркю апять с гары! Прабарахтамис всю ночь, пака эти сани вытаскаим» (д. Токарево).

В Федосовском и Конобеевском с/с сохранился и такой элемент обряда, как «поминки». В



«Похороны таракана». Компьютерная графика С.Н. Смольникова

то время как молодежь ходила «хоронить таракана», хозяйка и оставшиеся девушки готовили угощение. Обычно для этого приносили из дома картошку, капусту, постное масло, пшено для блинов. На парней традиционно ложились обязанности достать вино или самогонку. По возвращении с «похорон» накрывали столы и начинали «помянуть таракана». Обычным блюдом были блины: «Хазяйка блины пякёт, рибята, девки пaminaють. Сядуть, [блин. — И.М.] ламають: "Царство Божие таракану!" Тут уж задають пляски, играют, всё... Ну, сыпки мала были, так вот из дома што принасили» (д. Цветки). «Блины пикли — вродь пaminать яво. Да. Вот мы на сиделках вот у етай, у Гани-т, мы сидели последней зиму-ты. Ну, и послы вродь как эта, пaminим там: блины хазяйка паликёт нам...» (д. Никита-Поляны). «Ну, а пaтoм помини, как жы, помини. Там чё-нить наделають: свёклы какой-нить — вроди на пaminки. Приготовють этыт, как яво пазывають — свёкла тама с лукам? Винигрет. И чё-нибудь ищё такая. А водки не была. Ни грама! Ну и хто там чёо мог принасил, у коо што была дамашнее». В данном случае в «поминах» участвовали только те, кто «хоронил таракана», и в основном девушки; парней и посторонних не приглашали (с. Федосово).

Были известны и другие завершения церемонии «похорон». В некоторых случаях после них просто расходились по домам. Нередко в конце обряда совершался обход деревни с песнями и пляской. Пляска и пение являются, видимо, остатком более древней формы погребальной обрядности, лучше сохранившейся в бывших мордовских селах по р. Цне. Так, по материалам М.Н. Боронтовой, в с. Конобеево «похоронную процессию» возглавляли парни, которые выносили чучело «таракана» из избы и несли его по улице. Следом за ними с причитаниями шли девушки. Пройдя часть улицы с серьезным видом, парни начинали озорничать: гонялись с чучелом за девушками («кого-то и огреют сзади»), стучались в окна, приставляя к ним «таракана», чтобы полу-

гать обитателей дома и т.п. Чучело таскали по деревне до тех пор, пока оно полностью не разваливалось, после чего «игральщики» возвращались в избу, где проходили сиделки, на «поминки».

«Похороны таракана» в Шацком р-не имели еще одну ритуальную форму, в основе которой более четко просматриваются древние представления о связи насекомых с душами умерших родственников и персонажами низшей мифологии. Например, если во Владимирской губ. черного таракана могли считать одним из воплощений домового, то в с. Федосово Шацкого р-на появление черных тараканов предвещало смерть: «У нас када вот атеу помир, приид яво смертью какой ж чорный тыракан пайивилис — эт ужасна! Бывала думайши: нито вечир на улицы, нито эт тараканы ны стине? И пыйивилис вот к яво смерти, а пaтoм исчез».

Обычай хоронить осенью настоящих мух и тараканов (иногда к ним добавлялись и другие насекомые — вши, клопы, блохи) был известен во всех регионах России. По народным представлениям, зимой насекомые, как птицы и гады, тоже являющиеся воплощениями душ предков, уходят на покой. Места их упокоения находятся под землей, в водоемах, в дальнем заоблачном краю («вырей», «ирей»). Выпроваживание или символические похороны насекомых во многих местах России приурочивались к первому сентября (Семёнов день, Семан-день). В Шацком р-не мух могли выгонять из дома на осеннего Егория (д. Никита-Поляны), а наиболее часто встречающаяся приуроченность «похорон» — также заговенье на Филипповский (Рождественский) пост. Так, в с. Лесное Ялтуново в заговенье «подростки хоронили тараканов в коробочке, закапывали их в снег или в землю». Этот обычай сопровождался весельем и смехом («Идём, бушуйм!»). В соседней деревне Токарево: «Вот Михайлов день правдим, загавенмс двадцать сидьмова, загавенм, всё. И тада идём таракан этих хароним. Спичичну каробычку бирём, да каму-нибудь, к

какому-нибудь двару. А хто узанить, то, бывала, наруганть». При этом считали, что если в Филипповское заговенье поймать таракана, посадить в коробочку и закопать в снег, «то тогда таракан переведутся» (д. Цветки). Нередко тараканов подбрасывали соседям: «Асинью загывыньё пасля Михайлава дня — тараканав хто налавить, па саседам растащуть, щоб и у них были тараканы» (с. Лесное Ялтуново). Причем если соломенного «таракана» обычно изготавливали на сиделках и «хоронили» девушки, то с настоящими тараканами, как правило, то же проделывали дети. «В осеннее заговенье днем ребятки ловили таракана, клали в коробочку, зарывали где-нибудь и ставили крестик. А взрослые девушки накануне делали соломенное чучело величиной около метра и кричали по нему как по покойнику» (д. Лихачевка).

Тараканам приписывалась и эротическая символика. В одних случаях это звучит очень невинно и двусмысленно: «Таракана хоронили на заговенье перед Миколой: клали в коробочку и зарывали. Хозяйка сиделок учила: "Вы аб нём кричнтя [т.е. плачьте. — И.М.]. Он надирёт и намелить! Как мужик бабе"», — поясняет далее рассказница (с. Лесное Ялтуново). В других случаях эта символика более прозрачна. В первую очередь это относится к озорству молодежи, также приуроченному к осеннему заговенью. В этот день к воротам или окнам неженатых парней, реже — незамужних девушек, привязывали коробочки с куколками, связки мослов, а также нанизанных на суровую нитку тараканов (ср. распространенное девичье гадание с привязыванием на ночь к ноге таракана, чтобы увидеть во сне жениха). Похожие шутки над холостяками практиковались и на посиделках: например, им во время плясок незаметно прицепляли к хлястику пиджака нанизанных на нитку тараканов (с. Польное и Лесное Ялтуново). Интересно, что иногда во время озорства на осеннее заговенье у дома неженатого парня ставили соломенное чучело («русалку»), очень похожее на «таракана».

И.С. СЛЕПЦОВА

Из рязанского этнодиалектного словаря: РУСАЛКА

В Шацком р-не этот персонаж представлен главным образом в ритуально-обрядовой сфере и связан с ряжением. В местном фольклоре не засвидетельствованы бывальщины или былички, рассказывающие о контактах с «русалками», об их внешнем облике и поведении, столь характерные для более южных областей России и Белоруссии. Вместе с тем календарная приуроченность ряжения русалками, одежда и манера поведения «убратых» свидетельствуют о тесной связи этих персонажей с общерусскими представлениями.

Как и в других регионах, наиболее яркие обычаи и обряды, связанные с русалками, были приурочены к первому воскресенью после Троицы — «троицкому» (или «русальскому») заговенью. В некоторых селах основное праздничное действо — «игрище» — разворачивалось на следующий день, в «Чистый понедельник». «У нас "русалка" называицца ("русалка", што русалка всё время в ваде), а в Барках — "игрыща". Чириз ниделю после Троицы — Чистый панидильник. Вот и купающа, вадой брасающа, абливающа. Русальница, патаму што в ваде» (с. Высокое).

Празднование «русальского» заговенья включало в себя шествие по деревне с песнями и плясками ряженных «русалками», обход ими всех улиц села. Эта церемония, органично вкрапленная в структуру праздничного гулянья, чаще всего называлась «проводами русалок». «Русалка — эт када Троица прайдёт, и перьва васкрисенья. Эт "русалка" называецца, русалкай убиралась — русалку, Троицу праважали. Ну, вот кругом хадили, кругом Слабады. Русалка — народу мно-ога!» (с. Черная Слобода). «Бывала сыбаруца: "О-о! — патом ишдё. — Ой, русалку праважать!" Ишдё хто-нибудь падбизжит. Там сыграють йим, ани в другу улицу пайдуть папляшуть» (с. Казачья Слобода).

В с. Черная Слобода этот обычай ассоциировался с проводами весны. «Вёсну праважать», — гаварили. Русалку, русалку убирать. Па Слабаде с балалайками там, с гармошками. В шабалы убиралась, красива ни убиралась». «Русалку праважають — висна канчаицца, значить, пасля Троицы. Пасля Троицы последняя ниделя вясны. И вот в эту васкрисенью праважають вёсну, убиралась хто как. Гаварили: "Русалкыв праважать!"». «Посиль Троицы ниделя прайдёт, и тут загавынье. Эт вот праважали вёсну — вясны нет тады. Ни русалку, вёсну праважають. Энт убиралась — энт вёсну праважають — называли русалкыми. Русалкы — эт праважали вёсну. Убиралась, плясали, пы сялу хадили».

В 1920–30-е гг. наиболее активными участниками обходов была молодежь, преимущественно девушки, хотя встречаются свидетельства об участии в ряжении и в шествии взрослых и даже пожилых людей. «Женщины в русальско загвенье наряжались русалками — в лапти и лохмотья — и в таком виде ходили по деревне, плясали, пели» (д. Богданово). «Вот кады вёсну праважають, тут многа и старых убиралась — шутники. Ни толька што маладыи девычки. У миня свёкыр и то убирался — он был шутник! Китайку наденить женину наизнанку и ходить. В харошаю ни убиралась, это нет! Так всё шутить, в тряпье убиралась» (с. Черная Слобода).

Участники церемонии предпочитали «чудные» и смешные наряды. Нередко использовали старинную одежду, уже вышедшую из активного употребления: рубахи, сарафаны, шали, кокошники, кички. «Убяралась в чё-нибудь — хто в чаво. Убяралась в какой-нибудь: раньшы — ты знаишь уш — раньшы были какий-т китайки, сарафаны. У них тут вот такие станушки

какий-т были и сарафаны были. И ета ани, бывала, аденуть. Так, бывала, пайдуть папляшуть и вяртающа» (с. Казачья Слобода). «А убиралась тожа хто как. Мушиный, хто женщиный, хто зипуны аденить, горб набьёт, хто в сапуху — усы навидёт. Хто чаво! Да. И идём вот па праулку с плясками, пляшим. И маладэжь, и даже и пажилыи вбиралась. И пажилыи там: ни очинь, ну, гадов пидисят — сорык пять» (с. Казачья Слобода). «Тоже убяралась как зря ды пляшуть. Хто в чаво, в лахмотьи. Ды зипуны наденуть и пыапясуюцца кушаками — были кушаки такие тканьи. Эт купляли их. Всякий: и красная, и алые, и зеленые, галубые — всякие. И парни алаясывылись, и бабы все алаясывылись» (с. Казачья Слобода). «Вот он Пятров день. Вот тут русалка — русалку праважають. С гармошкой. Убиралась женщины. Ну, в сарафаны нарижались. Хто мужчиной убирался, хто женщиной. Там платки павязывали. Эти, кички делали такой вот. На галаве такой вот как шишками — такие кички были. И платки такие атласныя были. Убиралась. Мушина как вроди женщина, ана убиралась мушиной. Ана убиралась: вот етие, кальсоны белыя и белу рубаху. Вот. И вот и идуть па правулку. И вот праважали эти русалки» (с. Казачья Слобода). «Русалкыв праважають. Вот убирать там. Убирать: там шубу выварачують, шуба абярнута кверху нагами, или в какой-нить, пачудней как убирёцца. Или шабалы какии нашьють на себя. Какой-нибудь сырафаны старинные наденуть, вот в старину чёо насили. Ну, в общем, как пачуднее» (с. Казачья Слобода). «Эт русальска загвенье бываить, ну, русалки тут бывають — эт на загвенье. Ана тут пасля Миколь вскорых. Вот года два как ни нырижающа, и ни ходють. А то нарижались. Раньш хадили — нарижались и хадили! Нарядюцца па-старинному и ходють пы дварам. Вот, например, маладая ана девушка, ана наденить какуй-нить панёву старую. Вот так. На голыву там чёо тож навешають — какии шапычкыв хоть нашьють разных. Чепчики, чепчики — такие эт шапычки. Кички — эт тада раньши насили кички, а уш кички давно их бросили. Эт такие с рагами. Да. А уш вот в последние время што-т ни ныдывали кички уш давно. Женщина убиралась там, например, иль в панёву, иль жы в мужскую адёжу (в брюки ды эта), а мушина — женску адёжу надить; там платий какуй-нибудь чуднуя — вот так вот. Ага. И тож ходють, песни пають» (с. Агишево).

Нередко вся церемония «проводов» ограничивалась шествием по селу. «Русалка была, после Троицы чериз ниделю. Бывала, маладыи тож убиралась, заслоны вазмуть из печки, намажуща, нарядюцца в чао придёцца и идуть па сялу, там в заслоны стукують и пляшуть, играють — па сялу хадили. Ана [ряженная русалкой. — И.С.] идеть прибасить, все идуть и прибасають» (с. Федяево). «Вот у коо гармошки есть — прям па правулку ходить днём с гармошкой. А хто вазмёт какой-нить заслон, аб заслон аб этыт стучать. А всё равно пляшуть все идуть» (с. Казачья Слобода). «Пы сялу ходють, па праулкам. Папляшуть, паходють — и всё. И гырманиста найдуть с гармонией. Пели хто чаво: какую прибаску знають — и пели» (с. Казачья Слобода). «Тоже пели эти русалки — такая песня была "Русалка". И эть праводють эту русалку — эт вечер все ходють, па правулку идуть. А послы все апят расходюцца: энт — па энгай старане идуть, энт — па етай, энты на Верх [по Верхней улице. — И.С.] идуть. Все. Хто где убирёцца и хадили па правулкам. Паходють, папляшуть, паиграють — и всё» (с. Казачья Слобода). «На русалку, бывала, и девки наряжающа, бывала, па сялу идуть. Тряпки на себя какии, да шабалы. В косу били (ана званка!) и с гармоньей — всякыо была! Бывала, идеть туча народу-ту заследам, а ани пирядом» (с. Федяево).

Во многих местах р-на обходы села ряженными «русалками» в сопровождении различных шумовых и звуковых эффектов

практиковались вплоть до последнего времени. «Ну, эт на русалку, послаи Троицы бываить вскорих, ага! Ну вот шас нарядюцца чилавек два иль как. Чубаны там и шляпы, и какии лапти абують — чёрт ио знать чёо дыплялсь! Кто в чаво, хто чаво найдёт! [Шапочку кругленькую, без полей. — И.С.] на макушку вот так наденить. Мы вот ток што нидавна: "Давайта нарядим!" Я ей (Дунька вот, упакойница, пымярла вот нидавна) даю шубу — шуба в миня лахматая, черна! Ана выврытила иё всю, наридильсь в иё. За лицо чёй-т ни помню, чёй-т ана тож надела — какуй-т хлипитеень — и пы сялу! Взяли косу, какуй-нить жилезку, и аб иё — и пы сялу! И за нами весь народ да самый да Лумпиловки, вот туда да канца. Народ за ней идёт — када и гармонья, а када как: какой-нибудь вот, чёй-нить такии звучные. Идут, а ана пляштит, эти русалки пляшут, а народ весь за ней. Зашли к адной — шас паднисёт! Ну, вот ана этим русалком пыднисяла, ани выпили и дамой рызашлись. Кругом сяла абайдуть и патом расходюцца. К чаму эгы вот? Эт уш исстари вяков всё! А мы жы ни знаем к чаму эт. Русалки — ныне вот, эт день послаи Троицы. "Нынь, — гварить, — русалка!"» (с. Федяево).

В Федяевском с/с ряженого-«русалку» обычно возили по улицам на небольшой двухколесной тележке — тачке. «Русалки тада были, хадили па сялу. Русалки! Нынь косы звинять, ани идуть пляшут. Висилать людей, как-та эта всё. Наденут чаво, чёрт чё навешають, и на голаву чёрт чё навешають, всякии, разныи. Бывала, пасодють адну (нарядють в какуй-т) иль двух, па сялу вязуть — смех, чудно! Как-т все смиюцца. У каво чаво есть — дають русалкам, этай на тилежке. Ну, нарядицца ана там ва всё [старое. — И.С.]. Ана едит — чистинья всё аденить, ни грязна! Ана па сялу вить едит» (с. Демидово). «Эта тожи русальска загвень. Бяруть такую-т тилежку двухкалёнскую и старуху сажают. Энт песни играть, а иё возять. Старушка-та эта сидит (русалка называли, русалкай), ана песни играть, а ей хто пираги, хто эта блинов, хто хлеба белава — на празник пякуть пышки разныи — кладуть, а ана сабираить. Убрата абакнавенна, как абычна, как есть: можить, в прасталолке — в юбки адной, с какошникам — с рагами, такую-т вязуть. Какую-нибудь пасодють, какая песни паёт. И прибаски, и такии-та ана, свадьбишны. Ана паёт, ей накладвають, а тут вязуть иё, смиюцца. Вот у нас чё была» (с. Демидово). В с. Карнаухово, по материалам Н.Н. Гиляровой, также «весной на тачку сажали женщину в шляпе из соломы. В руки давали метлу, ноги до колен открывали — вроде убогая. В них ставили решето для подношений. Женщину возили по домам».

Иногда эта разновидность обхода представляла из себя пародию на архаическую форму сватовства, еще в 1920–30-е гг. распространенную в Шацком р-не, и сопровождалась сбором провианта в домах неженатых парней; завершался такой обход молодежной пирушкой. «Русалки наряжающа, в юбки-панёвы наряжают, сядуть ны тилежку, вязуть. Пасодють девуку да шумять: "Нивеста! Нивеста, — мол, — паспела!" В гармонь ни играли, а в косы, да вот ат печки заслон — били палкай хадили. Вот стукають палкай, а ани идуть и впириди пляшут. И окаль самава дома астанавляюща, пляшут и играют. И им вот выносят винца, ани сливають [в четверть. — И.С.] па рюмачки. И набирають вина, йицц набирають. Ну, ана [девушка-«невеста». — И.С.] чаво же? Рюмку-та выпийить. Ей што жи? — Ни плясать. Да вечера сходят, повисилать весь народ и всё, ночью ни хадили. Патом сядуть, пагуляют, выпьють всё — да и всё» (с. Федяево). Примечательно, что в Шацком р-не невесту с момента просватанья и вплоть до дня свадьбы называли «русалкой». В этом прозвище, в 1920-х гг. нашего века уже ставшем шутивым, отразились архаические представления о двойственной природе невесты, когда она представляется существом, отчасти связанным с иным миром. «Невеста — русалка. Она уже всё, не девушка, после как хлеб-соль подняли. Невеста только с косой ходит, а в чуб [пучок. — И.С.] ее не закручивает» (д. Токарево). «Как прасватають и да свадьбы — русалка. Шутки такии были, шутки. В глаза ее так не называли: "Да эт чья русалка

пашла, нивеста? Скоря у них свадьба!"» (с. Полное Ялтуново). «Прасватають, ана сидит в нивестах, ана никуда ни ходит, ну, русалка, гаварять, сидит дома. Вроди уж пака ана ни дефка, ни баба. Ана сидит и сидит дома. Ей куда? На улицы ана ни пайдёт, на сиделки ана ни ходит. Если жиних к ним придёт, то он к ней придёт, пасидит и всё. Вот иё русалкай и завуть» (д. Токарево). «Усватають девушку и да гулянья ана русалка. "Э, русалка, вот, — гаварять, — русалка пашла!" Рибята смиюцца, шутять» (с. Лесное Ялтуново).

В Федяевском с/с празднование «русальского» заговенья завершалось трапезой, для которой готовили молочный кулеш. «Вечирам кулеш варять малощный, загавляюща. Раньши на тагане на улицы мать сварить, придём, скарей пайидим и алять на улицу. Кулеш из папана [пшена. — И.С.], из малака, эт малощный кулеш. Боле ничё ни клали, там салыцы [соли. — И.С.] маленька» (с. Демидово). «На русалки-т вот дажа, иль в эт день варили малощный кулеш. "Ныне русалка, малощный кулеш будить варить!" Иш-ть какая была завиденья! Вот вечирьм все варили малощный кулеш» (с. Федяево).

Еще в 1970–80-е гг. в некоторых местах считали, что русалок необходимо выпроваживать в ржаное или конопляное поле: именно здесь обычно завершалось шествие ряженных-«русалок» и идущих «заследом» зрителей. «Канали [конопли. — И.С.] уш вот такии — эт русалку в канали праважали. Вот так и называли: "русалку в канали". "Ну, пашли русалку в канали праважать!" Да вон канца [села. — И.С.], да самава поля шли. А там што? Там на масту папляшим да назад идём» (с. Казачья Слобода). «Вот в кынапи-ты йих праважали-ты. Эт бабы-т, ниhto больш ни хадил. Так пра ета вродь бы [говорили. — И.С.]: "Русалки в канали праважали"» (с. Казачья Слобода). «Эт послаи Троицы русальска загвинь, вот. В жита па этим мистам ходють, праважали русалку. С гармошкой вон дивчата, рибяты, маладэжь ухадили за сяло. Пели, играли. Када придёцца вярующа — хто утрал, хто вечирам» (д. Никита-Полны).

В с. Казачья Слобода выпроваживание русалок в конопляное поле могло осмысляться как шуточная свадьба. «Русалки праважали — эта послаи Троицы ниделя прайдёт, тут загавинь. Вот на этат день убирались русалками — тожи надывали на сибя хто чё сумеет. На сибя надывали шабалы, лапти. Все убирались, сколько есть девак, и бабы убирались в станушки, платки такии вот чёрныи, назади тут вот завязвали. Эт днём убирались с абеда. Кто чем убирался: хто стариком, хто старухай, хто в станушке, хто в белый халат нарежался, хто в чём. Юбку, бывала, материну цветастаю, фартук. Рибята, какии висёлыи, тожи адивались, адивались и плясали тожа са всеми этими. Убিরались как гости, как свадьба — пляшут талпой. Какии смотрють, какии убратыи: "Эт чья такая-та? А эт чья такая-та?" Хто так паскромнее, а хто-т напрямую прям. Па улицы хадили и плясали, и прибасали, всё делали. Гармонька, идуть па улицы, как свадьба, пляшут: "Русалкав праважаим в канали!" И без гармонь, без всяво, пад язык, идёть вот так вот на руке играть [подража балалайке. — И.С.]. Эт вот тут пляшут и маладыи, и старыи — всякии, всякии! Пляшут. И дайдут, бывала, шут-те куда. Маня, бывала, Пятранина скажит: "Пайдёмта да Бальшого праулка! Пайдёмта да Бальшого праулка!" Как досыта наиграюща, как все устануть, — и всё!» (с. Казачья Слобода).

Еще один характерный мотив, связанный не только с тропичками, но и со святочными обходами ряженных-«русалок» — запугивание ими детей, бегущих «заследом». «А рибитишкав заследам — стая! И вот бяжать, бывала, маленькии рибитишки, и мать вить, бывала, идёть, и рибитишчыкыв видёть. Ага: "Вот, вот ани, вот унясут! Вот ани, глянь какии страшныи! Вот в канали пайдёшь. Если будишь азаравать, ни будишь слушюцца, унясут, вот ани!" Стращали рибитишек» (с. Казачья Слобода). Мотив запугивания характерен и для завершающей фазы обряда: у конопляного поля «русалка» с длинным прутом или пучком крапивы преследует участников церемонии, в первую очередь детей. «Бываить загавенья и в панидельник, эт наряжали, эт на поли — иё там праважали, эту русалку. Все, все там

были, вся диверня! Старуха какая шубу вываротить, бывала, ды. А мы [дети. — И.С.], бывала, каво знаем — у нас была одна бабка — шумим: "Ой, бабка Лукерья!" Ана: "Малчтия, малчтия!" А нам! Из диверни выйдуть, да. Ана вот ишо хварастину вазьмёт да нахлыщит рибитишек, стражала. Бижить вродя — а русалка вить бижить! А хтой-т верить, хтой-т, можить, и забаицца» (д. Богослов). «Эта вот вясной хадили всё русалкий-т вот. "Русалска загвны" назывались. С русалками хадили. Вот. Убирались там в старинныи в юбки, в кофты, плясали. И косу: вот стукали па ней, па касе, — и вот идуть. Пы всяму сялу вот прайдуть ды и всё, абратна дамой. Вот я шас сам, помню, маленький тож был вот, — тож бижить за ними заследам. Ани идуть и вот сарвуть крапиви и вот малинких ани астрякають йих! Шутили, канешна!» (с. Демидово). Отметим, что «стращение русалками» могло быть приурочено и к другим важным датам семицко-троицкого цикла. Так, в д. Ветринка «в четверг вечером под Троицу взрослые ребята ходили (рядились в одних подшитниках белых и рубашках) по кустам, по ржам — в деревню не заходили. Это чтобы ребятишек постращать. Назывались "русалки"».

В теплое время года «русалкой» пугали детей, чтобы они не забирались в огород; в Шацком р-не огородное пугало называли «русалка» или «старик». «Палку, на палку шубу: "Вон ана, русалка бежить, бежить, ана те дасть!" Да. И с палкой вот так приделана, как вроди руки. Вот как выдуть: "Бабушка!" — "А-а, вонан старик стаить! Гляньте, вон шас придеть!" Я падайдю к няму и вот так [пошевело. — И.С.]. Ани все в рассыпную — вечером-та как — кричать!» (с. Высокое). «Эт тращали, ета было: "Ни хади ны гарод! Ни рви ни бабы, ни маркошку — ана ишё маладая! А то там русалка!" Ани вот дельють вот палки — палки — и вот надыають какую-нить рубашу на ние, на этую, на палки. Как руки — вот так растапырены. И привязуть какой-нить ей шабол: ана ветрым так машет: "Ой, ой!" Вот эта вот: "Бирюк, — скажуть, — тама! — да, — волк там, в каналах! Там вот русалка! Ни хадить!"» (с. Казачья Слобода). «Детей тращали: "Вон там русалка в каналах!" Убяруть иё тоже русалку-та. Туды сажали, в канапи-ты. И в гарод сажали. Тожэ с шыбалами вот палку привязуть. Грачи штобы ни клявали вон. Пасекют чаво. Всё русалка стаить тама. Да, шапку худую наденуть. Чем тращают? — Бирюком, ды русалкай, ды дядя. "Дядя вон старый идеть. Он тибя шас в мишок пасодить ды унясёт!" И дамавой, и бирюк...» (с. Казачья Слобода).

Гораздо реже в воскресенье перед Петровым постом в Шацком р-не встречаются обходы с чучелом «русалки». Так, по материалам Н.Н. Гиляровой, в д. Малый Пролом на «русальское» заговенье «женщины убирались, наряжали "русалку" — чучело в рубаше, ходили с ним по селу, а потом сжигали». В с. Желанное тоже наряжали и носили чучело русалки по селу. В с. Карнаухово похожий обычай уже не связывался напрямую с русальским заговеньем и русалками, хотя их участие в цветении и опылении ржи известно по материалам из других регионов: «Когда зацвётает рожь, делают чучело. Называют его Андрюшей, наряжают в сапоги и шапку, на шею надевают пузырек с самогонкой, сажают на салазки. Везут Андрюшу по деревне к старой бабушке. Она выпивает самогон, вместо него наливает воды. Потом Андрюшу убирают до следующего года».

К мало распространенным в Шацком р-не можно отнести и известный в соседней Пензенской обл. обычай ряжения на русальское заговенье «конем», а также название «русалка» для этого персонажа. Такой вариант обычая был известен, например, в селах Федеевского с/с. «Русальска загвны была. Эта маладэжь, рибяты сабирающа, делают лошадь. Тóрпище аденуть там три или чыгيري мужика (торпище — эта сшита из матерьяла, как полог, как вот накрывают чат машины). Мужики тама в торпище — и накрывают. И вроди эт па сялу ездють. Морду — там какой мишок иль чё напхають. Глаза нарисують — эт уш рибяты, ани, бывала. Ушей нет. Сажают — какой-нибудь парень пашустрей верхом садицца — и па всяму сялу ганяють. И все эта с гармоньей, улица ходит па всяму сялу.

Ну, тада народу было, ой! Гаварили: "Русалка! Ой, русалки идуть! Русалки идуть!" — на лошадь. А ани там пыхчат, энти, малчат [под торпищем. — И.С.], ани там взапреють. Верхом какой-нибудь с плёткой сидить, пахлэстывають, смиялси. Подмахи-вають прутиком. Па всёй диверни прайдуть. Бальшая была диверня, багатая этими, дамами. Эт убирались, эта русальска загавень была» (с. Демидово).

Некоторые специфические черты облика шацких русалок проявляют персонажи святочного и свадебного ряжения. В с. Федосово на святки всех, «кто нарядится, "русалками" называли. "Старик" и "старуха" — они прибасали, "цыганка" потешно гадала, женщины молодые накручивали полотенца на голову и на пояс — "пужалой" рядились». В других селах так называли разновидность ряженных, «убратых в Бог знать чаво». «Убирались русалками пад Новый год. В други дни ни хадили: Новый год паходить — идуть. Убяруща Бог знать в чаво! Убирались и хадили тада с балалайками — тож им давали. Тож чей-та придуть, пляшуть, играють — в дом зайдуть, пають песни всяки» (с. Агишево). «Выварачивали шубы только зимой, тожи "русалки" наряжающа и ходять, святкими-та, и па дамам, па окнам ходять. "Нонь, — гаварять, — святки, можить какии русалки пайдуть» (с. Демидово).

Те же черты внешнего облика характерны и для ряженных-«русалок» второго дня свадьбы, представлявших из себя разношерстную толпу мужчин и женщин в вывернутых шубах, в лаптях, в «шабалах», т. е. в рваньё, обычно переодетых в одежду другого пола. «Убирались в русалки, хто чем. Хто мужиком: баба мужиком, мужик бабой — всяка убяруща» (с. Агишево). Нередко нарядом свадебных «русалок» служил вышедший из употребления традиционный костюм. В разных местах это могли быть сарафан или китайка, понева или юбка, повойник, кокошник, атласный платок или шаль. Иногда сарафаны надевали наизнанку. Наиболее распространенными названиями для такого типа ряжения на второй день свадьбы были «убратые» (с. Польное Ялтуново), «чудаки» (с. Борки, Ольхи) и «русалки» (с. Агишево, Черная и Казачья Слобода). Последний термин использовался для названия всего второго дня свадьбы в сс. Агишево и Черная Слобода.

Ряжеными-«русалками», в обличье которых представала родня невесты, обычно исполнялись наиболее важные обряды второго дня свадьбы, например, «поиски ярки или телушки» (с. Ямбирно, Агишево, Старочернеево, дд. Никита-Поляны, Богослов) или зачерпывание молодой «первой воды» из колодца. «Тут русалки идуть, адна у нас вот такая шутница была, пастухом убирёцца, кнут долгой. Как приходит: "Где мая ярка? Падайти маю ярку!" Пастухом убирацца. И шутять, и шутять! Тут уж начинацца гулянья. Сажают всех за стол апять» (с. Агишево). «Все эти русалки сабирающа (эт утрам-та, сваи, радныи-та) и вот шутять. Вядро вазьмуть на калодизь, нивеста качаить, а жиних скарей с вядром — убижать штобы, умывацца утрам тада всем. Вот принясут, вядро пастановють: "Вот, умывайтись типерь, принесли вам!" В худую кашолку наливають-та — када ана напоницца худая кашола! А пашом с вядром и бязить жиних скарей, штоб вырвацца ат них. А то пашли качать — весь калодизь вычирпнуть» (с. Агишево).

Семантика выпроваживания, завершения (конец года или троицкого цикла праздников, прощание девушки с девичеством), характерная для этого персонажа, просматривается и в символе последнего свадебного блюда-«разгонщика», которое иногда тоже называлось «русалка». В с. Польное Ялтуново это было специальное печенье: «Таку русалку пикли из теста, с полметра. Яво из преснава теста — как пресна пышка — на малаке, личка туда талкануть, смажуть, шёб он был красивый, желтый. Глазки так (ваткнути крыжовничик), галава и всё. И шляпу сделают на галаву — всё из теста. И кнут — яво с кнутом и пякуть, так-т он ни удержицца <...> Стайчим [его делали. — И.С.], эт вещь стаить. Стаить кукла, и вот с кнутом. А эта, [если эту куклу. — И.С.] ни пададуть, всю ночь сидеть <...> А кады выходють из стала, и все ламають ат ниво».

Л.А. ТУЛЬЦЕВА

По страницам рязанского календаря

Сведения, собранные во время многократных экспедиций в села Рязанщины в 1968–69-м и 1990-х гг., а также неопубликованные архивные материалы и публикации в местной рязанской революционной печати и этнографической литературе легли в основу готовящейся автором книги о рязанском народном календаре. Изложение в книге будет вестись традиционно для изданий подобного рода — день за днем. Фрагменты описания некоторых дней и периодов рязанского календаря, оформленные в виде небольших этюдов, автор представляет вниманию читателей «Живой Старины».

Блины печь — углы затыкать

Покров в народном месяцеслове был той вехой, ориентируясь на которую, крестьянин завершал все полевые работы и начинал подготовку к зиме. К Покрову каждый крестьянин правил, утеплял и конопатил все углы и заваляки своей избы. По воспоминаниям Н.В. Кожинной, 1914 г.р. (с. Стубль Михайловского р-на), раньше избы были маленькие и холодные, топка была плохой, поэтому хозяева к Покрову, начиная примерно с дня Ивана Богослова, утепляли избы. Как рассказывала А.Д. Рогожина (с. Новопанское), избы снаружи заваливали соломой «по красты», т.е. до оконных перекосяков. На заваляки шла «летошняя солома» (оставшаяся от прошлого года). «Завалины заваливать» надо было до Покрова, иначе начнут потеть окна и мокнуть стены домов.

В сс. Устрань и Бессоновка Спасского р-на, для того чтобы в доме сохранялось тепло, на Покров выпекали блины. И сейчас старые жительницы этих селений, когда пекут блины, говорят: «Блины печь, чтоб было тепло, чтоб последние углы затыкать». Обычай печь на Покров блины, чтобы «углы затыкать», вероятно всего, связан с культом предков, с почитанием прародителей. Именно предки — хранители благополучия родного очага; когда их помнят, пекут блины. К тому же с наступлением осени, когда ночи становятся прохладными, люди из летних помещений перебираются жить в теплую избу. И вот тогда, чтобы не обидеть ее невидимых обитателей, надо было их задобрить, поскольку, по народным представлениям, души предков незримо обитают как раз в углах домов, охраняя жилое пространство от внешнего мира. Поминая горячими блинами родителей, рязанцы как бы затыкают для тепла углы на зиму, поскольку от горячих блинов становится теплее и душам предков. В свете изложенного становится понятен свадебный обычай, бытовавший в с. Шостье Касимовского у.: здесь, чтобы заставить молодых целоваться, поздравляющие говорили:

— Медведь в угол!
— Петра Ивановича (имя молодого) люблю!
— должна ответить молодая и поцеловать жениха.

Смысл обычая — представить молодую предкам-обитателям углов в качестве нового члена

семьи, в ближайшем будущем — продолжательницы рода этих самых предков.

Просаввиться-проварвариться

На начало зимы приходится день великомученицы Варвары (4/17 декабря). На иконах святая изображается с алавастром для причастия в руках, поэтому ей молятся перед «нечаянной» (неожиданной) смертью. Как пояснила жительница с. Фатьяновки Спасского р-на П.А. Володина, 1904 г.р.: «Варвара-мученица на морях и на водах причащает. Без нее никогда человек не погребет». В 1968 г. в с. Новопанское М. Хрущева, 1898 г.р., продикувала мне молитву к великомученице Варваре, которую верующие жители села читают, если перед смертью у них нет возможности причаститься: «Варвара-мученица, милостивая! Прости меня, грешницу! Господи! Прости, Господи, великую грешницу! Господи! Пошли, Господи, прежде конца покаяние! Не отступи, Господи, от меня, грешницы недостойной!»

В старорусском месяцеслове Варварин день был календарно-астрономическим ориентиром: высота Солнца над линией горизонта минимальна, наступал период самых коротких дней и самых длинных ночей. Поэтому в народе еще и в наши дни можно услышать выражения: «Варвара ночи украла» или «Варвара ночи украла, дня притакала».

Народная речь сохранила также выражение, в котором отразился факт бывших празднований Варварина дня и рядом с ним стоящих дней Саввы Сторожевского (3/16 декабря) и Саввы Освященного (5/18 декабря), — проварвариться-просаввиться в значении «прогулять», просудачить, упустив время для выполнения какой-либо сезонной работы». Так, в с. Вослебово Скопинского р-на о тех, кто мало пряд, говорили: «Просавивала! Проварваривала!», — ведь Филипповский пост, на который приходятся дни Варвары и Саввы, был сезоном посиделок, сезоном супрадок.

На святки волки женятся

Время святок — это время веселого отдыха молодежи: посиделок, игр, гаданий, ряженья. И время выбора невест. Женихи засылали сватов. Сосватают, Богу помолются и договариваются о «ладах» — так в селениях нагорной части Спасского р-на называют вечеринку, когда родители жениха и невесты договариваются о дне свадьбы. Однако во время святок свадьбы не играли. В речи жителей сс. Устрань, Бессоновка, Кутуково широко бытует выражение, что на святки бывают только «волчьи свадьбы»; до Крещения «волки женятся», а люди не женятся.

Религиозно-нормативный запрет на заключение браков в период от Рождества до Крещения мотивирован на уровне обыденного сознания тем, что во время святок только «волки женятся». Эта мотивировка привлекает к себе внимание уже тем, что в волчьих стаях в этот период не бывает свадеб: рано для приплода, он может не выжить в лютые зимние морозы. Скорее всего, поверье, что «на святки волки женятся», отразило архаическое представление об оборотничестве, о возможности обратить человека в волка, медведя и

т.д. И сейчас еще старые люди помнят рассказы о том, как целые свадьбы обращались в волков. К тому же время святок — это время ряженья, масок, а это своего рода оборотничество, грех которого следовало смыть с себя в крещенской проруби. В выражении «на святки только волки женятся» скрыты два представления: 1) о святках как периоде опасном для человека возможностью оборотничества (кто женится — тот превратится в волка); 2) о святках как периоде, когда следовало быть особенно осторожным по отношению к волкам.

Соответствующие поверья есть и у других славянских народов. Поляки считают, что оборотни превращаются в волков два раза в году — на Коляду и в Иванову ночь; у сербов волки-оборотни ходят на святки. Заметим, что в образных определениях зимы присутствует тот же эпитет, что и у волка («лютая зима», «лютые морозы»; ср.: «лютый зверь»).

Женихам навязывались

В с. Секирино Скопинского р-на зафиксирована своеобразная традиция женского сватовства. Как рассказала местная жительница К.С. Ларюшкина, 1927 г.р., здесь до 1950-х гг. сватов засылали не к невесте, а к жениху, т.е. девушки сами сватались к парням: «у нас в деревне навязывали» (невест к женихам); «сначала идут к богатым ребятам свататься, а богатым считался, если сын один у родителей, тогда богатый. Если попятли [отказали. — Л.Т.], то идут к кому похуже свататься. Очень смотрели, какая порода [чтобы в роду не было ни пьяниц, ни лодырей, никого, кто мог бы испортить породу. — Л.Т.]». В Секирино было принято выходить замуж и жениться только на своих. В этом случае говорили: «За помело, да в свое село!»

У Матвеева двора
Там рябина расцвела
Всё Авсень! Всё Авсень!

Так начинается авсень, кричавшийся под Новый год в д. Бессоновка. Остальной текст этого авсения в различных вариантах хорошо известен жителям окрестных селений (Устрань, Кутуково), которые в этнографическом отношении очень близки. Один из его вариантов был записан также в Бессоновке от А.Д. Вичинной, 1913 г.р.:

Авсень! Авсень!
Ходил по всем!
По заулочкам, по проулочкам!
Всё Авсень! Всё Авсень!
Мы ходили, мы гуляли
Вдоль по улице села,
Всё Авсень! Всё Авсень!
Мы ходили, мы искали
У Иванова двора,
Всё Авсень! Всё Авсень!
Иванов двор
Серебром обтачен,
Всё Авсень! Всё Авсень!
У Ивана на дворе
Разливалась вода,
Всё Авсень! Всё Авсень!
Сине морюшко,
Чиста водушка,
Всё Авсень! Всё Авсень!

ЛЮДМИЛА АЛЕКСАНДРОВНА ТУЛЬЦЕВА, канд. ист. наук; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

Сине морюшко —
Его женушка,
Всё Авсень! Всё Авсень!
Его женушка —
Красно солнышко,
Всё Авсень! Авсень!
Его детушки —
Часты звездюшки,
Всё Авсень! Всё Авсень!
У Ивана на дворе
Шестьдесят коней,
Всё Авсень! Всё Авсень!
У Настасьи в сундуке
Шестьдесят холстов,
Всё Авсень! Всё Авсень!

Обратим внимание на некоторые мотивы этого текста:

1. «Иванов двор серебром обтачен». Образы этой строки имеют магико-охранную функцию: Иванов двор обнесен тыном, но не обычным, а серебряным. Серебро — символ луны и звезд, примечая состояние которых на святки, люди судили о благополучии на целый год. Серебро к тому же обладает целебными, очищающими свойствами. Аналогичный образ зафиксирован 155 лет назад в Рязанском у. в селениях вдоль рек Быстрица, Вожя, Трубеж:

...У Прокофья двор
Весь тыном затынен,
Серебром обнесен!²

2. «У Ивана на дворе / Разливалась вода». Мотив половодья и весны, который вводят эти строки, далее в тексте усилен за счет сравнения весеннего половодья с синим морем и чистой водой. Возможно, это рудимент какого-то архаического текста, связанного с весенней обрядностью. В тексте же авсенья половодье восприни-

мается как символ полноты жизни, изобилия.

3. «У Ивана на дворе / Шестьдесят коней / У Настасьи в сундуке / Шестьдесят холстов!» Такими словами (а они кричались), обозначающими многократно увеличенное богатство, колядовщики заклинали на целый год благополучие и богатство для прославляемого дома. Число 60 («шестьдесят коней», «шестьдесят холстов») здесь не только метафора, возможно, в нем отразилось древнее шестидесятичное счисление времени по лунному календарю.

Ехать Василию Шадру «на сивой свинке, на золотой щетинке»

Среди опубликованных до сегодняшнего дня текстов авсенья мотив «золотого поросенка» встречается нечасто. Летом 1996 г. в с. Ерахтур Шиловского р-на от местной жительницы К.А. Ивашкиной, 1912 г.р., был записан такой текст:

Таусень! Вставайте-ка, гости,
Таусень! Мостите-ка мостик!
Таусень! Кому по нем ехать?
Таусень! Василию Шадру.
Таусень! На чем ему ехать?
Таусень! На сивой свинке,
Таусень! На золотой щетинке.
Таусень! А чем погонять-то?
Таусень! Кишкой да желудком.

В «Этнологическом архиве» Общества исследователей Рязанского края (хранится в Рязанском историко-архитектурном музее-заповеднике) можно найти текст этой таусеньки, который был записан в этом же селе в 1920-е гг. Но в архивном тексте отсутствуют строки о том, что Василий Шадр едет по мостку «на золотой

щетинке». Образ Василия Шадр — это фольклорная персонификация христианского святителя Василия Великого, архиепископа Кесарийского, память которого отмечается 1/14 января. Интересно, что корень *шадр- / щедр-* не зафиксирован на Рязанщине в народном названии новогоднего вечера («щедрый вечер»), зато сохранился в антропониме обрядовой новогодней песни. Общеизвестно, что свинья (поросенок) является устойчивым атрибутом русских рождественских и новогодних обрядов; в приведенном тексте «свинка» олицетворяет еще достаток и изобилие. Аналогичную семантику имеют рязанские обрядовые блюда этого вечера. В с. Ерахтур накануне Нового года принято варить свиные ножки, а в день Нового года — свиную голову. За исполнение «Таусенья» колядовщикам давали обглоданные косточки ножек, которые так и назывались — *таусеньки*. Кто из ребят наберет их больше, тот «считался богаче» остальных. В дальнейшем дети играли этими косточками так же, как в городки: составляли из них фигуры и шинкали. Таким образом, с помощью символов обрядовой песни колядовщики заклинали, чтобы в новогодний вечер в дом на весь будущий год пришло изобилие и богатство.

Примечания

¹ О почитании углов дома подробнее см.: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. М., 1865. С. 39; Т. II. М., 1868. С. 111–113; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л. 1983; Агапкина Т.А. Угол // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М. 1995. С. 379–380.

² Русские предания. Одна книжка, изданная М.Н. Макаровым. М., 1838. С. 48.



Кладбище в д. Занины-Починки Касимовского у. Рязанской обл. 1916 г. Фото В.М. Машечкина (Фототека РЭМ. № 3685-2)

Игра «в войну» в народной традиции (по материалам Рязанского края)

Б.В. ГОРБУНОВ

В числе народных игр у русских¹ и у других восточных славян² широкое распространение имела (да и сейчас еще бытует) игра «в войну». В предисловии к академическому сборнику описаний народных игр, зафиксированных на территории СССР, вышедшему в 1931 г., отмечается, что «у нас в России спортивные состязания выливались в форме игр в войну»³. По мнению В.Н. Всеволодского-Гернгросса, среди всех «общественных игр» вообще игры «в войну» занимают «первое место» у многих народов⁴.

Различные варианты игры «в войну» (имеются и другие ее названия: «солдаты», «сабельки», «казаки-разбойники» и др.) повсеместно известны и на территории Рязанского края⁵.

Материалы, собранные в Рыбновском, Спас-Клепиковском, Спасском, Рязанском, Михайловском, Пронском, Милославском, Шацком, Сасовском, Ухоловском, Шилловском, Касимовском р-нах, а также в г. Рязани, позволяют составить детальное представление о такого рода играх вообще и выделить несколько видов этих «воинских» игр, бытовавших (или бытующих до сих пор) среди детей и подростков у русских в Рязанском крае.

В самом общем виде игра «в войну» представляет собой состязание двух партий, в котором народной традицией определяются средства, приемы противоборства, условия признания победителей⁶.

В одном из видов такой игры главное место занимало прямое рукопашное противоборство «бойцов», допускающее удары кулаками и захваты тела и одежды соперников. Столкновение обеих партий происходило на открытом пространстве, причем в итоге надо было обратить противника в бегство или «взять» его «в плен». «Бойцы», упавшие на землю, считались «ранеными», которые, по правилам, выбывают из игры. По свидетельствам участников, такого рода игра «в войну» весьма напоминала кулачный бой «сцеплялка-свалка», где допускалось также использование приемов борьбы.

Как один из вариантов этого вида игры «в войну» можно рассматривать игру «в снежки», когда одна команда мальчишек должна была обратить другую в бегство, преследуя противника комками оледенелого снега.

В другом варианте «бойцы» фехтовали деревянным «оружием»: «саблями», «мечами», палками. Правилами игры оговаривались места, при попадании в которые этим «оружием» противник считался «убитым», «раненым тяжело» или «легко», причем две первые группы выбывали из игры. Выключались из игры и «пленные», захваченные соперничающей партией. Категорически запрещалось «попадать» таким «оружием» в голову, шею, ниже пояса. Противоборство велось до тех пор, пока все играющие с одной из сторон не были «убиты», «ранены тяжело», «взяты в плен» или обращены в бегство.

Основное условие следующего вида игры «в войну» состоит в том, что одна партия должна преследовать другую, которая предварительно скрывалась и в ходе игры стремилась разными способами запутать противника, усложнить ему поиск. При встрече обеих команд или их отдельных представителей условия игры предусматривали как прямое рукопашное противоборство, так и фехтование деревянным «оружием», «перестрелку», «взятие в плен». Такого рода игры, чрезвычайно популярные в детской и подростковой среде, в большинстве случаев известны под названиями «казаки», «казаки и разбойники»⁷.

Еще один вид игры «в войну» требовал иных предварительных действий. Каждая соперничавшая сторона возводила неподалеку друг от друга укрепление («крепости») разнообразных конструкций из снега, льда, иногда из песка с использованием дерева. Противоборствующие стороны либо обстреливали друг друга снежками, льдинами, реже — пакетами с песком, либо предпринимали прямые атаки укреплений противника, в ходе которых допускались рукопашный бой и фехтованием деревянным «ору-

жием». Победившая партия старалась, как правило, разрушить «крепость» противника.

Очевидно, что все разновидности игры «в войну» включали в свой состав, хотя и в разной мере, элементы кулачного боя, борьбы, фехтования на палках, игры «взятие снежного городка», метание предмета в цель.

Соперничавшие стороны возглавляли «команды» («атаманы», «предводители», «полковники» и т.п.), которые, как правило, избирались открытым голосованием и обычно являлись неформальными лидерами мальчишеских и подростковых групп. Противостоящие партии формировались по территориальному принципу: соперничали «бойцы», принадлежавшие к разным улицам, порядкам, слободам и т.п. Нередко в делении на стороны просматриваются социальные мотивы: «городские» выступали против «подгородных», гимназисты против мещан и т.п. Игра «в войну» в различных формах широко бытовала среди мальчишек во всех социальных слоях общества, вплоть до самых высших, и потому ее с полным правом можно определить как народную игру.

В различных видах игры «в войну» широко использовались разного рода построения, засады, разведка, применялись простейшие тактические приемы. Перед началом игры «атаманы» проводили «частные совещания» со своими «бойцами», отдавали распоряжения и команды, назначали себе помощников; нередко каждая сторона имела свое «знамя» из бумаги или материи. В игре широко использовали военную терминологию, исполняли солдатские песни. Перед началом «сражения» стороны «задирали» друг друга. В целом игра «в войну» была сильно театрализована, гораздо больше, чем кулачный бой, борьба и другие народные воинские состязания. Немногим ей уступала в этом отношении, пожалуй, лишь игра «взятие снежного городка».

Весьма примечательной чертой игр «в войну» является то, что их сценарий отражает современные, недавние или далекие события отечественной военной истории, имевшие важное значение для русского народа в целом или для какой-то одной его части и притом находившие живой отклик во всех слоях общества. Так, во время Крымской войны 1853–56 гг. и сразу после нее игру часто называли «в Севастополь», после окончания Кавказской войны — «в Шамиля», после революции и Гражданской войны — «в красных и белых». Соперники именовались во времена Кавказской войны «русскими» и «чеченцами», в период русско-японской войны 1904–05 гг. — «русскими» и «японцами», в Первую мировую войну — «русскими» и «немцами» и т.п. Нередко ход игры основывался на каком-либо конкретном эпизоде военных действий — обороне Севастополя, Порт-Артура, Сталинграда. Подобный исторический колорит игры «в войну» во многом обуславливает (наряду с другими факторами традиционности культурного характера) этническое своеобразие этих народных «боевых» игр.

Имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что у русских игра «в войну» среди детей и подростков, как правило, устраивалась в досужее время, не приурочивалась специально к какому-либо календарным датам и была почти лишена элементов обрядово-магического характера. Лишь в одном известии об уральских казаках специально отмечается, что «на масляницу <...> у детей первая игра — это война казаков с киргизами»⁸.

Вместе с тем, при рассмотрении ряда источников, относящихся как к периоду средневековья, так и к новому времени, обнаружилось, что игра «в войну» была известна и во взрослой среде, и в такой форме приурочивалась большей частью к зимним и весенне-летним датам народного календаря. Правда, имеющиеся известия о взрослых играх «в войну» не относятся к Рязанскому краю, но поскольку они характерны в целом для русских и даже для всех восточных славян, мы обязаны учитывать их в нашем анализе.

Так, в середине XVII в. (1666 г.) взрослые крестьяне «сельца Васильевского да сельца Михайловского» Тверского у., вооружившись вместо ружей «драницами», выбрав с одной стороны

БОРИС ВЛАДИМИРОВИЧ ГОРБУНОВ, канд. ист. наук, доцент;
Рязанский государственный педагогический университет

«атамана» и с другой — «воеводишку», «вместо знамени навязав на шест платишка», выступали друг против друга в субботу на Сырной неделе⁹. При этом И.И. Полосин, исследовавший это и подобные ему известия, отметил как обычное для того времени явление то, что «война порождает <...> общественную игру <...> в солдаты»¹⁰. В с. Маяки Херсонской губ. среди взрослых парней бытовала игра «салдатыки». В ней играющие разделялись на две партии, каждая возводила небольшой земляной вал напротив друг друга, становилась за ним и оттуда стреляла «в противную партию», употребляя для этого камышины, набитые порохом. После этого парни пели солдатские песни, маршировали «с палками вместо ружей и флагом», потом опять вступали в перестрелку¹¹. В середине XIX в. в с. Вновь-Юрмытское Камышловского у. Пермской губ. в последний день Масленицы взрослые парни («холостяжники») устраивали игру под названием «Бусары» (по-видимому, искаженное *гусары*. — Б.Г.). В ходе игры «командир-исправник» подавал команды, по которым «производилась маршировка, становились в ряды, ходили нога в ногу, ползали на четвереньках, ходили по-гусиному (приседая) и пр. другое». Если кто-либо из «бусар» не исполнял приказания, того наказывали жгутами и оставляли затем «без утешения». Вечером устраивалось между двумя партиями «бусар» примерное противоборство¹². Еще в 1920-е гг. в сс. Ендомы и Шотова Гора Пинежского у. на Троицу две партии парней выстраивались против друг друга и распевали:

Подойдем, подойдем
Под нов город каменный,
Каменный, каменный.
Зарядим, зарядим
Стары пушки с порохом.
Расшибем, расшибем
Чудну стенку каменну,
Каменну, каменну.

При последних словах обе партии бросались навстречу друг другу и «сталкивались» врукопашную¹³. В д. Горчицы в Галиции на Пасху «уже побывавшие в войске» парни забавлялись маршировкой и «войною»¹⁴.

В еще большей степени традиционные воинские состязания, подобные игре «в войну», были распространены среди взрослых казаков. Так, в ст. Верхне-Курмоярская области войска Донского в конце XVIII в. «в четверг на Масленице» все казаки собирались «на сбор», станичный атаман отдавал приказ о том, чтобы «не было бесчинств», затем «станция разделялась на несколько компаний», каждая из них «выбирала себе ватажного атамана, двух судей и квартирмейстера», «во всякую компанию выдавали знамена и хоругви». Эти «компании» «ходили пешком» по улицам станицы до воскресенья, при встречах «салютовали и устраивали примерные бои, кидаясь друг на друга». В завершение всего вечером в воскресенье устраивали на станичной площади общее пирование, «затем знамена относили в атаманский дом для сдачи»¹⁵. Подобные «хождения со знаменем» устраивали и в других донских станицах¹⁶. В Терской области в середине XIX в. на Масленицу в ст. Екатериноградская собирались казаки из девяти станиц и устраивали игру, в которой одна партия во главе с «комендантом» защищала старую Екатериноградскую крепость, примыкавшую с западной стороны к станице, а другая осаждала ее. «Сколько хитрости, сколько ловкости выказывалось с обеих сторон, — сообщал очевидец, — неприятель подкрепил центр пехоты спешенною кавалериею, ударил с западной стороны с криком ура, под градом выстрелов вскочил на вал, овладел передним фассом... и комендант сдался». После «битвы» все расположились «на площади около полкового дома» и начали пировать¹⁷. Напомним, что правобережье Рязанского края было одним из регионов, где в XV–XVI вв. формировалось русское казачество, и выходцы оттуда были одной из составляющих в этногенезе донского и терского казачества¹⁸.

Как нам представляется, традиционная игра «в войну» длительное время имела целью военное учение простонародья. В то же время, учитывая первоначальную приуроченность этой игры к календарным датам зимнего и весенне-летнего циклов,

можно предположить, что в далеком прошлом она выполняла и определенные обрядовые функции, лежащие в русле традиционных воззрений древних славян, согласно которым пролитие крови в боевых играх на весенне-летних праздниках усиливало плодородие земли¹⁹.

Наряду со всем этим игра «в войну» была просто развлечением. Как отмечал М.М. Бахтин, игра на народном празднике «выводила за пределы обычной жизненной колеи, освобождала от законов и правил жизни, на место жизненной условности ставила другую, более сжатую, веселую и улегченную условность»²⁰. Интересно в этом плане высказывание Ф.М. Достоевского: «Игра в войну <...> — это ведь та же <...> зарождающаяся потребность искусства в юной душе, и эти игры иногда даже сочиняются складнее, чем представление на театре, только в том разница, что в театр ездят смотреть актеров, а тут молодежь сама актеры»²¹.

По-видимому, игра «в войну» долгое время широко бытовала в народе и имела полифункциональный характер, однако в новейшее время сфера ее социального функционирования сузилась, она постепенно трансформировалась в детскую и подростковую забаву.

Примечания

¹ См. об этом: Всеволодский-Гернгросс В.Н. Введение // Игры народов СССР. Сб. материалов / Сост. В.Н. Всеволодский-Гернгросс, Е.С. Ковалева, Е.И. Степанова. М.—Л., 1933. С. XV (Далее: Игры народов СССР); Едемский М.Б. Этнологические наблюдения в Пинежском крае Архангельской губернии в 1921 г. (Из путевых заметок) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1923. № 3/4. С. 212; Железнов И.И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков. Т. 1. СПб., 1888. С. 1–17; Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). М., 1895. С. 158–159.

² См. об этом: Вилькин Я.Р., Нисловская Л.А. Белоруссия // Игры народов СССР / Сост. Л.В. Былеева, В.М. Григорьев. М., 1985. С. 126; Григорьев В.М., Григорьева Л.И., Довженко Г.В. Украина // Там же. С. 103; Довженко Г.В. Игра спортивная // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 90; Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В.Н. Ястребовым. Одесса, 1894. С. 91.

³ Маторин Н. Предисловие // Игры народов СССР, с. XI.

⁴ Всеволодский-Гернгросс В.Н. Введение // Игры народов СССР, с. XV.

⁵ См., напр.: Горбунов Б.В., Ефимов А.В., Ефимова Е.А. Традиционные народные игры и забавы Рязанского края. Этнографические очерки. Рязань, 1994. С. 50–51, 89 (Рязанский этнографический вестник).

⁶ Коропчевский Д.В. Прежде и теперь. Очерки домашней жизни в старое и новое время. СПб., 1901. С. 386–387.

⁷ Там же.

⁸ Александров Н.А. Казаки донцы и уральцы. М., 1899. С. 36.

⁹ Полосин И.И. «Игра в цари» (Отголоски смуты в московском быту XVII в.) // Известия Тверского педагогического института. Вып. 1. 1926. С. 60–61.

¹⁰ Там же. С. 63.

¹¹ П.П. Некоторые детские игры в Маяках Херсонской губернии (Материалы к изучению игр) // Киевская старина. Т. 78. 1902. № 9. С. 407.

¹² Ончуков Н.Е. Масляница // Пермский краеведческий сборник. Вып. IV. Пермь, 1928. С. 120–121.

¹³ Игры народов СССР, с. 129–130.

¹⁴ Ванке А. Игры парней // Живая Старина. 1892. Вып. 1. С. 93.

¹⁵ Картины былого Тихого Дона. Краткий очерк истории войска Донского. Т. 1. М., 1992. С. 89–90.

¹⁶ Казмин А. Частные и общественные гулябаша на Дону // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 3. С. 2; Харузин М.Н. Сведения о казачьих общинах на Дону. Материалы для обычного права. Вып. 1. М., 1885. С. 378 и сл.

¹⁷ Веретенников В. Масляница в Екатеринограде // Кавказ. 1849. № 16. С. 61.

¹⁸ См. об этом подробнее: Горбунов Б.В. Рязанское казачество в XV — начале XVIII в. Историко-этнографический очерк. Рязань, 1994 (Рязанский этнографический вестник).

¹⁹ См., напр.: Харузина В.Н. Ред.: Д.К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916 // Живая Старина. 1916. Вып. 4. С. 336.

²⁰ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 255.

²¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. XII. СПб., 1895. С. 635.

Н.Н. ГИЛЯРОВА

«Проводы весны» в Пензенской области

Календарная обрядовая песенность областей Среднего Поволжья (Самарской, Ульяновской, Пензенской и др.), где длительное время русское население соседствует с чувашами, татарами, мордвой, представляет особый интерес для фольклориста. В силу своей консервативности календарная песенность является богатейшим материалом для историко-генетических исследований.

Изучение фольклора Пензенской области осложнено тем, что русские села были образованы здесь выходцами из разных регионов России и расположены по соседству с мордовскими. Взаимодействие двух этносов не могло не привести к взаимопроникновению черт музыкальной и обрядовой стилистики в их фольклорном наследии.

В 1984–86 гг. фольклорная экспедиция Московской государственной консерватории работала в трех русскоязычных населенных пунктах, расположенных недалеко друг от друга, — с. Песчанка Городищенского р-на, с. Тюнярь и д. Новиковка Никольского р-на. Произведенная в них запись обряда «проводы весны» и лежит в основе данной работы.

Обряд этот довольно широко распространен в Пензенской области. Приурочен он, как правило, к заговенью перед Святительским (Петровским) постом, т.е. к следующему воскресенью после Троицы. В некоторых местах области этот день называют «русальским заговеньем». Обычно в канун Петровского поста почти во всех сельских населенных пунктах устраивали хождения по улицам, гулянья на традиционных местах сбора молодежи, исполняли обрядовые и лирические песни. В д. Покровка Никольского р-на во время хождения по улице и пения было принято стучать в заслон. В д. Кологреевка Городищенского р-на разряженные женщины пели песни, «которые весёлы», «кружились в хороводах», играли под песни в «Просо», «Черничка», «Про старика». В с. Ахматовка в этот день делали куклу, которую возили на телеге по деревне. Аналогичный обряд описал А.Е. Козин,



Празднование «Костромушки». Проходные припевки. Д. Новиковка. 1986 г. Фото Н.Н. Гиляровой

1904 г.р., учитель из с. Шукша Лунинского р-на. В его родном Чирково на Петровское заговенье делали чучело из поленьев, которое, когда его несли по деревне, «махало руками». Называли эту куклу «Ебидошенька». Во время же нашего приезда в Чирково никто о кукле не вспомнил; экспедиция Московской консерватории зафиксировала в этом

селе обычай делать чучело коня в день «проводов весны» и на масленицу (в этом регионе именно для масленичных обрядов характерно ряжение «конем»):

С таким же обрядовым персонажем в день «проводов весны» мы столкнулись в с. Песчанка Городищенского р-на, с. Тюнярь и д. Новиковка Никольского р-на. Чучело коня здесь называют



Старейшие исполнительницы д. Новиковка — хранительницы фольклорной традиции. 1986 г. Фото Н.Н. Гиляровой

НАТАЛЬЯ НИКОЛАЕВНА ГИЛЯРОВА,
канд. искусствоведения, доцент; Московская
государственная консерватория

Пример 1

Музыкальный пример 1. Темп $\text{♩} = 56$. Ключ: два flats. Ритм: 3/4. Текст песни:

Уж ты свет Ко - стро - муш - ка мо - я!
 Ка... как у Ко - стро - муш - ки, ой,
 у ле - бе - душ - ки
 нет ни хле... ни хле - ба,
 нет ни со - ли, э
 нет ни ки - слы... слых щей.

Пример 2

Музыкальный пример 2. Темп $\text{♩} = 44$. Ключ: два sharps. Ритм: 3/4. Текст песни:

Ай, свет ты на - ша Ка - стро - муш - ка!
 Ой, свет ле - бе - душ - ки.
 Ой, у Ка - стро - муш - ки,
 Ой, у ле - бе - душ - ки
 Ни хле - ба, ни со - ли.
 Ой, у Ка - стро - муш - ки
 Ки - сель до - бри - вин - ный.
 Ой, у, у ле - бе - душ - ки
 Ка - нун да све - чи.
 Ой, Ка - стро - муш - ка,
 Ой, ле - бе - душ - ка!

«Костромушка» — по персонажу одной из главных обрядовых песен этого дня («Ай, свет ты наша Костромушка»); так же могут называть и весь обряд.

В Тюнаре «Костромушку» в виде коня изготавливали в 1984 г. таким способом: два парня покрывались пологом, к которому с одной стороны приделывали хвост, а с другой —

голову. В Песчанке на проводы весны уже давно никто не выходил. Однако песня «Ой, свет ты наша Кострома» осталась в пассивном репертуаре; помнят там и о ряженье «конем».

Лучше всего обряд сохранился в д. Новиковка. В 1985 г. экспедицией было сделано его описание со слов местных жителей, а в 1986 г. автор статьи наблюдала его воочию. Эта небольшая деревня в день проводов весны притягивает к себе всех своих бывших жителей, уехавших в города детей, знакомых и родственников из окрестных сел. На нижнем конце деревни рялятся конем (делают «Костромушку»): под раму, покрытую брезентом, залезают два парня, сверху с одной стороны приделывают голову из соломы, с другой — мочальный хвост. Водит коня Хозяин, пожилой мужчина. В 1986 г. он был одет в халат, явно принадлежавший клубному Деду Морозу, и обут в огромные лапти, считавшиеся обязательным элементом костюма, на голове имел фуражку. Хозяин погоняет Костромушку кнутом. Конь бегает за детьми и девушками, особо «отмечает» не участвующих в общем веселье, подходит к окнам домов с просьбой наниться. Бывает, что конь «заболевает» и отказывается идти дальше. Тогда его «лечит» местный врач при помощи огромного шприца. Костромушку сопровождает толпа относительно молодых жителей деревни. Здесь играют две-три гармонии, аккомпанируя

Пример 3

Музыкальный пример 3. Темп $\text{♩} = 84$. Ключ: два sharps. Ритм: 3/4. Текст песни:

Ой, свет ты на - ша Ко - стро - ма!
 Ой, све... свет су - да - ры - ня Ко - стро - муш - ка мо - я!
 Ой, где, где ты пре - да - ле... пре - у - бе - жи - ла?
 Ой, в сво... сво - им го - ро - де до - бы - чу сла - ла,
 Ой, у, у Ко - стро - муш - ки ни хле - ба, ни со - ли.
 Ой, у, у ле - бе - душ - ки ни ки - (и) - сли - их щей.
 У Ко - стро - муш - ки ды ки - се - ль да бли - ны.

Пример 4

Музыкальный пример 4. Темп $\text{♩} = 58$. Ключ: два sharps. Ритм: 3/4. Текст песни:

А се - ры - я гу си,
 Ой, га - га, га - га, ой, га - га, га - га.

популярным в области хоровым припевкам. С верхнего конца деревни спускается такая же веселая компания людей во главе с гармонистом. Две толпы, слившись, поднимаются к верхнему конду. Центр веселья — конь и Хозяин. Закljučают это шествие старухи. Сцепившись под руки, они занимают всю улицу в ширину. Именно в начале общего шествия эти старухи исполняют две главные песни обряда. В 1986 г., дойдя до верхнего конца деревни, до небольшой луговины, старухи начали «кружиться» на ней — водить круговые хороводы под песни «Как под лесом, лесом», «Винный колодец» и другие. При этом в центре круга разыгрывалось все, о чем поется в песне. Вслед за круговыми начали играть в «Рошу», «Тюленя» (местный вариант имени персонажа известной игры «Олень»), «Коршуна». Гулянье продолжалось до позднего вечера. Потом коня разобрали и реквизит убрали до следующего года.

Таким образом, «Костромушка» в 1986 г. в том виде, в котором нам удалось ее наблюдать, хотя и носила развлекательный характер¹, безусловно имела основные черты, свойственные древним обрядам: коллективный характер действия, ряжение, разыгрываемые драматические сценки, песни с ярко выраженной архаической стилистикой, игры.

Одна из основных песен обряда в д. Новиковка — «Уж ты свет Костромушка моя» [пример 1]. В 1986 г. в деревне уже оставалось мало женщин, которые ее хорошо помнили. Вариант текста, записанный нами, по сравнению с тюнярским [пример 2] или песчанским [пример 3] явно неполон.

Второй обязательной песней обряда была «Гага» [пример 4]. Ее полный текст:

А серья гуси,
Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.
Куда вы летали?
Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.
Во чистоя поля.
Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.
Чаво вы видали?
Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.
А серыва волка.
Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.

Что вы не поймали?

Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.
За хвост ба держали.
Ой, гага, гага,
Ой, гага, гага.

Однако в Новиковке так называли не только песню с припевом «Ой, гага, гага», но и сам обряд, и его главный персонаж (например, говорят «наряжать гагу»). А шествие, кроме «водить Костромушку», «ходить с Костромушкой», имело второе название — «ходить гагой».

Термины «гага», «гага-утка», «ходить гагой» были зафиксированы не только в Новиковке. В д. Александровка Никольского р-на ходили провожать весну карагодами или «гагой» — когда «цапаются руками». Именно тогда поют «хожаи» песни, к которым в Александровке относят прежде всего «Вдоль по морю». В селе Напольный Вьясс Лунинского района на проводы весны тоже ходили «гагой-уткой»². Вот как проходили такие шествия («гоньба утушки» в день «проводов весны») на Рязанщине в конце прошлого века: «... по улицам села торжественно, чинно и важно идут шеренгами, взявшись за руки, молодые бабы и девки; на ходу они играют протяжные песни и проходят по селу из конца в конец, возвращаясь таким же образом назад... Это какой-то священный обряд, при совершении которого участвующие лица крайне сосредоточенны, поют очень стройно, без взвизгиваний, мерным кадансом и проходят даже с опущенными глазами»³.

Теперь обратимся к музыкальной стилистике двух главных изофункциональных песен обряда «проводы весны» в д. Новиковка. По основным музыкально-стилевым показателям они представляют две разные, но соприкасающиеся в некоторых аспектах системы. Прежде всего отличия проявляются на уровне внешнего облика песен — музыкально-поэтической формы.

В «Костромушке» строка поэтического текста соответствует повторяющейся мелодической фразе

А А А ... н.
А Б В ... т.

Стиховая ритмика «Костромушки» нестабильна. Во время исполнения из ритмоформулы

свет Ко - стро - муш - ка мо - я

в дальнейшем течении песни певицы выбрали начальную структуру:

♪ ♪ ♪ ♪ ♪

В вариантах «Костромушки» из других деревень первые строки также не укладываются в стабильные временные параметры. В Песчанке она короче всех последующих построений:

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 9 (♪)
Ой, свет ты на - ша Ко - стро - ма 8 сл.

В Тюняре происходит обратное. Здесь первая строка длиннее всех последующих:

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 11 (♪)
Ай, свет ты на - ша Ко - стро - муш - ка 9 сл.

В Новиковке время, приходящееся на каждую музыкально-поэтическую строку, колеблется от шести до десяти четвертей, прежде всего за счет долготы последнего слога:

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 7 (♪)
У Ко - стро - муш - ки 5 сл.

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 6 (♪)
У ле - бё - душ - ки 5 сл.

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 7 (♪)
Нет ни хле - ба 4 сл.

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 8 (♪)
Нет ни со - ли 4 сл.

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ 10 (♪)
Нет ни кис - лых щей 5 сл.

Также варьируется и долгота третьего ударного слога.

В Песчанке временная структура «Костромы» тоже нестабильна. После девятимерного тезиса-запева последующие строки организуются лишь количеством слогов текста.

Наиболее стабилен во временных отношениях вариант песни из села Тюнярь. 88-летняя певица О.А. Тёфанова исполнила ее наиболее пространственный по тексту и стабильный по использованным ритмоформулам вариант. Стих песни ориентирован на шестимерность:

♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪
Ой, свет ле - бё - душ - ка
Ой, у Ка - стро - муш - ки
Ой, у ле - бё - душ - ки
Ни хле - ба, ни со - ли
Ка - нун да све - чи



Старейшие исполнительницы д. Новиковка в конце обряда «проводы весны» играют в «Рошу». 1986 г. Фото Н.Н. Гиляровой

Иногда эта формула нарушается, появляются пятимерные строки:

Ки - сель до - бри - вен - ный
Ой, Ка - стро - муш - ка

Особенностью исполнения этого варианта надо признать стремление певщицы, несмотря на почтенный возраст, безусловно сказавшийся на пении, к непрерывному разворачиванию напева.

По-иному организуется песенная структура в «Гаге». Ее музыкально-поэтическая форма сложилась в стройную трехстрочность

А Б Б мел.

А П П текст

В основе смыслового стиха лежат шестисложники с ритмоформулами:

1 строфа

А се - ры - я гу - си

все последующие строфы

Ку - да вы ле - та - ли

Ритмика припева с некоторой натяжкой может рассматриваться как производная от известной ритмоформулы типа «Просо»:

Се - я - ли, се - я - ли
а - лый цвет, а - лый цвет
Ой, га - га, га - га

По-разному организовано и ладовое пространство песен, давших название обряду в д. Новиковка. Основу лада «Костромушки» составляет ангемитонный тетрахорд в квинте. II ступень присутствует во всех вариантах песни как проходящий звук, не занимающий устойчивое ладово-метрическое положение. Кадансовые зоны трех анализируемых вариантов также представляют собой цельную систему, свидетельствующую об общности песен.

Этот тип ладовой организации проявился и в некоторых песнях-играх («Тюлень», «Коршун»), хороводной «Как под лесом, лесом», в которой кадансовый оборот «ми — ля», однако, является промежуточным в конце первой и третьей строк, а вся музыкальная строфа благодаря терцовому окончанию оказывается как бы незавершенной.

Смысловые строки в «Гаге» также имеют в основе ангемитонный тетрахорд. В припеве же лад получает другую направленность. Основной устойкой оказывается верхнетерцовым по отношению к предполагаемой в первой строке тонике. Звук си-бемоль находит подтверждение в кадансах припева, где ощущается «доминантовость».

Тем не менее «Костромушка» и «Гага» имеют определенное сходство в мелодико-ладовом аспекте. Возможно, здесь проявляется то, что С.И. Грица назвала «модусом мышления среды», свойственным представителям одной локальной песенной традиции¹. Все песни, относящиеся к весенним обрядам, звучат очень похоже. Их напевы строятся на сходных блоках-попевках, что проявляется даже в песнях с различной ладовой организацией.

Особый фактор, свидетельствующий о специфичности весенних песен этого региона — характер их звучания. В Новиковке у жителей сложилась своя оценочная эстетическая система. Некоторые лирические песни, записанные нами, специально пелись тихо — «унывно». Свадебные обрядовые звучали весело, ярко. Низкие голоса женщин при исполнении весенних обрядовых песен объясняются не только их преклонным возрастом. В Песчанке «Костромушка» звучит всего на тон выше, несмотря на то что среди исполнителей было несколько женщин, еще не достигших шестидесяти лет. Следовательно, тембр голосов, характер звука, отсутствие темпа (что почти невозможно отразить в нотации, но легко определить на слух), очень медленный темп создают весьма своеобразное звучание и являются особенностью местной обрядовой традиции.

Примечания

¹ Подобный характер имел обряд, который мы зафиксировали в 1978 г. в рязанском селе Четаево. Здесь на «проводы русалки» делали чучела «невесты» и «жениха», а затем примерно в течение получаса участники обряда весело обсуждали, развлекаясь, качества «жениха» и «невесты», в результате чего решили их «поженить» — сжечь за околией. Музыкальный ряд этого праздника сводился к частушкам.

² По песенному репертуару, стилистике музыкального языка, манере исполнения эти села значительно отличаются от Новиковки. Относится это и к диалекту: в Александровке и Вьяссе окают, ёкают, в ряде случаев меняют [о] на [у] (суловей). В Новиковке речь почти не отличается от городской.

³ Будде Е. Отчет о командировке в Рязанскую губернию на летние месяцы 1894 г. Казань, 1895. С. 18–19.

⁴ Грица С. Функциональный многоуровневый анализ народного творчества // Методы изучения фольклора. Л., 1989. С. 47.

В.А. ВОРОШИЛИН

Встреча весны в селах Воронежской области

Приход весны в селах Воронежской обл. крестьяне по традиции отмечают 9 марта и связывают его с прилетом жаворонков (*сороков*). Накануне дети и взрослые напоминали, что на следующий день праздник: «Сорки, сорки, пеки жаворонки» (с. Николаевка Аннинского р-на).

В этот день до настоящего времени выпекают обрядовое печенье в виде птиц. В Аннинском, Верхнемамонском, Таловском р-нах его называют «сороками», «куликами», «чибриками»; в Панинском р-не — «сорками», «жаворонками», «чувиль-виль».

В 50-х — 60-х гг. XX в. в Панинском р-не выпекали «сороки» из теста, предназначенного для хлеба («отымали от хлеба и пекли»). В настоящее время для их выпечки готовят специальное тесто.

В с. Русская Журавка Верхнемамонского р-на пекут обрядовое печенье в виде птиц с большой головой, острым длинным клювом, прижатыми к спине крыльями и распушенным хвостом. Встречаются в этом селе и птички с небольшой головой и с гребнем, напоминающим кокошник. Выпекают и стилизованных обрядовых птиц: это небольшая булочка, которая перехвачена посередине крылышками; голову и клюв прорисовывают по тесту.

В селе Русская Буйловка Павловского р-на обрядовое печенье представляет собой птиц с двумя головами: «Глаза колят спичкой: испекут — останутся ямки — глаза. Крылышки загибали за спину», — поясняла О.Ф. Петряева, 1924 г.р.

В селе Александровка Таловского р-на «пеки жаворонки, а глаза им воткнували кукурузные. Носик разукрашивали, — рассказывала Е.Г. Хромых, 1915 г.р. — Я своим внукам напеку, а они: "Ой, бабушка, какие хорошие жаворонки!"».

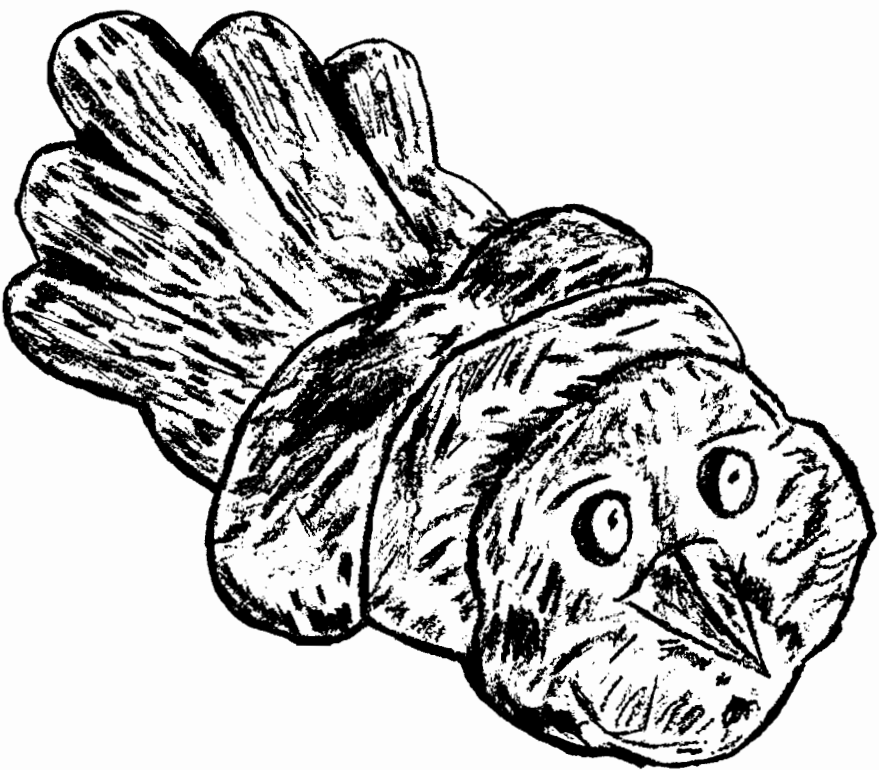
При выпечке обрядовых птиц в одну закладывали монету. Кому доставалась эта птица, тот считался счастливым. В некоторых селах выпекали в этот день и «хрясты», в один также закладывали монету. «Хрест с монетой» давал почетное право начать сев на семейном поле (с. Приречное Верхнемамонского р-на, Л.А. Уколова, 1914 г.р.; запись 1986 г.).

Выпеченных обрядовых птиц, как только они остывали, раздавали детям. Они бегали по проталинам луга (на выгоне) у дома крича:

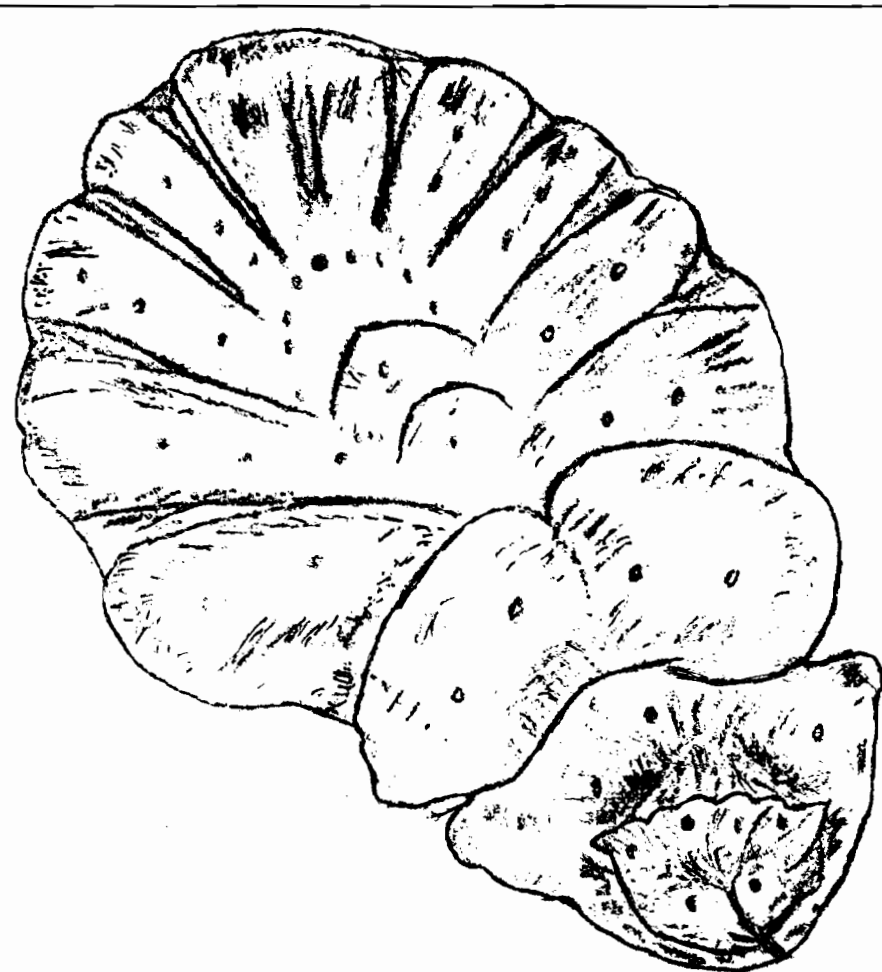
Сорки, сорки,
Пекут жаворонки.
Зима, зима,
Иди туда!

Или, показывая рукой на север и повернувшись лицом к солнцу, дети зазывали:

ВЯЧЕСЛАВ АЛЕКСЕЕВИЧ ВОРОШИЛИН,
учитель средней школы; с. Русская Журавка
Верхнемамонского р-на Воронежской обл.



«Сорок». Обрядовое печенье, выпекавшееся в 1996 г. в с. Русская Журавка. Рис. В.А. Ворошилина



«Сорок». Обрядовое печенье, выпекавшееся в 1996 г. в с. Русская Журавка. Рис. В.А. Ворошилина

Весна, весна, иди сюда!
 Нам зима надоела —
 Весь хлебушек поела
 (пос. Шанино Панинского р-на).

В Панинском р-не «кликать» весну могли не только девочки, но и мальчики. Они поднимали обрядовых птиц над головой и звали весну:

Весна, весна, на чем пришла?
 «На кнутике, на хомутике,
 На сохе, на бороне».
 Сорки, сорки, пекут жаворонки!

Изображая полет птиц, мальчики сопровождали его звуками:

У-у-у-у, у-у-у-у, кшшшшшш-и-и,
 И полетели
 (пос. Шанино Панинского р-на).

В селах Аннинского и Панинского р-нов старики еще в середине 1950-х гг. советовали детям влезать на крыши изб по углу сруба: в этом случае весна придет быстрее. Дети забирались на крыши и оттуда зазывали весну, потом оставляли там «жаворонков» до вечера, прикрыв их соломой, а вечером отыскивали и съедали.

Во время сева дети бегали по полю с выпеченными птицами, подбрасывали их вверх, выкрикивая: «Кулик — чибрик, кулик — чибрик» (с. Красные Холмы Панинского р-на).

В с. Дерябкино Аннинского р-на одну птичку (сорока) клали на божницу, остальных — подвешивали на деревьях, оставляли на крышах сараев (У.А. Киреева, 1914 г.р.; запись 1995 г.).

В с. Александровка Таловского р-на, «когда сажали картошку, то закладывали жаворонка в лунку, приговаривали: "Чтоб картошки крутые были"» (А.Н. Черенкова, 1918 г.р.; запись 1995 г.).

Вожделение хороводов в день празднования «сороков» в селах области не отмечено. Зато к этому дню сооружали клетки, из соломы делали птичек (все это должно было ускорить приход весны). Н.П. Тамонова из с. Щучье Эртильского р-на рассказывала: «Отец сделает клетки, чтобы прилетали жаворонки. Пыли из соломы жаворонков: один клев, хохолёк». В бывшей Семеновской вол. Павловского у., в основном заселенной выходцами из Украины, каждый хозяин старался выпустить на волю из клетки пойманную птицу (Г.А. Ракитянский, 1902 г.р.).

Во время экспедиций в Панинский, Эртильский, Аннинский, Верхнемамонский, Новоусманский, Павловский р-ны нами записано более тридцати веснянок. В южнорусском весеннем обряде веснянки представлены ритуально-заклинательными песнями. В их структуре четко выделяются обращение к птицам с просьбой принести весну, обращение к весне с вопросом «На чем пришла?» и «ответ» весны:

Кулики, жаворонки,
 Лягте к нам,
 Несите нам
 Весну красну.
 Весна красна,
 На чем пришла?
 «На кнутике, на хомутике,
 На просняном снопку»
 (с. Приречное Верхнемамонского р-на).

Ответы на вопрос к весне «На чем пришла?» в веснянках варьируются. В Верхнемамонском р-не, в с. Русская Журавка, весна приходит:



«Сорока». Обрядовое печенье, выпекавшееся в 1996 г. в с. Русская Журавка. Фото В.А. Ворошилина

На ржаном колосе,
 На тканом холсте,
 На жердочке

или

На овсяном колосочке.

В с. Приречное весна приходит:

На кнутику, на хомутику,
 На ржаном колосу,
 На просняном снопку.

В с. Нижний Мамон:

На жердочке,
 На бороздочке,
 На серой кобылице.

В Новоусманском р-не в веснянках весна приходит:

На сошечке,
 На бороздочке,
 На венчике.¹

В селах Панинского р-на весна может приходиться и на «пшеничном пироге» (пос. Шанино), и «на крутом веретене» (с. Первая Александровка).

Интересно, что с выпеченными «хрестами» в «сердохрестный праздник» в пос. Шанино Панинского р-на дети совершали те же обрядовые действия, что и с выпеченными 9 марта ритуальными птицами. Исполнялась приуроченная к этому дню песенка с ответом-формулой, встречаемым и в веснянке:

Хрясты, Хрясты,
 На чем росли?
 «На кнутике,
 На хомутике,
 На сохе,
 На бороне,
 На чужой стороне».

Среди записанных нами веснянок выделяется группа текстов, в которых к жаворонку, кулику, чибрику, сороку обращаются не только с характерной просьбой, типа:

Жавороночка, прилети ко мне!
 Принеси мне весну красну
 На пригореточке

(с. Первая Александровка Панинского р-на).

Этот основной мотив просьбы может дополняться следующими: «лето теплое принесите» (с. Новомакарова Аннинского р-на); «замкните зиму, отомкните лето» (с. Трудовое Новоусманского р-на).

В Новоусманском р-не отмечено локальное бытование веснянок с просьбой принести благополучие в новом году:

Весна, весна, красная,
 Приди весна с радостью,
 С радостью,
 С огромной милостью:
 Со льном большим!
 С корнем глубоким!
 С хлебом высоким!...

В представлении крестьян весна — трудное время. В селе Ямки Новоусманского р-на журят весну:

Ох, весна красна,
 Из закровов
 Все повыскребла (2 р.).
 Новым венчиком
 Все повывела.²

В этом же селе бытует веснянка, в основе которой поздравительная песня-пожелание из зимней календарной обрядности:

Ох и дай, боже, на добрые годы.
 Годы добрые, хлебоборные.
 Жито густое, колосистое,
 Колосистое, ядренное,
 Чтобы было, с чего пиво варить,
 Пиво варить, ребят женили,
 Девоч выдавати!³

Веснянки в селах области знают не только жители преклонного возраста. В настоящее время в отдельных селах продолжают выпекать обрядовых птиц (сороков, жаворонков) и исполнять веснянки.

Примечания

¹ Фольклорный архив кафедры теории литературы и фольклора Воронежского гос. ун-та. Папка № 1. 1992. С. 9.

² Воронежские народные песни (в современной записи) / Под ред. С.Г. Лазутина. Воронеж, 1991. С. 7. № 4.

³ Народные песни Воронежского края / Сост., вступ. ст., примеч. С.Г. Лазутина. Воронеж, 1993. С. 72.

Г.П. КИМ

БАГРЕНЬЕ: промысловая традиция уральских казаков

Рыболовство являлось одним из главных традиционных хозяйственных занятий уральских казаков, «так как хлебопашество там не [могло] развиваться по отсутствию удобных для того земель»¹. Участие в промысле считалось не только необходимостью, но и делом чести для «людей собственных», как именовали себя уральцы. Недаром В.Г. Короленко характеризует уральского казака как «воинного, справляющего войсковую службу у рыбы...»².

Организация и правила этих промыслов определялись, во-первых, общинным характером владения водными ресурсами в пределах войска, что устанавливало примерно равные права для всех членов общины, а во-вторых, сезонным характером рыбных промыслов. Например, казаки считали, что севрюга летом уходит в море, а осетр и белуга остаются. Поэтому попавших в сеть весной осетров и белуг полагалось выпускать обратно в реку. Нарушителей этого закона строго наказывали: били плетью и отбирали весь улов. Сезонность промыслов влияла на внутренний распорядок жизни казачьей общины. Существовало три лова, известных еще с древности: багренье, весенняя и осенняя плавни. Особое место среди них занимало багренье — одна из старинных и оригинальных промысловых традиций Уральского войска.

Багренье начиналось обычно во второй половине декабря и длилось 13–15 дней; промысловые рубежи (участки) занимали 190 верст вниз по реке от Уральска. Вот как оно проходило в начале XIX в.: «...в назначенный день и час являются на Урал атаман багренья (всякий раз назначаемый канцеляриею из штаб-офицеров) и все имеющие право багрить казаки, всякий в маленьких одиночных санках в одну лошадь, с пешнею, лопатою и несколькими баграми <...> Атаман <...> дает знак, пускает во всю прыть лошадь свою, и за ним скачет все собравшееся войско <...> Прискакав к назначенному для ловли месту, все сани останавливаются; всякий выскакивает из них с наивозможною поспешностью, пробивает во льду небольшой проруб и тотчас опускает в него багор свой. Картина, представляющаяся в сию минуту для зрителей с берегов Урала, оборотительна! Скорость, с каковою все казаки друг друга обгоняют, всеобщее движение, в которое все приходит тотчас по приезде на место ловли, и в несколько минут возрастающий на льду лес багров поражает глаза необыкновенным образом. Лишь только багры опушены, рыба, встревоженная шумом скачущих лошадей, поднимается с места, суетится и напирается на багры, опускаемые так, чтобы они на несколько вершков не доходили до дна. В изобильном месте, иногда, еще не пройдет четверти часа от начала багренья, как уже везде на льду видны трепещущие осетры, белуги, севрюги и пр. Если рыба, попавшая на багор, столь велика, что один не может ее вытащить, то <...> товарищи его или соседы подбагривают ему. На каждый день багренья назначается рубеж, далее которого никто не должен ехать»³.

Попытки изменить или отменить этот вид рыболовства, предпринятые во второй половине XIX в., встретили активное сопротивление большинства казаков. Читлось багренье всеми — от беззубых казачат до седобородых Горынычей⁴ — не менее, чем светлостроительный день Архангела Михаила, покровителя уральского казачества. Никто в этот период не оставался безучастным, все приходило в движение. Закрывались учебные заведения, присутственные места. Даже в Войсковой канцелярии после недельной толчеи — выдачи «печаток» (разрешений на лов) — все затихало.

В чем же причина однозначного определения этого лова — любимой? В страстной надежде достать в реке «годовое продовольствие на всю семью свою»⁵? В непреодолимом желании пересилить судьбу? А может быть, в том, что багренье — точный слепок жизни, ограниченный временем и пространством, где каждому отмерена своя доля?

Ответ на этот вопрос помогут нам найти багренные припевки, бытовавшие среди уральских казаков во множестве вариантов.

На Урале каждый год
Как замерзнет токо лед,
Про багренье, режаки⁶
Речь заводят казаки...



Уральские баграчи в конце XIX в. На переднем плане — братья Александр и Дмитрий Шапошниковы, дворяне из казаков; стоит их двоюродный брат учитель Попов

Этот зачин подготавливал слушателя к занимательному продолжению, а баграчею напоминал эпизоды устной истории казачества, передающиеся от отца к сыну... После каждого куплета следовал рефрен, тональность которого зависела от содержания куплета: если оно положительное — багренье именуется «лебедушкой», если нет, то багренье — «коровоженье» (бесплозные хлопоты, суета).

Речь о багренье заходила, как только Лик схватывал первый лед, а готовить лошадей, запасать провиант, осматривать промысловые орудия, старинную, бережно хранимую для таких случаев одежду, легкие багренные санки, по которым сразу отличились «свистунца» от «сурошника»⁷, казак начинал не менее, чем за месяц до того, как окрепший лед мог выдержать огромное промысловое войско.

Фото баграчеев конца прошлого века дает представление о характере зимнего лова. Одеты участники лова в поддевки, заправленные в белые холщовые шаровары, ширина которых давала рыбакам полную свободу действий. После заправки верхней одежды шаровары затягивались крепким шнуром («гашиником»), потом промысловики «подкушачивались» — подвязывались кушаками, причем только синего или красного цветов. На ногах — традиционные багренные сапоги («сомовьи головки», «сомовьи лбы»). Делались они цельнокроеными (головки не пришивались, а вытягивались вместе с голенищами), и широкими, чтобы для тепла в них можно было побольше поддеть. На руках баграчеев — кожаные рукавицы, обычно «смазанные дегтем, чтобы не промокали и были мягкими»⁸. Завершал костюм промысловика головной убор. Это могли быть бараньи папахи или каракулевые шапочки, как на фотографии, или же шапки-«малахан», треухи. В руках у баграчеев и рядом с ними — промысловые орудия: пешни, подбагреники; у баграчея справа — водышек, разновидность багра с

тройным крючком на конце. Свое название этот багор получил оттого, что им водили только по продольной оси проруби, т. е. поперек реки:

Старик водышком водил —
Ногой в прорубь угодил...

Когда рыба стучалась о водышек, баграчей быстро дергал багор вверх и поддевал ее на ходу. Но, конечно, использовались не только названные в припевках орудия. Одних только багров было несколько разновидностей: ямный, полуяровой, саромный (саромный). Различались они длиной, количеством «навязей» (частей). Скрепить отдельные части багра («счалить») считалось редким умением, известным лишь уральскому казаку, так как нигде больше не существовало массового подледного лова баграми.

Багренье испокон веков начиналось от уральского учуга (речной перегородки) и стремительно скатывалось вниз по реке до последнего рубежа — Каленовского поселка. Дальше шли уже «вычерпанные» рубежи осенней плавни и неводного лова. Однажды по какой-то причине учуг не был вовремя поставлен и косяки красной рыбы, пройдя по реке выше Уральска, залегли там на ятови. Съезд выборных от станичных обществ постановил начинать багрить с верховских станиц.

Депутаты уложили
В верхах багрить положили...

Как важнейшее в войске событие багренье начиналось для всех в строго определенные сроки, поэтому слова народной припевки «уложили», «положили» не кажутся нарочито-старинными, а обозначают обязательное постановление.

Багрить ездили в Иртек,
Навоились на весь век...

Иногда в этом куплете ироничное «навоились» заменялось конкретным — «разорились». Багрить в «верхах» было непривычно, да и рыбы оказывалось недостаточно. Отсюда и горестно-насмешливые куплеты.



Багренье: момент «скоро»

Прискакали в Требухи —
Растеряли треухи...

Как январцевски пески,
Наддавали нам тоски...

Все поехали Самарской,
А нас пес понес Бухарской⁹.

В припевках упоминаются названия конкретных станиц, форпостов, хуторов (Иртек, Требухи, Январцево и др.), где рыбаки останавливались на ночлег у родственников и знакомых.

Встречаются в припевках и имена реальных лиц:

А Филичев Ларион
Услыхал в пустыне звон,
Услыхал в пустыне звон,
Прискакал туды и он...

Хорошо наши пумали:
Ипифан сидит в кругу,
Ипифан сидит в кругу —
Пропиват свою дугу.

Продал пешню и сачок
И залился в кабачок...
Пилимешки мы варили,
Рысаков-то умарили...¹⁰

Хорошо, если везло на других рубежах, было с чем вернуться домой. Но судьба одаривала не всех, а домой возвращаться надо, отчета перед домочадцами не избежать. И как тут себя повести, подсказывала интуиция, семейный уклад.

Пропил пешню, пропил сак
И домой явился так...

Приезжаю я домой,
Не здороваюсь с жаной...

Приезжаю ко двору
И давай бранить жену...

А вот как встречала дома жена:

Надо банюшку топить,
Баграчеюшку помыть...

Ты постой меня бранить,
Дай про добычу спросить...

Не пумал я ничаво —
Жана ходит весяло...

Безусловно, неудачное багренье не могло быть поводом для веселья, но у казаки могли быть и свои причины: например, веселый праздник «Сто на багор!». Справлялся он только женщинами после отъезда баграчей. Первоначально это было пожелание на дорогу, тост за удачный лов, а затем так стали называть и сами женские посиделки... Как напутственное пожелание это выражение было сходным по смыслу с общеизвестным «ни пуха, ни пера».

Иногда промысловая припевка рисовала довольно законченную картинку встречи:

Пропил пешню, пропил сак
И домой явился так.
Жана яво не узнала,
Как корова заорала:
«Что сделалось с тобой,
Где у те мажтак лихой?»
«Крест телесный на груди —
Много глядых впереде!...

Будто бы и незамысловаты куплеты, незатейлив сюжет, обычные слова, но в житейской мудрости им не откажешь: высказыви в припевке свою досаду от «коровоженья», разочарование, обиду, но не отчаивайся, казак, — придет новая зима, опять багренье, а с ней (как знать?) и удача...

Багренье, багренье!
Лебедушка багренье!
Багренье ты мое,
Коровоженье одно!

Примечания

¹ Памятная книжка и адрес-календарь Уральской области на 1898 год. Саратов, 1898. С. 36.

² Короленко В. Г. Полн. собр. соч. Т. VI. СПб., 1914. С. 142.

³ Левшин А. И. Историческое и статистическое обозрение уральских казаков. СПб., 1823. С. 58–60.

⁴ Обращением «Горыныч» к старому казаку подчеркивалось уважительное отношение к нему. Этот эпитет также прилагали к песенному образу Ялика (название р. Урал до 1776 г.).

⁵ Даль В. И. Письмо к Гречу // Северная пчела. 1833. № 231.

⁶ Режаски — сети с редкой ячеей в 5, 6, 7 пальцев величиной («пятерик», «шестерик», «семерик»). Ловили ими преимущественно «черную» (менее ценную, чем красная) рыбу — судака, жереха, леща и др. — по окончании багренья.

⁷ Свистунцы — жители пос. Свистун (Круглоозерный); они красили дуги в синий цвет. Сурошники — жители приобшинских, расположенных по Общему Сырту поселков, где водилось много сурков. Санки у сурошников ярко расписанные, лошади — более крупные.

⁸ Малеча Н. М. Словарь русских народных говоров среднего и нижнего течения р. Урал. Т. I. Ч. I. Уральск, 1976. С. 87.

⁹ Самарская сторона — правобережье Урала, прилегающее к России; левобережье, обращенное к Средней Азии — Бухарская сторона.

¹⁰ Филичев Ларион, Ипифан (Елифан Жукалин) — жители форпоста Серебряковский (XIX в.).

А.В. КУРОЧКИН

Наряду с музыкой, пением, танцами, обрядовыми церемониями, спортивные игры и поединки издавна составляют обязательную часть многих народных праздников. Об этом традиционном компоненте народной культуры неоднократно упоминают древнерусские летописи, былины, исторические песни. Ранние письменные источники славян, в частности, отражают тесную связь обрядовых поединков с тризной — торжественными поминками в честь умерших. По памятникам XI в. известны слова: *тризниць* 'борец, боец'; *тризнице* 'место тризны, арена'; *тризна* 'борьба'; *тризновати* 'творить подвиг, устраивать соревнование'¹.

Виды древней ритуальной борьбы с течением времени изменялись, при этом прослеживается общая тенденция в сторону десакрализации и перехода от кулачного поединка к таким формам соревнования, в которых не используются удары. Правда, как полагают историки физической культуры, виды борьбы «на ремнях», «спас», «накрест» и др. были распространены уже с докняжеских времен².

В календарной обрядности украинцев XIX—XX вв. пережитки ритуального агона (состязания) выступают в двух основных формах: кулачные бои и борьба ряженных. Судя по сообщениям наших информаторов, а также по данным этнографической литературы, первая форма более устойчиво удерживалась на Левобережной Украине, вторая — на Правобережной. Если кулачные бои украинцев, так же как и русских, и белорусов, уже привлекали к себе внимание исследователей³, то традиционные поединки масок у восточных славян, органично входившие в состав календарной праздничной традиции, до настоящего времени оставались по сути неизвестными. Поэтому при анализе этого фрагмента традиционной культуры мы опирались лишь на собственные полевые наблюдения и материалы и некоторые историко-типологические сопоставления.

Кулачные бои как праздничное развлечение в зимнюю пору года (преимущественно от Рождества до Масленицы) прекратили свое существование на Украине в 1920-х гг., ритуализированные же состязания ряженных сохраняются кое-где до наших дней. Так, в частности, в 1980–90-х гг. бытование подобных состязаний было зафиксировано в ряде сел Черновицкой, Ивано-Франковской, Винницкой областей. Соревнования по борьбе и игровые единоборства являются здесь составной частью новогоднегo ритуала, приуроченного к 13–14 января, т.е. к праздничным дням св. Мелании (*Маланки*)⁴ и св. Василия (*Василя*). В них участвуют ряженные парни из сформированных по территориальному признаку и соперничающих между собою колядных дружин. В таком делении на новогодние партии можно усмотреть пережитки родовой организации

Ритуальные поединки ряженных на Украине



Ритуальная новогодняя борьба. С. Великий Кучуров (Сторожинецкого р-на Черновицкой обл.). 1983 г. Фото А.В. Курочкина

древней славянской общины (*громады*, *верви*, *мира*) и реликты древних мужских союзов.

По материалам экспедиций в Покутье, на Гуцульщину, Буковину и в другие регионы, столкновение двух «маланок» с разных концов села обычно выплывало в коллективные драки, где в ход шли не только кулаки, но и топоры или колья из *тына*. При этом иногда дело доходило до тяжелых увечий и даже до смерти. Агрессивные отношения между ряженными дружинами во время календарных обходов — явление достаточно типичное для европейской культуры. От подобных культовых сражений ведут свое происхождение, например, популярные виды национального спорта британцев — бокс и футбол. В Болгарии до настоящего времени известны специальные кладбища участников новогодних боев (*русальцев*, *джамаларов*, *сурвакаров*)⁵. Смерть в таких поединках рассматривалась как жертва, и поэтому, по нормам обычного права, не являлась поводом для судебного разбирательства.

В результате ритуального поединка побежденная ватага освобождала дорогу своим противникам. Видимо, в прошлом соперничество масок являлось не только делом престижа. Как рассказывают информаторы, «маланки» различных концов села соревновались между собой, чтобы определить очередность поздравления местного помещика или его управляющего: первым визитерам-колядникам, по традиции, полагалась большая награда. Интересно, что антагонистические отношения территориальных партий ряженных были унаследованы участниками христианизированных колядных обходов. Так, в Закарпатье парни с разных концов села, ходившие на Рождество с *бет-легемами* (вертепами), часто враждовали между собой и при встрече стремились разбить вертепные ясли другой группы.

Ритуальный характер новогодних агон-ов обуславливал определенную регламен-

тацию поведения его участников. Столкновения соперничавших партий происходили, как правило, на границе «своего» и «чужого» мира: на перекрестках дорог, мостах через реки и овраги, полевых межах и др. Например, в буковинском селе Вашковцы (Черновицкая обл.) традиционная *борінка* (борьба) между Верхним и Игнатовым *кутами* (концами) происходила на мостике через речку, разделяющую эти две части села. Ряженные парни приходили сюда в полночь, в кульминационный момент смены старого года новым. Впереди каждой команды своеобразным тараном выступали «медведи» вместе со своими поводырями — «цыганами», а за ними плотной массой двигались все другие участники. Суть соревнования заключалась в том, что обе команды *тручали* — вытесняли одна другую с мостика, не прибегая при этом к методам рукопашного боя. Успех такого противостояния зависел не столько от индивидуальных качеств каждого бойца, сколько от усилий всего коллектива, его численности и слаженности действий. Нам рассказывали, что во время столкновения у ряженных парней трещали ребра и некоторые при падении в воду даже получали увечья. Победителем считалась та «маланка», которой удалось столкнуть соперников с мостков на берег. Именно ей принадлежало почетное право начинать колядование на чужой территории. Интересно отметить, что общая схема ритуальных поединков буковинских «маланок» очень напоминает ритуальные драки ряженных «козлов», происходившие в прошлом веке на Масленицу в Купянском у. Харьковской губ. Здесь, по сведениям П.В. Иванова, традиционным рубежом, куда сходились померяться силами представители территориальных партий, также служили мосты через реки и ручьи, разделявшие слободу на части⁶.

Подобные состязания известны не только украинцам, но и другим народам Европы.

АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ КУРОЧКИН, доктор ист. наук; Ин-т искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского НАН Украины (Киев)

Показательно в этой связи праздничное соревнование «джуюко дель понте» (игра на мосту) за символический захват моста, практиковавшееся в средневековых городах-государствах Италии⁷. Уместно вспомнить и о ритуальных боях между жителями разных концов Новгорода, которые с дохристианских времен проходили на Великом мосту через Волхов. Их учредителем, согласно легенде, приведенной в Софийской I летописи, считался сам бог молнии и грома — Перун⁸. Эти параллели свидетельствуют об универсальном характере многих спортивно-зрелищных форм, о их древних обрядовых истоках.

Столкновение групп ряженых на новогоднем маршруте могло также проходить и в виде ритуализированного единоборства, где каждую «маланку» представляли одна или несколько масок. Как правило, в единоборствах участвовали зооморфные и антропоморфные маски. Так, в древнем прикарпатском селе Печенежин (Коломыйский р-н Ивано-Франковской обл.) встреча ряженых парней разных территориальных групп завершалась поединком «дедов», в ходе которого они стремились отобрать друг у друга мешок с собранными при колядовании орехами.

Особенно часто бороться приходилось ряженому медведю. В фольклоре украинцев и других славянских народов за медведем прочно утвердилась слава самого сильного зверя. Соответственно, эту роль исполнял парень, обладавший необходимыми физическими качествами. В некоторых местностях Карпатско-Приднестровского региона было принято, чтобы «медведь» во время новогодних визитов мерялся силой с хозяином двора. Аналогичный обычай известен также румынам⁹. Ради местных, «уличных», интересов иногда шли на нарушение обычных норм. Вместо парня роль «медведя» доверяли женатому мужчине, отличавшемуся особой силой. Обман, прикрытый маской, раскрыть было нелегко. Если же тайное становилось явным, нарушителя традиции беспощадно колотили.

Если четко регламентированные соревнования территориальных дружин колядников можно считать конфликтом первого порядка, то противоборство неженатых парней с женатыми мужчинами в этот календарный период составляет как бы конфликт второго порядка. Обычно он завуалирован, но в отдельных вариантах «маланки» заявляет о себе в полный голос. Такой своеобразный сценарий новогоднего обхода масок до наших дней сохранился в подольском с. Червона Гребля (Чечельницкий р-н Винницкой обл.). Здесь вместе с парнями в карнавальном обряде активно действует вся мужская община. На время новогодних праздников (от Маланки до Василия), когда снимаются этические запреты и настает особый период «перевернутого бытия», между этими двумя уличными группировками возникает условное состояние войны. Противоборство носит явно ритуальный характер и осуществляется в рамках определенных игровых правил.

Ряженные «цыгане» (общее название ря-

женных в данном населенном пункте) гонят перед собой от хаты к хате, как пастухи свою отару, ватагу женатых мужчин — «щедровников». Кто замешкался или проявил непокорность — получает удар специальной плеткой с тряпичным бием на конце — *файдой*. Позволено бить по спине или ногам. Певческая группа мужчин, обычно более многочисленная, чем уличная семья «цыган». Состав ее в ночном походе то и дело обновляется, тогда как партия ряженых остается неизменной. Женатые постоянно глумятся и насмехаются над ряжеными соперниками, обзывая их «бородатыми», «сопливыми», «байстрюками» (безотцовщиной) и т.д. В ответ свистят *файды*. Среди молодых мужчин выделяется группа самых удалых, они не ограничиваются оскорбительными шутками, а порываются развязать настоящий рукопашный бой. К этому специально готовятся: надевают на себя что-нибудь похуже, например, старый ватник. Поскольку поле зрения «цыган» сужено маской, на них нападают внезапно: в большинстве случаев из-за спины, стремясь обязательно повалить на землю. Тогда на подмогу спешит вся карнавальная «семья», размахивая своими *файдами*. Чаще всего ритуальные поединки возникают в сутолоке, когда ряженные, входят или выходят со двора, возле ворот, что, возможно, имеет дополнительное символическое значение. «Цыгане» используют свою тактику обороны: держатся тройками, услышав условный клич — «шулыма», — все сразу бросаются на выручку.

Коварный план мужской партии состоит в том, чтобы незаметно выкрасть одного из «цыган-сынков» и запереть его в погреб. Обычно это удается на чьем-нибудь дворе по уговору с хозяином. После этого «щедровники» начинают насмехаться над предводителями компании ряженых — «старой» и «старым», — советуют им пересчитать своих детей, а закрытому в погребе шутя предлагают полакомиться сырой сбеклой и картош-

кой. Пропажа быстро обнаруживается, и карнавальные «родители» освобождают своего неосторожного «сынка» из плена. Самый большой позор для «цыган», если у них выкрадут руководители дружины — «березу» — со всем доходом или «Маланку». Поэтому их охраняют очень бдительно. Игровое похищение новогодних масок, совершаемое на крестьянском дворе, очевидно, имело и определенный сакральный смысл. В Болгарии, например, аналогичные действия во время обходов кукуров связывают с магической достатка: существовало поверье, что хозяина, сумевшего обмануть кукуров и запереть их обрядовую «мать» в доме или погребу, ожидал успех во всех делах¹⁰.

В целом новогодний обход масок в подольском селе Червона Гребля — это ряд испытаний парней на силу, ловкость и выдержку, организованных опытными «экзаменаторами». На одном дворе хозяин мог потребовать у «цыган» залезть (за символическую плату) на высокое дерево или столб, на другом — станцевать ритуальный танец с подскоками над скрещенными палицами («зайчик»), на третьем — проводились соревнования в прыжках через забор. В день Василия игровая война между «цыганами» и женатыми мужчинами достигает своего апогея и приобретает характер массового зрелищного действия. Вместе с «цыганами» и «щедровниками» по улицам села движется большая толпа людей. Возле крайней хаты, где есть широкое подворье, происходит решительное сражение между соперниками. Женатые показывают свою настоящую силу, отчаянно сопротивляются и «цыгане». Наконец вволю натешившись молодецкими забавами, старшие покидают поле битвы¹¹.

Карнавальные поединки участников обходов с «Маланкой» в приведенной подольской редакции имеют четкие признаки инициально-посвятительной церемонии. Лишь достойно выдержав на глазах всей общины экзамен на выносливость, силу и сообразительность, парень доказывал свое право



Новогодние состязания соломенных «медведей». С. Белелуи (Снятинского р-на Ивано-Франковской обл.). 1987 г. Фото А.В. Курочкина

перейти в ранг мужчин и заключить брак. Мотив предсвадебного испытания весьма характерен для славянского фольклора. В сказках юноша завоевывает руку и сердце царевны не иначе, как совершив целый ряд богатырских подвигов.

Как составная часть новогоднего праздника «Маланки-Василия» в некоторых селах Прикарпатья, Подолья, Северной Буковины до наших дней проводятся ритуальные турниры масок. По традиции, сохранившейся, по-видимому, еще со времен язычества, местом этих турниров служат перекрестки дорог (здесь же устраиваются и коллективные танцы молодежи — «сход», «плес», «жок», «данец» и др.), а сами состязания носят характер общесельского публичного зрелища. Каждую территориальную группу здесь представляет одна или несколько масок. В целостном виде этот обычай сохранился например, в древнем буковинском с. Великий Кучуров (Сторожинский р-н Черновицкой обл.). Ежегодно 14 января на одном и том же месте (где сходятся улицы) соревнуются «медведи», представляющие территориальные объединения парней 6 *кутов*. Претендентам на титул самого сильного приходится по очереди бороться со всеми соперниками.

С помощью длинных плетеных кнутов (*батазов*), которыми некогда пользовались пастухи, ряженые из обеих команд образуют большой круг, отделивший толпу зрителей от участников соревнования. Каких-то особых правил борьбы не существует. Просто необходимо повалить соперника на землю и оказаться поверх него. Как и в других традиционных видах борьбы, здесь нет весовых категорий и время поединка не ограничивается. Если результат поединка со-

мнителен, его повторяют до трех раз. Слушаются и ничейные ситуации. Очевидно, сравнительно недавно, под влиянием профессионального спорта, в состязаниях ряженых появилась фигура специально избранного судьи. Жители каждого *кута* горячо подбадривают криками своего «медведя», а победителя вся команда трижды подбрасывает вверх на «ура».

В буковинском варианте борьбы этих масок «медведи» выходили в круг вместе со своими вожаками — «цыганами». При помощи цепи, соединявшей обоих партнеров, «цыган» активно влиял на ход поединка. Он мог помочь своему подопечному удержаться на ногах или, наоборот, повалить соперника на землю. Чтобы не поскользнуться на утоптанном снегу, ряженые атлеты прикрепляли к обуви специальные металлические накладки с шипами, так называемые *рачки*, которыми пользовались зимой, передвигаясь по горным тропинкам.

В с. Белелуи (Снятинский р-н Ивано-Франковской обл.) новогоднее соперничество идет между тремя территориальными «маланками», представляющими разные части села. Порядок соревнований определяет жребий. От каждой группы в турнире принимают участие «медведь», «жид», «смерть», несколько «чертей». Соревнования превращаются в командные, где в общий зачет идет выступление каждого участника. По таким же правилам проходит турнир «цыган» в с. Червона Гребля, где колядные дружины от 7 улиц выставляют на бой по три маски: «деда», «бабы», «старшего сына». Общесельские соревнования с участием ряженых длятся несколько часов и вызывают не меньше эмоций, чем престижные футбольные матчи. Сохраняется обычай, согласно кото-

рому дружины, оставшиеся в проигрыше, должны угостить своих более удачливых соперников. Еще одной привилегией победителя было то, что на его территории проводился общий новогодний пляс — «данец».

Сохранившиеся сегодня лишь в нескольких украинских селах ритуальные турниры масок принадлежат к реликтовому пласту народной культуры, отразившему древние народные представления. В агонах, являвшихся устойчивым компонентом еще дохристианской праздничной культуры, первоначально, вероятно, воспроизводились мотивы космической борьбы между зимой и летом, противоборства со злыми силами. К тому же падения, рукопашные поединки и кувырания по земле в мифологическом сознании связаны с магией плодородия и культом предков. Есть также основания полагать, что в отдаленные времена ритуальные агоны новогодних дружин входили в комплекс возрастных инициаций и были своеобразной формой воспитания и закалки будущих полноправных членов крестьянской общины.

В XX в. борьба ряженых полностью утратила связь с культовой сферой, но продолжала выполнять обрядовую и развлекательную функции. Только благодаря ритуалу эта форма публичного соревнования удержалась в общественном быту.

Примечания

¹ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 212; Іларіон, митрополит. Християнські вірування українського народу. К., 1991. С. 259.

² Приступа Є.Н., Пилат В.С. Традиції української національної фізичної культури. К., 1993. С. 27.

³ См., например: Курочкин О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. К., 1978; Горбунов Б.В. Народные виды спортивной борьбы в традиционно-бытовой культуре восточных славян XIX — начала XX в.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1990; он же. Традиции русских народных игр военно-прикладного характера в Рязанском крае. Рязань, 1993 (Рязанский этнографический вестник).

⁴ Термином «Маланка» («Меланка», «Миланка») может обозначаться: 1) праздничная дата в аграрном календаре; 2) обрядовый хлеб; 3) героиня новогодних песен; 4) антропоморфная маска-персонаж; 5) группа ряженых участников обряда; 6) архаический тип колядных обходов.

⁵ См.: Етнографія на България. Т. III. София, 1985. С. 105.

⁶ Иванов П. Игры крестьянских детей в Купянском уезде // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. II. 1890. С. 78.

⁷ Кун Л. Всеобщая история физической культуры и спорта. М., 1982. С. 104.

⁸ См.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 253.

⁹ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 297.

¹⁰ Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994. С. 511.

¹¹ См.: Курочкин О. «Цигани» з Червоної Греблі // Пам'ятки України. 1990. № 4. С. 45–51; 1991. № 1. С. 58–63.



Борьба «чертей» в день св. Василия. С. Белелуи (Снятинского р-на Ивано-Франковской обл.). 1987 г. Фото А.В. Курочкина

Вертеп занимает важное место в святочном комплексе украинской народной культуры. Украинский вертеп — ровестник польской шопки. Он появился в начале XVIII в., а утвердился как самостоятельное явление во второй половине XVIII в. Вертепная традиция Украины, обладая бесспорной самобытностью, использует также материал как польского, так и белорусского происхождения. Из одной традиции в другую могут переходить сюжетная канва действия в целом, отдельные эпизоды или текстовые блоки — иногда даже без языковых изменений. При этом украинский вертеп гораздо менее восприимчив к влияниям соседних культур, чем, например, белорусский. В украинских вертепных текстах польские мотивы редки (полонизированной можно назвать только волинскую традицию), а русские — почти не встречаются. Однако для понимания их строения важен и родственный восточнославянский материал.

Рождественская вертепная драма — это особый вид фольклорного кукольного представления, имеющий много точек соприкосновения как со школьной драмой на тот же сюжет, так и с народными святочными играми. С вертепом ходили чаще всего в период от Рождества до Крещения. Тема Рождества присутствует в представлении явно, тема же Крещения или, точнее, круг сюжетов, связанных с Иоанном Крестителем, на первый взгляд, ни в чем не проявляется. Так ли это? Постараемся ответить на этот вопрос.

Некоторые вертепы имели набор кукол для представления Крещения Господня, как, например, Иркутский вертеп, описанный Н. Шукиным¹, но такие случаи единичны. Гораздо чаще в содержании вертепной драмы встречаются мотивы, связанные с усекновением главы Иоанна Предтечи. Ирод в вертепе одновременно изображает Ирода Великого, желавшего умертвить Младенца Христа, и Ирода Антиппу, казнившего Иоанна Крестителя. Вертепная Иродиада может совмещать в себе черты жены Ирода (Иродиады) и его дочери (Саломии). Во втором случае — это образ нечестивой «плясавицы», в первом случае — тип «злой жены», воспринятый вертепом из текстов лубочных листов «О злобах женских». По замечанию Д. Ровинского, лубок использовал здесь поучение XVII в. «Сказание и беседа чадолюбивого отца, предание и поучение к сыну, снискательная от различных писаний богомудрых отец, и премудрого

МАРИЯ ГЕОРГИЕВНА ДАВИДОВА, аспирант; Российский ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

М.Г. ДАВИДОВА

Мотивы рождественской вертепной драмы, связанные с Иоанном Крестителем

Соломона, Иисуса Сирахова и от многих других философов и искусных о женской злобе»². Тема сварливой, любостяжательной жены, возникнув очень давно, получила широкое распространение в культуре средневековья. Главный пафос текстов на эту тему в том, что от начала сотворения мира до сего дня «женой многи погибоша и в лютые грехи впадоша»³. Среди праведников, погубленных злой женой, поучение XVII в. называет Ноя, Давида, Иосифа Прекрасного, Самсона, Александра Македонского и Иоанна Предтечу.

Вертепная драма тоже затрагивает эту тему. Уже в начале представления одного из ее белорусских вариантов Адам восклицает:

Ой жено, жено, —
Что мне наробила?
Ты меня властного
Из раю удалила!⁴

Знаменательно, что в «Беседе отца с сыном о женской злобе» плачу Адама тоже уделено место в повествовании: он открывает серию рассказов о женской злобе с библейскими сюжетами. Более того, в этом плаче даже использованы строки того же духовного стиха, который звучит в вертепе [Титова, 138]. В украинском вертепе, описанном И.С. Тихонравовым, тема злой жены развивается в сцене с Иродиадой. На пиру во дворце Ирода царит безудержное веселье: куклы «пляшут и вертятся пока не упадут в обморок»⁵. Ирод, пленившись Иродиадой, приказывает отрубить голову Иоанну Крестителю и принести ее на блюде. Однако Смерть отрубает голову самому царю, который при этом говорит: «Оцежь лихо мыни! Як бы я знав, что всему причину дивчата, тоб ни танцовав и ни жартовав. Карае за них небесный Царь» [Тихонравов, 108]. Эти слова отражают главную идею сюжета о злой жене: общение с женщиной и

пляска расцениваются как главные причины духовной гибели. Иродиада здесь совмещает черты жены Ирода и его дочери.

Показательно поведение сребролюбивой Иродиады Сурожского вертепа из собрания Е. Романова: она предпочитает богатого Старика молодому Щеголю [Романов, 79–80]. В этом проявляется ее принадлежность к типу «злой жены». (Напомним, что историческая Иродиада вступила в противозаконный брак при живом муже Филиппе, поэтому и стала символом прелюбодеяния и продажности.) Однако завершается сцена пляской, что намекает на другую «ипостась» вертепной Иродиады — Саломию.

Мотив женской продажности и неверности дублируется в Сурожском вертепе сценой, следующей сразу после эпизода с Иродиадой. Александр Македонский сражается с Пором Индейским и убивает его. Является жена Пора и «оплакивает» мужа:

О пане, мой пане,
Коханий мой пане!
Не нажить мне такового пана!
Ты-ж мене любив,
Ты-ж мене шановав:
По разу в день кормив,
По два раза в день бив;
Потащу-ж тебе, дражайший,
До ямы глубочайшей! [Романов, 80]

Неспособность оценить душевную пользу наказания от мужа и радость при его гибели — признаки прокудливой жены. Эпизод заканчивается погребением Пора.

Такая реакция на смерть мужа в вертепе характерна только для Иродиады и Жидовки. В Иркутском вертепе Шукина, где синтетический образ Иродиады представлен двумя персонажами — матерью и дочерью, после похорон Ирода Саломия и Иродиада легко забывают свое горе, танцуют с Кавалером и Мудрецом. В белорусской драме Сора, супруга Жида, увидев убитого мужа, заявляет: «У меня заўтра другі будзе!» [Романов, 103]. Не менее выразительна реплика Еврейки Янкелихи при виде труп Янкеля:

Я думала Янкелька мой спіць,
А мой Янкелька даўно ужо смярдзіць.⁶

Эти слова не случайно приписываются Еврейке, характеризуют ее как злую жену. В этом сказывается определенная культурная традиция. В «Беседе отца с сыном» женщина традиционно сравнивается с разными животными, в том числе со змеей, аспидом и ехидной. При

сопоставлении статьи Азбуковника об аспиде с соответствующим отрывком «Беседы», которое предлагает Л.В. Титова, выявляется любопытная параллель между образами жиды, аспиды и женщины. Азбуковник: «...сему аспиду уподобишася жидове, от зависти бо не терпяще душеспасительна поучения слышати, затыкаху уши своя». В «Беседе» говорится, что, подобно аспиду, «злонравная жена не может слышати добраго ей поучения и уши свои затыкает». В другом месте «Беседы» злая жена характеризуется как «покоище змиино» и «гостиница жидовская».

Жена Пора, таким образом, узурпировала черты, которые принадлежат ей не вполне⁷, а как бы метонимически — по смежности: поскольку Александр Македонский в лубочном контексте стоит в том же ряду праведников, пострадавших от женской злобы, что и Иоанн Предтеча, то именно его жена должна была бы выбежать с монологом, приведенным выше. Однако этого не происходит, так как в системе вертепа злая жена обычно бывает у явно отрицательного персонажа, каковым Александр Македонский не является.

Хотя герои вертепа не делятся на отрицательных и положительных, среди них все же можно выделить явно положительные (например, Ангелы, Богородица) и явно отрицательные (Черт, Жид, Ирод, Турок, функцию последнего может выполнять Пор Индейский). Оценка эта не связана с поведением героев. Еврей, например, иногда избирает Казака, наказывая его за несправедливость [см.: Романов, 83–84], и в этом случае симпатии зрителей должны быть на стороне Еврея. Оценка персонажей вертепа проявляется через культурный контекст: Еврей ни в духовном стихе, ни в лубке, ни в школьной драме не получает положительной характеристики. В духовных стихах этот образ однозначно связан с убийством Христа. Для школьной драмы и лубка Еврей — символ врага христианской Церкви. В школьной драме «Борьба Церкви с дьяволом» вооруженный Жидовин говорит:

Где есть Церковь Христова?

Хочу порубить.
Некому уже будет христиан родить.⁸

Лубочный лист «Корабль, знаменующий Церковь, гонимую от еретиков на земле» предлагает следующий список врагов Церкви: Ирод, Нерон, Диоклетиан, Максимиан, Владыка униат, Ориген, Епикур, Лютер, Лях, Калвин, Езуит, Арий, Мехмет и Жид [Ровинский, № 795].

Завершая обзор эпизодов с Иродиа-

дой, добавим, что соединение в вертепе образов Саломии и Иродиады в лице одного персонажа вполне традиционно, поскольку в фольклорных текстах (лубок, духовный стих) легкомысленная плясунья и злая жена не разделяются: плясунья — всегда злая жена, злая жена может быть любительницей бесстыдной пляски. В «Беседе» об этом сказано так: «скачет, пляшет и всем телом движется, сандалиями стучит, руками плещет и пляшет, яко прелстившаяся блудница Иродиада бедрами трясет, хрептом вихляет и главою кивает» [см.: Титова, 203–204]. Из этого примера видно, что Иродиада здесь, как и в вертепе, смешивается с Саломией.

Для понимания темы «злой жены» в вертепе необходимо отметить еще две сцены, использующие образы того же поучения XVII в. Поучение располагает патериковым сюжетом о том, как женщина прельстила подвижника-затворника. Этот сюжет иногда встречается и в вертепе, в сцене с Монахом и Молодицей: Монах ругает свою земляную келью и обнимается с Молодицей⁹. Вторая аналогия связана с представлением, изложенным в «Беседе», будто злая жена может оказаться «чаровницей»: «взыщет обавников и обавниц и волшебств сатанинских, и над ествою будет шепты ухищрати» [см.: Титова, 126]. В вертепе встречается такой образ, как «баба-шепетуха от святого духа», которая лечит заговором от укуса змеи. Интересно, что и сам укус змеи может расцениваться в вертепе как следствие жасених чар: «Се тоби суца Феська нарядыла, що тебе и гадюка ужалыла» [Марковский, 178, 83].

Кроме сцен с Иродиадой в вертепной драме можно увидеть другие намеки на сюжет, связанный с усекновением главы Иоанна Предтечи. Один духовный стих так рассказывает о каре, постигшей Ирода и его семейство за убийство пророка:

Ирода черви снесоша, девицу бес бия,
Рдиаду лжицу угрызоша змия.¹⁰

По церковному преданию, Иродиада погибла в изгнании, а Саломия перешла реку Сикорис по льду и провалилась в воду так, что ее голова, зажатая льдинами, оторвалась от туловища¹¹. Как видим, мотив змеи происходит не из предания. Его появление в духовном стихе связано с традиционными представлениями о муках, назначенных блудницам. Рисованный лубок «Явление иноку умершей матери» иллюстрирует притчу из «Великого зеркала» (гл. 211) о каре, которая постигла грешницу, любившую «многое блудодеяние», оде-

вавшуюся в «драгие и многоцветные ризы» и слушавшую «неподобные песни бесовские». Женщина представлена сидящей на драконе, псы терзают ее руки, а змеи — груди¹². Так же обычно изображается в лубке вавилонская блудница. Духовный стих рисует наказание за блудный грех сходным образом:

Второй упокой — висят висючие
змеи лютоеды,
Ради клеветника, еретника,
душегубника,
Сквернаго блуднаго человека
[Бессонов, 104].

В вертепе змея не кусает Иродиаду, но она все-таки появляется во второй части драмы как символ грехопадения и кары за грехи. В текстах украинских Сокиренского и Батуринского вертепов, опубликованных Е. Марковским, в Сурожском вертепе Е. Романова и в вертепе М. Чалого одна или две гадюки жалят Запорожца¹³. Может быть, в этом проявился сюжетный ход, раньше связанный с Иродиадой и Иродом.

Мотивы вертепа, имеющие отношение к Иоанну Крестителю, касаются не только его казни, но и спасения от рук воинов Ирода Великого в младенчестве. Апокрифическое предание о том, как Праведная Елизавета бежала с маленьким Иоанном в горы и спряталась в скале, которая расступилась по ее молитве, получило свое отражение в иконописи¹⁴, откуда и могло быть воспринято народной традицией. Живой вертеп В. Мошкова в местечке Славути Заславского уезда дополняет новыми подробностями привычную сцену приказа Ирода найти Рахиль. Когда воины возвращаются к Ироду с известием, что Рахиль не найдена, Ирод приказывает им идти под Кавказские горы и там искать. Воины сообщают, что там большая стража охраняет Рахиль [Марковский, 157–158]. Рахиль здесь приобретает биографические черты Праведной Елизаветы. В некоторых текстах вертепа этой героине приписывается очень преклонный возраст, что усиливает ее сходство с Елизаветой, родившей сына в старости. Кроме того, Рахиль вертепной драмы — это единственная женщина, которая, подобно Елизавете, дольше всех сохраняла свое чадо от посягательств Ирода. В Смоленском вертепе В.Н. Добровольского Воин приносит такие слова:

Я сходил в Вифлеем
И избил всех младенцев
От двух лет и ниже;
Только одна старая баба Рахиль
Не дает своего дитенка бить.¹⁵

Изображение Елизаветы с Иоанном на иконе Рождества должно подчеркивать, что жизнь Иоанна явилась прообразом земной жизни Господа, что крещение Иоанново — прообраз крещения во имя Иисуса Христа, а его мученическая кончина — прообраз искупительной смерти Спасителя. В вертепе эту символическую функцию выполняет не Елизавета, а Рахиль: мученическая смерть ее младенца является прообразом будущей искупительной жертвы Христа.

Наличие здесь смысловой параллели подтверждается некоторым сходством плача Рахили с плачем Богоматери в духовном стихе «Распятие Христа». Текст сцены с Рахилью — не что иное, как духовный стих «Избиение вифлеемских младенцев», расчлененный на реплики, которые распределяются между персонажами. Однако возгласы Рахили иногда отсутствуют в духовном стихе и появляются только в вертепе. Вертеп изображает скорбь Рахили так: «Ах, несносная печаль дух мой сдает» [Марковский, 54]; «Ах увь! Ах увь! В горести печали! Вижу младенца прободенную утробу и предаю гробу» [Виноградов, 11]; «не раздражай маёй утробы, не ўганяй дзітачка ка гробу» [Барышай, 117]; «помилуй чада моего — утробу; не предай меня живую до гробу... О, какая лютая болезнь сердце матери пронзает»; «ах, уби ж меня в сие время, пусть умру скоро»; «ах, убивают, меня несчастной оставляют» [Романов, 77, 99, 93]. В духовном стихе с плачем Богоматери мы находим следующее: «Бейся, сердце, сокрушайся, утроба терзайся», «утробую разгарашеся, сердцем своим распалашеся», «утробую своею разгарамши, сердцем своим рыдаючи» [Бессонов, 188, 192, 205]; «увь мне, сыра земля, возьми мя к себе»¹⁶. Источником этих кратких восклицаний плача, вероятно, является служба Великого Пятка и Великой Субботы Страстной седмицы с плачем Божьей Матери, содержащим такие слова: «рыдаючи матернюю утробую, уязвляеся сердцем горце, и стенащи болезненно из глубины души», «острием прободаема рыдаше», «ныне терзаюся утробую Матерски», «гвоздьми печали горькия пронзает и стрелами душу», «уязвляются люте, и растерзаются утробую слове, зрящи несправедное Твое закование, глаголаше Пречистая с плачем», «взвываше Отроковица тепле слезы точащи, утробую прободаема». В службе упоминается и ветхозаветная Рахиль, о которой говорится в Новом Завете в связи с избиением вифлеемских младенцев: «Глас в Рае слышен, плач и рыдание, и вопль великий; Ра-

хиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет» (Мат. 2, 18). В службе звучит песнь: «Прежде Рахилина сына плакаше всяк иже в дому, и Сына Девы рыдаху ученик лик с Материю». Таким образом, Рахиль и ее чадо оказываются прообразами Богородицы и Ее Сына. Вертепная драма сближает Рахиль с Праведной Елизаветой, которые, сливаясь в один образ, как бы символизируют скорбящую Богоматерь.

Косвенно связан с именем Иоанна Крестителя еще один эпизод вертепа, когда Ирод приказывает убить своего сына в числе других детей. Свет на появление этого сюжета проливают исследования М. Плюхановой, которая указывала, что культ Иоанна Предтечи на Руси получил наиболее широкое распространение в эпоху Ивана Грозного. История казни Иоанна иногда вплетается в сюжеты, связанные с самим царем. В качестве примера М. Плюханова приводит некоторые варианты «Песни о гневе Грозного на сына», где царь приказывает принести голову сына на золотом блюде¹⁷. Когда «Песня о гневе Грозного» контаминируется с «Песней о Кострюке», повествование дополняется образом царицы-злодейки, которая клеветает на царевича¹⁸, что усиливает сходство содержания песни с содержанием истории о казни Иоанна Иродом. Эти наблюдения позволяют исследовательнице сделать вывод, что убийство царем своего сына в святочном представлении об Ироде или царе Максимилиане — чисто русское явление¹⁹, а источник такого сюжетного хода — фольклорные тексты о гневе Грозного.

Эта точка зрения вполне справедлива для народной драмы живых актеров. Но в кукольном святочном представлении выведенная закономерность нарушается. Приказ царя казнить своего сына обычно встречается только в польском вертепе или в сильно полонизированных вертепах Белоруссии [см.: Марковский, 157; Тихонравов, 106; Барышай, 146, 154]. Вероятно, источником этого мотива могут быть не только русские тексты о гневе Грозного, но и свидетельства церковного предания, согласно которому воины Ирода Великого в числе 14 тысяч пострадавших младенцев убили одного из малолетних сыновей царя²⁰. Учитывая два последние замечания, можно сказать, что вертепные сцены, где Ирод приказывает убить своего сына, связаны с сюжетом об Иоанне Крестителе только в силу контаминации Ирода Великого с Иродом Антипой. Так, Ирод иногда не просто велит умертвить царевича, но отрубить ему голову и принести пока-

зать ее царю. Более того, в одном из вариантов кукольной драмы всем вифлеемским младенцам по приказу Ирода отрубают головы [Барышай, 146].

Подводя итоги, можно сказать, что, хотя сюжеты, связанные с Иоанном Крестителем, присутствуют в вертепе скрыто, в виде отдельных мотивов, они в значительной степени организуют структуру пьесы, помогают расставить важные смысловые акценты.

Примечания

¹ Щукин Н. Вертеп // Вестник Императорского географического общества. 1860. Ч. 29. Кн. 7. С. 35.

² Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Кн. 4. СПб., 1881. С. 569. (Далее: Ровинский).

³ Титова Л.В. «Беседа отца с сыном о женской злобе». Исследование и публикация текстов. Новосибирск, 1987. С. 123. (Далее: Титова).

⁴ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 92. (Далее: Романов).

⁵ Вертепная драма (Из статьи Тихонравова И.С.) // Древне-русские драматические произведения. СПб., 1898. С. 108. (Далее: Тихонравов).

⁶ Барышай Г.И. Саннікаў А.К. Беларускі народны тэатр батлейка. Мінск, 1962. С. 147. (Далее: Барышай).

⁷ Супруга Пора — для «Беседы» тоже, конечно, злая жена: она предает мужа, «прельстившись красотой юного Соломона» [см.: Титова, 154]. Но здесь акцент стоит не на погублении мужа или желании ему смерти, а на измене.

⁸ Ранняя русская драматургия XVII — первой половины XVIII в. Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. М., 1978. С. 155.

⁹ Марковский Е. Украинский вертеп. Київ, 1929. С. 179–180. (Далее: Марковский).

¹⁰ Бессонов П. Калики переходные. М., 1863. Вып. 4. (Далее: Бессонов).

¹¹ Святой великий пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн. Репринт. изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 274.

¹² Иткина Е.И. Русский рисованный лубок к. XVIII — нач. XX в. М., 1992. С. 203–206.

¹³ Марковский Е., 83 (Сокиренский), 177 (Батуринский); Романов, 88–89; Чалый М.К. Воспоминания // Киевская старина. 1889. Т. 24, январь. С. 35.

¹⁴ См., например, икону «Рождество Христова» к. XVI — нач. XVII в. из местного ряда Христорождественского собора в Каргополе (Государственный Русский музей).

¹⁵ Виноградов Н.Н. Белорусский вертеп. СПб., 1908. С. 28. (Далее: Виноградов).

¹⁶ Стихи духовные. М., 1991. С. 75.

¹⁷ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 100–104.

¹⁸ Там же. С. 164.

¹⁹ Там же. С. 170.

²⁰ См.: Святой великий пророк Предтеча и Креститель Господень Иоанн, с. 316.

Духовное наследие Чернобыльского Полесья

После аварии на Чернобыльской АЭС в зоне заражения оказалась и часть Полесья — уникального этнокультурного славянского региона, в котором до настоящего времени сохранялись архаические элементы традиционной духовной культуры и языка, обрядности, фольклора. Пристальное внимание исследователей Полесья привлекло в начале 60-х годов, когда Институтом славяноведения и балканистики АН СССР была организована первая полесская экспедиция, положившая начало комплексному (диалектологическому, фольклорному, этнокультурному, историческому и археологическому) изучению этой архаической области славянского мира. За тридцать лет, прошедших со времени первой экспедиции, уникальные полесские материалы нашли отражение в целом ряде публикаций¹; была составлена сводная программа-вопросник Полесского этнолингвистического атласа (ПЭЛА), по которой начиная с 1980 г. участниками Полесской этнолингвистической экспедиции под руководством Н.И. Толстого собирался полевой материал, ставший основой Полесского архива Института славяноведения и балканистики РАН. После Чернобыльской катастрофы изучение Полесья продолжалось силами ученых из Минского и Львовского университетов, обследовавших села, входящие в сетку населенных пунктов ПЭЛА. Всего за время работы экспедиций собран материал более чем в 130 селах.

Чернобыльская катастрофа обернулась не только трагедией жителей прилегающих к АЭС районов, вынужденных навсегда покинуть родные места, не только необратимым разрушением экологии этого региона, но и невосполнимой культурной утратой. Районы Восточного Полесья оказались навсегда потерянными и для лингвистов, фольклористов, этнографов. Исчезли с географической карты села Толстый Лес, Речица, Стечанка, Копачи и многие другие — они были разрушены, сожжены или скрыты с лица земли — чтобы предотвратить возвращение жителей в зараженную зону.

Огромную работу по спасению языковой и культурной картины Полесья провели за прошедшие 10 лет украинские ученые. Сотрудники Института украинского языка Академии наук Украины продолжали экспедиционные исследования в селах, куда были переселены жители пострадавших районов. Результатом этих исследований стала бесценная хрестоматия «Говірки Чорнобильської зони. Тексти» (издание полностью подготовлено к печати) — свод материалов из 11 уже несуществующих полесских сел (последние записи сделаны в январе 1996 г.). Ведется работа по созданию «фонофонда Чернобыля» — записей местных говоров.

В Полесском архиве Института славяноведения и балканистики РАН хранятся материалы из села Копачи Чернобыльского р-на Киевской области, где члены полесской экспедиции работали летом 1985 г., в последний год перед катастрофой. В 1986 г. жители Копачей были расселены по разным пунктам (в основном в Макаровском р-не), а само село срыто бульдозерами.

В память о трагедии его жителей и их культуры публикуется часть архивных материалов из этого села.

Историческая справка. «Копачи — село в 10-ти верстах от Чернобыля на правой стороне реки Припети, на низменном месте. Жителей обоего пола с Карпиловкою (так называется часть села на возвышенностях несколько далее от реки) — 516. Церковь ветхая, деревянная, во имя мученицы Параскевы, построена в 1742 году. Прежние церкви, до построения нынешней, стояли выше на Карпиловке, там, где и ныне жители указывают место...»²

Из материалов 1985 г.³ «Село Копачи Чернобыльского района Киевской обл. состоит из двух частей. Границей служит шоссе («шлях») Припять — Чернобыль — Киев. Более старая часть Копачи — с восточной стороны от шоссе. С западной стороны — Карпиловка. В Копачах была деревянная церковь св. Параскевы, разобрана в 1917–1918 гг. Рассказывали, что у хозяина, построившего дом из бревен разобранной церкви, болела и умерла жена, он дом продал и уехал <...> Село было сильно разбито во время Второй мировой войны, 9 раз оно переходило из рук в руки. Жители жили в погребах и землянках» (зап. М.Г. Боровской).

О русалках

Русалки в жите. «У нас одна баба кажэ: пошла я картоплю полоть на русальны тыждень. Летом. А от узенька полоска: с того боку жыго и с сего. А ее полоска картопли. Пришла полоть картопли, и так русалки на ее сон накинули, шо яна и поле, а ўсё раўно: не знае, кажэ, як я тую копаницу кинула и сама схилилася, да и заснула <...> Аж кажэ, три дизвочки <...> пудскаквають, идна, кажэ, вишла по серёдини, а двизьменьшньких. И ка, так скачуть, так скачуть и приказку шчэ приказвають: "Тоўстэ с тонким помешаецца, красные дизвушки



Жительница с. Листвен (Овручского р-на Житомирской обл.) в традиционном полесском костюме. 1981 г. Фото О. Беловой

нагуляюцца". И яна ка: я так злякалася, яны так по здóрову крикнуць <...> да тако лўпнула <...> и тых дзёвочок нема, не знаю, где воны делись» (зап. О.В. Санниковой).

Русалки появляются в доме в Сухой четверг. «На Труйцу у тэй сухі чэтвер русалки сушацца. [Рассказчица тоже решила высушить свои вещи, и русалки появились у нее в доме.] Девочки-недоростки, так по десять, по двенадцать лет именьшенькие, ўсе белое-белое, закрытые аж до низу серпантом [объясняет: марлечкою], я луп очыма, они только так: "Гм, м, м, м..." — приглашали с собой на той свэт, только так гули [и протягивали к ней руки]» (зап. О.В. Санниковой).

Русалка приходит к матери. «Умерла девочка на русальны тыждень, ну да на други год цэ ж русальны тыждень, русалки виходять. [Покойная дочь пришла в дом матери], сидела год у мамы. Ана ужэ сядыгь, не говорыгь, нишчо. Мама ж та наварыгь, боршч наліе, яна ж думае, шо... А яна ж не кушае, то ж яна только пáру хватала, пáрою питалась. Да посядела год, до того дня, пока русалки пришли, а потим у лáдки заплескала: "Нашы пришли, наши пришли!" — да й улетела» (зап. О.В. Санниковой).

Русалки-утопленники. «Русалки те, шо которые люди, шо тонуть. Утопленники <...> Если на русальны тыждень утопицца или помрэ, то ужэ шчытаецца русалка. От у нас дядька на русалном

тыжњи умер, ото шчытають, шо он ужэ буде русалкой» (зап. О.В. Санниковой).

О волколаках

Мачеха превращает в волка. «Колись <...> рассказывали, шо скидали воўками. Были на переходы, дак купались чи ишэ шо, так у йіго [одного из купавшихся] шэрсть на груди така предлинна. [Этот человек рассказал, что его] мачеха перекынула у воўколаку. Так [он] же ходил по полю, иде люди варили картошек, да ходил, да збирал по полю [и потом] познакомиўся з воўками и хожу открываю двэри, иде овечки там, а вони ловятъ. Так [однажды] подошоў к корове, [а она поддела на рога], дак и зняла шкуру [только на груди осталась длинная шерсть]» (зап. О.Б. Шаталовой).

Теща делает зятя волколаком. «Это с чоловіэка зробицца воўк — кажуть воўколака. Одному чоловіэку тещча, она не ўзлюбила яго [так сделала]. Вёз ён навоз, ехаў назад, видитъ золото. Ён як взяў, стаў воўк. Жыў год у воўках, а год прошоў, [ему кто-то посоветовал: увидишь] краснее, як агонь, то бяри. [Пошел он, видитъ] — дядько пасе овэчки. А у яго ў воротниках были ленты. Як он бачыгь, шо краснее, кажэ: "Иди сюды". Приманиў до сабе, приластиў, привьёў до дому, заговориў — стаў чоловік и даў прутик, кажэ: як прйдеш до дому, лясни яе [тещу] прутиком. Зробицца воўчица. [Бывший волк пришел домой, теща его

встречает, обнимает, а он хлестнул прутиком, и она стала волчицей.] Так и побегла. Можэ и тапер бегае» (зап. О.В. Санниковой).

О нечистой силе

Сезонные перемещения черта (от Вербного воскресенья до Крещения). «Недобрый сидел на верби, а вербу посветили, так ин на яблони, на яблони сидив. Так вже стали яблоко светить. А йин вже с яблок да ў воду. И у води сидив аж до Крещеня, а вже на Крещеня ёго стреляли и его убили гада [нечистика], тады воду светять и стреляють» (зап. М.Г. Боровской).

О ведьмах и оберегах от них

«Ведьма знаеца с тэми нечистиками. Ведьме нада абстригись, шоб нельзя было ее схватить за косы. Она с чортами знаеца, то воны ее могут схватить» (зап. М.Г. Боровской).

«[В Чистый четверг] до сход сонца мили дижу, ў ночи, да виносили на улицу, мили йи, обязували чистой скатертью, ложили на дижку (она ж с крышкою) краюшечку хлеба с солью. Сонце узошло — ў хату убирають. Развязывают скатерть, забирають ў хату, а як Паска <...> паску ў ту скатерть светять. Ховають ту скатерть и на Ивана Купала и на Юрья ее распинають на двэрах, шоб змеи [колдуньи] каров из доили» (зап. М.Г. Боровской).

Ведьмы на Ивана Купалу. «На Ивана Купайло, на ровах три сосне стояло, и на тые сосны на Ивана Купайло ўси вэдьмы прилетали» (зап. О.В. Санниковой).

О кладях

«[Недалеко от Копачей стояли три сосны — «три хвои»]. Там золото було закопанэ, дак пересушвалось. Да цэ ж, кажэ, яно виходило только на Ивана Купального. Виходило с зэмлі. Дак вин копаў — перекопваў там ўсе. Ано заходить ў зэмлю и на Ивана Купального виходить до гори» (зап. О.В. Санниковой).

Андреев день

Представлено описание молодежной игры с коржом, приуроченной к этому празднику и распространенной на ограниченной территории, преимущественно в украинском Полесье⁴. «Андрей Перезьян [Первозванный] ўсе свята цэрэзваў. Пекуть коржа и бугая — пироги.



«Борода» в с. Хоробичи (Городнянского р-на Черниговской обл.). 1980 г. Фото А. Ключевского и О. Терновской

Потом у пирога робили роги, мордачку таку. И девки на вечорках заховают ёго, а хлопцы шукають». «И против Андрея и пекли коржа и бугая [быка]: рот и очи с квасоли [из фасоли] поставят. И заховают ёго в хати, шоб хлопцы искали. Як не найдуть, то паўлитра становят. А тоды вже коржа кусають. Положат ёго на стол, а один садица на табуретки коло коржа. А другі садица на ковенію [кочергу] и каже: "Я еду галы [пироги] кусать", — а той, шо сидит, каже: "Я буду писать". "А я ўкушу!", — а тот: "А я запишу!" Тот хватъ коржа, а тот его сажет — морду чи у лоб — куды попало. Такого смеха!» (зап. М.Г. Боровской).

О судьбе и доле

Бог дает каждому свою долю. «Сколько от дитя рождается, и ему ж тожэ дае бог тэ ўрэмя, шоб он жыў и такое ўрэмя, шоб померти, оттакее болести померти. Жыла бабушка старенька така, как я сама. От бухае ў окно мужчына. "Бабушка, ўстаньте!" — "А чо?" — "У меня ребёнок народиўсе. Не, не у меня — там ребёнок народиўсе <...> Дак пойдёмте побабите". Она ўстала, пошла. А йде [тот мужчына] да каже: "Чу, бабушка, поглядите ў окно". [Перед тем, как войти в хату, повитуха взглянула в окно и увидела] — аж висит и качаецца дитина. То ж сй так показваецэ. Дак она побабилла и пришла. Дак тэй [мужчына] гаворыть: "Ну што?" "Бачыла — висёў". [В другой раз] она пришла [и видит], ў воде купаецца, плавае <...> Да ж вона кажэ, то ж буде вешэльнік, што то висит <...> а то буде утопленик. Як вишли года, тэ врэмье, тэй с тэй смерти помьёр, а тэй утопиўся <...> як тая бабушка бачыла. Так оно получылося <...> нарождаецца, и бог ему дае ужэ сколько прожыть, и бог ему дае долю, от вам таке» (зап. Е.М. Назаровой).

Несчастливые дни (традиция таких списков восходит к памятникам «отреченной» литературы — Лунникам, Планетникам и статьям «О добрых и злых днях», известным в древнерусской книжности). «Несчастливые дни: январ 12, 2, 15, май 10, 8, 7, июн 1, 12, 17, июль 1, 13, 17, сентябр 12, 15, 18, октябр 1, 17, декабр 1, 17, 7. У святые дни если хто захворает, тот редко выздоравлиают. Дни которые дети родеца долго неживут а если будут жить, то несчастливые люди и если в эти дни женца, то вмисци неживут. Сеять ниякого насиня неможно <...> 1, 17 августа сгорел Садом. Першаго Апреля бог духов согнав с неба» (переписано К.Е. Рутковской, сохранена орфография оригинала).

Заговоры

«Вигонять корову. Иди, моя коровка, селом каменцем, а полем гайцем, а лесом пеньком. На черепаши еду, вужем погоняю, а своим врагом песком очи засипаю. А ти, моя коровка, пасись, пасись, на сци на ведьму, на сери, а спор [прибыток] додому носи. Богу слава конец» (переписано М.Г. Боровской, сохранена орфография оригинала).

«Уроки для коровы — шоб не вредили корови. Соль им да печиво, да с ихними погаными очами, камень горячи за плечами, ряба гадюка пред очами. Як ёна не може камень глинуть [проглотить], а неба лизнуть, на дереву листу перешиятать, а на земле песку перегребти и з моря воды выпить и сто ли [из столи] — с потолка в гризнуть [угрызть], так ено не може чорне лисе [черной лысой] корови наврекнуть [навести порчу]. Тоди ена ее наврече, як поцелует гадюку в бели лице, а мою корову в сраку. Дай бог помочи» (переписано М.Г. Боровской, сохранена орфография оригинала).

«[От «звиха»] Шла Причиста Мати полем, сидит яслятка на дороге, плаче, чего ты, яслятка, плачешь; бегла я железными стоўпами, ножку зломалу. Не плач, яслятко, я твою ножку сцелю, кров з кровье залъеца, костка з косткою зросете. Я словами, Причиста Мати з духами» (зап. В.В. Лукашиной, Л.В. Мосоловой).



Колода-борт в с. Листвен (Овручского р-на Житомирской обл.). 1981 г. Фото О. Беловой

«Господу Богу помолюся, Причистой Мамци помолюся, приступи и поможи. Як крови замовляти [На унятие крови]. На горэ дуб стоить, а под дубом казан стоить, а в казане кроў кипить, а ў крови шука играе, хвостом виляе и кроў замовляе. Я словами, Причистой Мати з духами (повторять 9 раз)» (зап. В.В. Лукашиной, Л.В. Мосоловой).

Народные легенды

Представляем записи двух сюжетов о «собачьем и кошачьем хлебе» и о Потопе, распространенных в Полесье. Варианты из Копачей отличаются оригинальными подробностями.

«Буў колос до самёй земли, а потим шось таке було шо [Бог хотел уничтожить колос], а якась людина чи там яки пророк отвоеваў, шо трэ уставиць, шо остаўся малёньки колосок. [Другая информантка, слушавшая рассказ, добавляет]: Ну дак остаўся, то ж казали, собаки и коты почали ужэ ж выпрошвать хлиэб <...> дак кажуть, бы не собаки да не коты, хлеба бы не было у нас. То ж аны випросили, кажэ. От, пуйде хазяин, засевае первы раз, перехристицца, сие да кажэ: "Зароди, Божэ, на ўсякого долло. И на котячу, и на собачу"» (зап. А. Симошиной и О.В. Санниковой).

«[Люди были грешные.] А Буг наслаў кару, шоб свэсти с того свэта. Увэсь свэт потопила. А быў правэдни чэловэк. Ён зробиў карабэль, каўчег. Ён се зробиў, ужэ яму переказвае ангел: "Крой". Стала хмара наступати... Узяў каждой твари по пари. [Жена Ноя не хотела входить в ковчег.] Як юн ее гукаў, гукаў, не иде. Кажэ: "Войди, сатана". [Она вошла. Вода все затапливала мир], пттици на вэрхушках потонули. А та ж сатана да провэртэў дирку. А вуж узяў да заткнуў дирку. Бог посилае голубя: иди, шукай зэмлю. Голубь летаў, увэсь свэт облетаў, земли не найшоў. [Бог послал голубку.] Голубка полетела, увэсь свэт облетела, нашла горбиночку. Села на горбиночку и вировала цвэтиночку. Да ўзяла дубиночку, полетела, понесла до копча. Ной двэри отворае, голубку ўпускае. Стала вода [убывать], стаў Бог выпускаць. А вуж кажэ: "Заплати кровью, шо я спас усих людей". [Бог послал комара узнать], котора кроў лучча. [Комар прилетает, уж спрашивает]: котора кроў лучча? Комар сказаў, шо чоловэча. Буг недочуў [и переспросил]. А воўк крычыть: жабеча! За тэ воўку назначэна скатина одна из дэсьти дэсятин. [А комар пьет кровь людей]» (зап. О.В. Санниковой).

О Страшном суде

Летом 1985 г. в Копачах был записан текст духовного стиха эсхатологического содержания. Никто не знал тогда, что меньше, чем через год пророчество о Страшном суде начнет сбываться...

«Псалма о страшном суде божем» (переписано Н.К. Турецкой; сохраняет орфографию и пунктуацию оригинала):

Плаче мать земля сирая,
не може грехов сносить.
Стала мать земля сирая
сина божего просить.
Измилюся сине божий
надо мной землей сирой,
Зними з мене сине божий
беззаконие грехов.
Ох як же мне терпень [sic]
на небесной висоте,
а ище хужей терпеть
матери сирой земле,
не плач мать земля сирая
я уничтожу увесь блуд.
Знай ти мать земля сирая,
тогда буде страшный суд.
Неплач мать земля сирая
дай ти время исождать,
когда стануть сильны ветры
гори раздувать.
Где були крутые горы,
стануть ветры ровновать,
где були глубоки мори,
они будут висыхать.
Повмовкають усі птїчки
глас не будут подавать,
только отєнные [степные?] речки
будуть з неба протекать.
Повмовкають усі птїчки
глас не будут подавать,
лес не буде розвиває,
а сад буде висихать.

Примечания

¹ См.: Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика). М., 1968; Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря. М., 1968; Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983 (там же программа-вопросник ПЭЛА и литература); Назарова Т.В. Лингвистический атлас Нижней Припяти. Київ, 1985; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. Минск, 1987; Полесье. Материальная культура. Киев, 1988; Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994; Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995 (там же литература).

² Сказания о населенных местностях Киевской губернии (или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся). Собрал А. Похилевич. Киев, 1864. С. 149.

³ Записи приводятся в русской графике; в квадратных скобках — пояснения собирателей.

⁴ См.: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 110.

Предисловие и подготовка текстов
О.В. Беловой (Москва)
и П.Е. Гриценко (Киев)

С.П. БУШКЕВИЧ

«ОБЛАКОПРОГОННИКИ»: карпатско-южнославянские параллели

Никита Ильич Толстой в статье «Еще раз о теме "тучи — говьяда, дождь — молоко"»¹ проанализировал и обобщил формы (поверья, былички, ритуалы, приметы, загадки, клишированные формулы, лексическую семантику и пр.), через которые в славянской народной культуре реализуется общеславянское представление о грозовых тучах как быках и коровах. В статье показано также распределение этих форм в разных славянских зонах.

Так, на основе опубликованного корпуса общеславянских данных Н.И. Толстой выделил зону распространения верований об «облакопрогонниках», которая «охватывает Далмацию, Черногорию, Герцеговину, Боснию, частично Западную Сербию и Воеводину, где обнаруживаются следы боснийской колонизации»². Эти верования выражаются здесь в форме поверья или развернутого рассказа (былички), иногда включающего заклиательный текст, в котором тучи представляются как говьяда (стадо) и предводительствуют ими «колдовские лица и животные — «здухачи» и «стухи». Одни здухачи охраняют уголья своего села, другие — из соседних зон нападают на эти уголья, стремясь бурей или градом нанести урон»³. На этой же территории встречаются представления о том, что «здухачи» могут нападать (и обороняться) в виде быка или что бык (и вол), имеющий определенные качества, и есть «здухач». Восточнее этой зоны на Балканах расположен ареал, где существуют представления о тучах, ведомых утопленниками или висельниками, а еще восточнее — в заклианиях обращаются к Герману.

Украинские Карпаты, как и балканославянская зона, не представляют этот фрагмент народной культуры единообразно. В большинстве карпатских населенных пунктов в ритуалах отгона грозовой (градовой) тучи местные жители используют различные магические предметы, известные в этой функции и в других славянских зонах (хлебная лопата и печная утварь, освященная верба, сено с рождественского стола, праздничные свечи, сельскохозяйственные орудия, сложенные крестом, палка, которой разогнали ужа и жабу, и др.)⁴. Однако среди опубликованных текстов не было фиксации здесь верований об «облакопрогонниках», способных совершать подобные действия без использования «чудесных» предметов.

Как показывают материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики РАН 1986–1994 гг., в Украинских Карпатах наиболее часто встречаются представления о грозовых облаках, ведомых самоубийцами (висельниками, реке — утопленниками), а наиболее распространенным и действенным способом их отгона от села признается колокольный звон (колокол теряет силу отгонять бурю, если в него бить

во время похорон самоубийцы).

В 1993 г. у бойков в виде поверья было зафиксировано представление о людях, способных отгонять грозовую (градовую) тучу. В селе Тисов (Долинского р-на Ивано-Франковской области) С.В. Прокипчин, 1928 г.р., рассказывал⁵:

Биў чоловік — як буря, то браў дернянку [пласт земли с травой] и накривав себе [клат на голову], и дзвон дзвонёла, и він шось шептаў и відган'ёў.

Более близки сербским верованиям об «облакопрогонниках» былички, записанные в 1993 г. в двух закарпатских русинских селах, диалект которых относится к одной группе говоров, — с. Синевир (Межгорского р-на) и с. Черный Потык (Иршавского р-на).

Летом 1993 г. от синевирского жителя Василия Ивановича Нероды (Нирод) С.М. Толстая и автор статьи записали на магнитофон рассказ о том, как в соседнем с Синевиром селе Синевирская Поляна местный колдун отворачивал тучу на реку. Перед бурей он раздвигал догола (именно за эту подробность галантный пан, приподнявшись, просит извинения у собирательницы) и, встав напротив тучи, изображал борьбу с «демоном»: как будто он по кому-то бьет. И куда повернет тучу — туда падет (дождь и град). Почему-то ему пришлось на ум пустить тучу на речку (а речка там, как в Синевире, — всего два метра шириной). И буря шла против течения реки так, что по берегам дождь только чуть падал — весь пошел по реке. Колдун был голый и совсем ничего у него не было. Он боролся с «демоном»: тот, кто владеет бурей, зовется «демон». Демон напускает бури. Он где-то в воздухе, в природе и невидим. Этот человек, который знает, как отворачивать бурю, что-то говорит, а демон хочет его побороть, но не может, так как он что-то такое говорит, как-то так молится. Эти люди такими рождаются, это колдун.

Ў Полянїх, я чуў, шо в нїх быў — но вўн, пробачте, поўністю гайно «нрзб. обїтїй? «раздетїй?», то як ишла буря... И стоїть вўн бороўся с тїм демоном: вот так бороўся, як бы нїмї по ткомусь бити. Так бороўся. И кудї наверне — тудї пїде. Так шось выпало на гадку: на річку пустити (а річка там отакїя, якo сесе, — два мїтри лиш шїрока). Та тотї буря ишла горї річкоў, шо боками лиш чуў дїк дощїчкї падаў — уся самоў рікоў пїшла. Вўн голїй, и нїч... [С кем бороўся?] Демон вобще, тотї ся кличе демон, котрїй бурїю владїє. Вўн наvertsїє бурї. Вўн десь ў вїздухе, ў природї — невидимїй. Шось тот говорит, та тот демон хїче го перебороти, того, чуїете, котрїй знаїє ўдвертати, та не мїже, бо вўн шось є говорит там, шось є молїтся,

говорит там, я не знаю шо. Тоті люди народжені, босуркун.

Примечательно, что по синевирским представлениям, такие люди могут управлять не только небесной, но и земной водой⁶. После рассказа В.И. Нероды присутствующая здесь же Елена Ивановна Ковач, 1932 г.р., рассказала о женщине, которая не только могла отвернуть бурю, но и повернуть реку. Как легендарный рассказ в Синевире бытует история об изменении русла реки Теребля. Произошло это в результате ссоры двух женщин, стирающих белье по разные стороны реки. Одна из них, «босурканя», пошептав что-то, смогла повернуть речку так, что вода залила противоположный берег, вытеснив ее противницу. Уже после их смерти местные жители сделали насыпь и пустили реку по прежнему руслу. К сожалению, эта деталь — почему после их смерти? — осталась не проясненной, хотя изменение русла реки в Синевире действительно имело место.

Были люди — бурю удверне. Ци ріку удвернула... Дві жінки туй угорі, де болница (мало майвишше)... Та сеся річка так вонк тудь десь [текла], казали старі люди, де кремниця. Были дві жінки та прали на ріці. Сяк текла річка, а једна с того боку річки прала, а једна с сего [берега] річки прала. Та дуже ся сважали, а тоті каже: «Тебе зараз Бог поупне [попнёт, попятит], бо я, — каже, — на тебе ўсю воду тоту наведу». Та так лиш имила шось она тоді стала та тоді прошептала — та тоді вода имила двигат. Та ледве похопила [другая женщина], ледве ўсе зютигла [собрала свои вещи]. Та тоді по-пюд обрїу тот ріка и пюшла. Далі люди перекопали (уже жінки тоті поўмерли, ті, шо робили, — они знали), та перекопали, та сюды пюшла [река], де тепер иде, а тоды вон тудь ишла — вон тым боком. Та тоті н бурі знала удвертати.

В том же 1993 г. в с. Черный Потык неожиданно (в ответ на вопрос «Кто снимал порчу с коров?») Анна Ивановна Бодак, 1928 г.р., рассказала быличку следующего содержания: Вечером перед «русальней» пятницей (пятница перед Троицей — в этом регионе один из самых «опасных» дней в году, день особой активности ведьм и колдунов) к ним в дом пришел материн знакомый — местный «ворожильник», глубокий старик Черничко — и остался ночевать, с тем чтобы хозяева разбудили его в полночь. В это время ему нужно было идти на границу своего села (Черный Потык) и села Коломны. Проснувшись, он попросил, чтобы его проводил до границы муж дочери хозяйки (т.е. муж рассказчицы, отчего она и называет его «мой старик», хотя, вероятно, в то время он был еще молодым мужчиной), который попытался отказаться, испугавшись ночью отправиться в путь с колдуном («босуркуном»). Далее идет пересказ того, что муж, вернувшись, рассказал А.И. Бодак: Когда они подошли к границе села, колдун сказал: «Как увидишь рябого быка, то бей его, а будет еще черный — его не трогай».

От этих страшных слов Бодаку тут же померещился рябой бык — будто он уже идет. И вот они перешли через межу, на поле соседнего села, и никого нет. И тогда колдун сказал, что Бодак может возвращаться, так как соседский колдун не пришел и отменил (битву). По пути домой Бодак все боялся, что сейчас появится не пришедший рябой бык, да еще и не один... В образе же черного быка должен был появиться старик Черничко. Почему он взял с собой крепкого мужчину, в тексте не проясняется, но в ходе дальнейшей беседы с информанткой (о тяжелой кончине колдунов и ведьм), она обмолвилась, что Черничко умер страшной смертью — тот колдун в другой раз таки пришел и его поборо (забюу; форма прош. времени от *за-бост*, «забодать»), и мертвого Черничку нашли в горной реке.

В целом рассказ очень путанный, поскольку жанр былички требует постоянных «формул достоверности» (необязательные, но реальные детали, повторяющиеся реплики и целые фрагменты текста, постоянный переход прямой речи в косвенную и наоборот).

Чујете, туйко рас до нас прийшоў ворожильник. Но, се росказовати? Но пак чујете, прийшоў до нас ворожильник једен та несе таку тайстру, міх такий, та несе зілля ўсякого. А ўто як раз было на русальну пјятницю, сперет тых зеленых сяток. Ну, шче мамка жила. А и овюн тоді каже — овюн из мамкоу незнакомый быў — та каже, ош: «Свахо, — каже, — ци не хыбит вам дашчо, — каже, — корові? [нет ли чего плохого с вашей коровы?]. Мамка каже: «Йой! Так, ош молока ніч не даје, — каже. — Голиба знаје, ци заупрема, ци што корова». А овюн каже: «Я, — ка, — як раз тепер из хашчі, — каже, — я несу зілля, — та каже, — я поможу корові». И туй, знајете, овюн опстаўся на нюч та — но! — туйки повечеряў тай лгт спати. А каже: «А упюўночи ня, — каже, — жженіт [сгоните]. Бисте ня, — каже, — гань упюўночи». Сесе было ў нас, точно у нас было. Но, та як утё гы дванацять годин было — я дежурила, обых овюн не пюспаў [проспал], — тай тоды кажу мамці: «Мамко, идіт го зганяйте, діда, идіт того діда зганяйте, бо, — кажу, — уже дванацять година». Но, а мамка пюшли та кажут: «Свату, уставай гет, уже дванацять година». Но, овюн устаў, та мамка јому тоды каут, ош: «Та де будете — тепер дванацять година — та де будете тепер ити уже у тоје другоје село Коломні? — та кажут: — Уже переспіт до раненька. Як муў лем зогнати [как попросил поднять], — зогнали, ош бо так бы не зганяли». «А н'ет, — каже, — свахо. Я тепер мушу ити. Я, — каже, — мауу тепер ити, но лем, — каже, — най [пусть] сват поведе». Ош мый старий. Каже: «Най ня, — каже, — сват поведе на гатарь [межа села] через толоку». А старому ся не хочет. «Иде, — каже, — у самой пюўночи, дванацять годин, а я буду, — каже, — дьявола, —

каже, — весті. Тко знаје, шо то за једен овюн? — та каже: — Буду го вести, а каут: босуркун». Но, идут они. Як уже ўшли туй на верьха, там на поле, та каже овюн тоды, му каже: «Знајеш што, як будеш видіти рябого бугаја, та, — каже, — того бей, а чорного бысь не кываў». А старий каже: «Як исё овюн мені повіу, а я, — каже, — так, шо волось на мені устало. Я ж дьявола веду, шо, — каже, — тко знаје, шо то за једен. Та мушу толькы ити. Шось, якійсь је та мучит, та мене туйко загублят» (...) Та мый каже: (но, тако им ся привиділо, шо) «Уже тот рябий бугай — шо вюн каже, шо рябий, — то тако ми ся привиділось, шо уже иде. Но, я јого перевиу за нашу межу, уже за нашу границу, на их поле, на колоненьскоје». «Ну, — каже [босуркун], — свату, тепер ся вертай». Уже ўдминіу. «Уже тоды, — каже [муж рассказчицы], — ўдминіу», шо тот, шо се йшоў из ним ся бости, тот бугай другий, овюн, та каже, ўдминіу (...) Не прийшоў, ош они мали ся ўстречати на границі, на нашой тай на туй, колоненьској, мали ся там ўстречати, а тот не прийшоў, шо мали ся они сходити — тоті двоје буган, тоті босурканя. То на Русальну пјятницю. Каже старий: «Я, як уже ўдкы так ийшоў, шо, — каже, — до землі не достапуа. Думаў ўсе: тоті исче, шо казали, шо го чекаў, та, — каже, — думаў исче и не једен, они прийду». Того звали Черничком, шо мый јого вюу. Та вюн быў чорный бугай, а чекаў рябого.

Такие же рассказы о колдунах, устраивающих единоробства на границах сел в образе быков, чтобы обезопасить свои поля от стихийных бедствий, насыщаемых колдуном-соседом, были зафиксированы на юге Венгрии, в сербскоязычном ареале на границе с Югославией.

Примечания

¹ Толстой Н.И. Еще раз о теме «тучи — говядя, дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 3–16.

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 4.

⁴ Объяснение обрядовой семантики многих из этих предметов см.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83; они же. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 44–120.

⁵ Расшифровка магнитофонных записей Ю.В. Стрельниковой и С.П. Бушкевич; приводится в украинской графике. Дополнительные знаки: «ѣ» — [y] неслоговое; «ѣ» — [y] с приступом-смычкой (на месте русского и украинского префикса *ви-* и первых двух звуков украинского префикса *від-*); «ѣ» — обозначение легкой йотации последующего гласного; «ѣ» — дифтонгическое сочетание [из]; в баржавских говорах встречаются три звука [i], [i], [i], различающиеся по ряду образования, им соответствуют три буквы.

⁶ О связи земной воды с водой небесной в мифологических представлениях славян см.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. 21. 1981. С. 87–98.

А.М. РЕШЕТОВ

О Николае Николаевиче Виноградове и его статье «Игра в "гороши"»

Работая с архивом выдающегося русского этнографа, фольклориста, диалектолога и библиографа, члена-корреспондента АН СССР, проф. Дмитрия Константиновича Зеленина (1878–1954), я познакомился с единственным письмом Н.Н. Виноградова. Письмо было написано на маленьком листочке бумаги фиолетовыми чернилами и обращало на себя внимание исключительной немногословностью, отсутствием каких бы то ни было подробностей, тактичностью, даже некоторой отстраненностью, хотя чувствовалось, что адресат и отправитель письма хорошо знакомы друг с другом. Вот текст этого письма.

«Глубокоуважаемый Дмитрий Константинович,

Искренне благодарю Вас за Ваше любезное поздравление. Оно мне было очень дорого.

При этом посылаю небольшую заметку, которую, может быть, можно поместить в этнографическом журнале или же передать акад. Орлову¹, как комментарий к XVIII веку.

У меня много подобных заметок. Есть полное описание карточных игр в деревне — около 2 десятков.

Искренне Вас уважающий

Н. Виноградов
30/1—1937»².

Конечно, мне было известно имя Н.Н. Виноградова, автора ряда публикаций, но я ничего не знал о его жизни, в частности в период написания данного письма. И я стал искать сведения о нем³.

Николай Николаевич Виноградов родился 10 ноября 1875 г. в селе Чмутьево Галицкого у. Костромской губ. в семье священника русской православной церкви. Широта полученного образования (он закончил историко-филологический факультет столичного университета) позволяла ему выступать со статьями в известных научных изданиях по этнографии, фольклористике, диалектологии и т.д.⁴ До революции Н.Н. Виноградов работал помощником управителя канцелярии костромского губернатора, принимал участие в деятельности Костромского научного общества по изучению местного края, печатался в его изданиях⁵. После революции в течение семи лет занимался краеведческой работой, параллельно учительствуя. В 1926 г. Н.Н. Виноградов был административно выслан на три года на Соловки. Вспомнили место старой службы при царском режиме! Будучи в 1926 г. освобожден, он тем не менее оставался на острове до 1932 г.: работал научным сотрудником Музея Соловецкого Общества краеведения. В «Материалах Соловецкого Общества

краеведения» в 1927 г. им были опубликованы работы о происхождении соловедских лабиринтов и их месте в ряду однородных доисторических памятников.

После отъезда с Соловков Н.Н. Виноградов обосновался в Карелии: сначала работал в музее на водопаде Кивач, затем, когда перебрался в Петрозаводск, — в Карельском научно-исследовательском институте культуры. В этот период он печатался в местных краеведческих изданиях: газете «Красная Карелия», журналах «Карело-Мурманский край», «Советская Карелия» и др. («Карельские рудознатцы XVIII века», «Золотые россыпи в Петрозаводске (из прошлого)», «Рыбные ловли на Онежском озере четыре века тому назад», «Из прошлого Карелии. Петр I в Карелии», «Женитьба Вейнмейнена», «Пушкин — фольклор Карелии»⁶, «Собрание рун в Карелии», «Певцы рун в Карелии» и др.). До сих пор сохраняют свое научное значение его труды по библиографии и фольклору Карелии⁷.

21 октября 1937 г. Н.Н. Виноградов был арестован по необоснованному обвинению в том, что «являлся участником контрреволюционной организации и вел антисоветскую деятельность». В период предварительного следствия он содержался под стражей в Петрозаводской тюрьме. По постановлению «тройки НКВД» Карельской АССР от 28 декабря 1937 г., Виноградов Н.Н. был приговорен к высшей мере наказания. На основании имеющихся архивных материалов сотрудники Министерства безопасности Республики Карелия считают, что после вынесения приговора Николай Николаевич Виноградов был этапирован в г. Медвежьегорск, где 8 января 1938 г. приговор привели в исполнение. Место захоронения неизвестно.

Постановлением Президиума Верховного Суда Карельской АССР (№ 5/28 от 1 июня 1963 г.) постановление «тройки» НКВД КАСР от 28 декабря 1937 г. в отношении Виноградова Н.Н. отменено и дело на него за отсутствием состава преступления производством прекращено. Таким образом, Н.Н. Виноградов считается реабилитированным посмертно.

Вышеприведенное письмо Н.Н. Виноградова было послано Д.К. Зеленину примерно за девять месяцев до ареста. Можно предположить, что, понимая тяжелое положение своего коллеги из Петрозаводска, Д.К. Зеленин поздравил Н.Н. Виноградова с наступившим новым 1937 годом и предложил ему свою помощь. В ответ и пришло это короткое письмо со статьей «Игра в "гороши"». Видимо, после пребывания на Соловках Н.Н. Виноградов считал делом более спокойным занятием небольшими конкретными сюжетами историко-этнографического характера. Нельзя исключить и того, что карточные игры как одна из сторон обыденной жизни интересовали ученого как объект научного исследования. Отсюда и наличие в его авторском досье

полного описания почти двадцати карточных игр, распространенных в деревне. Статья Н.Н. Виноградова «Игра в "гороши"» отнюдь не простое описание карточной игры, а любопытная зарисовка крестьянского досуга, которая помогла интерпретировать одно из темных, не совсем понятных уже в то время мест в комедии Д.И. Фонвизина «Бригадир». Эта заметка свидетельствует о глубоком знании автором народных традиций и художественной литературы.

Арест Н.Н. Виноградова помешал Д.К. Зеленину опубликовать статью, но, к счастью, она сохранилась в архиве и дождалась своего часа.

Примечания

¹ Александр Сергеевич Орлов (1871–1947) — крупный российский ученый, автор трудов по древнерусской литературе. Выпускник, в дальнейшем профессор историко-филологического факультета Московского университета. Академик АН СССР (1931 г.). С 1931 г. — заместитель директора Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Очевидно, обращение Н.Н. Виноградова к А.С. Орлову объясняется как широкими литературоведческими, историко-культурными интересами, так и значительными административными полномочиями последнего.

² Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд 849, оп. 3, ед. хр. III, л. 1.

³ О Н.Н. Виноградове см.: Виноградов Николай Николаевич // Научные работники СССР без Москвы и Ленинграда. Л., 1928. С. 64; Григорьев С.В. Биографический словарь. Естествознание и техника в Карелии. Петрозаводск, 1973. С. 73; Письмо Министерства безопасности Республики Карелия от 28 марта 1994 г. (хранится в архиве автора статьи).

⁴ См., например: Виноградов Н.Н. Народные любовные песни // Живая Старина. 1906. Вып. II; он же. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (по старинным рукописям и современным записям) // Там же. 1907. Вып. I–IV; 1908. Вып. I–IV; он же. Галивонские алиманы. Условный язык галичан (Костромской губернии) // Изв. Отд. русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т. XX. Кн. 1. 1915; он же. Причины и время возникновения аканья в Чухломкрае // Там же. Т. XXII. Кн. 2. 1917; он же. Жгонский язык. Условный язык При-Ветлужья, Костромской губ. // Там же. 1918. Т. XXIII. Кн. 1. Петрозаводск, 1919.

⁵ См., например: Виноградов Н.Н. Сказание о спасении от полюков Михаила Федоровича Романова и о подвиге Ивана Сусанина // Костромская Старина. Вып. III. 1912; он же. Народная свадьба в Костромском уезде // Труды Костромского научного Общества по изучению местного края. Вып. VIII. 1917.

⁶ В работе идет речь о сказках А.С. Пушкина в устном бытовании у населения Карелии.

⁷ См., например: Виноградов Н.Н. Материалы для библиографии П.Н. Рыбникова // Советский фольклор. 1934. № 2–3; он же. Фольклор Карелии. Библиографический указатель (Карельский научно-исследовательский институт культуры. Серия библиографическая. Вып. 1). Петрозаводск, 1937.

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВИЧ РЕШЕТОВ, канд. ист. наук., ст. науч. сотр.; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург)

НИКОЛАЙ ВИНОГРАДОВ

Игра в «гороши»

(Комментарий к одному месту комедии «Бригадир» Фонвизина)

В четвертом явлении четвертого действия комедии Фонвизина «Бригадир» Бригадириша говорит Советнику, показывая карты:

«Вот бывало, кто виноват, так и скажут: с той стороны не проси вот этого, а с этой этого; а потом (держа в одной руке карты, одним пальцем шмыгает...) тот и выглядывает карточку, а там до этой карты и пойдет за всякую дранье; там розно: краля по щеке, холоп за ухо волок...»

Сочинения Д.И. Фонвизина. Изд. Глазунова.
Редакция П.А. Ефремова. СПб, 1866, стр. 34.

С уверенностью можно сказать, что едва ли для кого в настоящее время понятна реплика Бригадириши. Совсем не связанная с общим контекстом диалога, никак не объясненная, она может показаться просто бессмысленной. Можно подумать, что простоватая, необразованная Бригадириша просто сболтнула какую-то несуславицу.

А между тем, следует сказать, что Бригадириша говорила об одной карточной игре, в свое время пользовавшейся большим распространением в провинции, среди помещичьей дворянщины. Здесь ее и могла наблюдать Бригадириша, а может быть, и сама играла с сеньными девушками, так как можно думать, что в разных уездных захолустьях игры помещиков не во многом отличались от игр дворовых и крепостных крестьян.

Эта карточная игра, описанная Фонвизным в кратких чертах в 1765 году (время написания «Бригадириши»), а существовавшая, несомненно, уже задолго до этого времени, — в полной своей неприкосновенности, даже с теми же самыми терминами дошла до настоящего времени. В последний раз я играл в эту игру в селе Сельде Шунгенской волости Костромского уезда (в настоящее время — Ярославской области Костромского района), в 1925 году.

Эта карточная игра в крестьянской среде носит название «гороши», в более интеллигентной среде «ероши». Иногда она называется «хлюст», «хлюсты», «три хлюста».

Игра эта немудреная, примитивная, не требующая почти никаких соображений. Игроки в нее почти исключительно маленькие дети, изредка лишь, для увеселения детей, присаживаются поиграть в «гороши» и взрослые.

Когда надоест играть в «пьяницы» (наиболее простая карточная игра), кто-нибудь из ребят кричит: «Давайте в «гороши»!»

И новая игра начинается.

Она имеет несколько вариантов. Основной вариант — игра вдвоем «в чистую». Сущность его в следующем. Здавал тасует колоду карт и подает партнеру, говоря: «скопни». Партнер скопывает, но имеет право два раза перевернуть карты и рассыпать их — для того, чтобы не было подтасовывания.

Сдается по три карты. Каждый из играю-

щих должен меняться с своим партнером по одной карте, пока у одного из них (редко у обоих) не «сойдется хлюст», т.е. все три карты одной и той же масти. Для этого каждый берет одну карту и «горошится»: кладет карту на стол (или на лавку, смотря по тому, где происходит игра) крапом кверху, рядом с картой партнера, и «елозит» несколько раз по столу. После этой обязательной церемонии каждый берет карту партнера и смотрит, подходит она по масти для хлюста или нет. Если нет, то «горошатся» снова, пока не подберется хлюст.

Обыкновенно стараются как-нибудь перехитрить друг друга. Каждый старается передать одну и ту же карту, которая заведомо партнеру не подходит, а себе получить новую. Для этого уговариваются: «давай по новенькой», т.е. меняться по другой карте. Мешают свои карты, вытаскивают как будто другую, но каждый старается «всучить» партнеру ту же самую.

Карты закрывают тщательно не только от партнера, но и от окружающих зрителей, чтобы они не могли знаками показывать противнику масть. Кстати, секретные знаки для обозначения мастей существуют следующие: для червей — слегка высунутый язык; для «бубей» (бубны) — легкое надутие щек; для «крестей» (трефы) — кивок головой кверху; для «виней» (пики) — наклон головы набок. Словами это выражается так: «ходи на язык» (с червей); «давай надуйся» (с бубен); «гляди кверху» (с трэф); «гляди набок» (с пик).

Когда выясняется, что «хлюстовых карт» в кону нет, или каждый из партнеров крепко держит их у себя, сдают снова и снова «горошатся».

Игра продолжается до тех пор, пока один из играющих не наберет столько хлюстов, сколько полагается по условию (обычно — три).

Выигравший игру (набравший условленное количество хлюстов) «горошит» проигравшего. «Горошень» производится следующим образом: выигравший берет колоду карт, тасует ее и, крепко зажав в левой руке, пальцем правой руки быстро проводит по верхнему краю карт (в «Бригадири»: «держа в одной руке карты, одним пальцем шмыгает»). Стараются сделать это быстро и притом так, чтобы видна была лишь самая незначительная часть каждой карты. Так делают три раза. При этом проигравшему поют:

Гороша, гороша,
Рука нехороша,
Гледи в лис(т)ки
Подставляй виски,
Гледи в оба,
Зри в три.

После третьего раза проигравший («кто виноват» — по терминологии Бригадириши)

должен назвать какую-либо карту. Называет, примерно — десятку червей. Тогда выигравший поворачивает карты крапом вверх и начинает «горошить». По очереди вскрываются, одна за другой, карты, пока не откроется названная карта, в данном случае десятка червей.

Каждая вскрытая карта сопровождается особым приговором с соответствующим действием, как это картинно записано у Фонвизина: виноватый «выглядывает карточку, а там до этой карты и пойдет за всякую дранье; там розно: краля по щеке, холоп за ухо волок».

В порядке иерархической постепенности карт этот процесс может быть представлен в следующем виде:

«Тузу — клин». Сопровождается ударом по макушке головы.

«Королю поклон». Дергают за волосы книзу.

«Краля по щеке хлоп*». Удар по щеке.

«Холоп за ухо волок». Дергают за ухо.

«Десятка — осадка». Удар ладонью по голове.

«Девятка — осадка». То же.

«Восьмерка — дёра». Дерут за волосы.

«Семёрка и шестёрка» — то же самое.

Если играют «с двойками», т.е. колодой в 52 листа, то прибавляют: «Тройка — набойка». Ладонью ударяют по лбу в упор. Двойка то же самое. Пятерка и четверка квалифицируются, как восьмерка, семерка и шестерка.

В этой игре существуют следующие варианты:

1) Иногда уговариваются играть — «туз к масти», т.е. туз с двумя одномастными картами считается «хлюстом».

2) Три туза, по условию, также могут считаться за «хлюст».

При «горошень»:

1) По условию масть может не называться. Например, проигравший говорит: «краля», не называя масти, и его горошат до первой дамы.

2) Выигравший имеет право поставить условием, чтобы проигравший не называл из верхней и нижней части колоды по одной определенной карте (у Фонвизина: «с той стороны не проси вот этого, а с этой этого»).

Когда играют несколько человек, то «горошиться» (меняться картами) начинают первый и второй игроки «из-под здавая» — против солнца, затем — второй и третий и т.д.

При игре нескольких человек могут быть следующие варианты, кроме вышеперечисленных:

1) Первый выигравший (набравший 3 хлюста) «горошит» всех остальных.

2) Все выигравшие «горошат» одного проигравшего.

Текст подготовлен к печати
А.М. Решетовым

* Вариант: «краля по щеке бьет».

С.Н. АЗБЕЛЕВ

Опахивание в Калужской губернии

(по материалам архива Русского географического общества)

Обряд опаживания села или деревни с целью защиты от эпидемии, от скотского падежа — общерусский и общеславянский. Этот колоритный пережиток язычества у восточных славян, и в частности у великороссов, в последние годы не раз привлекал внимание ученых¹. У славян опаживание встречается также с целью вызывания дождя². В живом бытовании у русских этот обряд едва ли не последний раз наблюдался (как средство от эпизоотии) в Калужской губ.: более семи десятилетий назад свидетельницей этого действия в Мещовском у. была М.Н. Морозова — впоследствии доцент Московского университета³.

Сохранение еще в 1924 г. столь архаичного обряда в этих местах можно объяснить тем, что в Калужской губ. опаживание встречалось в прошлом довольно часто и повсеместно. Судить об этом позволяют записи середины XIX в., сделанные не только в том же Мещовском, но и в других уездах губернии. Ныне эти материалы хранятся в архиве Русского географического общества в Петербурге.

Любопытна поступившая в архив 16 июня 1850 г. рукопись Александра Зиновьева из Гороховской вол. Мещовского у. (западная часть Калужской губ.), включающая собственные суждения собирателя⁴.

«В нынешнюю, 1848 года, повальную болезнь — холеру, хотя внушениями благоразумных людей и предписаниями начальства и было предупреждаемо, что болезнь — холера есть ничто иное как правосудный гнев Божий; следовательно и о сохранении себя от оной нужно просить Его же Милосердного. Были молебствия и водоосвящения на распутиях; но легковверные крестьянки не вытерпели не исполнить свой суеверный и бесстыдный обряд: олицетворяя эпидемию, думали сим преградить ей вход в селения. Собирались в ночное время, обнаженные,

с растрепанными волосами, запрягшись в соху, опаживали селения и обводили небеленою льняною ниткою; другие же из них, стуча в железные косы, с криком бегали по селению и выгоняли холеру; но маловерие низвело на нас гнев Божий — холеру; а суеверие — смерть. Самые возмутители первые были жертвою притесненной эпидемии — холеры. Таковой же бесстыдный обряд совершается и при скотских падежах»⁵.

Скотским падежом было вызвано опаживание деревни Мухино Мещовского р-на в 1924 г. Различия заключались в том, что в 1924 г. опаживание сопровождалось пением особой песни, закапыванием котенка на каждом из четырех углов деревни и рассеиванием песка. Но не было «обведения небеленою льняною ниткою». Впрочем, схематичная краткость старинной записи и то обстоятельство, что запись недавняя осуществлена по воспоминаниям, позволяют думать, что в действительности различий было меньше.

Однако уже Б.М. Соколов выяснил, что в России обряд опаживания имел множество вариантов, имеющих в основном географическую закрепленность⁶. Центральное положение Калужской губ. в Европейской России и тот факт, что записи производились в четырех уездах северной, западной и центральной частей ее, существенны для определения, к какой из стыкующихся именно здесь географических зон опаживания принадлежит исполнение обряда в этих местах.

Такие особенности, как обведение ниткой и закапывание животных, отмеченные, как мы видели, в Мещовском у. сравнительно недавно, Б.М. Соколов считал моментом «привходящим» и упоминал в связи с белорусами (от которых названные черты и могли попасть в западную часть Калужской губернии). Запись от 10 ноября 1849 г. из другого западного уезда — Масальского — оказалась очень краткой: «При скотских паде-



Опахивание женщинами вечером своей деревни с пением молитв как мера против заноса заразы при падеже скота в соседних селениях. Д. Шемкино (Касимовский у. Рязанской губ.). Фотоколлекция РЭМ № 3185, в которую входит эта фотография, была выполнена В.М. Машечкиным по поручению музея в 1914 г.

жах и моровых язвах ведется обычай: в ночное время женщины, растрепавши волосы, в одних рубашках, опаживая сохою на себе кругом всё селение, кричат кто что задумал, под видом, будто бы зараза, убоюсь их крика, удалится»⁷.

Фиксация обряда, сделанная приблизительно в то же время и в том же уезде, отметила черты, характерные, по Б.М. Соколову, для юго-западного типа обряда, встречавшегося в Тульской и Орловской губерниях. Некто Гавриил Колосков записал, что «при скотских падежах общих» совершалось в селе Спаском: «По рассказам старожиллов прибегали в таких случаях к весьма суеверным средствам; как-то коровью смерть выгоняли обнаженные женщины иступленным визгом и криком, впрягши одну из среды себя в обыкновенную соху и опаживая таким образом всю свою деревню во время полуночи»⁸.

Более обстоятельно охарактеризовал опаживание в селе Поскони того же уезда священник Иоанн Троицкий, запись которого поступила в Географическое общество 16 июня 1850 г. Здесь отмечены не только нагота участниц обряда, но и центральная роль в нем беременной женщины: «В повальных болезнях средств лечебных никаких не знают, а только молебствуют и ожидают в благодушии, что будет. Сказывают, что в старину обыкновение в сем случае опаживать селение, которое состояло в следующем: нагая беременная женщина, в сопровождении женского ж пола нагого, везет на себе соху вкруг селения, где есть скотский падеж, при оглашении воздуха ругательными словами, звоном в сковороды, косы и во что кто горазд и воззваниями: здесь смерть, вот она! бей ее! И Боже храни, кто попадет навстречу этой безумной группе, его порядочно колотят, принимая за смерть»⁹.

Полная нагота исполнительниц обряда отнюдь не была явлением повсеместным. В центральном уезде губернии — Перемышльском — Михаил Крылов в 1853 г. записал: «Что касается до скотских падежей, то как скоро услышат о том, берут соху, впрягают в нее беременную женщину, одетую в длинную белую рубашку; вокруг ее девушки с растрепанными волосами, на кочергах и помелах, и таким образом опаживают селение в самую полночь. Бude случится кому встретиться с ними, то встретившегося бьют и бранят срамными словами, потому что такового принимают за язву»¹⁰.

Были в этом уезде различия и в количестве главных участниц опаживания, причем беременность одной из них не была здесь, очевидно, непременным условием. Священник Ф.И. Сперанский так обобщал свои наблюдения, касающиеся жителей «Перемышльского уезда села Людемска с принадлежащими оному селениями»: «При появлении в каком-либо селении скотского падежа женщины того селения рано утром до восхода солнечного собираются все вместе, растрепывают свои волосы, запрягают двух женщин в соху, а третью заставляют держаться за оную и опаживают кругом селения. Во время самой опашки праздные из них ударяют в косы, топоры и проч., а другие кричат что только вздумается. Но если в продолжение сего действия кто с ними встретится, тому пощады нет. Ибо они с уверенностью полагают, что самая болезнь является им в образе встретившегося существа»¹¹.

Некоторые различия в описаниях могут объясняться и степенью их обобщенности, и тем, насколько внимателен был собиратель к особенностям обряда. Например, короткая запись М.А. Баталина (получена 4.04.1856 г.), относящаяся к Дороховской вол. Медынского у., отметив наготу участниц, не фиксирует их семейный статус: «При скотских падежах и моровых язвах есть суеверие у некоторых ночью опаживать селение: нагие и простоволосые бабы с шумом и криком ночью провозят около селения соху, приговаривая: неходи к нам появившаяся боль! А когда в деревне она уже есть, то выпугивают: выходи, выбегай от нас...»¹²

Зато сведения, собранные Михаилом Чистяковым «на пространстве двадцати верст в стороны от города Медыни» (датованы 13.10.1849 г.), характеризуют обряд более детально, причем речь идет о неполной нагоде участниц, среди которых, по-видимому, отсутствуют замужние женщины: «В некоторых деревнях во время моровой язвы, холеры и скотского падежа в предупреждение болезни опаживают селение. Вдовы и девки полунагие с растрепанными волосами выходят из своего селения в полночь на назначенное ими место и начинают свой вакханский ход. Одни тащат соху, другие управляют оною, вспаживая землю, а прочие, едучи верхом на ухватах и кочергах, стучат в разные погремушки, кричат что есть силы, произнося бранные и срамные слова. Мужчина ни под каким видом не должен встречаться с ними, а должен, услышавши их крик бежать и спасаться от них бегством. Опаживши кругом селение свое, они возвращаются по домам с полным уверением, что они прогнали угрожавшую им болезнь или скотский падеж»¹³.

Юго-западный тип опаживания, распространенный, по мнению Б.М. Соколова, в Орловской, Тульской губерниях, на юге Рязанской и севере, носил «более буйный, бесчинный характер. Крик. Ругань. Прочитания. Избивание встречных. Волосы рассыпаны, большей частью голые». В отличие от северо-восточного типа, где в борозду бросают семена, «в юго-западном типе рассеивают песок». В отличие от молитвы на северо-востоке, «в юго-западном типе главным образом заклинания и припевы». При этом беременные женщины участвуют «лишь в юго-западном типе»¹⁴. Из приведенных выше материалов видно, что данный тип опаживания встречался и в Калужской губ.

В целом же состав участниц опаживания в тех случаях, когда сведения об этом конкретны, свидетельствует, что предпочтительно отдавалось девушкам, вдовам, беременным. Такой сугубо женский и даже как бы «антимужской» характер этого магического действия именно в Калужской губ. подчеркивается сведениями об опасности для мужчины оказаться хотя бы случайным свидетелем исполнения обряда.

Примечания

¹ См., например: Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 73–80; библиография на с. 91–94; он же. К текстологии русских «опаживальных» песен // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979. С. 114–116; Померанцева Э.В. Роль слов в обряде опаживания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36.

² См.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 124; Толстая С.М. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу: Пахание реки, дороги // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 19–20.

³ Запись воспоминаний М.Н. Морозовой см.: Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия / Под ред. Н.И. Кравцова. М., 1971. С. 58–59.

⁴ Архивные материалы цитируются в соответствии с современными нормами пунктуации.

⁵ Архив Русского географического общества (РГО). Разряд 15, опись 1, ед. хр. 57, л. 11–11об.

⁶ См.: Наброски Б.М. Соколова к статье об обряде опаживания у славянских и неславянских народов (Публикация В.А. Бахтиной) // Фольклор народов России. Уфа, 1990. [Вып. 17]. С. 130–134.

⁷ Архив РГО. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 30, л. 7.

⁸ Там же. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 60, л. 23.

⁹ Там же. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 31, стр. 4.

¹⁰ Там же. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 28, л. 4 об.

¹¹ Там же. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 62, л. 17.

¹² Там же. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 21, л. 20.

¹³ Там же. Разряд 15, опись 1, ед. хр. 36, л. 2 об.

¹⁴ Наброски Б.М. Соколова к статье об обряде опаживания у славянских и неславянских народов, с. 133.

Н.И. ТОЛСТОЙ

Мифологическое в славянской народной поэзии:

4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси?

Под сходным названием — «С каких пор перевелись витязи на Святой Руси» — в основном корпусе русского героического эпоса имеется единственная в своем роде былина, повествующая о гибели прославленных богатырей. И хотя с содержанием этой былины читатель, вероятно, знаком, тем не менее вспомним основные звенья ее сюжета и остановимся на тех мотивах, которые имеют ярко выраженную мифологическую окраску и объясняют исчезновение «витязей» на Святой Руси.

Известные герои русского эпоса Голденко Блудович, Василий Казимирович, Василий Буслаевич, Иван Гостинный сын, Алеша Попович млад, Добрыня молодец и матерый казак Илья Муромец (таков порядок в былине) выехали в чисто поле на Софат-реку и остановились у старого «кряковистого» дуба. У дуба сходились три пути — к Нову городу (Новгороду), к стольному Киеву и к синему морю, куда тоже шла «дорога прямоезжая». Тут они разбили «бел полотнян шатер», переночевали, а поутру «на восходе красного солнышка» Добрыня молодец умылся, утерся «полотном», помолился «чудну образу» и увидел белый шатер, где «залег» Татарченок. С ним Добрыня тотчас сразился, но неудачно, — поскользнувшись на правую ногу, он упал и был убит своим противником. Место Добрыни занял Алеша Попович; он тоже сразился с Татаринцом, победил его и хотел уже «пороть белы груди, вынимать сердце с печенью», да тут как раз прилетел черный ворон. Заговорив человеческим голосом, ворон объяснил, как воскресить Добрыню, и сам для этого принес мертвой и живой воды с «синего моря». Добрыня ожил и исцелился, а Татарин был отпущен с миром. Но тут уже встал ото сна Илья Муромец, умылся на Софат-реке, утерся «тонким полотном», помолился и увидел, что через Софат-реку переправляется сила басурманская, и ее «добру молодцу не объехать, серому волку не обрыскать, черному ворону не облететь». Илья быстро созвал своих «удалых братьев названных», и они ринулись в битву. Былина повествует, что богатыри «бились три часа и три минутки, — изрубили силу поганую». А изрубив, стали похваляться, что у них плечи не устали, кони не уходились, мечи не притупились. И больше всех бахвалился Алеша Попович млад, воскликая:

Подавай нам силу *нездешнюю*, —
Мы и с тою силою справимся.

А былина поясняет:

Как промолвил он слово *неразумное*,
Так и явились двое воителей...

Эти двое громко кликали, вызывая русских богатырей «бой держать» и подзадоривая: «Не глядите, что нас двое, а вас семеро». И былина снова растолковывает: *Не узнали витязи воителей*. Первым в бой бросился Алеша Попович, «налетел на воителей и разрубил их пополам со всего плеча. Стало четверо и живы все». Когда вошел в сечу Добрыня молодец, «стало восьмеро — живы все», а когда налетел на врагов Илья Муромец, «стало вдвое более — и живы все». Тогда вступили в битву все витязи и бились они беспрестанно «три дня <...> три часа, три минутки», так что «уходились кони их добрые, намахались их плечи могутные, притупились мечи их булатные». А сила «нездешняя» все росла и росла... Наконец, «испутались могучие витязи, побежали в каменные горы, в темные пещеры». Но, «как побежит витязь к горе, так и окаменеет». Так и окаменели все, один за другим. «С тех пор и перевелись витязи на Святой Руси», — заключает былина, или сказитель, или собиратель со слов певца.

Былина эта была, как известно, записана в 1840 году поэтом Л. Меем в Сибири и впервые опубликована П.В. Киреевским в четвертом томе его собрания. Наличие вариантов, рассмотрение которых увело бы нас в сторону от основной темы, свидетельствует, что былина не плод литературного вымысла, а подлинно народное произведение, хотя Л. Мей мог слегка отредактировать, «причесать» текст, как это делал серб Вук Караджич и многие другие.

В былине о гибели русских богатырей для нашего анализа существенны следующие моменты. Во-первых, сила, которая оказалась сильнее силы татарской и смогла одолеть богатырей, — «сила нездешняя», во-вторых, упоминание этой силы было «словом неразумным», в-третьих, борьба с «силой нездешней» чисто физическими средствами («разрубать пополам со всего плеча») была делом бесполезным и губительным. К этому следует добавить, что в былине появилось сначала *два* воителя, а потом они *удваивались*. Русских богатырей же было семь. Здесь наблюдается четкая символика чисел, о которой еще будет речь ниже. А пока обратимся к сходному и параллельному фольклорному материалу и символике в других славянских традициях и в иных жанрах.

Среди многочисленных быличек о черте, бытовавших и бытующих в сербской народной среде, особый интерес для нашей темы представляют две былички, записанные в начале XX в. в Черногории у Тодора Мийовича известным фольклористом Веселином Чайкановичем. Сюжет ее, как и всех быличек, прост и предельно «правдоподобен».

Было время косьбы. И мужик собрался с утра на луг косить сено. Жена пообещала ему к обеду принести кислого молока. А он на это ответил, что не надо, не надо ходить так далеко. Однако, когда наступила обеденная пора, появляется на лугу жена с крынкой молока. Мужик удивился и рассердился на свою бабу. На ее приветствие «Бог в помощь!» он ответил: «А тебе не в помощь, а скатертью дорожка! Что я тебе сказал утром?! На кого ты оставила детей?» Баба же ему в ответ: «Но я знала, что ты проголодаешься, захочешь пить и тебе будет приятно выпить немного молока в такую жару!» Мужик случайно бросил взгляд на бабы ноги и увидел вывернутые пятками вперед ступни. Он тотчас догадался, что перед ним черт, и как ни в чем не бывало сделал шаг вперед, замахнулся и резанул косой. Баба вскрикнула: «Резани, резани еще раз!» (серб. *Удри, приудри*; дословно «Ударь, ударь еще раз»). Но мужик знал: черта вторым ударом нельзя убить, и потому второй раз не резанул. Таким образом он убил черта. На том месте, где был убит черт-баба, осталась полая кость, величиной со шпильку для мотания пряжи, и в ней немного слизи, а рядом со шпилькой — горсть пепла. Обладатель такой кости застрахован от черта, и никакое колдовство ему не может повредить.

Другая быличка покороче. Она рассказывает о том, как жил один пастух в горах и однажды зимой вышел из своего шалаша к овцам, чтобы дать им корму. Вдруг он увидел приближающуюся женщину, дующую от холода себе на руки. Когда женщина вошла в шалаш, пастух, приметив ее черные зубы и вывернутые наперед пятки, тотчас схватил горящее полено с очага и ударил пришедшую. Та его стала просить и умолять, чтобы он ее ударил вторично, но он этого не сделал, и она вышла из шалаша. На следующий день пастух нашел перед своим жилищем окаменевший череп. Он разбил его, из него выползла змея и замерзла на снегу. Веселин Чайканович поясняет, что эту быличку можно услышать во многих местах, и в каждом месте пастух имеет иное имя.

Другой известный этнограф, черногорец из племени Кучи — Стеван Дучич, описывая верования своих соплеменников, рассказал о «случае» с деверем Станки Лазовой (истинным лицом), к которому по дороге пристал один человек, шедший из Печины, что у Гребаль. Деверь заметил, что у его попутчика пальцы ног повернуты назад, и сильно ударил его шомполом. Черт-попутчик страшно заверещал и стал умолять, чтобы его ударили еще раз, но все мольбы оказались напрасными. На следующий день Станка нашла полулю чертовскую кость, сохранила ее и пользовалась ею, когда давала соли скотине. За это ее презирали односельчане, а попы даже не допустили к причастию перед смертью.

Записанная Стеваном Дучичем быличка обладает всеми особенностями, типичными для этого жанра, и прежде всего «формулой достоверности». Называются действующие лица, — они не вымышлены, а известны всем жителям села; называются топонимы, места действия — они также не вымышлены, а хорошо известны слушателям, т. к. это их родные места. Старинное верование о вторичном ударе по нечистой силе добротой приспособлено и включено в обыденную и бытовую обстановку, на фоне которой «сверхъестественное» выступает довольно ярко и в то же время реалистично. Стеван Дучич поясняет, что в народе укоренилось поверие, будто черта можно убить только одним ударом, «если же к тому добавить второй удар — черт спасен».

Такое представление свойственно не только черногорцам, но и другим сербам и шире — другим славянам. Так, крестьяне Моравского округа (Восточная Сербия) объясняли любознательному этнографу: «Когда ударишь черта один раз, он тебя просит ударить его еще раз. Потому что тогда из одного черта получается два черта. А если его ударить только раз, тогда он одиначенек сложнет». Подобное поверие записал П.Г. Богатырев у русин в Подкарпатской Руси в начале 20-х годов нашего века в селе Прислоп, что в Верховине — горной части Мармароша. Ему рассказали, как опознать ведьму. Для этого «надо взять палку и, увидев перед собой собаку или кошку, ударить ее один раз левой рукой. Больше одного раза бить нельзя. Как только ее ударишь, она примет человеческий облик и будет умолять: "Миленький мой, ударь меня еще раз!" Но этого никак нельзя делать. А утром станет видно, что это босурканы (ведьма, черт. — Н.Т.), потому что она сложнет. Про тех, кому бес помогает, нельзя говорить "умрет", надо говорить "сдохнет". А если ее ударить второй раз, она бросится на вас, превратившись в черта». Подобное верование зафиксировано в 1848 году Н. Головковым в Курской губернии у некоего «малороссиянина».

По его словам, «Бог всегда старается убить громом черта: куда черт спрячется, туда и гром бьет; черт говорит Богу: я спрячусь близ человека, а Бог отвечает: Я и человека не пощажу. — И человек может убить черта, только должен бить сразу: в другой раз ударишь, черт оживет».

Весьма любопытно, что мотив «черта с два», скрыто присутствующий в русской быличке о гибели богатырей, ярко выражен в одной западноболгарской эпической песне, записанной в селе Жилинцы Кюстендилской округи русским ученым-собирателем Владимиром Качановским в 70-х годах XIX века. При этом в песне противником героя — больного Дойчина — выступает не черт, а отрицательный герой Черный Арап (*Черно Арапино*), который просит Дойчина нанести ему второй удар, чтобы остаться живым и невредимым.

Вот как включен этот эпизод во все содержание песни. Девять лет тяжело болеющий, не встающий с постели, не сходящий с своего коня герой — Дойчин — узнает от своей сестры Ангелины о посятельстве на нее кровожадного и жестокого правителя города Солуня (Салоники) — Черного Арапа. Возмущившись случившимся, он через сестру просит двух кузнецов в долг подковать его коня и наострить саблю, а еврея-торговца — продать триста аршин полотна. Кузнецы отказываются работать в долг и хотят вместо платы ласк Ангелины, торговец дает больше, чем просили, и Дойчин, перематывая полотном свои «гнилые кости», садится на неподкованного коня, берет притупившуюся саблю и булаву и вызывает Черного Арапа на поединок. Поединок начинается с того, что Черный Арап бросает булаву, которую Дойчин легко парирует, а затем:

Ферлил е Дойчин болен юнак
Удари го с лека буздогана
Удари го у първото сердце:
Падна Арапин од враното коне,
И проговорѣ Черна Арапина:
«Удри, Дойчине, удри оште душа има»;
И проговорѣ Дойчин болен юнак:
«Еднеш мрием, еднеш сем родил»;
Тогай пукна Черна Арапина.

Бросил Дойчин больной молодец,
Ударил его легкой булавой,
Ударил его прямо в сердце:
Упал Арап с вороного коня,
И сказал Черный Арап:
«Ударь, Дойчин, ударь еще,
коль имеешь душу»;
И сказал Дойчин больной молодец:
«Я один раз умру, один раз и родился»;
Тогда лопнул (умер) Черный Арап.

Затем Дойчин снес головы с плеч двух кузнецов, поехал с головами к торговцу-еврею, расплатился с ним двойной суммой, вернулся к себе во двор,

размотал полотняную повязку и тотчас испустил дух — «душа му на-час излез-нала».

Текст В. Качановского уникален в своем роде, так как почти во всех других вариантах этой песни, записанных в Болгарии и Македонии, мотив просьбы о вторичном ударе отсутствует. Известен только еще один подобный македонский вариант, опубликованный в сборнике П. Михайлова под № 360.

Р.С. Финал былички — окаменение русских богатырей заслуживает особого внимания. Однако разбор мотива или темы окаменения потребовал бы отдельного и довольно подробного рассмотрения, а тем самым и значительно большего объема статьи. Поэтому, ограничимся несколькими краткими примерами, свидетельствующими, что тема окаменения не чужда славянской фольклорной традиции. Так, на северо-западе Белоруссии в окрестностях г. Волковыска считали, что «як Буог схоче, то чалавека ў камянь пераверне», или что «есть на съвеці такие камени, што Буог людзі камяньмі парабіў». Эти верования «подкрепляються» быличкой: «Як Буог гаспадара ў камянь перакинуў. У Галаўлях (село в Слонимском повете. — Н.Т.) есьць высокая гара, то на ёй, як людзі кажуць, было такое здарэнне. Калісьці на сам Великдзень адзін гаспадар кажа: "Пайду гараць (пахать. — Н.Т.); цекавасьць, ці мнуго я гэтым Великим-днём згару?" Так запруог ў саху валы і пашоў як раз на гэту гару гараць і ў першай зара баразне скамянеў з валамі, сахою і пугай. Так ешчэ да сегодняшняга дня усё значно, анно тые камени ўпалі крыху ў землю» (запись М. Федеровского конца XIX в.).

Литература

- Песни, собранные П.В. Киреевским. Вып. 4. М., 1862. С. 108–115.
Качановский В. Памятники болгарского народного творчества. Вып. I. Сборник западно-болгарских песен. СПб., 1882. С. 452–456. [Сб. ОРЯС. Т. XXX. № 1].
Чајкановић В. Студије из српске религије и фолклора. 1925–1942. Београд, 1994. С. 129–131.
Дучић С. Живот и обичаји племена Куча / Српски етнографски зборник. Књ. 20. 1931. С. 281.
Српски етнографски зборник. Књ. 14. Различита грађа за народни живот и обичаје. 1925. С. 402.
Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства М., 1971. С. 282.
Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского русского географического общества. Вып. II. Петроград, 1915. С. 676.
Кулишић Ш. Из старе српске религије. Београд, 1970. С. 34.
Михайлов Панчо. Български народни песни от Македония. София, 1924. № 360.
Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 165.

Е.П. ГЛАДКИХ.

Рукописная заговорная традиция на Кубани

Кубань, с конца XVIII века заселенная казаками, хранит яркие и самобытные фольклорные традиции, сочетающие элементы как украинские, так и русские. В настоящей публикации мы остановимся лишь на одном пласте традиционной культуры этого края, а именно — на заговорах от болезней, до сих пор бытующих в Староминском р-не Краснодарского края.

По нашим наблюдениям, заговорные традиции глубоко проникли в жизнь местных жителей, стали неотъемлемой ее частью. Особый дар врачевания, как правило, передается из поколения в поколение. Женщина, занимающаяся лечением, не только заучивает «молитвы» (как здесь называют заговоры) наизусть, но и хранит их в рукописном виде. Обычно это особая тетрадка (или набор листков), в которой записаны не только заговоры, издавна хранящиеся в семье, но и полученные от других. Причем, каждый новый заговор переписывается только от врачевальницы уже достигшей успеха в лечении болезни, против которой данный заговор направлен. Например, показывая заветную тетрадку с «молитвами» одна из врачевальниц рассказывала, от кого она переняла каждый заговор: «Булмыкина маты знала и лечила, мені Нінка і выпысала» (заговор от головной боли), «Ольга Матюніха, вона лечила, я до неї ходила, вона і дала молитву» (заговор от вывиха) и т.д.

Одним из обязательных условий успешного лечения является праведная жизнь врачевальницы. Комментарии одной из женщин при записи «молитв», например, были такими: «Надо не ругаться. Вон Милька Пархоменчиха виливає от іспугу*, та не вилічує. Надо не ругаться, водки не пий, а вона п'є, як сапожник. До неї приїдуть лечитися, а вона не може слова сказати». Для лечения некоторых болезней необходимы особые качества, приобретаемые только при совершении специальных действий. Например, особый дар излечивать ангину, как рассказывала одна из знахарок, она получила после того, как поймала и задушила «женски щеня», как в тех краях называют слепыша, животное семейства грызунов. Рассказчица особо подчеркивала, что это необходимо было сделать только двумя пальцами правой руки — большим и средним, а во время лечения болезни полагается девять раз читать «Отче наш», массируя снаружи горло этими пальцами.

При чтении заговора над больным совершают определенные действия. Так, при лечении от «крови» (сильная мигрень при простуде) над головой больного, касаясь ее, производят движения «священной» косточкой, т.е. костью от «священного» на Пасху мяса. Она должна быть непременно «говяжья» или «свиньяча», ни в коем случае не куриная. Заговор от «сибирки» знахарка обязательно произносит над стаканом с водой, перемешанной с освященной в церкви.

Обычно перед чтением заговора трижды (а иногда и девять раз) читается «Отче наш», так как, по выражению одной из врачевальниц, «Без "Отче нашу" нічого не робитися, ніяка молитва». В заговорах вообще очень много христианской символики: упоминается Христос, Мати Божья, Николай-угодник, ангелы, 12 апостолов, святой Авраам, святой Гурий. Иногда «молитва» содержит реалии старинного казачьего быта. Например, в заговоре от вывиха говорится: «Іхав Христос по крутій горі, по зелені траві на сіром коні, у білому балахоні. Кінь спотикнувся, сустав на сустав наткнувся. Іхав святий Гурий через Дунай на буланом коні, на буланом сидлі; булана шанка, булана черкеска, булана шашка, булана нагайка. Кінь спотикнувся, сустав на сустав рабу божому ... наткнувся. Аминь».

Заговоры, предлагаемые вниманию читателей, были записаны автором от известной в станице Канеловская врачевальницы Анны Артемовны Скибы. Лечением болезней в этой семье занималось несколько поколений. Мать Анны Артемовны, Анастасия Афанасьевна, научилась «молитвам» от невестки и свекрови, от нее их переняла старшая дочь — Наталья Артемовна, а от них — Анна Артемовна. Переписанные заговоры хранятся в особой тетрадке: две трети их — «молитвы», которые использовали при лечении предыдущих поколений, треть получена от знакомых женщин, занимающихся врачеванием в той же станице.

* В конце статьи мы даем небольшой словарь народно-медицинских терминов и диалектных слов, встречающихся в предисловии и приведенных текстах и отмеченных звездочкой.

ЕЛЕНА ПАВЛОВНА ГЛАДКИХ, аспирант; Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург)

Молитва от іспугу
 Ішов світлий Авраама
 дорогу і стрів пастуха
 стрів Прохорова
 дочку прохорова дочку
 куда він і дитя хри-
 стакевих душ загро-
 пають. А сини і сини
 і подіти їх всіх. Світлий
 Ісусе. Не вбивай нас
 хто буде эту молитву
 знає і раба божья ні когди
 не буде за ним бє
 обходиться Харашо
 Аминь і отче наш

Страница рукописного сборника заговоров семьи А.А. Скибы

От ангины

Прочитать три раза
 «Отче наш», а затем девять
 раз сказать:

«Жаба в болото,
 А пахолка* из рота».

Мы прийшли до вас на
 вечерниці.

Нате вам крикливці,
 А нам дайте сонниці».

От детской бессонницы

Когда куры сядут вече-
 ром на насест в курятнике,
 прийти туда и, прочитав
 «Отче наш», сказать:

«Здравствуйте, курі-чер-
 ниці,

От сглаза

Прочитать три раза
 «Отче наш».

«Я не мати, я тебе не
 родила,

Иисуса Христа на руки
 приймала,

От простриту* пособля-
 ла,

От карих, от чорних, от
 сірих.



Дом семьи А.А. Скибы в ст. Канеловская



Анастасия Афанасьевна Скиба (1879–1970) со старшей дочерью Натальей на руках; рядом — братья с женами. Приблизительно 1901 г.

От голубих, от жовтих очей
рожденому, молитвенному
прострит помогала.
Подуманий, погаданий,



Наталья Артемовна Скиба (в замужестве — Мелещенко) (1898–1988). Ст. Канеловская, 1987 г.

вітром подвіяний, сонцем при-
свічений

Я тобі, я тобі скликаю:
Іди на солота*, на болота,
Де сонце не сходе,
Христіанський глаз туди не заходе.
Рабі Божія ... и от простриту» (3
раза).

От болячки*

Заговор произносят над головой
больного, предварительно девять раз
прочитав «Отче наш».

«Болячка жильна, болячка під-
жильна, іди із жильной кості, не оги-
найся, із червоної крові, не під мі-
сяц, не під молодик*, а иди на тихі
води. Там столи застилають, стакани
наливають и тебе, болячку, дожида-
ють. Амінь».

От малярни

Ішов святий Авраам дорогою и
встрів пагану стріч* Прохорових
дочок. «Прохоровы дочки, куди ви
йдете?» «Христіанских душ запропа-
щувати*». «Сыну мій Исааче, возьми
ти тину* и побий їх всіх!» «Святей
Исааче, не вбивай нас!» Амінь.

От крови

Три раза «Отче наш» прочитать
перед заговором.

«Іхав Иисус Христос на осляті.
Приїхав до трьох рек: водяной, кро-
вяной, вітряной. Водяна розлилась,
вітряна пронеслась, кровяна запе-
лась. На черепі, на камені, от жовтої
кості, от червоної крові, от темно-
русого волоса нареченої хрещеної
раби (Анни). Тут тобі не стояти, цией
головы не кружити, палити, жовтої
кості не крутити. Пока я тебе не
знала, я тебе не останавливала, стала
тебе знати, стала останавливати. Стань
по своїм містам, де тебе Господь
остановив. Амінь».

От потницы

Три раза читают «Отче наш», за-
тем — заговор, который произносят
над заранее приготовленной водой.
Воду набирают из колодца до захода
солнца и после произнесения над
ней «молитвы» оставляют на ночь
под открытым небом. Утром до вос-
хода опять над ней произносят заго-
вор. Произнось «молитву», над по-
верхностью воды чертят руками
крест. Этой водой обмывают тело
до восхода солнца.

«Добрий вечір, вода Уляна, а зем-
ля Татьяна, обливала луга, берега,
каміння, креміння, желтые пески и
обмой рабу божью ... тело и очисти
от простуды*. Ой, ви зорі, ви зарни-
цы, освещаете все светлицы и очис-
тити (имя) тело от простуды. Амінь».

От рожи

Ішли святых 12 Апостолів через
двенадцать токів, несли двенадцать
вил, двенадцать граблів, двенадцать
метлів. Пострічала їх Божья Мати:
«Де ви йдете, святі апостоли?» «Йде-
мо (Рабі Божій) рожу ізганять». «Ізга-
няйте рожу вилами, раскидайте граб-
лями, разгрібайте метлами, разми-
тайте, Рабі Божій рожу виганяйте». Амінь.

Словарь

Болячка — золотуха
Вывивать от испугу — лечить от испуга с
использованием наговоренной воды
Запропащувати — губить
Молодик — молодой месяц
Пахолка — ангина
Прострит — слез
Простуда — потница, различные высыпания
на теле, нарывы
Солота — солонцы, засоленные почвы
Стріч — встреча, навстречу
Тина — жердь

Г. КОМАДИНИЧ



Народные традиции западной Сербии, а именно там, на берегу Западной Моравы, расположен город Чачак, вызывают особый интерес этнографов, культурологов, диалектологов. Народную культуру западной Сербии исследовали такие известные сербские ученые, как В. Караджич, М. Миличевич¹, П. Костич². Магическим способом защиты от града в западносербской области Драгачево посвящена специальная статья из цикла «Заметки по славянскому язычеству» Н.И. и С.М. Толстых³. Богатейший материал западносербских обычаев, верований, традиционных представ-

лений о природе и человеке продолжает собираться.

С 1970 года в г. Чачак выходит Сборник работ народного музея, посвященный исследованиям по народной культуре Чачанского края (Сборник радова народног музеја у Чачку). Один из постоянных авторов журнала — сотрудник-корреспондент Института сербского языка Сербской Академии наук и преподавательница средней специализированной Экономической школы г. Чачак Гроздана Комадинич. В поездках, связанных со сбором диалектной лексики Чачанского края для словаря сербского языка, Гроздана Комадинич интересуется также обычаями, обрядами, верованиями, записывает гадания, былички, легенды, пословицы, поговорки, проклятия, благопожелания, устойчивые выражения народной речи, отражающие духовные ценности жителей родного края. На основе этих записей, полевых заметок и своих детских впечатлений (Гроздана Комадинич — местная уроженка) исследовательница подготовила словарь народной культуры Чачанского края и собрание запретов и

«Варовници»: Народные предписания и запреты в Чачанском крае

предписаний, названное ею «Варовници» («Суеверия»; от сербского глагола *варати се* 'заблуждаться, обманываться'). Два года назад Г. Комадинич посетила Институт славяноведения и балканистики РАН и рассказала о своих наблюдениях. Именно тогда акад. Н.И. Толстой подсказал ей идею представить собранный материал по духовной культуре в форме словаря.

Словарь, в котором диалектное слово интерпретируется Г. Комадинич с точки зрения мифологических представлений о соответствующем предмете или явлении, будет публиковаться в Сборнике работ Чачанского народного музея. Вниманию читателей предлагается выборка из коллекции «Варовници». В ней автор по тематическому принципу располагает сербские запреты и предписания, связанные с традиционным стереотипом «правильного» поведения человека в тех или иных жизненных ситуациях. Кроме того, сюда же включаются «хорошие» и «плохие» приметы, предзнаменования, снотолкования, ряд обязательных ритуальных и магических действий, которые следует совершать в дни

праздников, во время домашних и сельскохозяйственных работ и т.д. Этот, на первый взгляд, разнородный материал объединяют народные сербские выражения *ваља* 'следует', 'должно', 'хорошо' и не *ваља* 'нельзя', 'не следует', 'плохо'. В русском переводе колорит живой сербской речи во многом нивелируется, однако читателю, очевидно, будет интересно узнать, как следует и не следует поступать в различных случаях и чем может обернуться пренебрежение к правилам и неписаным законам для носителей традиционной культуры.

Примечания

¹ Миличевич М. Жизнь Срба селакца // Српски етнографски зборник. Кн. 1. Београд, 1894.

² Костич П. Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјеричком крају // Гласник Етнографског музеја у Београду. Кн. 48. Београд, 1984.

³ Толстая С.М., Толстой Н.И. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 44–120.

Что нужно делать Праздники

— Следует женщинам в Сочельник соединить гребни один с другим, чтобы у диких зверей так же закрывалась пасть.

— Следует в Сочельник добавлять скоту в корм соль и зерно, чтобы обезопасить его от сглаза и вредоносных действий злых сил.

— Следует чабанам в Сочельник класть под язык камешек, чтобы волки не убивали скот, поскольку их челюсти окаменеют при приближении к домашним животным.

— Нужно в Сочельник целовать «бядняки» (ритуально сжигаемые поленья), а также слизывать с них соль и сахар, чтобы в доме царил согласие.

— Следует на Рождество начинать делать все домашние работы, тогда в течение года они пойдут успешно.

— Нужно на Рождество выставлять на стол как можно больше еды, чтобы в течение года трапеза всегда была обильной.

— Следует на Рождество кататься на санках и распевать песни, чтобы весь год жить красиво и радостно.

— Нужно на Рождество съесть почку кизила и запить глотком вина, чтобы быть здоровым, как кизил.

— Нужно на Рождество слегка побить детишек кизиловым прутиком, чтобы они были здоровыми, как кизил.

— Следует на Рождество взять веточку лещины и ударить ею девушку со словами: «Иди, выходи замуж, нищи свой дом!»

— Следует мужчинам считать на Рождество деньги, чтобы иметь их много.

— Нужно, чтобы на Масленицу каждый из домохозяев съел дольку чеснока и вареное яйцо.

— Следует женщинам в дни Масленицы натирать детей перед сном чесноком и надевать вывернутую наизнанку одежду, чтобы защитить их от ведьм.

— Нужно на Масленицу сажать чеснок, так как в этом случае он уродится при любой погоде.

— Следует молодым парням и девушкам качаться на Масленицу на качелях, чтобы люди и домашние животные были здоровы и прибавили в весе.

— Нужно в Вербное воскресенье идти на реку умыться, а затем положить на ногу камень и отбросить его со словами: «Как далеко отбросил я камень, так же далеко пусть будут от меня змеи».

— Нужно на Юрьев день украсить ворота, двери, окна дома и всех строений во дворе веточками лесного ореха, чтобы год был урожайным и росло благосостояние дома.

— Нужно на Юрьев день рано утром, до восхода солнца, голым искупаться в реке и затем украсить себя веточками кизила и крапивы, чтобы быть здоровым.

— Нужно на Юрьев день дать детям кипяченое молоко и, пока они пьют, лить им воду за воротник, чтобы было молока, как воды, вдоволь.

— Следует в Юрьев день обуваться, стоя на топоре, чтобы не болями ноги.

— Следует сохранить первое окрашенное пасхальное яйцо, чтобы оно защищало дом от всяческих невзгод.

Чего не следует делать. Опасно! Праздники

— Нельзя в Сочельник есть ложками, так распорядился Бог.

— Нельзя в Сочельник брать в руки иголки, гребешок, вилаки, ножницы, чтобы птицы не клевали посеянные пшеницы.

— Нельзя в Сочельник кричать на скот, чтобы скот не пострадал от волков.

— Нельзя в Сочельник ничего давать взаимы, а то, что отдано, нужно требовать обратно, так как плохо, когда вещи, принадлежащие дому, останутся в рождественские дни у чужих людей.

— Нельзя в Сочельник перепрыгивать через «бядняки», наступать на них — это грех.

— Нельзя на Рождество ходить босым по соломе, иначе у домохозяев будут болеть ноги.

— Нельзя на Рождество дуть на разжигаемый огонь, чтобы ветер не сгнал в поле пшеницу и скот не раздвинулся от травы; нужно махать над огнем зелеными ветками.

— Нельзя заходить на Рождество в чужой дом, чтобы не скитаться потом целый год.

— Нельзя на Рождество убирать в доме, чтобы дом был полон денег в течение года.

— Не следует в Юрьев день спать в поле, иначе будешь сонливым в течение всего лета.

— Нельзя в Юрьев день выходить на перекресток, так как можно стать жертвой порчи.

— Нельзя допустить, чтобы овцы в Юрьев день заходили на вспаханное поле.

— Нельзя до Юрьева дня купаться в реке.

— Нельзя до Юрьева дня есть то, что

появилось в течение этого года — ни молодое мясо, ни птицу, ни молоко.

— Нельзя в Иванаов день складывать сено в стога, иначе они сгорят во время грозы.

— Плохо, если в день Св. Ильи гремит гром, — опадут лесные орехи.

— Нельзя после праздника Преображения купаться в реке.

— Нельзя есть яблоки до Петрова дня.

— Нельзя есть черешню до Спасава дня.

Огонь

— Нельзя согнутые прутья класть в огонь.

— Нельзя жечь древесину черешни.

— Нельзя мочиться в огонь.

— Нельзя плавить в огонь.

— Нельзя разжигать два костра сразу.

— Нельзя у огня говорить, где находится гнездо птицы, иначе птиц съест змея.

— Нельзя разжигать огонь на дороге, иначе попадешь под действие злых сил.

— Нельзя неумытым разжигать утром огонь.

— Нельзя около огня свистеть — соберутся черти.

— Нельзя отдавать огонь из дома после захода солнца.

Вода

— Нельзя воду нести в темноте — будет болеть голова.

— Нельзя смотреть на свое отражение в воде.

— Нельзя пить воду, пока не донесешь ее домой.

— Нельзя пить воду ночью.

— Нельзя смешивать принесенную в разное время воду.

Вечер

— Нельзя вечером передразнивать животных.

— Нельзя после захода солнца убирать в доме.

— Нельзя женщине вечером причесываться.

— Нельзя пчелам ничего давать после захода солнца.

— Нельзя вечером смотреть в зеркало — появятся веснушки.

— Нельзя вечером выносить мусор — попадешь во власть чертовщины.

— Нельзя вечером стричь ногти.

— Нельзя вечером пить воду из источника.

— Нельзя вечером рубить дрова.

— Нельзя вечером снимать паутину.

— Нельзя вечером выносить из дома молоко.

— Нельзя ничего давать из дома после захода солнца.

— Нельзя оставлять во дворе постель после захода солнца — будут сниться плохие сны.

— Нельзя вечером поливать цветы — будешь плакать.

Могила

— Нельзя оставлять на ночь пустую могилу.

— Нельзя опускать в гроб кошелек, иначе у тебя ничего не останется.

— Нельзя наступать на могилку некрещеного ребенка.

— Плохо, если земля на могиле покроется трещинами в течение 40 дней — покойник превратится в вампира.

— Нельзя с могилы красть камни или упавшие надгробные памятники и использовать при строительстве дома, хлева — дом опустеет.

Кладбище

— Нельзя оборачиваться во время погребального шествия от дома к кладбищу, иначе умрет еще кто-нибудь в доме.

— Нельзя хоронить на кладбище самоубийц, утопленников, висельников, замерзших в дороге путников.

— Нельзя переносить тела самоубийц с мест, где они похоронены, иначе там будет засуха, пойдет град.

— Нельзя хоронить на кладбище некрещеных детей.

— Нельзя кладбище перемещать или перекладывать.

— Нельзя пить на кладбище.

— Нельзя показывать пальцем в сторону кладбища.

Покойник

— Нельзя, чтобы через покойника перескочила кошка или какое-нибудь другое животное, — покойник станет вампиром.

— Нельзя покойника обувать в постолы из кожи («опанке»).

— Нельзя хоронить в первой половине дня (до полудня).

— Нельзя покойника нести хоронить через воду.

— Не следует матери идти хоронить своего первого ребенка.

Дни

— Нельзя в понедельник давать взаймы свои нглы.

— Нельзя во вторник начинать работы, потому что вторник — несчастливый день.

— Нельзя во вторник и пятницу стричь ногти.

— Нельзя в среду начинать женские работы.

— Нельзя ткать под среду, иначе ночью придет Среда и ударит бердом по ткацкому станку.

— Нельзя в пятницу белить дом, иначе расплодятся клопы и другие гады.

— Нельзя в пятницу пряхать шерсть.

— Нельзя в субботу устраивать свадьбу и другие веселые празднества, поскольку суббота — день поминовения мертвых.

— Нельзя плясать в воскресенье — упадешь с моста в воду или за тобой будут гнаться собаки.

— Нельзя во вторник, пятницу и субботу ничего начинать и заканчивать.

Ребенок

— Нельзя в присутствии ребенка говорить о лягушках и нельзя допустить, чтобы ребенок наступил на лягушку.

— Нельзя первые волосы ребенка бросать в огонь — в будущем ребенок быстро облысеет; нужно их положить на дерево, чтобы росли.

— Нельзя оставлять на дворе детские пеленки на ночь — ребенок будет плакать, когда их заколышет ветер.

— Нельзя допустить, чтобы ребенок был в вывернутой наизнанку одежде — он подвергнется действию порчи.

— Нельзя новорожденного трогать за ступни ног — он не сможет быстро начать ходить.

— Нельзя качать пустую колыбель — ребенок умрет.

— Нельзя перепрыгивать через маленького ребенка — не будет расти.

— Нельзя маленького ребенка внезапно будить — душа не успеет вернуться в тело.

— Нельзя сжигать детскую одежду.

— Нельзя говорить ребенку, не начавшему

говорить: «Молчи!» — долго не научится говорить.

— Нельзя приносить друг к другу новорожденных — не будут расти. Если такое случайно произойдет, нужно плюнуть на веник.

Животные

— Нельзя убивать ворона, иначе умрешь вместе с ним.

— Нельзя во время еды говорить о волке, а то волк нападет на овцу.

— Нельзя бить, убивать лягушку, иначе твоя мать умрет.

— Нельзя убивать змею в доме или во дворе, поскольку эта змея — хранительница дома.

— Нельзя наступать на муравья.

— Нельзя допустить, чтобы кошка перескочила через телегу.

— Плохо, когда собака воет днем, — будет война или эпидемия.

— Плохо, когда курица пропоет, — это предвещает беду.

— Нельзя убивать ласку — придет другая и отравит своей слюной пищу в доме.

— Нельзя бить скот голым (без коры) прутом.

— Нельзя бить саламандру — она пискнет так, что оглохнешь.

— Нельзя убивать пчелу.

— Плохо, если заяц перебежит дорогу.

— Нельзя убивать ежа.

— Плохо, когда петух запоем посреди ночи и всех разбудит; считается, что такого петуха бес попутал и что он предвещает несчастье.

— Плохо, когда курица влетает в дом и садится в очаг, — это предсказывает болезнь и смерть в доме.

— Плохо, если в доме появляются мыши, — это знак того, что кто-то в доме обкрадывает хозяина.

Дом

— Нельзя строить дом на месте, где раньше было кладбище.

— Нельзя свистеть в доме — собираются мыши.

— Нельзя сидеть на пороге дома.

— Плохо, если в доме лопнет оконное стекло, — кто-нибудь умрет.

— Нельзя закрывать дверь спиной.

— Нельзя в доме говорить о плохом: о ссоре, смерти, болезни, море скота.

— Нельзя ничего брать через окно.

— Нельзя перед домом сажать плакучую иву.

— Нельзя вносить в дом дерево, пораженное громом.

— Нельзя держать дверь дома открытой во время еды.

— Нельзя в доме держать нож острым вверх — все перевернется в доме.

— Плохо, когда кажется, что дверь дома открылась.

Сон

— Нельзя во сне откланяться на зов мертвеца — умрешь.

— Плохо, когда снится теленок.

— Плохо, когда снится, что пахнут там, где никогда не пахали, — кто-нибудь умрет.

— Плохо видеть во сне мертвеца — выпадет снег.

— Плохо видеть во сне текущую воду — будешь плакать.

— Плохо видеть во сне рыбу — к хлопотам.

Предисловие и перевод с сербского
А.А. Плотниковой (Москва)

По смутности или спорности границ своего предмета фольклористика занимает особое место среди гуманитарных наук. В любой исследовательской области специалисты в конце концов всегда достигают известного согласия в решении этого вопроса. Однако в нашем «цехе» пока нет достаточной договоренности относительно того, какие явления народной культуры следует объединять термином «фольклор» (о дискуссиях по этому поводу см. подробно: В.Е. Гусев. Жив ли фольклор? // ЖС. 1995. № 2. С. 9–11).

Эта проблема — отнюдь не схоластическая. Соответственно синкретической природе самих народных традиций, национальные науки в Европе и Америке понимают ее различно, отдавая предпочтение «широкому» или «узкому» (преимущественно филологическому) аспекту изучения материала и по-разному решая вопрос междисциплинарности своей методологии и аналитических приемов. Этот круг вопросов обсуждается в статье К.В. Чистова «Фольклор в культурологическом аспекте» (Гуманитарий. Ежегодник / Академия гуманитарных наук. — СПб., 1995. № 1).

Той же проблематике посвящен и публикуемый ниже доклад заведующей отделом фольклора Лодзинского университета, профессора В.Кравчик-Василевской, прочитанный ею на Международной научной конференции, посвященной столетию Польского этнографического общества.

Введением в научный обиход термина «фольклор» мы обязаны Уильяму Томсу, который в 1846 г. предложил использовать его применительно к тому, что ранее обычно называлось «народной литературой» или «народными древностями»¹. В Польше новое английское заимствование получило распространение благодаря Яну Карловичу², и с тех пор на протяжении всего XX века наука и публицистика весьма неоднозначно пользуются этим понятием.

В польской научной традиции фольклор поначалу понимался как синоним народоведения в широком смысле слова³, позже под влиянием компаративных исследований в филологии понимание фольклора стало ограничиваться лишь устным литературным творчеством⁴, и, наконец, уже в наше время исследовательская практика определила место этому понятию в сфере культурной антропологии.

Подтверждением тому служат два современных определения фольклора. Первое из них (1987 г.) принадлежит Юзефу Буршты, второе (1989 г.) выработано экспертами по инициативе ЮНЕСКО. Приведем определение Буршты:

«В самых общих чертах фольклор <...> ныне можно определить как самостоятельную, особо организованную область культуры, которая имеет символическую природу и является неотъемлемой, почти неосознаваемой принадлежностью всякой отдельно взятой социальной среды <...> от более или менее крупных социальных групп до всего общества в целом <...> Она объединяет в себе элементы традиционные, способные приобретать современное звучание, и актуальные смысловые элементы художественно-эстетического характера и служит удовлетворению специфических потребностей человеческой коммуникации. Фольклорное содержание выражается прежде всего в словесной форме со всеми ее особыми преимуществами <...> а также театральными (жестикация) <...> и иными средствами: с помощью музыки, хореографии, обрядов, поверий <...> Фольклор несет в себе также определенное миропонимание и отношение к окружающей действительности. Фольклор су-

В. КРАВЧИК-ВАСИЛЕВСКА

В защиту фольклора, или диалог между традицией и современностью

ществует только при условии его коммуникативной передачи»⁵.

В этом развернутом определении явно доминирует социологический и антропологический подход к фольклору, хотя присутствует и филологическое понимание данного явления (это видно хотя бы в особом выделении словесной формы существования фольклора). Несомненно, автор определения апеллирует также и к «эстетике фольклора» В.Е. Гусева, когда говорит о художественно-эстетической роли фольклора, которая сегодня оспаривается некоторыми исследователями⁶. Такое компилятивное определение отражает состояние польской фольклористики семидесятых-восемидесятых годов.

Определение Буршты достаточно известно. Гораздо менее распространено среди польских исследователей определение фольклора, данное в «Рекомендации по охране традиционной культуры и фольклора» — документе, принятом XXV Генеральной Конференцией ЮНЕСКО. Поэтому стоит привести его полностью:

«Фольклор (или традиционная народная культура) представляет собой все многообразие опирающегося на традицию народного творчества, характерного для той или иной социально-этнической среды, однородной в культурном отношении. Реальными носителями фольклора являются представители такого сообщества — отдельные лица и группы. Фольклор — отражение их социального и культурного самосознания и самоидентификации; он служит коммуникативной передаче их норм и ценностей с помощью словесных текстов, путем подражания или иными средствами. Формы существования и выражения фольклора — это язык, литература, музыка, танец, игры, мифология, обряды и обычаи, ремесла, архитектура и

другие виды художественного творчества»⁷.

Особо следует сказать о расширении понятия «фольклор» до понятия «традиционная народная культура»: это продиктовано стремлением сохранить коннотации соответствующих французского и испанского терминов и тем самым придать дефиниции интернациональный характер. В приведенном определении на первый план выдвигается культурная и социальная самоидентификация личности и общественной группы. Как форма культуры фольклор нуждается в сохранении прежде всего в интересах тех, чье культурное самосознание он выражает. Но он должен охраняться и самой заинтересованной стороной, то есть группами, объединенными родственными, профессиональными, национальными, региональными, этническими или религиозными узами.

Проблема сохранения фольклора и защиты его от уничтожения или нежелательной и грубой эксплуатации приобретает сегодня международные масштабы. В странах так называемого третьего мира это связано с кризисом национально-культурного самосознания. Отсюда обостренное внимание к сохранению своих национальных традиций, утраченных во время колониального господства. В высокоразвитых странах интерес к фольклору вызван девальвацией традиционных ценностей в результате всепроникающего влияния массовой культуры. Что касается посткоммунистических стран, то здесь осторожное отношение к фольклору должно сочетаться с воспитанием в обществе терпимого и бережного отношения к существующим культурным различиям, к различию вероисповеданий и этнических традиций народов и национальных меньшинств, которые подвергались искусственной интеграции.

Таким образом, корни данной тенденции следует искать в недооценке локальных и социальных субкультур. Но это не значит, что фольклор должен быть «законсервирован» на уровне таких субкультур, ограничен их рамками. Если его культурно-художественные ценности не превращаются в предмет политической

или сугубо коммерческой спекуляции, то благодаря распространению произведений народного творчества национальный и региональный фольклор становится достоянием мировой культуры.

В свете приведенных выше определений фольклор как явление многоплановое, независимо от того, как оно трактуется, узко или широко, следует рассматривать одновременно в трех аспектах: субъективном, объективном и коммуникативном⁸.

В субъективном аспекте это отдельно взятый индивид или группа со своей самобытной культурой, миропониманием, сложившейся системой ценностей и стереотипов, убеждений, оценок и собственных представлений об этой культуре. При таком подходе фольклор — символическая форма реализации своей культуры через субъект и выражение субъектом сознания своей принадлежности к данной культуре (внутренняя ориентация). При этом фольклор также несет информацию о культуре субъекта и его самобытности, когда отражает отношение к другим индивидам и группам (внешняя ориентация).

Фольклор в объективном аспекте — это все многообразие текстов, созданных на базе различных (вербальных и невербальных) знаковых систем и соответствующих народно-поэтических и художественно-эстетических норм. Эти тексты — носители содержания, которое определяется объемом культурных знаний субъекта и местом этих текстов в общей системе ценностей.

В целом можно сказать, что факты фольклора становятся частью культурного наследия, преломляясь через восприятие и оценку субъекта с учетом их функции, содержания и значения.

Фольклор в коммуникативном аспекте представляет собой комплексную форму передачи информации внутри собственной культуры и вне ее. В этом плане большую роль играет само сообщение, его передача, конкретные условия и культурный контекст, характер исполнения, а также психо-социальные отношения между отправителем и получателем информации.

Если подобного рода гибрид под названием «Фольклор» рассматривать как текст культуры, то возникает необходимость синхронического и диахронического подхода к любому факту фольклора в указанном выше трехаспектном плане.

Таким образом, фольклористика — это наука, рассматривающая фольклор в субъективном, объективном и коммуникативном отношении. Ее отправной пункт — сбор материала (накопление фактов), а затем объективная трактовка факта, комплекса фактов или категории фактов, которые исследователь выделяет на основании собственных критериев⁹. Заключительным этапом должна быть попытка целостного описания и истолкования явлений фольклора исходя из двух других его аспектов (коммуникативного и субъективного).

С методологической точки зрения для фольклористики характерен синкретизм, поэтому она имеет ограниченную самостоятельность. Она, как маятник, колеблется между полными, автономными дисциплинами, такими как филология, история, социология, психология и этнология. Ее самостоятельность проявляется лишь в отборе адекватных методов для решения поставленных задач. Так, изучая фольклор в его предметном (объективном) аспекте, исследователь может пользоваться методами, известными в филологии, а сосредотачиваясь на субъективном аспекте — обращаться к антропологическим, социологическим, психологическим и историческим методам. Если же его интересует коммуникативный характер фольклора, то ему приходится прибегать к методам, известным в семиотике и теории информации.

При этом, однако, нельзя забывать, что фольклористика выработала и свои исследовательские приемы, свой собственный научный аппарат, и это решительно отличает ее от каждой из тех крупных дисциплин, которые предоставляют ей свои методы и подходы. И все же дискуссия о статусе фольклористики еще далеко не исчерпана, особенно в наше время, когда гуманитарные науки приобретают все более комплексный и междисциплинарный характер, а по некоторым утверждениям, даже отвергают всякие модели и системные рамки¹⁰.

Желая избежать упреков в логическом эклектизме, фольклорист часто оказывается перед необходимостью выбора того или иного исследовательского подхода. Примером этого может быть проблема жанра. Если мы рассматриваем жанр в категориях поэтики (то есть с точки зрения отношения между человеком и окружающим миром), то мы подходим к исследованию этой проблемы в антропологическом плане, если же обращаемся к пропповской модели — наш подход будет структурно-типологическим¹¹.

Особая проблема связана с тем, как следует понимать музыкальную фольклористику. Многие музыковеды воспринимают ее лишь как часть этномузыкологии, однако в целом ряде работ эти термины фактически фигурируют как взаимозаменяемые.

Проблема придания фольклористике самостоятельного статуса обсуждается главным образом в тех научных центрах, в которых к этой области знаний относятся как к побочному продукту научной мысли, лежащему в стороне от главных интересов наук, имеющих за собой давнюю, прочную традицию академического преподавания. Там же, где изучается современная антропология культуры, фольклористика рассматривается как ее неотъемлемая часть со своим особым, бесспорным статусом. Это не значит, что в процессе своего развития фольклористика не может выработать более четко очерченных методологических рамок, прежде всего потому, что ее актуальная

научная парадигма отражает диалог традиции с современностью.

Высказанные здесь рассуждения являются плодом совместных размышлений фольклористов Лодзинского университета, которые уже несколько лет занимаются изучением современного фольклора в экологическом аспекте. Результаты исследований в области экологии в ее гуманитарном и психологическом аспекте приводят нас к пониманию фольклора как способа выражения экологического сознания, определяемого отношением между состоянием общества и качеством жизни перед лицом опасностей, нависших над цивилизацией, культурой, политикой и нравственностью.

Примечания

¹ Krawczyk-Wasilewska V. Współczesna wiedza o folklorze. Warszawa, 1986. S. 9–10.

² Ibid, s. 12.

³ Franko I. Najnowsze prądy w ludoznawstwie // Lud. T. 1. 1895. S. 4–16. В этой статье (воспроизводящей текст выступления И. Франко на первом заседании Польского этнографического общества) слово *folklore* фигурирует как английское соответствие польскому термину *ludoznawstwo* и немецкому *Volkskunde*. Автор трактует это понятие широко, хотя и относит его к области народоведения, понимая народ как «нижние слои, наименее затронутые цивилизацией». Выступая с позиций научной мысли того времени в духе миграционной теории и сравнительно-антропологической школы, Франко постоянно обращается к образцам устного народного творчества: мифам, сказкам и песням — классическому предмету собирательского и научного интереса фольклористики от самых ее истоков и до настоящего времени.

⁴ Помимо успеха сравнительной школы (от Карловича до Кшижановского) определенную роль в таком понимании сыграла точка зрения Ю. Соколова, рассматривавшего фольклор как «устное поэтическое творчество широких народных масс» (см.: Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1938. С. 6).

⁵ Słownik etnologiczny. Terminy ogólne / Pod red. Z. Staszczak. Warszawa—Poznań, 1987. S. 124.

⁶ «Развитие фольклористики <...> было сковано поиском аутентичных и оригинальных культурных артефактов, которые систематизировались также и на основе художественно-эстетических критериев. Рассуждения и выводы фольклористов отличаются принципиальной амбивалентностью, в которой видна попытка соединить подход к исследуемому объекту как акту индивидуального творчества и одновременно как элементу более широкого культурного контекста, где смысл произведения не имеет ничего общего со сферой эстетического...» (Burszta W. Perypetie folklorystyki // Lud. T. 74. 1991. S. 216).

⁷ См.: Honko L. The Final Text of Recommendation for the Safeguarding of Folklore // NIF Newsletter. 1989. № 2–3. P. 8.

⁸ См.: Szacki J. Tradycja. Przegląd problematyki. Warszawa, 1971. S. 93–102.

⁹ Ими могут быть, например, временные и пространственные характеристики, народнопоэтические категории, функции, код, тип контакта между отправителем и адресатом, целевая установка отправителя или оценочный критерий адресата и т. п.

¹⁰ Burszta W. Perypetie folklorystyki, s. 215.

¹¹ См.: Krawczyk-Wasilewska V. Współczesna wiedza o folklorze, s. 77–80; Bartmiński J. Folklor—język—poetyka. Wrocław, 1990. S. 15–16.

Перевел с польского А. В. Гуря (Москва)

В.Н. МЕДВЕДЕВА

«А подсередненцы, что вы наделали, Вы в Америку пути изведали...»

К 70-летию Ольги Ивановны Маничкиной

Для тех, кто знает село Подсереднее Алексеевского района Белгородской области, имя Ольги Ивановны Маничкиной — своего рода символ его богатейшей традиции. Она не просто замечательная певица, но и организатор творческой работы в селе, мастер, благодаря которому сохраняются или восстановлены музыкальные и этнографические особенности местной народной культуры. Деятельность возглавляемого ею этнографического коллектива ценится специалистами и любителями фольклора. В своем селе Ольга Ивановна не только признанный авторитет в местной женской песенной традиции, но и знаток традиционного мужского репертуара.

К юбилею О.И. Маничкиной мы публикуем ее письма к автору данной статьи и дневниковые записи, сделанные во время поездок хора с. Подсереднее в США и Германию. Письма и дневники сельских жителей публикуются крайне редко, да и изъясняться письменным языком им непривычно в принципе: народная культура ориентирована на устную форму общения¹. Ольга Ивановна равно интересна как в личных беседах, так и в своих письменных посланиях. Ей присущи глубокий дар размышлять, точное выражение сути многих явлений, в том числе по поводу народного творчества.

Знакомясь с текстами, читатель почувствует и боль невосполнимых утрат, и ту жизненную энергию, которую дает сельским людям народная культура. Письма написаны языком, пронизанным устной интонацией, поэтикой и ритми-

кой народного слога. Отсюда выражения, не соответствующие привычным нормам литературного стиля. Наиболее интересны в них суждения Ольги Ивановны о современном бытовании традиционной песни, о том, в каких ситуациях она сохраняет свое значение для человека.

В XX в. народные музыканты оказались в необычных условиях: возникли новые формы фольклорной культуры, изменилось мировосприятие ее хранителей, сформировался тип мастеров, которым свойственна острота ощущения меняющегося мира и себя в нем; они не просто знают свою традицию, но и выступают в концертах, по телевидению, видят себя со стороны. В 1988 г. состоялась поездка певцов с. Подсереднее (в составе делегации из республик бывшего СССР) в Вашингтон на XXII Международный фольклорный фестиваль в США. Ежегодно его устраивает Смитсоновский институт, задача которого — изучение и показ американского и мирового наследия². Что испытывают народные мастера в чужой стране, как воспринимают отношение иностранцев к своему искусству, какие новые чувства и впечатления возникают у них — об этом я просила Ольгу Ивановну делать ежедневные записи. В 1995 г. подсередненцы вместе с молодежным фольклорным объединением «Ветка» из Москвы выступали в разных городах Германии³. В германском дневнике О.И. Маничкиной поражает открытость, восприимчивость сельских жителей ко всему новому, в то же время оценки певицы несут печать традиционной морали русской крестьянки.

ВЕРА НИКОЛАЕВНА МЕДВЕДЕВА, науч. сотр.; Московская государственная консерватория



Хор с. Подсереднее в 1948 г.

Из писем

Ольги Ивановны Маничкиной

«В молодости это не так ощущаешь, а когда тебе переваливает за пятьдесят, как хорошо быть замеченным. Наверное, как только ты приедешь, приду сразу на первый день и про "Татарский полон" спою и еще добавлю. Песен очень много, которые можно записать» (12.11.79).

«Ох, и плохая твоя работа, вся в хлопотах. Нас, конечно, теперь все оставили. Это так и надо. Я довольна, не знаю как. Пусть посидят все, в том числе и я. То не хотели собираться, а теперь при каждой встрече спрашивают: ну, что там москвичи, не придут? Ответ один: нет, за такое поведение, как у нас, им тут делать нечего» (22.11.82).

«Так хочется приехать в Москву, просто не знаю. Я сейчас уехала бы и в солнечный Баку, и на БАМ согласна, хоть бы куда-нибудь развеяться от всех дел и забот. А еще нам с тобой, Веруня, придется как-то поехать в Новгород, я надеюсь на тебя. Там намечается фольклорный праздник по случаю 1125-летия города. Ну как туда поехать? Ведь я мыслями уже там» (30.04.84).

«Вчера была передача "Родники". Бежали друг до друга те, у кого нет телевизора. Все село было в восторге. На свинарнике даже работу прекратили, смотрели свое село, какое оно хорошее со стороны. Многие, очень многие плакали. А нам пришлось встретиться с бабей Машей, она гусей гнала. Встали и запели на полголоса:

У нас над речкой над рекою,
Да над быстрою водою,
Загоралась там жаркая калина,
Надломилась там горькая осина,
Закипала в колодезе водица,
Заболело у молодца сердце,
На чужих жен глядячи...

И тоже почему-то заплакали. Или потому, что годы убегают неудержимо? А чем жизнь короче, тем она дороже» (22.09.83).

«Здравствуй и бодрствуй, моя милая, пока есть силы. Жизнь — это борьба и за нее надо стоять, за нее надо бороться, ну только умно. Песня силу дает, с песней горе проходит легче. Ведь ее подберешь — поешь и плачешь; разберешь по частям, подумаешь и так проходит время» (22.03.84).

«Пойми меня как хочешь. Придет ночь, ложусь я спать и думаю: хоть бы я не проснулась от всех этих хлопот и обид. И чего люди ненавидят друг друга? Понять не могу. Это я тебе пишу от чистого сердца. Вот так проходит моя жизнь, в суете, никаких отрад. Только вот вчера пришла до меня Евдокия Тимофеевна, и мы от души все друг другу рассказали, а потом запели "Ох, ты доля, доля ты моя, долюшка худая". Заплакали, еще спели "Зеленый лужок", и так от души все отпало, как будто валерьянки выпили. Почитали твое письмо, почитали газету, и все хорошо» (24.02.84).

«Россия — никем она непобеденная,

ни в Куликовской, ни в Бородинской битве, ни в Прохоровском сражении на Курской дуге... Есть в России люди умные и найдется человек, который все поставит на свое место. Главное в русском духе — это сам человек, наш, русский. При любой обстановке он находит в себе силы жить и выжить. А в русской душе бывают смятения, но они быстро восстанавливаются. Русский народ умеет прощать... Мы в жизни потеряли чистоту душевную, любовь друг к другу. Это и у старых сказывается. Потеряли мы самое дорогое — веру в людей. Мы в себя не верим...» (8.05.95).

Из американского дневника

Ольги Ивановны Маничкиной

«В полдень выехали из Подсердечного. Провожало нас все село и руководители колхоза. На душе было больно, тревожно. Америка далеко, и по дороге тоже нужна репетиция, но она у нас не получилась. Все были на пределе, слезы у всех были на чеку. В Москве разместились в гостинице "Россия", где всем виден Кремль и звук курантов слышен. На душе неспокойно. Во-первых, перелет самолетом. Я никогда не летала, а второе — страна чужая. Я не могла взять себя в руки и поставила вопрос так: это надо. Ну, с таким коллективом можно хоть куда, — все отзывчивы. Когда села в самолет, не знаю, как я себя ругала: зачем эта песня? зачем я пела всем приезжим студентам? все умные люди дома сидят, а я в свои 62 года заколачиваю себе голову...

Лететь над Вашингтоном было неопишимо красиво. Когда приземлились, нас ждали автобусы и переводчики Маша и Гриша, очень вежливые.

Сбор на фестиваль. Погода жаркая. Одели свои костюмы. Пели от души, аплодисментам не было конца. Людей столько, что и глазом не окинешь. Питание отличное, овощей навалом, яблоки, груши, апельсины, мандарины, бананы, мясо каждый день, куры, — ну все-все. Было и такое — улитка. Мы никто не взяли, и на нас смотрели с недоумением. Душевность американцев очень щедрa. Ну, мы тоже отвечаем с улыбкой, потому что не зная языка, общаться трудно. Нас 12 человек. Каждому на концерте хочется высказать что-то свое, свою песню, свое понимание. А надо так сделать, чтобы песня всем пришлась по душе...

У Кати было плохо с сердцем, отправили в больницу. Сколько забот — не высказать, а выступать надо. Ребята молодцы, покуда ведут себя хорошо. Я рассказывала про песни, про наши обычаи, как у нас относятся к православной вере. И до меня потом человек подошел, пригласил в храм. Всего описать не могу. Приехали американцы, которые изучают русский язык и поют наши песни. На прощанье всем залом пели «Многая лета».

Экскурсия по Вашингтону с заездом в магазины. У нас были карманные деньги,

чтобы попить в городе, купить мороженое. Мы их экономили и купили кто что мог. Поехали в музей и смотрели, что в каком веке производилось. Там выступил директор фестиваля Ричард Курин. Ему мы подарили наши пластинки "На Середенской улице". Он сказал, что это будет подтверждением того, что мы были здесь. Плясали все — американцы, грузины, кампучийцы. Хлопали в ладоши: "Ай-да Союз, хорошо-хорошо".

Живу уже неделю в Америке, но не могу понять. У нас в общегитити какой-то бар. Я ни разу не была, а главное, слышу: кофе бесплатно, чай тоже, сухое вино. Выпиваем три стакана, а за 4-й надо платить. Для меня это все непонятно... На концерте сегодня показывали Троицу: сажались на колени и будто заваливали венки. Ах, зачем я согласилась ехать? Когда уйдут годы, надо сидеть дома, пусть хоть душа не поет. Увеселительные вечера до 3-х ночи меня очень раздражают. Ну я ни на кого не в обиде. Все это с возрастом и решение выношу одно: все молодые, а таким, как я, надо сидеть дома и петь по возможности.

Начали репетировать нашу подсердеченскую свадьбу. Выпила таблетку от головы, потом от сердца. На душе так плохо. Мне кажется, что и мы публике пригляделись, и нам публика. Ну мечты остаются на месте. Дом далеко и кругом вода-вода... После выступления подходила женщина, пригласила нас в гости. Наняли какую-то удобную машину и привезли до себя. Их фамилия Храпуновы — Иван да Валя. Иван родом с Белгородской земли, Валя родилась в Китае. Как попали в Америку, спрашивать при такой публике было неудобно. Ужинали по-русски. Пели и плясали вместе. Когда уезжали, мы плакали, что они затерялись среди такого народа, а Иван плакал навзрыд. Подарил нам по сережкам и по ожерелью...

Играем нашу свадьбу. Жених — подставной американец. Играем по всем правилам — с причитанием матери, с благословением жениха и невесты. Потом застолье, гармошка. Много американцев выходили с нами в круг. Мы еще ни разу не видели плохого отношения американцев и негров, а сколько их в Вашингтоне! Меня все спрашивают: нравится ли мне в Америке? А я отвечаю: пела бы здесь каждый день, а ночевать бы ездила в Подсердечное...

4 июля. В Америке национальный праздник. Был очень красивый фейерверк. Сегодня заканчивается фестиваль. Народу — глазом окинуть невозможно. В конце вышла на сцену вся наша делегация — русские, азербайджане, украинцы, эстонцы, узбеки, Литва, Грузия и очень красиво спели нашу "Катюшу".

Сегодня праздник Иоанна Предтечи. Были в церкви вместе с грузинами. Ради нас даже прилетел митрополит из Нью-Йорка. Говорили о том, что надо молиться о мире. Там мне подарили Псалтырь и еще несколько книжечек... Приехали автобусом в Нью-

Йорк, выступили прекрасно. Аплодисменты, цветы. Просто нет слов, как выразить благодарность за такой прием. В конце мы все с грузинами, узбеками, литовцами пели "Сулико" и "Катюшу"...

Была экскурсия на 107 этаж, смотрели город. Он какой-то не такой, как Вашингтон, — серый, грязноватый, и сами люди не такие привлекательные, но все же плохого ничего не было. Завтра вылет в Москву...

О поездке нашей сложили частушки на мотив "Семеновны":

А Подсереднее привольное,
Певучее, раздольное.
А подсередненцы, что вы наделали,
Вы в Америку пути изведали.
В Вашингтоне мы веселились,
Подсереднем своим гордились:
Хлеборобами и доярками,
И знатными свинарками.
В Вашингтоне мы веселились —
До Нью-Йорка все доносилось.
А в Нью-Йорке мы распрощались,
И на кораблике покатались.
И на родину возвращались —
В Россию-матушку привольную,
Певучую, раздольную.
Самолет летит из Америки,
Подсередненцы поют песенки.
Поют песенки — заливаются,
В Подсереднее возвращаются.
А Подсереднее привольное,
Певучее, раздольное...»

*Из германского дневника
Ольги Ивановны Маничкиной*

«23 июня, пятница. Ну что ж, обещание свое я не сдержала. После того, как возвратились из Америки, где нас принимали с большим теплом и уважением, я решила оставить позади все поездки — не только за рубеж, но и в наши города. Решила так — надо бросить. Годов много, 69 лет — это такой возраст, что ждать можно любых приключений. Но все пошло на перекося. С 1979 года нашим фольклорным спутником стала Вера Николаевна Медведева. Она всколыхнула все село. Мы подняли свои драгоценные наряды, драгоценные, каких нет нигде, — только наша округа бережно сохранила поневы, рубахи, что сделано нашими мамами. И до сих пор храним, лишь бы не замарать и сложить так, чтобы и после меня моя дочь одела все это с радостью и достоинством. Да, решила я не ездить никуда и не петь. Но покатилося колесо под гору, попробуй удержать. Начали приезжать студенты — молоденькие, хорошенькие. Ну, если Наташа Никулина придет, не могу я ей отказать. У нашей же драгоценной Веры Николаевны появились некрасовские казаки [казаки-некрасовцы воспринимаются подсередненцами как конкуренты, поскольку они тоже бережно сохраняют свои традиции. — В.М.], и как поется в песне:

А я, молода, молодешенька, замешкалася

За утями, за гусями и за лебедями.
За вольною птишкою, за журавкою...

И она отдала этим казакам уже больше, чем нам. Это не ревность, это правда. Что ж, значит, так суждено. Но песни Подсереднего слышат многие москвичи и вот, пожалуйста. Нас в Москву дважды приглашает студия "Ветка", а на третий раз — в Германию. Сегодня выезжаем на Белгород, с Белгорода на Москву.

Суббота, 24 июня, Москва. Первой нас встретила Таисия Федоровна Никулина. Это человек огромной души, которая еще не растеряла тепло и доброту. Прибежали девочки из "Ветки", они нас накормили и забрали к себе ночевать.

25 июня. Прибыли в Аэропорт Шереметьево-2. Посадку и перелет все перенесли хорошо. 3 часа дня: здравствуй, Германия, город Мюнхен. За нами пришел шикарный автобус и мы приехали в Калькофен. Разместили нас у хозяина по имени Йозеф, мы его называли Зеп, а его жену Агата. Компоты отличные, отношение к нам прекрасное. Что меня удивило — это оформление домов. Везде цветы необыкновенной красоты, озеленение и чистота. Чистота, чистота идеальная. Вечером был ужин очень веселый, у хозяина день рождения. Много пели и плясали — и мы, и "Ветка". Пришли на отдых, а в душе немножко страшновато. Завтра концерт, как будет принимать публика? Ну,



О.И. Маничкина (в центре) с М.И. Башкатовой (1906—1990) и Е.Г. Барыкиной во время многоканальной записи в с. Подсереднее. 1980 г. Фото В.Н. Медведевой

в Америке начало было то же — и боялись, и смущались, а потом все было хорошо.

26 июня. Первый концерт в г. Шлирзе. Волнуемся. Зал замечательный, не так как у нас. Приходят люди, берут для себя пиво и напитки, в зале расставлены столы и кресла, и они рассаживаются на свои места. В наш адрес сказано много теплых слов. Нам подарили книгу с описанием этого города. В Подсереднем я ее отнесу сразу в музей как память о поездке в Германию. Потом выступил их прославленный коллектив "Альпийский хор". Наш концерт проходил в двух отделениях. Выступление было хорошее, так как "Ветка" не покидала нас ни на минуту. Мы показывали повивание невесты. После концерта — прекрасный ужин. С их руководством общались как могли.

27 июня. Завтрак всегда проходит в 9 утра. Нас пригласили в г. Мурнау. Мы увидели чистоту, красоту этого чудо-города, которым можно все время восхищаться. Затем нас пригласили на озеро, где катали на лодке и на катере. Какое чистое озеро! Да здесь можно бесконечно всему удивляться — чистоте, красоте. И пугаться узких улиц. Как там можно проехать даже в два ряда? После катания нас пригласили в Музей художника Явленского⁴. Мы увидели его прекрасные картины, нам была прочитана небольшая лекция, как он мог кистью и красками рассказывать о человеке и его характере.

28 июня. После завтрака собрались вместе, обсудили прошедшие концерты — у кого какие недостатки. Затем мы были в гостях у госпожи Эльке Арентс Орлак. Нас там уже ожидали гости и духовой оркестр. Для нас накрыли столы и встретили весело. Всем хотелось пообщаться, но переводчиков двое и не успевали нам переводить. Вечером концерт в г. Герестрит. Выступаем хорошо,

друг друга понимаем. Мы с "Веткой" получились как дружная большая семья. Девочки и мальчики нас очень уважают, даже, я бы сказала, балуют как детей. Вот тут и попробуй бросить петь, когда столько внимания.

29 июня. После завтрака была экскурсия в г. Мюнхен. Приобрели небольшие сувениры. В 7 вечера посетили католический храм Петра и Павла в деревне Шеффац, где проходило богослужение. Для нас было много непонятного. Потом нас попросили спеть и мы пели "Воскресение Христово". Ну и после этого ужин в их трапезной (или это ресторан?). Там было много публики, пели, танцевали то русские, то немцы. Вечер проходил отлично.

30 июня. Режим дня не меняется. Поездка в г. Шлосс-Элмау. В этом городе находится прекрасный замок, никто не знает его названия. Это курортное место, где много отдыхающих, в основном люди преклонного возраста. Концерты проходят отлично. Принимают превосходно. В этом замке мы встретили 93-летнего русского эмигранта. Он не назвал себя, а нас попросил спеть песню "Славное море — священный Байкал". И мы спели вместе с "Веткой", пел и наш русский. Пели от души, аж зал содрогался!

1 июля. Сегодня поездка в г. Бад Тольц. День жаркий, погожий. Пришел комфортабельный автобус и поехали на ярмарку показать и продать игрушки, которые делали девочки из "Ветки". В этот город нас пригласил Отто, организатор выступления, а может, мэр (постоянно спрашивать неприлично). Нам было уделено много внимания, заказаны столики прямо на улице — в тени, не на солнце. Пиво, соки, мороженое. А водочки в Германии нет! В 8 вечера прощальный ужин в Калькофене. Приходили и приезжали немецкие гости с цветами и подарками.

На ужине было сухое вино в 9 градусов, продуктов всегда в достатке. Песни и пляски лились через край. В этот день баварцы отмечали праздник Иоанна. Было здорово, опять застолье, опять пиво. Потом наши ребята придумали игры. Играли и русские, и немцы. Нас, бабушек, привезли в 11–12 ночи, а девочки и мальчики пришли в 3 часа ночи.

2 июля. Встали в 7 утра, все сложили, настроение — на родину. На время не смотрела. Скажу одно — при таком внимании, какое для нас сделала "Ветка", а это писал Маяковский (но, может, я в поэтах ошиблась): "И жизнь хороша, и жить хорошо". Ну что ж, надо — будем работать.

С 23 июня по 2 июля с нами работали кинорежиссер Карен Сергеевич, сменные операторы Завен и Юра, фамилии не знаю, да и зачем они мне⁵. Я адреса не беру и ездить никуда не собираюсь. Может, в Лондон позвонят, тогда надо бы. Хотела отметить работу кинорежиссера. Это труд ни с чем не сравнимый — умственный, зрительный и физический идут на одном уровне. Нужна большая разворотливость. Ну, а я — жительница деревни, и мне это кажется непосильно. Дай Бог им творческих сил, а здоровье на первое место.

Дорогая, многоуважаемая Вера Николаевна. Чай, теперь твоя душенька довольна? Ведь сдумай, когда ты была в Турции, как ты сама не хотела писать дневник, и только там ты вспомнила про меня и сказала себе: "Что же я делала над Ольгой Ивановной?" А ведь в Америке надо было целый месяц писать, да и здесь в Германии. Ну, за тобой поездка в Турцию!»

Примечания

¹ Письма народных мастеров опубликованы в: Медведева В.Н. Судьба и песня // Мир глазами музыканта. М., 1993.

² В XXII фестивале Смитсоновского института впервые принимали участие мастера народного искусства из бывшего СССР (руководитель делегации А.С. Каргин; консультанты И.И. Земцовский и А.В. Медведев; куратор русской программы Маргарита Мазо, США; директор фестиваля Ричард Курин, США).

³ Организаторы поездки в Германию: Ева Мария Каблин, Агата и Йозеф Трафферцхоффер при содействии общества «Ветка в Мюнхене (друзья русской культуры)» и молодежного фольклорного центра «Ветка» из г. Москвы (директор А.В. Голубева, консультант Е.А. Дорохова).

⁴ Алексей Георгиевич Явленский (1864–1941) — русский художник, с начала 1890-х гг. учился у И. Репина в Петербургской Академии Художеств и с 1896 г. в школе А. Ажбе в Мюнхене вместе с В. Кандинским, чьи концепции во многом разделял; член «Синего всадника» и «Нового художественного объединения». В г. Мурнау находится Музей А. Явленского и В. Кандинского.

⁵ Поездка в Германию сопровождалась съемкой фильма «Неизвестные русские»; реж. Карен Геворкян, операторы Юрий Цветковский и Завен Геворкян (студия «Навигатор», г. Москва).



О.И. Маничкина и В.Д. Ходыкина на гулянье в Крещение. 1980 г., с. Подсереднее. Фото Ю.Ф. Лунькова

Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ 1995 года

Животноводческие обряды

В с. Архангело существовал обряд, называемый *конопрыск*, который совершался между Петровым и Ильиным днями. Коней пригоняли из леса, куда их выпускали пастись после окончания сева, в реке отгораживали специальное место, священник освящал *йордань* и кропил, *прыскал*, коней. «В это-то воскресенье буде баранье воскресенье [см. об этом ниже], а потом от того воскресенья еще три недели, коней прыскали, не поливали, а така кропилька. Поп стоит вот тугово, и лошадь ведут мимо его, он вот так опрыскает, лошадь провели, он опять другую прыскает» [1]. «Конопрыск? Да, это есть. Вот праздник у нас празнуют, преподобный отец Макария, и сделают на реке такой йордань из досок, и вот поп поёт, Богородицу носят, и поп от поёт на йордань, кони там, верхом ребята посажены, когда святые вода, говорят, крест поп окупае в этот, и вот он брызгает, брызгает на коней-то. Воды святой подденет, да крест-от окупае в воды-то, на коней-то и брызнет, вот и конопрыск. На коней брызгают в Макарий. Празник Макария, а на коней брызгают. Коней-то подгонят ребята, он кисточку такую окупае да брызгает. Так Господь показал, наверно, уж не нами сделано» [10]. «Ильин день летом-то. Окол сенокосу. Вот гонели коней прыска-ть-то» [14].

В с. Хотеново некогда во время мора скота была построена часовня. «[Молебен служили] в часовне. Поп. И скот весь гонят через часовню. Он все прыскает. Забыла, в какой день молебен, называется. До Ильина дня? Не знаю двадцать шестого ли двадцать седьмого [июля]. Этот праздник, говорят, подыхал скот, болел. Вот все собрались, и этот праздник сообща сделали и стали праздновать. И так каждый год праздновали и выходили из церкви с иконами, молебны служили в домах. Этот праздник, говорят, сделали, и скот перестал падать» [12]. «Заболел скот, дак у нас праздник. В третье воскресенье от Петрова дня читают молебен. Скотина заболела, стала пропадать: тожо какая-то болезнь. Так вот сделали часовню, там у речки. И вот эту часовню там оборудовали мужики, уж это до меня, там, знали, святили коров. Поп приходил в эту часовню, там святую воду делал и всех коров освящал» [3].

Молебен о благополучии домашнего скота служили не только во время мора, но и ежегодно, по определенным дням. Кроме того, в Хотенове существовал обычай *завечать* скотину: «У нас девятого [июля] праздник, дак завечали скотину, чтобы... Скотина пропадала, да гонели туды вон, там болото, туды выволакивали... И завечали тут скотин-

ку. Девятого у нас праздник, а потом Хрылы будут тридцать первого вот, дак Хрылы — продавали этих вот овец. Да как я свела, заветила вот телёнка либо овцу, дак и буду продавать. В этот день хозяева водили: вот если я заветила овцу там, маленького ли ягнёнка, раз она за лето выросла, ярка-то большая, либо боран, вот я и пойду празновать, а эти деньги в часовню складу, в церковь. Я заветила, та хто купит, а эти деньги в часовню. На Тифинску [9 июля — завечали], а на Хролы продавали. А деньги то складу в часовню, штобы Господи у меня спас скотину» [5].

По очень отрывочным и нечетким сведениям, в селе Архангело в первое воскресенье после Петрова дня отмечали *баранье воскресенье*. В этот день всей деревней резали и варили барана.

В обоих селах в день первого выгона скота пастух совершал обряд, в ходе которого он заключал договор с лешим, который должен был помогать ему пасти скот. В Архангеле этот обряд назывался *слука* или *отпуск*, в Хотенове — *отпуск*. Слука (отпуск) представляет собой комплекс действий, сопряженных с чтением заговора (который тоже называется *отпуск* или *слука*), совершая который, пастух мог приносить дары и даже иногда встречаться с лешим. Так, в с. Архангело бал записан рассказ о торге лешего с пастухом: «"Ты мне отдай все стадо", — [говорит леший.] "Нет, я стадо не отдам". "Ну, давай половину". И [если] согласится с ним — половину отдай. "Нет, я не отдам ни половину, ни сколько, ничего не отдам тебе. На бутылку да два яйца и поди". Этот леший бутылку схватил, да два яйца взял, и все» [8].

Во время первого выгона хозяйки обращались к реке: «Речка-матушка, возьми полудоя [кличка коровы], дай целой удой» [6].

Там же, в селе Архангело, был рассказан любопытный случай защиты скота. Чтобы не дохла скотина, хозяйка должна была впрячься в бороны и протянуть ее вокруг дома: «[Кто впрягался?] — Дак всяко ж женщина впрягалась, дак чего, со словами, дак женщина, нагой ходить ведь [с бороной] вокруг своего-то дома» [6].

Г. Шведов, студент РГГУ

Народная метеорология

Помимо распространенных крестных ходов по полям в случае засухи и обычной выбрасывать на улицу савороды с целью предотвращения грозы и града, а также веры в то, что троицкие ветки защищают от грозы, нам удалось записать несколько приговоров и молитв, адресованных разным силам природы, Богу, Богородице, долженствующим повлиять на погоду.

Во время первой грозы говорят: «Дай

Бог тихую, смиренную росу. Тихую, смиренную росу, частого, мелкого дождичка» [18]. Обычно в грозу «вот, значит, это помело выкидывают на улицу, штобы не был дождь, и гроза не была, и приговаривают там слова: "Дай, Господи, тихую росу смиренного часу"» [11]; «Пронеси тучу грозную пустым местом, густым лесом, реками, озерами, морями» [4]; «Молились: "Господи, пронеси тучу градовую темным лесом, пустым местом"» [7].

О вихре говорили: «Вот вихорь идёт, леший несёт» [6]; «Леший несёт. Это леший сам идёт» [16]. Чтобы защититься от вихря, приговаривают: «Налево, налево, леший, унеси хоть в поле» [14].

Когда ветра нет, «зовёшь ветер, шо у Ваньки Ветрова худая жена. Шобы он подул» [15]; «Ой, да вот витер сиверик [северный ветер] фукат, да надоест, вот и рычим, ходим на заре: "Отстань фукать ты, Северьян, будет фукать-то, нафукался и так, отступись, а нет — дак у тебя жена-то кривая будет"» [5]. О северном ветре существуют особые представления: «Северный ветер задует, дак: "О, север задул, дак опять на три ночи. Он не ходит домой к ночи: у него жена некрасивая"» [6].

Дождь призывали различными способами. «Бывало на сенокосе вот в лесу жили, там избушка така. И мы такие еще эки не порато-та, годов-то по пятнадцать было. Вот дождик начнётся, начнётся и неделю дождик. А мы: "Мать Божья, дай дождя, на семь дён из избушки ни вон, на четыре недели, штоб в окошечко глядели". Нас родители переругают: "Будя петь, сено-то гниёт!"» [1].

Во время дождя дети бегают и кричат:

Дождик, дождик, поливай,
Лей пуше,
Я прибавлю гущи [11].

Дождик, лей гуще,
Чтобы рожь росла гуще [16].

Дождик, лей, дождик, лей
На меня и на людей
Ситами, решётами,
Полными ушатами [7].

Дождик, лей
На меня и на людей.
На людей по ложке,
На меня по крошке [17].

Дождик лей, дождик лей
На меня и на людей.
Только, дождичек, не лей
На родителей моих [13].

[Дождик, дождик,] перестань,
Я поеду на ростань,
Богу молиться,
Христу поклониться.
Открывайте ворота
Ключиков, замочков,
Шёлковых платочков [2].

Дождик, дождик, перестань,
Мы поедим на ростань
Богу молиться,
Христу поклониться.
У Христа у царя
Открывают [вар.: отворились] ворота
Ключиком, замочком,
Шолковым [вар.: атласным] платочком [6,
4].

Дождик, дождик, перестань,
Мы поедим на ростань
Богу молиться,
Христу поклониться.
У Христа у царя
Открывают ворота
Ключиком, замочком,
Шолковым платочком.
Всем по кусочку,
Мне — торочёк,
Перестань-ко дождичёк (торочёк — ну,
кусочек хлеба.) [7].

Дождик, дождик, перестань,
Мы поедим на ристань
Богу молиться.
Царю поклониться [13].

Когда на небе появлялась радуга, выкрики-
вали:

Радуга-дуга,
Не давай дождя,
Давай солнышка [17].

Радуга-дуга,
Дай дождя
На четыре дня [9].

Дети, зыывая солнце, говорили:

Солнышко-рогулушко,
Выпеки на улошку [5].

Небушко, не давай дождя,
Давай солнышка,
На небе батоги,
А у нас гороховотики [гороховый хлеб] [6].

А. Трофимов, студент РГТУ

Список жителей Каргопольского р-на Архангельской обл., сообщивших сведения:

1. А.В. Друганина, 1907 г.р., с. Архангело;
2. С.В. Дружинина, 1938 г.р., с. Архангело;
3. К.П. Заседателева, 1927 г.р., с. Хотеново;
4. А.П. Исакова, 1922 г.р., с. Хотеново;
5. З.И. Конторова, 1918 г.р., с. Хотеново;
6. А.И. Коротеева, 1910 г.р., с. Архангело;
7. М.В. Крапивина, 1918 г.р., с. Хотеново;
8. К.В. Моисеева, 1921 г.р., Архангело;
9. Л.А. Молкова, с. Хотеново;
10. Е.О. Никулина, 1903 г.р., с. Архангело;
11. А.Т. Петешева, 1932 г.р., с. Архангело;
12. А.В. Порова, 1916 г.р., с. Хотеново;
13. О.В. Потыкова, 1914 г.р., с. Хотеново;
14. Е.А. Савина, 1909 г.р., с. Архангело;
15. А.Т. Спирина, 1924 г.р., с. Хотеново;
16. М.В. Тырлова, 1929 г.р., с. Архангело;
17. Л.И. Уткина, 1929 г.р., с. Хотеново;
18. В.С. Шеметова, 1923 г.р., с. Архангело.

Поверья об «огненном змее» в Тверской области

Бог — не Мокошь, чем-нибудь да порадуется.

Народная поговорка

Во время учебы в Тверском государственном ун-те, в конце 1980-х — начале 1990-х гг., я неоднократно выезжал в села и деревни Тверской обл. для сбора этнографических материалов. Часть из них представлена в этих заметках.

Поверья об «огненном змее» довольно широко распространены на Тверской земле. Обычно его называют «уж» (самое распространенное наименование), «огне-вой уж», «змей», «огненный змей», «змея». В некоторых деревнях, расположенных одним кустом, но относящихся к двум р-нам: Молоковскому и Пеновскому, — встречаются наименования «мокуш», «мокаш».

В описаниях тверчан внешний вид «огненного змея» очень разноречив. Чаще всего это огненный шар или светящаяся змея большого размера: «Долгой, а хвост растопыренный, как у вороны, ярко красный, как огонь» (Сандовский р-н, д. Желонки). Случается, пылающий шар и змеей объединяют в одно целое: «Змей летал, как огненный шар» (Бежецкий р-н, д. Поречье). В таких случаях извивающуюся змею помещают внутри шара. Нередко объединение образов выглядит подобно шару с хвостиком, при этом свечение шара сравнивают с «огневой грудой», «огневой копной». В целом стараются не называть имя «уж», а предпочитают давать описательную характеристику; кроме указанных сравнений, можно еще услышать: «огоньки», «искры». Цвет «ужа» варьируется от ярко-желтого до пламенно-оранже-вого, но чаще всего он — пылающе-красный с разлетающимися искрами.

В некоторых описаниях «уж» крылат. Иногда крылья сравнивают с совиными, и поэтому этот персонаж уподобляют огненной птице. Крылья могут быть и из кожи, размером с воловью шкуру или овчину: «Уж летит, как овчина огня» (Бежецкий р-н, д. Корино).

О ногах всегда говорят неуверенно: «Может и есть»; «Кажется, есть».

Весьма частой чертой «огненного змея» является корона, венец или гребень: «...с красным гребнем, как петун» (Сандовский р-н, д. Макаровское).

Отношение к «ужу», как правило, доброжелательное, но рассказывают о нем обычно с какой-то таинственностью, часто полупрошепотом. Летал он «и носил тому, кто что-то знал» (Сандовский р-н, д. Желонки); «Носил тем, кто Бога почитает» (д. Мантурьево); «Уж летал к колдунье, молоко носил» (Бежецкий р-н, д. Желонки). Приносил он обычно молоко, сметану, зерно, деньги. Подлетая к дому, «уж» рассыпается искрами по земле или, тяжело упав на крышу, заползает в трубу. Ношение «добра» в печную трубу обычно соответствует служению колдунье или колдуну. По народным поверьям, «огненный змей» находится в подчинении у колдуна (колдуньи) и обязан «носить»: «У самих ни коровы, ничего, а всегда и молоко, и хлеб» (Рамешковский р-н, д. Русино).

Параллельно встречаются представления, что «уж» подлетает к окну: «Уж носит рожь — зернышки откусаны, молоко в окошко» (д. Бурцева Гора). Причем с ношением «добра» в окошко связываются представления о его добровольном служении и общедоступности. В Рамешковском р-не считается, что в окно «уж» может принести молоко доброму человеку. В Бежецком р-не доверие к нему доходило до того, что в какой-нибудь день (точно не помнят, когда-то весной или летом) в открытых окнах ставили пустые крынки, «чтоб уж налил» (д. Поречье); «Уж летел огневой, наливал в крынки молоко» (там же). Видимо, не случайно, в Тверской домовой резьбе так широко распространен образ змеи, который можно наблюдать на наличниках. Что это, позывной «ужу» или символ зажиточности, обеспечивающий достаток в доме? Не связан ли мифологический предок персонажа этих поверий с обязанностью обеспечивать сытость и хранить добро в доме?

Встречается много однотипных быличек о том, как кто-то перевернул вверх дном крынки (или перекрестил их), приготовленные для «ужа» в печке или на «мосту», и всю кухню залило молоком (или вместо молока оказалась кровь).

По-видимому, встречи с «ужом» были нередки, так как сложилась практика воздействия на него: «Видела: летит красный, огненный мячик — уж несет колдунье добро. Надо было пояс рвать, он бы отпустил все» (Молоковский р-н, д. Дуброво); «Как крест сорвешь, так он бросит все, что несет» (Сандовский р-н, д. Желонки). Пояс и нательный крест — сильнейшие обереги от потусторонних существ. Можно предположить, что механизм их действия в этом случае состоит в следующем: разрыв пояса и срывание креста по аналогии разрушают границу между миром действитель-ным и волшебным, и поэтому «огненный змей» делается доступным, уязвимым. В народных тверских представлениях «ужа» можно подчинить себе. Для этого нужно снять пояс и бросить поперек его полета, и когда он пересечет это место, тогда уже будет в твоей власти (Рамешковский р-н, д. Ведное). Видимо, пересекаемый пояс

граница между мирами, которую и преодолевает «уж», при этом он символически пленяется человеческой опояской.

В Молоковском р-не рассказывали, что «уж» сам может предложить службу. Для этого он приносит мышонка и кладет в окошко за домом (в кошачий лаз); если мышонка принять, то «уж» начинает носить «добро».

Встречаются былички о колдуне, превращающемся в огненного змея, о колдунье, оборачивающейся ужом. Любопытно, что в народных рассказах Тверской обл., касающихся выращивания зерна — основного богатства, одни и те же действия может совершать как «огненный змей», так и человек: «Змея летает — пережинает рожь» (Сандовский р-н, д. Макаровское); «Старуха рожь пережинала» (Молоковский р-н, д. Господинково); «Прожины на жниве делает уж (вар.: колдун)» (Молоковский р-н, д. Ерново). В народе одни и те же действия часто склонны трактовать совершенно противоположно — то как обережные, то как вредоносные: «Уж забирает из хлеба сытость, из молока вкус» (Сандовский р-н, д. Мантурьево); «Женщина была, со ржи забирала всю сытость и силу» (Удомельский р-н, д. Холщевинка), поэтому, «чтоб ей силу не взять, нужно ей ржи отжать — немного» (там же); «Ужу сноп оставляли» (Молоковский р-н, д. Господинково).

На наш взгляд, внутренняя логика этих действий позволяет говорить о едином обряде «угощения или кормления ужа»: если «огненному змею» не оставить сноп, то он или «исполняющий его обязанности» заберет из хлеба сытость и силу.

В тверских песнях Купальского цикла

встречается описание *пильнования* (подстерегания) змей:

Збирайтис, деўки, купальные пеяти,
Купальню пеяти, троих змей пильновати.
Адна ж змея пад хлеб падпалазаеть,
А другая змея кароў усасаеь,
А третия змея с хлеба спор збираеь
(Себежский р-н, д. Дедино).

В купальской песне соседнего Невельского р-на Псковской обл. (д. Терентьино) очевидна связь змей с огнем:

Иван да Марья, на гары Купальня.
Там девки навоз разбивали,
Змяю пыджигали...

Другая псковская купальская песня еще теснее связана с «огненным змеем», в ней дается описание, напоминающее его рождение от купальского костра:

Ва поле гуляла, ва поле гуляла,
Агонь рыскладала, агонь рыскладала,
Змяю зыжигала, змяю зыжигала,
Куда змяя люта, куда пылаета?
(Архив экспедиции Санкт-Петербургской консерватории)

В д. Захарьино Калининского р-на Тверской обл. у «знающей бабушки» было записано такое поверье-запрет о «рождении ужа»: «Нельзя топить печь брединой (ивой), на ней змея щенится. Если будешь топить, то от той ветки, где змея щенилась, будет взрыв, вылетит шар огненный, вылетит и по небу полетит».

Недалеко от деревни Гирино Вышневолоцкого р-на расположены холмы, называемые «Семики». На их вершинах в канун Иванова дня, по воспоминаниям местных жителей, жгли костры. Вниз по Мсте, при-

мерно в 5–6 км от д. Гирино, в Удомельском р-не, находятся искусственно насыпанные «сопки» с плоскими вершинами, Змеинная гора у д. Поляны, Вышняя гора у д. Казинкино и гора Змеинка у д. Манихино. По местным преданиям, сопки были насыпаны над могилами царей и использовались для подачи сигналов с помощью костров. Вплоть до 1960-х гг. на этих горах жгли масляные костры (колеса на палках), вообще использовали их достаточно интенсивно в ритуальных целях (гадали, проводили купальские состязания). В моем архиве накопилось немало описаний «огоньков», «огненных шаров», «искр», которые наблюдались на вершинах этих гор. Небезынтересно и то, что с этих гор местные детишки еще не так давно запускали ромбовидного бумажного змея с длинным лохматым хвостом из мочала.

Помимо ритуальных практик и поверий, в Тверской обл. представления об «огненном змее» прямо и косвенно сохранились в паремиях: «В Егорий — змея появляется (вар.: звезды падают)» (Рамешковский р-н, д. Киверичи); «Если на небе воссияло — уж полетел» (Рамешковский р-н, д. Бурцева гора). Представление о падающих звездах, как о гаснущих людских жизнях или как о приходящих с того света предках, сближает образ «ужа» («Змей светился, как звезда» Рамешковский р-н, д. Горбово) с культом предков. В д. Найденово этого же р-на было зафиксировано следующее представление: «Говорили, что огненный шар — это дух, выходящий из умерших, поэтому часто его видели на кладбище».

Можно предположить, что «огневой уж» является очень архаичным образом «волшебного родственника», «предка-покровителя», заботящегося о достатке рода. Многие черты отношений с «ужом» (кормление, зазывание, ношение им «добра») напоминают ритуальные формы общения с «хозяином» (домовым, лесовым, водяным), с персонажем «низшей демонологии».

Однако нельзя исключать возможность мифологической деградации некоего высшего существа восточнославянской мифологии. На эти соображения наталкивают астральные черты «ужа», его венец-корона, архаичность обрядов и фольклорных текстов, в которые он включен. Встреченные в Молоковском и Пенковском р-нах народные термины «мокуш», «мокаш» напоминают имя древнеславянского божества *Макаш/Мокошь*, функции которого до сих пор не определены. Возможно также, что этот термин восходит (или родственен) к южнославянскому «смок», названию свистящего ужа в фольклорных текстах, который отпугивает своим свистом град и охраняет поле.

Г.Н. Базлов,

аспирант; Тверской государственный ун-т



Резьба на тверском наличнике. 1996 г. Фото Г.Н. Базлова

Народные рассказы о Боге в Тверской области

Летом 1996 г. состоялась первая фольклорно-этнографическая экспедиция Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного ун-та. В ней участвовали преподаватели гимназии Е.В. Кулешов и М.А. Лурье и учащиеся 10 «Г» класса В. Баранова, Е. Данькова и К. Маслинский, активные слушатели семинара «Русский фольклор», который с 1996 г. проводится в гимназии (руководитель Е.В. Кулешов). Экспедиция работала в северо-западных р-нах Тверской обл. Ее участники были наделены на сбор повествовательных жанров русского фольклора и календарной обрядности. Теперь зимние и летние экспедиции станут регулярной формой практики учеников гуманитарных классов этой гимназии.

Для данной публикации были отобраны записанные летом 1996 г. в Тверской обл. рассказы о Боге, в которых отразились народно-православные представления.

♦♦♦Да, говорили. Я-то не видела, ну, а говорили... [Ждали Бога] устлавши дорогу сукином... Тут идёть сам Господь — в армячку, в лапотках. «Ты, — говорить, — куда идёшь? Это не для тебя тут убравши». — «А для кого?» — «Для Господа Боуа». — «Знаете что, дайте мне холста, я оботру своё лицо. И руки». — «Фу, ты! — этот зарууался на яво. — Табё яшшо холста давать, да руки вытирать, ничаво тебе не будет!» — «Дай, дай!» Ну взяли, дали яму. Дали, обтёр лицо, стали брать этот — йконы на полотенце. Вот тады они и поверили, што ёты шёл сам Господь, тольки не нарядивши, а так. Ну, не обувши, не одёвши хорошо, а в лапотках, в армячку, полотенцем подпоясая [1].

♦♦♦[Акушерка уходит принимать роды.] А идёть старичок и говорить: «Пусти ты меня поночевать». — «А я совсем и дверь закрыла». Она говорит: «Ну, иди ты к другому соседу, я уж совсем дверь закрыла, и открывать...» — «Да постараясь, открой, пожалуйста, я ничаво не унясу, только поночую». Ну... Баба дверь открыла, яво пустила, ну, сама поехала, ётова — роды там приняла... Приходить — старика нет никакого на свете. Вот... Какой-то был от, как, кто был — вот кто может это доказать, кто был? (Я жила тама, это было, знаешь где, в Костромѣ она жила) И вот, кто может сказать, что было? Изба как у ней замкнута, так и замкнута у ней, в дому нет никого на свете. А старичок — Господь ай Бох? Пожилой, говорить, старичок — попросился поночевать... А в дому его нету. «И, — говорить, — прежде чем ты иди, — говорить [старичок], — роды принимать, ты прежде в окно посмотри». «В окно посмотрю, — говорить [акушерка], — цельная изба воды в этом доме, где мне надо идти. Прихожу: эта баба ляжить, воды никакой нету. — И вот, значит, она говорить (теперь уже, навер-

ное, помёрши), и говорить: — Сколько я женщинам ходила роды принимала, если, — говорить, — вода, то, знай, утопится; если прихожу, что, виселица какая, то мальчик этот, — говорить, — именно повесится. Вот, — говорить, — всё такие вот». Как предсказатель какой-то был и ей так предсказал. Вот, что-то значить есть! А говорить, что Бога нет. Нет, сын, Господь есть! Только, знаешь, мы его не должны видеть, а Господь есть [2].

♦♦♦Это нас хохлы возни, говорили, что Христос... Яво, этого, руки прибили, ноги, а ў сердце цыган не дал яму гвоздя ўбить. Села муха. А тут ищуть, говорить: «Где, эта, гвоздь пятый?» А цыган говорить: «Да што ты ищешь?! Вот, — говорить, — уже он забит!» Вот, говорить, цыган его спас, ў сердце не дал ему забить гвоздя, Иисусу <...> А уже он, был ли он живой, раз уже руки прибили, ноги... Там-то уже, хоть и в сердце не забей, уже наиздевались над ним [2].

♦♦♦Жил боуатый, к яму ходил кажный — всё собирашки, бедные. А он и говорить: «Ой, как надоели мне эти нищие!» А, например, яму и говорить там мушшйна один: «Ты, — говорить, — (стань утром и, — говорить, — будет солнце всходить, а ты возьми на это солнце с ружья и выстрели». Вот он взял... стало солнце всходить... [Он выстрелил и услышал] «Ой, ой! Убил, убил! Ой убил!» Ружьё бросил, побежал. Видить, идёть старичок и нясёт под одиой пазухой два пирожка, а под другой хлебец. Вот, к яму нищие ходили, а ну — так, как наши старики говорили — а Бог йим каждый день всё [носил к нему, а теперь понес в другое место]. Но мы яво, Боуа, не должны видеть? Я ня знаю [3].

♦♦♦Ходил старичок, а ишёл [парень] хоть бы вот и на войну, ну, в армию шёл. И он ночавал в одной, этой, квартирѣ. Там видить: девушка сильно некрасивая, и на шшакё большой шрам у ей. Ну, он так ляжить, думает: «Ну, эту девушку никто замуж не возьмёт», — так этот парень, который шёл ночавать... И как раз тут и старичок ночавал этот. Ну, встал старичок, и этот и говорить парень, и говорить: «Да, какая тут девушка некрасивая, кто её замуж возьмёт!» А этот старичок и говорить: «А вы возьмёте её». Он говорит: «Да пошёл ты! Возьму я такую девушку! — А парень был очень красивый. — Пошёл ты!» Ну, и он отслужил — сколько он там служил: год, два, три — и опять идёть с армии домой и попал к самой к этой девушке ночавать... И она ему так понравилась, эта деука, понимаешь? И думает: «И чтой-то у ей на шшакё? Нет, всё равно замуж не возьму». А потом так,

так она ему поидравилась — и взял её замуж. И взял замуж! И он тогда и говорить: «Наверно, я не старичка встречал, а, наверно, Боуа какого-то, что всё-таки, как он мне сказал: я отслужил, и так не любил, а сейчас она мне поидравилась». И вот и женился [4].

♦♦♦Вот это рассказывали, что, мол, когда Иисус Христос ходил по зямле, мужик крышу крыл, баба воу нясла. Он пришёл к этому, к воротам, и говорить на женщину: «Откройте мне ворота». Она говорить: «Ты и сам ня барин». Мужик слез с этого — ну, это уже, конечно, нябось, анекдот — слез с крыши и открыл. Вот говорить: «Ты будешь Богу способный, а ты, — говорить, — аду. Ты будешь всю жизнь мучиться». Ну, и правда, бабы больше всяго: бабы — дети, бабы — грязь вся на свете [5].

♦♦♦А вот знаете... Это яшшо наши деды-прадеды говаривали. Теперь это всё гвоздям озгороду городим, да? А раньше вот принесём прутья — с лесу такие прутьяшки тоненькие — и крутим, крутим, крутим; колья упрём в землю и связываем колышки вот ётым прутьям. Ну вот.

А идёт старичок один. Это Бох по земле ходил. А старичок городить эту, озгороду. Городить озгороду, а Бох спрашивает: «Дедушка, што ты делаешь?» А он не прутьям связывает, а соломой. Соломой перевязывает. Он и говорить: «Што ты делаешь?». А он говорит: «Озгороду горожу». «А чем ты перевязываешь?» «Соломой». «А чего ты соломой?» Ведь солома — она сразу же... «А вот, — говорить, — я скоро умру». Вот Бох и не стал... Бох сделал, штоб народ не знал, когда умирать. А раньше знали — когда... Вот он знал, что: «Скоро буду умирать», — соломой перевязывал озгороду. А Бох теперь и сделал, штоб мы не знали, когда умирать будем. И правильно. Правильно ведь? Конечно, правильно. Если б мы знали, а у нас бы ничево и не было [6].

Список жителей Тверской обл., сообщивших сведения:

1. М.Ф. Ильинцев, 1915 г.р., д. Некрашово Торопецкого р-на (родом из Витебской обл.);
2. З.И. Рахеева, 1928 г.р., д. Головово Торопецкого р-на;
3. Н.Е. Виноградова, 1919 г.р., с. Сережино (Бологово) Андреапольского р-на;
4. В.Д. Давыдова, 1911 г.р., д. Жуково Торопецкого р-на (в наст. время живет в Череповце);
5. А.В. Иванова, 1913 г.р., с. Сережино (Бологово) Андреапольского р-на (род. в соседней д. Сочново)
6. М.В. Богданова, 1925 г.р., с. Понжа Торопецкого р-на.

В. Баранова, Е. Данькова,
К. Маслинский,
ученики 11 «Г» класса АГ СПбУ

Монографии

Фольклор и народная культура: новые вехи

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Наука, 1994.

Борис Николаевич Путилов — ученый, смело ставящий новые вопросы и не боящийся преодолевать сложившиеся стереотипы. Его работы всегда несут в себе емкое обобщение накопленных наукой знаний. Ученый свободно оперирует фактами не только в рамках фольклористики и этнографии, но и в смежных дисциплинах: литературоведении, эстетике, философии, культурологии. Уважение вызывает его умение на основе широкого круга данных выявлять существенно важные закономерности.

И в рецензируемой монографии Б.Н. Путилова теоретическое изложение не носит отвлеченного характера — оно развивается в хорошо обжитом автором на протяжении полувека пространстве фольклора (русского, южнославянского, океанического). В библиографии к книге более ста иностранных работ, больше всего американских, болгарских, югославских, финских.

Книга начинается с рассмотрения споров о границах и объеме понятия фольклор. Если еще в двадцатые годы предметная сфера фольклора понималась, по Ю.М. Соколову (1926), более широко, чем устная поэзия и устная словесность вообще, то в начале тридцатых годов в советской науке происходит сужение предметного поля фольклора и ограничение его категориями литературного порядка, — устанавливает автор (с. 8). Справедливо и его суждение о том, что труды многих ученых противоречили такому сужению (труды В.Я. Проппа, И.И. Толстого, Д.К. Зеленина, П.Г. Богатырева и др.).

Перечень последствий «литературоведческой» ориентации Б.Н. Путилов тем не менее, начинает с безусловно позитивных моментов (развитие текстологии, фундаментальное филологическое изучение памятников, изучение фольклоризма писателей). Не менее значительны, однако, и негативные последствия (из предметного поля были выведены целые пласты материала; принципиальные связи одной из сфер народной культуры были оборваны; утратил смысл идея синкретизма; фольклорное поэтическое слово в силу его литературизации утратило свой природный смысл); к этому негативному ряду принадлежат и идеологические постулаты и ограничения, которые в гораздо меньшей степени проявились затем в фольклористике Болгарии, Югославии и других стран Восточной Европы.

Б.Н. Путилов подробно рассказывает о научных дискуссиях вокруг понятия фольклор в западной науке, прежде всего в США. Характеризуя дискуссии, продолжающиеся и ныне — в отечественной и зарубежной научной печати, Б.Н. Путилов выявляет пять позиций в определении предметной сферы фольклора:

1) «вся совокупность, все многообразие форм традиционной культуры»; 2) «весь комплекс традиционной духовной культуры, реализуемый в словах, идеях, представлениях, звучаниях, дви-

жениях, действиях»; 3) «только комплекс явлений духовной культуры, относящихся к искусству»; 4) «в первую очередь сфера словесного искусства»; 5) «явления и факты вербальной духовной культуры во всем ее многообразии» (с. 23–24).

Именно пятую позицию автор выделяет для дальнейшего исследования в книге. Об этом свидетельствует название первой части монографии «Фольклор как вербальная культура» (с. 3–153), в ней рассматриваются взаимодействия фольклорных вербальных текстов с невербальными. Вторая часть — «Фольклор как творческий процесс» (с. 154–225) — сфокусирована на внутренних слагаемых, измерителях и эволюциях, при этом учитываются все компоненты и факторы манифестации фольклора — от генезиса до трансформационных видоизменений.

На примере работ акад. Н.И. Толстого и его этнолингвистической школы, автор показывает плодотворность современных исследований форм и проявлений вербального фольклора и шире — «обширных областей народных представлений, народных знаний и народного поведения, которые как раз и связывают фольклор с другими элементами культуры» (с. 24, цитируется суждение Н.И. Толстого). В этом же ряду говорится о значимости изучения того пласта фольклорной культуры, в котором вербальные элементы слиты со зрелищным, балагурным началом («площадный фольклор»), семантического, структурного и типологического анализа ряда малых жанров (проклятий, образных слов и т.д.), а также «политического фольклора» и иных позднейших вербальных форм.

Далее, сделав существенное уточнение, что предание (традиция) может быть общенародным, но может принадлежать и какой-то группе — социальной, профессиональной, региональной, возрастной (с. 34), Б.Н. Путилов анализирует способы и законы устной трансмиссии, социально-культурную стратификацию («фольклорная культура <...> не сводится к культуре народных масс, она как феномен много шире и богаче...» — с. 47). Как одно из важнейших постоянных качеств фольклора им выделяется включенность всей фольклорной культуры и отдельных ее фрагментов в систему жизнедеятельности этноса; Б.Н. Путилов предлагает именовать это качество «инклюзивностью» (с. 59) и рассматривает его с широким учетом многоплановых функциональных связей, выделением обрядовых функций как наиболее развитых (с. 82).

В русле такого подхода становится возможной и модификация понимания проблемы «этнографическая действительность и вербальные ментифакты»: «элементы этнографической действительности не просто «отражаются» или «описываются» в фольклоре, но активно воздействуют на складывание и развитие фольклорных систем и их собственных кодов, семантики, структуры и сюжетного фонда» (с. 117). Тем не менее, любой фольклорный ментифакт подчинен определенным правилам, диктуемым внефольклорной данностью. Страницы, отведенные этим концепционным выкладкам автора, особенно значительны и убедительны, наблюдения чрезвычайно плодотворны и методологически важны.

Б.Н. Путилов приходит к необходимости выявления функциональных связей внутри одной

фольклорной системы и связей между системами. Этот выход на новую ступень анализа демонстрируется в книге при рассмотрении типологии функциональных связей, привлекая отточенностью выводов и доказательностью найденных закономерностей. Анализ соотношения фольклора и действительности изобилует выявленными парадоксальными отношениями фольклора с этнографией, пересемантизацией этнографических реалий, приводящей в текстах к художественному эффекту. Соотношение фольклора и этнографического материала рассматривается в книге в двух плоскостях: генетической (когда этнографические реалии переводятся на повествовательные коды, одновременно деригуализуясь и демифологизируясь) и «сигнификативной». Почти всегда, утверждает Б.Н. Путилов, фольклорный мотив, сюжет, образ несут в себе следы ритуала и мифа. Данное положение подтверждается анализом классического и позднего эпосов, сказок, песен, при котором выявляются элементы мифологической модели мира.

Разбирая категории жанра, автор книги подчеркивает различие жанрово-определяющих и сопутствующих компонент. Как узловую категорию художественной организации произведения трактуется мотив. Автор приходит к выводу, что фольклорные жанры оперируют сравнительно устойчивым набором мотивов, а семантика связана непосредственно с их истоками и в то же время в зависимости от сюжета постоянно переосмысливается. Сюжет — одна из основополагающих категорий фольклора — складывается из мотивов-алломотивов, но он связан также с категорией жанра.

Б.Н. Путилов особо останавливается на вопросе региональных (локальных) форм фольклора. Этой проблеме посвящена последняя глава первой части, а во второй части ей отводится место в главах: «Вариативность: основа творческого процесса в фольклоре», «Трансформационный тип варьирования», «Пародирование как тип эпических трансформаций». Как и во многих других разделах, здесь намечены чрезвычайно интересные пути дальнейшего исследования. Б.Н. Путилов показывает, что региональные (локальные) формы являются не только выражением вариативности, но и выступают в роли цементующего начала традиции, ее территориального закрепления. Варьирование может носить внутривариативный и межэтнический характер.

Монография Б.Н. Путилова предстает как чрезвычайно четкое, цельное и органичное исследование, в котором поставленные вопросы тесно взаимосвязаны друг с другом. Она проливает свет на самые запутанные и сложные проблемы, что, разумеется, не исключает дальнейшего обсуждения спорных моментов, как об этом свидетельствует рецензия Е.А. Костюхина (в целом весьма положительная) в XXVIII томе «Русского фольклора» (СПб., 1995. С. 402–407). Знакомство с трудом умного и тонкого ученого убеждает, что книга эта, несомненно, полезна не только специалистам, но и всем, кого интересуют проблемы культуры. К сожалению, тираж книги до обидного мал.

С.Э. Бокариус, канд. ист. наук;
Музей антропологии и этнографии им.
Петра Великого (Санкт-Петербург)

Книга о сибирских старообрядцах

Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII—XX вв. Новосибирск, 1994.

С XVII в. старообрядчество привлекает к себе внимание мыслящей части русского общества, поскольку оно оказалось явлением не только религиозной жизни. За отказом староверов принять церковную реформу стоит гораздо больше — протест против грубого вмешательства государства в жизнь народа, против насильственного разрушения национальной культуры.

Вдумчивые исследователи уже в прошлом веке указывали, что опыт старообрядчества важен для понимания исторических судеб всей России. Однако в советской литературе преобладала упрощенная и несколько пренебрежительная оценка последователей старой веры. Сложилось обыкновение подчеркивать замкнутость, консерватизм, косность и невежество старообрядцев. Между тем, все, что к нашему времени известно о старообрядчестве, требует отказа от этого однобокого подхода.

Книга Ф.Ф. Болонева основана на новых архивных материалах, которые проткрывают неизвестные прежде страницы в истории этой группы русского народа. Обстоятельства возникновения старообрядческих деревень в Южной Сибири, особенности образа жизни этих староверов — все это, несомненно, одни из интереснейших тем книги Ф.Ф. Болонева. Документы, привлекаемые автором, подтверждают уже высказывавшееся ранее мнение, что переселение старообрядцев из Польши (Ветка, Стародубье), куда они бежали от преследования царских властей, было насильственным и происходило по заранее намеченному плану. Однако главное значение книги о забайкальских старообрядцах не столько в новых исторических фактах, сколько в общей характеристике старообрядчества, в его оценке, отразившей и сравнительно недавний исторический опыт российского общества.

Ф.Ф. Болонев предлагает увидеть в староверах не темных и фанатичных приверженцев древних обрядов и обычаев, а нравственную позицию народа, его отношение к власти, ставшей для него чуждой. Высокие чины затеяли реформу, не согласовав ее с обществом. А между тем русские люди считали православную веру общенародным достоянием и восприняли решение церковных властей, не позаботившихся обратиться к общественному мнению, как пренебрежение соборным началом. Противникам реформы не трудно было увидеть, что за церковными иерархами стоит светская власть: это стало ясно, когда начались гонения. Отождествление царя с антихристом, характерное для старообрядческой мысли, вполне логично. Преследования укрепили сторонников старой веры в убеждении, что государство и церковные власти представляют собой враждебную им силу. Покоряться этой силе они не желали, бороться с ней не могли, но постарались иметь с ней как можно меньше общего. Говоря словами Н.М. Никольского, «они сочли себя свободными от церковных и гражданских уз с таким государством». Отсюда идея бегства из мира и стремление старообрядцев селиться в глухих отдаленных местах или за пределами

России. Даже самоожожения старообрядцев были формой защиты своей духовной свободы.

При этом приверженность старой вере вовсе не была лишь эмоциональным протестом. Уже первые расколоучители умело обосновывали свое неприятие никоновских нововведений, указывали на противоречия в действиях реформаторов. Ф.Ф. Болонев напоминает читателю слова историка Н.И. Костомарова, который в 1870 г. писал, что в старообрядчестве русский народ «в целых массах, без руководства и побуждения со стороны власти или лиц, стоящих на степенях высшей по образованию, показал своеобразную деятельность в области мысли и убеждения. Раскол был крупным явлением народного умственного прогресса...»; «Русский мужик в расколе получил своего рода образование, выработал своего рода культуру, охотнее учился грамоте, кругозор его расширился...». Грамотность и любовь к книге были отличительной чертой старообрядцев. Ф.Ф. Болонев знакомит с летописями, которые велись прежде в староверческих сельских общинах (с. 49 и сл.).

В книге подчеркивается, что самостоятельность мышления отличала старообрядцев и в хозяйственной деятельности. Наблюдатели народного быта неоднократно отмечали, что старообрядцы, несмотря на свою репутацию консерваторов, охотно вводили у себя новшества, которые позволяли лучше наладить работу. Они внесли большой вклад в развитие торговли и промышленности России.

Ф.Ф. Болонев обращает внимание и на неразрывную связь старообрядчества с традиционной русской культурой. По мнению исследователя, вопрос о сохранении своих этнических традиций воспринимался староверами прежде всего в нравственной плоскости: «Праведно ли живем, когда утрачиваем свои культурные ценности, своеобразие, когда перенимаем бездумно зарубежные образцы?» Завет старообрядцев «жить, как наши предки жили» обычно понимается как лозунг защиты старины. «Но какой старины? — спрашивает Ф.Ф. Болонев. — Защищать старину — это не значит отстаивать все старое, косное, отжившее. А в понимании крестьянина второй половины XVII—XVIII веков этот лозунг означал возможный возврат утраченной личной свободы и возвращение былой земельной собственности» (с. 108).

Конечно, культура (и в особенности духовная жизнь старообрядчества) — явление сложное, знавшее крайности и противоречия. Читатель имеет основания заметить, что автор несколько идеализирует старообрядцев и довольно прямолинейно противопоставляет их тем, кто «изменил» старой вере: многие черты, отмеченные в книге как особенности старообрядцев, были свойственны национальному характеру и образу жизни русских в целом. Тем не менее, как показывает Ф.Ф. Болонев, давно уже пора увидеть в старообрядчестве ту часть русских, которая с наибольшей силой выразила стремление народа сохранить свои традиционные нравственные ценности и этнокультурные особенности.

И.А. Кремлева, ст. науч. сотр.;
Ин-т этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

Заговоры южных славян

Лубинко Раденкович. Народна бајања код јужних Словена. Београд: «Просвета», 1996 (Л. Раденкович. Народные заговоры у южных славян).

Изучение заговорно-заклинательных текстов и народной магии в Сербии имеет давнюю традицию. Первые записи заговоров были сделаны еще Вуком Караджичем в первой половине XIX века. С того времени сербскими фольклористами и этнографами собрано и опубликовано огромное количество заговорно-заклинательных текстов, описаний обрядового лечения и любовной магии.

Из современных сербских исследований заговорно-заклинательной поэзии наибольший интерес представляют работы Лубинко Раденковича, сотрудника Института балканистики Сербской Академии наук. Он является автором многих статей, составителем трех сборников текстов: «Урок иде уз поље». Народна бајања (Градина, 1973), «Народне басме и бајања» (Ниш-Приштина-Крагујевац, 1982), «Народна бајања» (Београд, 1983). Особое место среди них принадлежит сборнику «Народне басме и бајања», в котором помещено более 600 магических текстов, даны описания обрядовых действий, совершавшихся во время произнесения заговора, содержится обширная библиография материалов и исследований, посвященных заговорам всех славянских народов. В этой антологии наряду с записями самого автора, много текстов, извлеченных из архивов и различных публикаций, в том числе и самых ранних. Сборник «Народне басме и бајања» — единственное на сегодняшний день издание, полно представляющее сербскую заговорно-заклинательную традицию.

Рецензируемое исследование Л. Раденковича, продолжая темы и идеи ранее опубликованных работ, представляет собой качественно новый этап в изучении заговорно-заклинательных традиций южных славян. Монография имеет две части — «Заговоры как способ коммуникации» и «Заговоры у южнославянских народов».

Первая часть аналитическая. Автор начинает ее с рассмотрения захарки как субъекта обряда. Л. Раденкович приводит южнославянские народные названия «баялицы», описывает ее атрибуты, способы получения ею магической силы, взаимоотношения с церковью (с. 13–31). Затем он рассматривает образы адресатов — злой силы, которая, по верованиям южных славян, является источником всех болезней (с. 35–61). По мнению Л. Раденковича, все злые существа, нападающие на человека, можно разделить на две большие группы: 1. Ветровые и 2. Червеобразные. Вторые, в отличие от первых, порождают гнойные процессы или отеки на теле. В свою очередь от того, какой облик имеют, по народным представлениям, злые силы, автор условно делит их еще на четыре группы: а) антропоморфные существа; б) существа в виде ветра; в) существа в виде червей; г) злые вилы (самовилы), которые наказывают человека.

Следующий раздел монографии посвящен самим магическим текстам — «басмам» (с. 65–75). Коротко остановившись на поэтике и композиции этих текстов, автор анализирует их с точки зрения функций и целей, разделяя на лечебные, направленные против природных сил

(дождя, града, тумана, на успех в охоте) и «басме» на хорошую жизнь (любовные).

Далее Л. Раденкович рассматривает ритуальные действия участников обрядов лечения (с. 75–100). Целью этих действий, по его мнению, является знаковое устранение оппозиции человек/нечистая сила, достижение человеком контакта со злой силой и ее изгнание. К первым относятся изменение имени, оголение, одевание одежды наизуворот и другие, ко вторым — умывание, окуривание, одаривание.

Большой раздел посвящен предметному миру обрядов лечения (с. 105–154). Как показывает Л. Раденкович, в обрядах используются предметы, которые считаются одновременно принадлежащими миру человека и потустороннему — вода, земля, камень, соль, тесто, хлеб, яйцо, части тела животных и человека, травы, металлы; орудия трансформации — ложка, сито и решето, веретено, гребень; орудия уничтожения — нож в чериных ножнах, сабля, топор, метла и другие. Все эти предметы являются элементами невербального языка магических обрядов.

Один из самых интересных разделов посвящен времени и пространственной локализации обрядов лечения (с. 159–198). Время и место обряда лечения строго регламентированы. Для «баяний» имеет значение календарное время (годовые праздники), изменение положения месяца, день недели, время суток. Не менее важным для успеха лечения и магических действий является место проведения обряда. «Баяния» совершаются возле очага, на пороге дома, у ограды, на границе села, возле колодца, ключа, реки, водяной мельницы, на мосту, на кладбище, возле поленницы, навозной ямы, отхожего места, столба на гумне, в церкви, на перекрестке.

Подход Л. Раденковича к изучению обрядов лечения можно охарактеризовать как семиотический. Сербский ученый рассматривает заговоры через систему бинарных оппозиций свой/чужой, свет/темнота, человеческое/нечеловеческое, начало/конец, открытость/закрытость, верх/низ, право/лево, перед/зад, близко/далеко и проч. С этой точки зрения, образ «баялицы», ее действия, используемые предметы, время и место обрядов представляются им как медиаторы между членами оппозиций, между человеком и миром злых сил. Такой подход, несомненно, оправдан. Он позволяет рассматривать систему обрядов лечения как целое, в единстве всех их компонентов, независимо от конкретного наполнения того или иного «баяния». Вместе с тем, абстрагирование от конкретного содержания при семиотическом подходе в какой-то степени упрощает понимание обрядов лечения. Перенесение внимания на бинарные оппозиции может затемнять смысл обряда и его отдельных элементов. Так, говоря о церкви, Л. Раденкович пишет, что с семиотической точки зрения она близка столбу на гумне и мосту. Докладательство этого автор видит, в частности, в том, что мужчина, который «испорчен» и не может выполнять супружеские обязанности, чтобы избавиться от порчи, должен на мосту, на столбе или на дверях в церкви проделать отверстие (с. 192). В данном случае семиотический подход не объясняет смысла этих, схожих в общем-то, обрядов. Использование столба в обряде лечения полового бессония связано не с тем, что столб представляется осью мира, которая связывает земное про-

странство с небесным (верх/низ, близко/далеко) и является медиатором между мирами, как считает Л. Раденкович. Столб — это, прежде всего, символ прямостоящего, несгибающегося предмета. Известно, что в России в аналогичной ситуации магические действия также совершались возле столба. Сверление дырки на церковных дверях имеет несколько иное значение. Двери, ворота символизируют женское лоно. Именно поэтому отверстие в них, которое делал «испорченный» («завязанный») мужчина, должно было способствовать повышению его половой силы. Л. Раденкович, кстати, обращает внимание на церковь, а не на дверь, что не совсем верно. Говоря об обряде на мосту, автор не указывает, в каком месте сверлилась дырка. Возможно, это были опоры или перила моста, символика которых близка символике столба.

Вместе с тем семиотический метод позволил Л. Раденковичу проделать классификационную работу. Его исследование — это своеобразный указатель действий «баялицы», предметов, времени проведения и локусов южнославянских обрядов лечения.

Вторая часть книги носит историкографический характер. Здесь рассматривается собрание заговорно-заклинательных текстов и магических обрядов южнославянских народов. До сих пор в южнославянской науке не было обобщающих работ по данной теме. Теперь этот пробел в значительной степени восполнен. Вместе с тем Л. Раденкович не учел таких известных публикаций южнославянской любовной магии, как материалы, собранные в Сербии и Хорватии на рубеже XIX–XX столетий Ф. Крауссом, И. Кошталом и А. Митровичем. Они печатались в сборнике «Antropophyteia», издававшемся в начале XX века в Лейпциге под редакцией Ф. Краусса (См.: Liebeszauber der Völker // Antropophyteia. III. 1906; V. 1908; VI. 1909; VII. 1910; Mitrovic A. Mein Besuch bei einer Zauberfrau in Norddalmatien // Antropophyteia. IV. 1907; Nacktheitzauber // Antropophyteia. VII. 1910).

Наши замечания ни в коей мере не умаляют значения книги Л. Раденковича. Они лишь говорят о том, что изучение южнославянской и других славянских заговорно-заклинательных традиций не закончено и будет продолжаться. Монография Л. Раденковича станет надежным подспорьем для новых исследователей.

В.П. Кляус, канд. филол. наук,
докторант; Ин-т мировой литературы
им. А.М. Горького РАН (Москва)

Семья и семейные обряды на Румынских Карпатах

Jean Cuisinier. Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpathes. Paris: Presses Universitaires de France, 1994 (Жан Кюизинье. Живой огонь. Семья и семейные обряды на Карпатах).

Монография известного французского ученого, которому уже доводилось обращаться ко многим аспектам этнологии — от традиционного жилища до семейных и экономических структур, к самым различным традициям — от французской до арабской и турецкой, от русской до южнославянской — посвящена системе родства и обрядам семейного цикла в Румынии.

Полевые исследования, в которых самое активное участие принимали румынские ученые, велись Ж. Кюизинье в 1970-е гг. в трех крупных селах, расположенных в разных областях: Сырби (Марамуреш), Сучевиде (Буковина) и Добрице (Олтения).

В качестве главной методологической цели исследователь ставит в первую очередь проверку структурных схем родства, разработанных Леви-Строссом на материале «экзотических» культур, на примере одной из европейских традиций. Кроме правил выбора брачного партнера и способа заключения брака, кроме семейной номенклатуры, Кюизинье интересуют ритуалы семейного цикла, актуализирующие и «оформляющие» структуры родства. Материалом для анализа служат подробные описания, фиксирующие различные варианты обрядов и сопровождавших их песен. В книге систематически приводятся оригинальные диалектные тексты с переводом на французский и в некоторых случаях — нотные записи.

Прежде чем обратиться к собственно семейным структурам, ученый знакомит читателя с культурными и природными контекстами, в которых эти структуры реализуются, — сначала с естественными условиями обитания, затем с традиционными занятиями, среди которых центральное место занимает пастушество.

Природа у Кюизинье в значительной мере концептуализирована. Лес и горы предстают не только как основные природные ресурсы этой страны, но и как символический локус, постоянно упоминаемый в сказках, преданиях, балладах. Пейзаж в интерпретации исследователя становится местом проекции социальных конфликтов, яркие примеры которых содержит гайдуцкий цикл.

Автор обильно цитирует рассказы буковинцев о Матери Леса (*Muma Padurii*), мифическом духе-покровительнице леса. В трактовке Кюизинье эти многочисленные тексты, упоминающие, в частности, тайные сады, где Мать Леса собирает целебные травы, отражают раздумья крестьян о законности их взаимоотношений с природой, присвоения того, что не принадлежит им по праву. Вообще проблема легитимности подспудно присутствует во взглядах румын на природу и на культуру. Так, взаимоотношения с землей, с жилым пространством строятся прежде всего как взаимоотношения с предками, жившими на этой земле в течение многих поколений. Центральным понятием становится *moș* 'предок, основатель села', но *moș* еще и 'земельный надел', или, иначе говоря, 'право на землю, унаследованную от предков-основателей села'. Предки занимают центральное место в системе традиционных ценностей румынских крестьян: их местонахождение, кладбище вместе с церковью, образует *valra salului*, букв. «очаг села», где происходят все важнейшие события: заключение браков и отпевание, увеселения, танцы, ярмарки и т.д.

Но если очаг дома (села) напрямую связан с социальными структурами, то живой огонь (вынесенный в заглавие монографии), добываемый трением на пастбищах, вдали от жилья, представляет до некоторой степени его антитезу. Однако автор настаивает на его культурных функциях. Живой огонь прежде всего предохраняет скот от возможных заболеваний; прошедшие через очищение огнем овцы составляют вместо многих

разрозненных стад новое единое стадо. Огонь, возжигаемый заново каждую осень, не угасающий ни на минуту до конца зимнего сезона, имеет смысл культурного акта, акта основания, воссоздания в горах если не жилья, то некоего его подобия. Кюзинье подчеркивает мужской характер обряда, особенно очевидный при сопоставлении ритуала со сходным по форме и функционально близким обрядом исцеления скота от порчи.

Описание и анализ ритуалов живого огня, строительства, как и описание ландшафта, служат введением к основной части книги, посвященной традиционной румынской семье.

Взяв за основу монографию Василе Скурту «Термины родства в румынском языке», Кюзинье предлагает несколько сокращенный список из сорока шести базовых терминов, на латинском происхождении которых (за исключением разве что венгерского *sogor*, *sogorîa* и славянского *pevaslă*) он настаивает вслед за Скурту. По мнению французского ученого, преобладание в этой группе обозначений свойства по сравнению с терминами кобового и тем более прямого родства отражает систему функционирования расширенной семейной группы. Каждый определяет себя не только и не столько по отношению к своим предкам, сколько по отношению к своим двоюродным братьям и сестрам и свойственникам. Этот тип родства, весьма архаический, по утверждению автора, возможно, предшествовал латинской, ярко выраженной патрилинейной системе.

Описание обрядов, сопровождающих рождение, начинается с представлений об *ursitoare*, женских демонологических персонажах, родственных славянским *суденицам* и наделяющих новорожденного судьбой, долей. Кюзинье цитирует рассказы своих информанток о том, как на третий день после рождения младенца матерн накрывают для духов стол (это угощение также называется *ursitoare*). Для Кюзинье эти рассказы — «имплицитная мифология». Вслед за Леви-Строссом он склонен рассматривать миф (или сказку, в которой собственно и объясняется, что представляли из себя эти духи) не как первоисточник, объяснение ритуала, а скорее как результат параллельной эволюции сходных в основе элементов. Обряд угощения *ursitoare* во многих отношениях представляется исследователю дополнением к церковному обряду крещения, прежде всего как обряд интимный, который определяет личную судьбу ребенка, а не просто отмечает начало пути нового христианина. Но и тот, и другой в настоящее время постепенно стираются, уходят из обихода.

Более детально Кюзинье исследует эволюцию важнейшего в прошлом для заключения браков социального института *hora* (танцев), над которым в некоторых местах взяла контроль партия. С сельской площади, доступной всем и каждому (даже если, как это было в прошлом, девушка, впервые участвующая в танцах, должна была вносить определенную плату), танцы были перенесены в закрытое пространство, в клуб, который уже в силу своих размеров не мог вместить всю молодежь села. Таким образом, вся система предбрачных связей претерпела существенные изменения, молодые предпочитают теперь встречаться на рабочем месте или в городе. С изменением образа жизни изменились, разумеется, и модели и принципы выбора спутника жизни. Воскресные танцы утратили свой приори-

тет в предбрачной стратегии, и девушки возлагают отныне больше надежд на празднование традиционных праздников, на осенние и зимние помочи, на пиршества по случаю ухода скота на зимние пастбища и т.д.

В описании свадьбы читателю предлагается не просто фиксация основных этапов и соответствующих им обрядовых действий, ритуальных текстов, но и попытка ответить на ряд существенных вопросов, а именно: каковы место церковного венчания в структуре обряда, роль слова, угощения, танца (*joc*)?

Размышления о роли церковной церемонии сводятся в книге к более чем очевидной констатации, что взаимоотношения между участниками имеют коннотации, отсылающие к образам иного мира. В этом якобы и заключается специфика данного эпизода свадьбы.

Более содержательны наблюдения над речевым планом, под которым Кюзинье понимает построенные на диалоге эпизоды свадьбы — от сватовства до ритуального танца. В центре «протокольного» сценария — фигура свата, которого в Сучевике зовут *înduitor* («устроитель»). Основываясь на рассказах информантов о том, как свадьбы игрались прежде и как это происходит теперь, исследователь склонен видеть усиление ролей свата. Сват как бы становится повелителем слова, обрекая других участников обряда на молчание. Примером может служить эпизод испрашивания прощения. Если в прежние времена сами молодожены просили у родителей прощения простой рифмованной формулой, то теперь это делает за них и от их имени сват, а произносимый им текст «прощения за приданое», изобилующий мифологическими мотивами, насчитывает 103 строки.

В других селах, в Сербии и Добрице, с точки зрения Кюзинье, свадебный церемониал более разработан. Место, отведенное поварихе (*sosaița*), должно свидетельствовать о важности застолья и угощения в румынской свадьбе. Этому женскому чину, ответственному за женский сценарий свадьбы, соответствует мужской чин, знаменосец (*selegar*), за которым закреплен «мужской текст», поскольку в Сербии свадьба разворачивается параллельно и попеременно и в доме невесты, и в доме жениха.

Автор монографии уделяет внимание не только описанию свадебных обычаев, он не теряет из виду и экономическую подоплеку брака. В сегодняшней Румынии понятие приданого, передачи материальных благ еще не утратило смысла: долги и детальные переговоры, предшествующие заключению брака, определяют не только количественный, но и качественный состав приданого. Причем характер получения семейных наделов (по материнской и/или по отцовской линии со стороны невесты и/или жениха) в каждом из трех сел различен. Если наиболее традиционная схема противопоставляла младших, которые наследовали родительскую недвижимость, старшим, которых старались выдать замуж или женить на потенциальных наследниках недвижимости, то коллективизация, произведенная в ряде областей, а также серьезные демографические изменения, повлекшие большую дробность наделов, усложнили эту схему. Тридцать-сорок лет назад многодетные семьи были реально, современные же семьи насчитывают одного, от силы двух детей. Вместе с тем отсутствие детей продолжает считаться большим

несчастьем, результатом колдовства, порчи, навешенной Матерью Леса, «пожирательной плод». Избавить женщин от порчи способен лишь тот, кто знает подходящие к случаю заговоры, овладеть которыми можно только обманом, подслушав, как исцеляет другой знахарь.

Хотя подавляющее большинство детей рождаются в браке, а внебрачные дети, как правило, узакониваются, Кюзинье удалось еще в 1991 г. в Сербии записать поверье, известное и по древним источникам, согласно которому бастард во втором поколении, сам родивший ребенка вне брака, становится волколаком, превращающимся каждый месяц в пса.

При описании последнего обряда жизненного цикла — похорон — внимание исследователя по-прежнему сосредоточено как на его ритуальной стороне, так и на социальном аспекте происходящего. Типу похоронного ритуала, включающему игры при покойнике и ряжение, противопоставлен более современный вариант, с участием плакальщицы, положение которой в деревенской среде парадоксально. С одной стороны, занятие это требует недюжинных творческих способностей — памяти, импровизационного дара, а с другой — оно отбрасывает этих «дев смерти», как их называет Кюзинье, на нижнюю ступень социальной иерархии.

Погребальные обряды трех сел различаются. Так, марамурешские похороны имеют параллели в свадьбе, что проявляется в ролях поварихи и поминального ужина. Кроме того, здесь хорошо сохранились особенности похорон неженатого парня или незамужней девушки.

Спецификой же похоронного ритуала Олтеии оказывается диалог между живыми и мертвыми, «устанавливающийся» при посредничестве женщин, впадающих в транс, о которых говорят, что они «упали на ветер». К олтенским особенностям Кюзинье, на наш взгляд, слишком тенденциозно относит и веру в вампиров и ходячих покойников и, соответственно, обряды, направленные против них.

Подводя итоги исследования, Кюзинье вновь возвращается к проблеме соотношения православию и народной-языческой моделей поведения. Источники их различны, как различны и сферы их функционирования. Но на их пересечении возникают разнообразные по форме и семантически насыщенные структуры.

В целом книга, несмотря на некоторые лирические длинноты, особенно заметные во введении и уместные, возможно, в книге репортажей, представляет собой добротную монографию: ставя больше вопросов, чем предлагая ответов, она заставляет по-иному посмотреть на этнологию Европы.

Г.И. Кабакова,
канд. филол. наук; Ин-т славянских исследований (Париж)

Фольклористика в региональных центрах

Устное народное творчество Самарского края. Самара, 1991; Этнография и праздничная культура Самарского края. Самара, 1991; Этнография Самарского края XVIII–XX вв. Самара, 1994.

Эти три издания являются указателями краеведческой литературы. «Устное народное творчество Самарского края» и «Этнография Самарского края XVIII–XX вв.» составлены и выпу-

щены Самарской областной универсальной научной библиотекой.

«Устное народное творчество Самарского края» — научно-спомогательный указатель литературы, в основу которого легли известные библиографические издания А.В. Межьер, М.Я. Мельц, Д. Бауер, Б. Рабинович и др., а также местная периодика.

В фундаментальном указателе «Этнография Самарского края XVIII–XX вв.» представлена литература по следующим разделам: общие материалы по этнографии Самарского края, материалы по этнографии отдельных народностей индоевропейской семьи (русских, украинцев, поляков, немцев Поволжья, цыган), алтайской семьи (чувашей, татар, калмыков), уральской семьи (мордвы, марийцев, удмуртов, астонцев). В каждом разделе выделены материалы по следующим рубрикам: расселение, хозяйство и быт, материальная культура, духовная культура. В отдельный раздел вынесены персоналии исследователей, изучавших этнографию Самарского края. Книга снабжена справочным аппаратом.

Указатель по теме «Этнография и праздничная культура Самарского края» составлен Т. Ведерниковой в Областном научно-методическом центре народного творчества. Он ориентирован на организаторов и практиков самодеятельного творчества, а также на работников музеев и других учреждений культуры, собирающих этнографические коллекции. В книге даны краткие справки об истории заселения края, занятиях местного населения, орудиях труда, одежде, пище и народном творчестве народов, проживающих на территории области.

Вепские народные сказки. Петрозаводск, 1996 (Памятники фольклора Карелии).

Составители сборника вепских народных сказок — Н.Ф. Онегина и М.И. Зайцева. Тексты 55 сказок представлены на вепском языке и в переводе на русский язык. Издание несомненно заинтересует широкий круг специалистов, изучающих не только фольклор вепсов, но и других народов. В частности, материал сборника очень интересен для исследователей русского народного творчества, так как большинство сказок являются национальными вариантами известных традиционных мировых сюжетов, широко бытующих и в русской среде: лиса крадет рыбу с воза, зимовье животных, теремок, кот и дикие животные, медведь захватывает девушку, три подземных царства, чудесное бегство, звериное молоко, брат и сестра у ведьмы, свиной чехол, жених-разбойник и подобные.

Публикации сказок предпослано предисловие (автор — Н.Ф. Онегина), из которого можно получить достаточно полное представление об истории и быте вепсов, особенностях их устного творчества. Книга имеет основательный научный аппарат: примечания-комментарии, опись текстов вепских сказок из коллекции Карельского научного центра Российской Академии наук (КНЦ РАН), указатель сюжетов вепских сказок, хранящихся в архиве КНЦ РАН, список сказочников, указатель мест записи сказок сборника, общий сюжетно-географический указатель вепских сказок.

В.Г. Смолицкий,
канд. ист. наук; ГРЦРФ (Москва)

Периодические издания

Юбилей журнала «Български фолклор»

В 1975 г. был основан журнал болгарских фольклористов. Его первым главным редактором был выдающийся фольклорист и медиевист академик Петр Диневков. «Български фолклор» — одно из немногих в Европе специальных фольклористических периодических изданий (наряду с журналами в Англии, Польше, Румынии, Югославии). Русским фольклористам пришлось дожидаться своего журнала почти столько же лет, сколько выходит в свет «Български фолклор».

Журнал болгарских фольклористов не обманул ожиданий читателей — он следовал за развитием науки (иногда определяя ее этапы), публиковал ценные материалы в области народной художественной культуры, чутко откликался на события в научной жизни других стран, в частности России, стал подлинной трибуной для высказывания новых идей. Успех журнала закономерен — он продолжает и развивает традиции болгарской науки, основываясь на наследии народа, в жизни и культуре которого фольклор занимал исключительно важное место. Нынешний главный редактор Тодор Иванов Живков имел все основания заявить, что деятельность Института фольклора Болгарской Академии наук и его журнала дала новый импульс для развития болгарской фольклористической школы, созданной М. Арнаудовым, Ив. Шишмановым, П. Диневковым, Ст. Джуджевым, Цв. Романской, Хр. Вакарелским и другими известными учеными (1995. Кн. 1–2. С. 7).

Мы предлагаем читателям «Живой старины» обзор номеров журнала за юбилейные, 1994–95 гг.

Именно в эти годы произошла заметная методологическая переориентация журнала: от традиционной проблематики к антропологической и культурологической. Эти изменения, разумеется, готовились постепенно, исподволь и определялись прежде всего эволюцией представлений о предмете исследования фольклористики. Изменился общий взгляд на самый фольклор: восприятие его как «живой старины» эволюционировало к осмыслению его как «культурного универсума, как непреодолимой потребности для всех времен, для всех общностей, для самого человека» (1995. Кн. 1–2. С. 10). Это неизбежно повлекло за собой отход от традиционного филологического изучения фольклора к переходу к комплексному, междисциплинарному его изучению (этнологическому, музыковедческому, искусствоведческому).

Изменилась и структура журнала: многие номера приобрели проблемно-тематическую направленность. Так, например, номер «Столица и столичане» (1994. Кн. 4) посвящен быту, нравам, культуре жителей Софии, а в выпуске «Рассказы и рассказчики» (1994. Кн. 5) большое внимание уделяется новым формам народного творчества.

Специальный номер журнала «Антропология

фольклора» (1994. Кн. 2) посвящен обсуждению проблемы антропологического подхода к фольклору. Номер открывается теоретической статьей руководителя семинара «Антропология фольклора» в секции теории фольклора Института фольклора Болгарской Академии наук Т.Ив. Живкова «Антропология фольклора? — почему бы и нет!». Автор не ограничивается проблематикой известного труда Леви-Стросса «Структуральная антропология», более того — признает ограниченность концепции французского ученого и отдает предпочтение основоположнику антропологического направления в болгарской фольклористике — М. Арнаудову, распространившему антропологический подход к фольклору на все общества и все культуры, на «европейские реальности», в том числе и на балканские культуры (1994. Кн. 2. С. 5). Т.Ив. Живков, на мой взгляд, несколько сузил антропологическую проблематику фольклора («антропогенетичный миф», человеческое тело, маскарадная обрядность и социально-антропологические персонажи, «половой диформизм»). Среди статей, конкретизирующих антропологический метод изучения фольклора: «Мертвые и живые» (В. Гаринзов), «Власть тайного знания в культурно-антропологической интерпретации» (И. Тодорова-Пиргова), «Категория «возраст» в фольклорной культуре» (И. Бокова), «Тело — нагое и облаченное» (И. Станоева), «Антропология танца» (А. Щербанова), «Музыкальность и фольклор» (Н. Рашкова). Большой интерес представляет статья М. Димитровой «Из истории слова «антропология» в болгарском книжном языке», в которой автор говорит не только о распространении данного термина в болгарском литературном языке, но и приводит сведения о его истории и семантике в европейских языках. Специальный номер журнала (1995. Кн. 3) целиком посвящен антропологии тела и телесности в различных жанрах фольклора.

Особый интерес вызывает номер «Сакральное в фольклоре» (1995. Кн. 1–2). Круг тем, к которым обращаются авторы статей, достаточно широк. Свое понимание функции жертвоприношения в контексте теории ритуала налагает Иван Маразов на материал фракийского мифа о Харпалике (с. 14–26). Катя Михайлова оригинально анализирует механизм сакрализации такого персонажа традиционной народной культуры славян, как нищий (с. 27–39). Русского читателя заинтересуют размышления Екатерины Анастасовой о диалоге Бога и человека в культуре казаков-некрасовцев, проживающих в Болгарии (с. 40–50). Ценка Йорданова анализирует соотношение звуков и молчания в различные моменты обрядового действия (с. 51–63). Анна Щербанова рассматривает народный танец как путь в сакральный мир (с. 64–73). Цикл статей посвящен сакральным местам (с. 74–128). Наряду с болгарскими фольклористами публикует свое исследование о верованиях и народных обрядах польский ученый Кшиштоф-Габриель Гладковский (с. 129–142). Рецензируемый выпуск журнала содержит и другие интересные материалы.

Журнал широко освещает научную жизнь: регулярно публикуется информация о научных

конференциях, в том числе и международных; рецензируются новые фольклористические издания; систематически печатается текущая ежегодная библиография «Българска фолклористична литература».

Разнообразие и актуальность проблематики журнала, смелость редколлегии и продуктивность болгарских ученых, среди которых десятки новых имен, свидетельствуют о бурном развитии современной болгарской фольклористики.

В.Е. Гусев,

доктор ист. наук, профессор,
Санкт-Петербургский ин-т театра,
музыки и кинематографии

Новый украинский журнал

Народознавчі зошити. The Ethnology Notebooks. Двомісячник / Інститут народознавства Національної Академії наук України. — Львів, 1995. №№ 1–6; 1996. № 2.

Львовский журнал «Народознавчі зошити» (гл. редактор — директор Института народоведения НАНУ, доктор ист. наук, профессор Степан Павлюк), к сожалению, не поступает даже во многие украинские научные библиотеки, не говоря о российских. Задача настоящей публикации — беглый обзор материалов фольклорно-этнографического содержания, помещенных в вышедших номерах журнала.

В № 1 помещены: статья зав. отделом фольклористики ин-та, доктора филол. наук Р. Кырчива, посвященная общей концепции «Истории украинской этнографии», работу над которой сейчас ведут львовские и киевские ученые; ряд материалов, посвященных 60-летию со дня рождения ушедшей в 1992 г. из жизни известной исследовательницы народной медицины украинцев Зоряны Болтарович; статьи М. Маерчик «Пути трансформации символа мирового дерева», С. Гвоздич «Вода и огонь в родильной обрядности украинцев XIX — нач. XX ст.» и У. Мовной «Народная одежда украинцев на страницах львовской периодики первой половины XIX в.». В этом же номере опубликована первая часть историко-этнографического исследования Р. Кырчива «Мифология Владимира Гнатюка», посвященного мифологическим разработкам прославленного украинского фольклориста и этнографа (окончание в № 2).

В № 2 внимание читателей «Живой Старины» могут привлечь: статья Н. Моздыря «К генезису намогильного знака в Украине»; исследование В. Овсичука «Цвет в украинской живописи» на материале древнерусской иконописи; работа Р. Сидельского «Обычаи и обряды в народном строительстве украинцев Карпат»; Р. Чмелика «Воспитательная функция украинской семьи во второй пол. XIX — в начале XX в.» Здесь же первая часть выполненного М. Маерчик перевода нью-йоркского издания популярных лекций К. Левн-Стросса «Миф и значение» (окончание в № 3), материалы о культуре украинской диаспоры и др.

№ 3 начинается теоретической статьей Р.

Кырчива «К проблемам этнографического районирования Украины». Большой блок материалов номера посвящен народному искусству: статьи Р. Забашты «Языческая скульптура, пластика раннесредневековых славян и тюрков-кочевников (к проблеме взаимосвязи)», В. Жишковица «Восточные источники в пластике Украины-Руси (X–XIII в.)», О. Кошевого «Керамические плитки древнего Галича: происхождение и значение рельефных изображений»; Л. Булгаковой «К вопросу о классификации и типологии украинской народной вышивки Подолья». В номере помещен также отчет об экспедициях в радиоактивно загрязненные зоны украинского Полесья.

В № 4 интерес вызывает статья К. Кутельмаха «Древнейшая основа в календарной обрядности украинцев Карпат» о реликтах культа предков в обрядах бойков, лемков и гуцулов. Здесь же помещены: статья Р. Крамаря «Западноподольские предания о повстанцах», посвященная устной народной прозе о деятельности Украинской Повстанческой армии в 1940-е — 1950-е гг.; работа Л. Герус «Художественные особенности украинской народной игрушки из дерева» (окончание в № 5); статья Р. Радовича «Традиционное сельское жилище Подгорья конца XIX — нач. XX в.». Тему народной архитектуры и быта продолжают работа А. Данилюка «Замкнутая застройка в усадьбах Бродовщины» и статья Василья Сывака «Мебель в традиционном интерьере народного жилища Лемковщины (конец XIX — начало XX в.)». В номере опубликованы письма фольклориста Осипа Роздольского к В. Гнатюку, А. Шахматову, М. Мочульскому и рисунки художника Петра Мегыка на темы народной архитектуры.

В № 5 опубликовано исследование С. Павлюка «Синкретизм аграрных традиций, связанных с обрядами и обычаями: процесс христианизации», а также доклады, прочитанные на заседании Ученого совета Института народоведения, посвященном 90-летию со дня рождения известного украинского искусствоведа, исследователя украинской живописи XVII–XVIII вв. П.М. Жолтовского (1904–1986), и освещающие различные стороны его научной деятельности. В этом же номере журнала работа М. Худаша «Происхождение названия Лемки», которое автор выводит не из диалектной частицы «лем», как принято в науке, а из средневекового польского антропонима Лемко.

№ 6 открывается этнолингвистической статьей М. Жуковой «Представления о следе у древних украинцев». К 400-летию юбилею Богдана Хмельницкого опубликована статья В. Сокила «Богдан Хмельницкий в народных преданиях», к которой автор приложил современные полевые записи. Далее в номере статьи: В. Жишковица «Резная орнаментальная пластика Киевской Руси конца X — первой пол. XI в.»; О. Харчишин «Архаические элементы в традиции "ганок" подльвовского Звенигорода»; Р. Гузия «Представления украинцев Карпат о персонифицированной смерти». Интересен обзор выставочно-издательской деятельности Украин-

ского музея в Нью-Йорке.

№ 2 журнала за 1996 г. (первый на момент написания данного обзора еще не вышел из печати) посвящен десятилетию Чернобыльской трагедии. Об этом редакторская статья С. Павлюка «Обнаружить, зафиксировать, сохранить... (Аспекты научной реконструкции этнографической традиционности радиационно загрязненных зон Полесья)» и следующий за ней отчет об экспедиционной работе ученых института в загрязненных районах Житомирщины (М. Глушко). Статьи номера также связаны с полесской тематикой: «Потолок и сволок в традиционном строительстве полешуков (конструктивно-технологический и обрядовый аспекты)» Р. Радовича и Р. Сидельского; «Выбор места и дерева для строительства дома в Полесье (На основе материалов полесских экспедиций 1994–1995 гг. в Киевской и Житомирской обл.)» Я. Тараса; «Некоторые конструктивные и художественные особенности традиционных сорочек Полесья первой половины XX века» Л. Булгаковой; «Неизвестные аспекты тягловых способов полозного транспорта населения центрального Полесья» М. Глушко; «"Спасова борода": магия или реальность? (Размышления об аграрных мотивах в календарных обрядах полешуков)» К. Кутельмаха. В номере публикации В. Галайчука «Растительная символика в народных песнях (На полесских материалах из Киевского Полесья)»; Н. Гладкого «Традиции первого выгона скота у полешуков» с интересными текстами заговоров. О. Гладкий публикует, несколько текстов календарно-обрядовой поэзии Полесья, а Я. Тарас — рисунки и фотографии окон сельских домов Киевского Полесья.

Большинство помещенных в «Зошитах» публикаций хорошо иллюстрированы, причем иллюстрации являются органической частью научного текста.

За относительно недолгий срок львовские «Народознавчі зошити» стали заметным явлением в украинской этнографии, фольклористике, народоведении. Для желающих связаться с авторами или редакцией мы приводим адрес журнала: 290000 Украина, Львов-центр, пр-т Свободы, 15. Институт народоведения НАН Украины.

А.В. Юдин, канд. филол. наук;
Одесский государственный ун-т

От редакции. О новом украинском журнале, посвященном народной культуре, мы услышали от одесского ученого А.В. Юдина, который по просьбе редакции прислал обзор статей и материалов этого издания. Вскоре в редакцию были любезно присланы полный на данный момент комплект журнала «Народознавчі зошити» и специальный выпуск № 1 — «Студії з інтегральної культурології: THANATOS» (Львов, 1996), сборник эссе, посвященный различным аспектам концепта «смерть» с точки зрения этнопсихологии, этносоциологии, философии, лингвистики и т.д. Особый интерес в нем представляет статья одного из крупнейших современных американских фольклористов, автора

исследований по теории повествовательного фольклора Алана Дандиса «Сухое и мокрое, "черный" глаз» (в укр. переводе; в русск. переводе см. его работу по структурной типологии сказок в: Зарубежные исследования по семантике фольклора. М., 1985). Таким образом у нас появилась возможность познакомиться со всеми вышедшими номерами журнала.

№ 1 журнала за 1996 г. открывается информационная статья «Институт народоведения НАН Украины в 1995 году» ученого секретаря ин-та К. Кутельмаха. Приведем некоторые факты из этой статьи, дающие представление о научном учреждении, выпускающем журнал. В ин-те работают 49 научных сотрудников, в числе которых 9 докторов наук и 19 кандидатов наук. Текущие темы научных исследований — традиционная и современная культура украинцев, история украинского искусства и его место в общеевропейском, история и теория народного искусства, устного народного творчества, материальной и духовной культуры населения Карпат и Прикарпатья, этногенез и этническая история населения Украинских Карпат. В 1995 г. львовскими учеными подготовлены 8 монографий, из которых наиболее интересны, на наш взгляд: «Этнографические исследования на западноукраинских землях в 50—70 гг. XIX в.» (В. Белоус), «Обычное право населения Украинских Карпат в XIV—XVIII вв.» (Ю. Гошко), «Украинские карпатские и прикарпатские названия населенных пунктов (Образования от собственных личных имен)» (М. Демчук), «Витражное искусство Западной Украины конца XIX — нач. XX вв.» (Р. Гримальчук), «Пластика Руси-Украины конца X — нач. XIV вв.» (В. Жинкович), «Песни национально-освободительной борьбы» (сб. текстов). Готовятся издания, посвященные темам: «Женщина в традиционной украинской культуре», «Народная символика в мировоззрении украинцев», «Похоронные обряды населения Карпат в XIX — нач. XX вв.», «Народные игры и развлечения на Карпатах (2-я пол. XIX — нач. XX вв.)», «Крест в украинском культовом искусстве», «Украинское культовое искусство: терминологический словарь». Идет подготовка к созданию «Атласа археологических культур Верхнего Поднестровья». Кроме работы над научно-теоретическими темами в ин-те большое внимание уделяется сбору полевых материалов на Волини, Карпатах и в Подолье. В 1994—1995 гг. проводилось изучение традиционной культуры населения радиоактивно загрязненных зон Киевского и Житомирского Полесья. В 1995 г. ин-т организовал две международные научно-теоретические конференции. Его сотрудники за год прочитали 77 докладов, из которых 11 — за рубежом. Ин-т имеет два народоведческих центра — Полесско-Волинский (в Луцке) и Ивано-Франковский; основной сферой их деятельности является сбор полевого материала на местах. В настоящее время в ин-те располагается центр Международной комиссии по изучению культуры населения Карпат (МККК), научной организации стран региона, которая два последние десятилетия фактически не работала. Сейчас в рамках

деятельности МККК начата подготовка альбома «Народный костюм на Карпатах (2-я пол. XIX — нач. XX вв.)», в котором будет представлена каждая национальная секция.

Далее в № 1 (1996) следует статья Л. Яцкив «Детские колядки, щедровки и "вишовки" на Бойковщине», основную и наиболее ценную часть которой составляет структурно-семантический анализ рождественских речитативных текстов с зачином типа «Я маленький хлопчик». Хочется отметить, что во всех номерах журнала работы, посвященные устному народному творчеству, как правило, отличаются солидной методологической оснащенностью, внимательное отношение к документации факта, логичность развития мысли и построения текста, введенные в научный оборот новых сведений. Последнее, впрочем, характеризует журнал в целом — использование полевых материалов постоянно пополняющегося архива ин-та делает это издание необходимым источником для славистов, занимающихся сравнительными этнокультурными исследованиями.

Статья С. Гвоздевич «Взаимодействие функций и художественно-эстетического оформления в бондарстве конца XIX — 1-й пол. XX вв. (По материалам из Западной Украины)» посвящена связям функций, технологии изготовления, конструктивных особенностей и эстетического оформления бытовой деревянной посуды. Эта статья представляет одно из наиболее основательных направлений исследований львовских ученых — типология и ареалогия фактов материальной культуры. Базой для их продуктивного поиска служит Музей этнографии и художественных промыслов ин-та (составной частью которого является Музей Научного общества им. Шевченко), о коллекциях которого и их пополнении постоянно сообщается в журнале. Значительный вклад в науку вносят статьи по народной архитектуре (1995. № 4) и по материальной культуре Полесья (1996. № 2); исследование Л. Геруса о деревянной игрушке в разных р-нах Украины (1995. № 4—5.). Во многих работах этого направления учитываются сопутствующие теме факты духовной культуры: статья Р. Силецкого о карпатских обычаях и верованиях при перестройке дома (1995. № 2), материалы Я. Тараса о выборе места и дерева для строительства в Полесье (1996. № 2) и др. К этому же типу исследований относится работа Ю. Дыбы «"Волохи"-строители (По материалам колодок о строительстве церкви)», опубликованная в № 1 (1996), в которой привлекаются также археологические данные и свидетельства древней письменности. Особого внимания заслуживает комплексный подход, реализованный в статье Н. Моздыря «К генезису намогильного знака на Украине» (1995. № 2), представляющей фрагмент подготовленной ученым монографии «Украинская народная мемориальная скульптура». Помимо использования искусствоведческих методик, позволяющих автору убедительно рассматривать оттенки семантических значений различных типов памятников, их конструктивных деталей и элементов оформления, она интересна для нас и тем, что в ней затронута тема последнего, так и не написанного

исследования акад. Н.И. Толстого — генезис и семантика деревянных намогильных памятников с множественными крестообразными элементами на столбообразной основе. Н.И. Толстой намеревался для этих целей сравнить типы коломыских крестов, изображенных и описанных в XIX—XX томах «Матеріалів до української етнології», с сербскими намогильными памятниками подобной конструкции. Надеемся, что сербские параллели будут полезны украинскому ученому, который считает, что «эти намогильные знаки можно рассматривать как отдельную реликтовую группу; их появление было детерминировано какими-то объективными факторами, которые сложились на этой территории еще до XIX в.». Не противоречит сближению с южнославянским материалом и находка подобного памятника на территории Полесья — во многих трудах Н.И. Толстого, посвященных духовной культуре Полесья, были выявлены общие полесско-южнославянские черты народных обрядов, верований, мифологических представлений.

В № 1 за 1996 г. опубликована статья Н. Моздыря «Портрет Войта Стебелки с супругой», в которой описывается уникальный образец украинской народной живописи нач. XIX в.

В номере также опубликован большой блок статей, посвященных исследованию историко-культурных проблем с точки зрения археологии: «Некоторые аспекты происхождения первобытного искусства в свете новых фактов» (А. Ситник), «Скифская скульптура Среднего Поднестровья» (Р. Забашта и В. Белозир), «Заселение Украинских Карпат в княжеский период (IX—XIV вв.)» (М. Рожко).

Заканчивается номер изложением концепции М. Грушевского о происхождении украинской семьи и музееведческой статьей о проблемах консервации и реставрации изделий золотого шитья.

Во всех номерах журнала публикуются уникальные (архивные и современные) фотоматериалы, журнал прекрасно сматетирован и оформлен с большим вкусом. Годовой комплект имеет общую пагинацию.

В целом содержание выпущенных номеров журнала свидетельствует о высоком уровне фольклорно-этнографической науки во Львове и о ее еще более высоком потенциале. Приветствуя новое издание, родственное нашему журналу по своим научным установкам, мы однако, не можем не сказать о двух моментах, вызывающих разочарование у серьезного читателя. Первое — это языковая унификация фольклорного материала, т.е. его «перевод» на литературный язык (принцип, к сожалению, нередко встречающийся даже в академических изданиях, например в серии «Беларуская народная творчасць»). Второе — некоторые откровенно идеологизированные формулировки, присутствующие в отдельных статьях, которые явно снижают заявленный серьезный научный уровень журнала. Будем надеяться, что оба эти недостатка со временем будут изжиты. Желаем журналу долгой и счастливой судьбы.

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

- Афаиасев А.** Происхождение мифа. — М.: Индрик, 1996. — 640 с.
- Бигдай А.Д.** Песни кубанских казаков / Ред. В.Г. Захарченко. — Краснодар: Сов. Кубань, 1995. — Т. 2: Песни линейных казаков. — 510 с.: нот.
- Ветлужская сторона:** Фольклор. сб. Вып. 2 / Вступ. ст., сост., примеч. и общ. ред. А.В. Кулагин; Нотировка песен Т.В. Кирюшиной. — Администрация Шарьин. р-на Костром. обл.: ДиАР, 1996. — 271 с.: нот.
- Вятский фольклор.** Народный календарь / Под. ред. А.А. Ивановой. — Котельнич (Киров. обл.), 1995. — 168 с.
- Женщина в пословицах и поговорках мира:** Любовь. Красота. Супружество. Дети. Разноцветье / Сост. и предисл. Э.А. Гейвандова. — М.: Гелюцентр, 1995. — 304 с.
- Каланов Н.А.** Море — великий путь: Сб. пословиц и поговорок народов мира о море, морях и рыбаках, флотской службе и рыбацком промысле, морской флоре и фауне. — М.: АОЗТ «Фарт», 1995. — 272 с.
- Калмыкова Л.Э.** Народное искусство Тверской земли. — Тверь, 1995. — 384 с.: ил.
- Коринфский А.А.** Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. — Смоленск: Русич, 1995. — 651 с.: ил. (Репринт с изд.: М., 1901).
- Красен человек учением:** Мат. о воспитании и образовании детей в селениях Сибири (Конец XIX — начало XX вв.) / Отв. ред. В.А. Зверев. — Новосибирск: НГУ, 1996. — 115 с.
- Малые формы фольклора:** Сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1995. — 384 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- Из содерж.: Свешникова Т.Н. О некоторых типах заговорных формул. — С. 121–130; Цивьян Т.В. Оппозиция мифологическое/реальное в поздних мифопоэтических текстах. — С. 130–143; Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд. — С. 166–197; Володкая З.М., Головачева А.В. Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок. — С. 218–244; Володкая З.М. Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале). — С. 245–255; Николаева Т.М. Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии. — С. 311–324; Мелетинский Е.М. Малые жанры фольклора и проблемы жанровой эволюции в устной традиции. — С. 325–337; и др.
- Мелетинский Е.М.** Поэтика мифа. — 2-е изд., репринт. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1995. — 408 с.
- Мир детства и традиционная культура:** Сб. науч. тр. и мат. / Сост. И.Е. Герасимова. — М.: ГРЦРФ, 1996. — Вып. 2. — 176 с.
- Народные песни сел Купино и Б. Городище Шебекинского района Белгородской области** / БГЦНТ; Сост. И. Карачаров. — Белгород: Везелица, 1995. — 132 с.: нот.
- Науменко Г., Якунина Г.** «Солнышко-ведрышко»: Детский музыкальный фольклор Архангельской области. — Архангельск: Белая горица, 1994. — 144 с.: нот.
- Песенная лирика устной традиции:** Науч. ст. и публикации / Сост. и отв. ред. И.И. Земцовский. — СПб.: РИИИ, 1994. — 266 с.: нот.
- Петрухин В.Я.** Начало этнокультурной истории Руси IX—XI ввек. — Смоленск, М.: Русич, Гнозис, 1995. — 318 с.
- Плотников И.Е.** Кто с мечом к нам придет: тот от меча и погибнет: (Великая Отечественная война в пословицах и поговорках). — Курган, 1995. — 32 с.
- Пословицы и поговорки русского народа** / Собр. А.С. Пиюковым. — Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1995. — 142 с.
- Пушкарев Л.Н.** По дорогам войны: Воспоминания фольклориста-фронтовика / Ин-т рос. истории РАН. — М., 1995. — 310 с.
- Русский Север:** К проблеме локальных групп / Кунсткамера. — СПб., 1995. — 320 с.
- Из содерж.: Мазалова Н.Е. Народная медицина локальных групп

Русского Севера. — С. 63–109; Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах. — С. 208–317.

Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А. Топорков. — М.: Ладомир, 1995. — 640 с.: ил.

Сказки Шадринского края / Собр., сост. В. Бекетова, В. Тимофеев. — Шадринск: Изд-во ШПИ, 1995. — 110 с.

Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. — М.: Индрик, 1995. — 400 с.: карты.

Из содерж.: Толстой Н.И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья (1984–1994). — С. 3–20; Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья. — С. 21–107; Плотникова А.А. Первый выгон скота в Полесье. — С. 108–141; Виноградова Л.Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом. — С. 142–152; Левкиевская Е.Е., Усачева В.В. Полесский водяной на общеславянском фоне. — С. 153–172; Виноградова Л.Н. Откуда дети берутся? Полесские формулы о происхождении детей. — С. 173–187; Свительская В.А. Опыт картографирования полесской погребальной обрядности. — С. 188–208; Валенцова М.М. Материалы для картографирования полесских святочных гаданий. — С. 209–222; Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Р-Я. — С. 251–317; Гура А.В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь. — С. 318–334; Климчук Ф.Д. Духовная культура полесского села Симоновичи. — С. 335–382; и др.

Фамильцын А.С. Скоморохи на Руси. — СПб.: Алетейя, 1995. — 536 с.

Фольклор. Обряд. Литература. История: Сб. исследований и публикаций. Вып. 1: В честь юбилея М.П. Черединой / Сост. В.Ф. Шевченко. — Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1995. — 98 с.

Художественная жизнь современного общества: В 4-х т. Т. 1: Субкультуры и этносы в художественной жизни / Гос. ин-т искусствознания; Отв. ред. К.Б. Соколов. — СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1996. — 238 с.

Черединова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. — Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1995. — 256 с.: ил.

Этническое и языковое самосознание: Мат. конф. Москва, 13–15 дек. 1995 г. / Ин-т народов России. — М., 1995. — 178 с.

Из содерж.: Белова О.В. Влияние стереотипов традиционной духовной культуры на формирование этнического самосознания славян. — С. 17–18; Добровольская В.Е. Роль предметных реалий в формировании пространства русских волшебных сказок. — С. 44–45; Зимин В.И. «Свое» и «чужое» в структуре сознания русского человека (на материале пословиц и поговорок). — С. 56–57; Мороз А.Б. Лингвистическая магия (О номинации болезней в русских и сербских заговорах). — С. 101–102; Морозов И.А. Символ, мотив, сюжет в зеркале национального мировосприятия (на материале традиционных народных игр). — С. 102–103; Невская Л.Г. «Слепота» и «глухота» в балто-славянской традиционной культуре и языке. — С. 106–107; Смирнов Ю.И. Противопоставление «свой—чужой» и множественность форм самосознания. — С. 133–134; Толстая С.М. Роль мифологических моделей в славянском этническом самосознании. — С. 150; и др.

Язык русского фольклора: Сб. науч. тр. / ПГУ. — Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1996. — 146 с.

Словари

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. — М.: ВЛАДОС, 1996. — 416 с.

Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6: Этнические и этно-социальные категории / Отв. ред. В.И. Козлов. — М., 1995. — 164 с.

Материал подготовлен **Н.Р. Тимониной;**
ГРЦРФ (Москва)

25 марта 1996 г. ушла из жизни Борислава Борисовна Ефименкова, выдающийся фольклорист и педагог, кандидат искусствоведения, профессор Российской Академии Музыки им. Гнесиных.

Б.Б. Ефименкова родилась в 1933 г. в Ростове-на-Дону. Ее путь к музыке, к гуманитарным наукам был непростым. Во многом это обусловлено неординарной натурой Бориславы Борисовны, в которой романтическое восприятие жизни (быть путешественником, первооткрывателем — заветная детская мечта) сочеталось с редкой ясностью мышления, с аналитическим складом ума. Эти качества привели ее вначале на геохимический факультет Ростовского университета (сыграла свою роль перспектива работы в новой области науки). Разочарование, неудовлетворенность эмоциональной стороной занятий наступили довольно скоро, и уже через год Борислава Борисовна поступает в музыкальное училище по классу фортепиано, а еще год спустя бросает университет окончательно. Учеба на музыкальном факультете института им. Гнесиных (1956—1961), на котором царил характерный для тех лет рутинный академизм, также скорее разочаровывала. Позднее Борислава Борисовна признавалась, что хотела уйти и из института, потому что никогда не смогла бы стать традиционным академическим музыковедом, так как не считала музыковедение наукой. Фольклор, появившийся в ее жизни почти случайно, оказался спасением, хотя первые экспедиции (в Смоленскую область, Красноярский край) еще не были связаны с профессиональной деятельностью, а предполагаемая диссертационная работа «Плачи в произведениях русских композиторов» задумывалась в русле традиционного музыковедения.

Все изменилось в 1965 г., когда Борислава Борисовна познакомилась с Е.В. Гиппиусом, приглашенным в качестве консультанта аспирантки. С этого момента началась ее профессиональная жизнь в фольклористике, открывшаяся серией экспедиций в Вологодскую область с целью изучения плачевой культуры этих мест.

Вологодчина так навсегда и осталась самой прочной привязанностью Бориславы Борисовны. Наверное, большинству людей, знакомых с Бориславой Борисовной, трудно представить ее в полевой работе, ее, человека крайне сдержанных чувств, не склонного к



**БОРИСЛАВА БОРИСОВНА
ЕФИМЕНКОВА**

быстрому и легкому общению. Тем не менее со многими народными исполнителями у нее устанавливались многолетние связи, глубокий душевный контакт, поддерживалась долгая переписка. Фольклористы, побывавшие на Вологодской земле позднее, рассказывали, что имя Бориславы Борисовны служило им ключом, открывавшим двери любого дома, столь велико было уважение к ней. Это чувство было взаимным: для Бориславы Борисовны, чрезвычайно требовательной к людям, вологодские крестьяне являлись носителями высочайшей духовной культуры.

Результатом успешной экспедиционной работы стало изменение темы диссертации, обращение исключительно к фольклорному материалу. Общение с Е.В. Гиппиусом, направившим исследование в русло структурной типологии, открыло Б.Б. Ефименковой перспективность музыкальной фольклористики как науки, возможность строгих теоретических построений, подлинно аналитического осмысления музыкального фольклора. Но сколь бы ни велика была заслуга Евгения Владимировича Гиппиуса, научные поиски Бориславы Борисовны были самостоятельны.

Сама Борислава Борисовна считала началом своей работы в области структурной типологии подготовку сборника «Севернорусская причетъ» (М., 1980). Именно здесь она нашла новые методы ритмического и звуковысотного анализа народных мелодий, разработала основные прин-

ципы систематики напевов, ставшие крупным научным открытием, до сих пор не потерявшим своей актуальности. Работа над вологодской причетной традицией не исчерпывается одним этим объемным и серьезным трудом. Позднее появится ряд статей, посвященных отдельным аналитическим вопросам, не затронутым в монографии. Одна из последних научных работ Бориславы Борисовны — доклад на конференции «Голос и ритуал» (Руза, 1995) «Оппозиция девушки/невеста в музыкальном коде свадебного ритуала» — также сделана на материале вологодской традиционной культуры.

Отталкиваясь от севернорусского материала, в 80-е годы Борислава Борисовна впервые в отечественном этномузыковедении обращается к проблеме «музыка в контексте ритуала» и начинает записывать типологией свадебного ритуала восточных славян. Исходной посылкой служило понимание музыкального наполнения традиционной свадьбы как одного из ритуальных кодов. Среди первых работ на эту тему нужно назвать прозвучавшие на конференциях доклады «К типологии свадебных ритуалов восточных славян» (Смоленск, 1987) и «Свадебные песни и причитания как один из кодов ритуала» (Москва, 1988). Сама же Борислава Борисовна считала 80-е годы временем своего научного «молчания» (из-за тяжелой болезни). В это время она занимается в основном педагогической работой. В течение многих лет Б.Б. Ефименкова вела курс народного музыкального творчества на историко-теоретическом факультете ГМПИ им. Гнесиных. Ею был разработан уникальный курс, не имеющий аналогов в отечественной музыкальной педагогике. Это яркий авторский курс, песущий на себе печать личности Ефименковой-ученого: его отличает системность, ясное и четкое построение, насыщенность теоретической проблематикой, обращенность к последним достижениям современной науки. Вернее было бы назвать его курсом исследовательским, в чем заключалась и сложность, и привлекательность его для слушателей. Студенты, знакомясь с трудами Соссюра и Леви-Стросса, Проппа и Якобсона, Юнга и Тэрнера, московско-тартусской семиотической школы, получали не только фундаментальные теоретические знания, но и широкое общекультурное образование университетского уровня.

Идеи, появившиеся в работе над лекционным курсом, нередко получали развитие в жанре научных исследований. Таковы, к примеру, «Типология русского

народного многоголосия» (Воронеж, 1989), «Звуковысотная организация русских народных песен в свете структурно-типологических исследований» (Руза, 1991) (обе работы — в соавторстве с М.А. Енговатовой), «Ритмика русских традиционных песен» (М., 1993).

Последнюю из названных работ можно назвать предшественницей докторской диссертации «Ритм в произведениях русского вокального фольклора», которую Борислава Борисовна завершила, но не успела защитить. Эта работа, первое в мировой этномузыкалогии типологическое исследование традиционной ритмической системы, — наверное, самое значительное, что сделала Б.Б. Ефименкова в науке. Это итог одной из магистральных линий в научной деятельности Б.Б. Ефименковой. Как человек удивительно цельный Борислава Борисовна сохраняла верность раз избранным темам, интерес к которым не ослабевал, благодаря все большему углублению их проблематики. Другая генеральная тема — типология восточнославянской свадьбы — нашла свое завершение в статье «Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение: введение в проблематику» из еще неопубликованного сборника «Музыка русской свадьбы».

Высочайший уровень научного и педагогического мастерства, бескомпромиссность и научная требовательность позволили Б.Б. Ефименковой стать по существу главой целой научной школы, которую обычно называют «гнесинской школой фольклористов». Для коллег Борислава Борисовна была высшим профессиональным авторитетом, критика которого всегда была безусловной, а одобрение — вдохновляющим.

Сотрудники Лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур Российской Академии Музыки им. Гнесиных



ЭМИЛИЯ ХОРВАТОВА

В январе 1996 г. скончалась видный словацкий этнограф и педагог доктор Эмилия Хорватова (Чаянкова). Ее имя стоит в одном ряду с такими выдающимися словацкими и чешскими учеными, посвятившими свою жизнь собиранию и изучению славянской духовной культуры, как Р. Беднарик, Ч. Зибрт, Й. Манга, Ф. Бартош.

Эмилия Хорватова окончила филологический факультет ун-та им. Я.А. Коменского в Братиславе в 1953 г., а в 1962 г. защитила кандидатскую диссертацию «К истории цыган». С 1951 по 1975 гг. она работала научным сотрудником Института этнографии Словацкой АН в Братиславе. С 1964 г. начала преподавательскую деятельность в университете, куда в 1975 г. перешла работать на кафедру этнографии и фольклористики филологического факультета.

Область научных интересов Э. Хорватовой — духовная культура словаков (обряды, обычаи, верования, демонология и космогония) в общеславянском контексте. Она прекрасно, как своим родным, владела чешским языком, свободно читала по-немецки, что позволяло ей проводить сопоставительные исследования. Занималась Э. Хорватова и теоретико-методологической проблематикой этнографической науки, особенно ее интересовала сущность традиции, механизмы функционирования и репродукции традиции, вопросы инновации. Отдельную страницу ее научной деятельности занимает проблема народности, начало которой положило изучение образа жизни цыган в Словакии. Эмилия Хорватова была первой, занявшейся этой проблематикой. Результатом ее работы стала монография «Цыгане в Словакии. Истори-

ко-этнографический очерк» (Cigáni na Slovensku. Historicko-etnografický náčrt), вышедшая в 1964 г.

Э. Хорватова интересовалась происхождением культурных явлений и их изменениями в течение веков, вплоть до современного состояния. По этой проблеме она опубликовала более 50 работ. Как один из авторов она участвовала в 12 коллективных изданиях, таких как региональные монографии «Верхний Грон» (Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. 1974), «Из жизни и борьбы народа в Угровской долине» (Zo života a bojov Uhrovej doliny. 1977), энциклопедия «Словакия» (Slovensko. II časť: Ľud. 1975), энциклопедия народной культуры Словакии (Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. 1995), сборник «Традиции празднования масленицы, народная культура и современность» (Masopustní tradície, ľudová kultúra a súčasnosť. 1979) и др. Большую научную ценность имеют ее объемные статьи, напечатанные в журнале «Словацкая этнография» (Slovenský národopis) («Материалы по обрядам и суеверным представлениям на Верхнем Спише», «Обряды и обычаи зимнего солнцеворота в Гонте» и др.), в которых она использовала собственные полевые записи. Итогом этнографического изучения народного календаря словаков стала книга «Год в обрядах нашего народа» (Rok vo zvykoch nášho ľudu. 1986). Монография является первым систематическим и самым полным изложением календарного обрядового цикла словаков. Ценность ее заключается также в подробных географических пометах, сопровождающих описанные обряды, и в чутком отношении к народной терминологии и лексике, свойственном всем работам Э. Хорватовой. Обрядовые термины выделены, им даны определение и объяснение, во многих случаях и этимология. Не остались в стороне и фольклорные тексты (песни, колядки, пословицы, былички), сопровождающие обряд.

Эмилия Хорватова принадлежала к числу ученых, слову которых можно было доверять; в своих работах она основывалась на материале, часто собранном ею самой «в поле», направляя свою творческую энергию на фиксацию и исследование этнографических данных, их сопоставление, сравнение с аналогичными данными других народов. Э. Хорватовой удавалось показать и объяснить семантику и смысл обрядовых действий, выявить общее и специфическое в народной культуре словаков по сравнению с другими славянскими народами.

Как ведущий этнограф Словакии Эмилия Хорватова подготовила «Программу для изучения семейной обрядности» (Návod na výskum rodinných zvykov. 1982) и учебное пособие для высшей школы «Введение в этнографию и фольклористику» (1989). Неутомимая энергия ученого проявилась в ее научно-организаторской и общественной деятельности. С 1972 г. пани Хорватова — член редколлегии международного коллективного труда «Этнография славян», в 1968–90 гг. она работала в правительственной комиссии по вопросам цыганского населения, с 1990 г. — в Правительственном Совете по делам женщин и семьи.

Доктор Эмилия Хорватова была выдающейся личностью в словацкой и мировой этнографической науке.

М.М. ВАЛЕНЦОВА; Институт славяноведения и балканистики РАН (Москва)

21 мая 1996 года скоропостижно скончалась Лидия Андреевна Астафьева, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

В фольклористику Лидия Андреевна пришла более тридцати лет назад, во время учебы на филологическом факультете Московского государственного университета, который она с отличием окончила в 1959 году. Затем она несколько лет преподавала в разных местах, училась в аспирантуре. Это было время, когда фольклористика начала постепенно освобождаться от догматизма и конъюнктурщины, разрабатывать новые теории и обновлять методологию. И Л.А. Астафьева заняла достойное место в этом процессе. В 1972 году она защитила кандидатскую диссертацию «Символика в русской народной лирической любовной песне». Ее научным руководителем был профессор Н.И. Кравцов, воспитавший несколько поколений ученых-фольклористов.

С 1973 года Л.А. Астафьева работала в отделе фольклора ИМЛИ. Одновременно с работой в институте она принимала постоянное участие в выпускаемых кафедрой фольклора МГУ сборниках «Фольклор как искусство слова», выполняя по сути два плана в год. Начало ее работы в ИМЛИ совпало с возобновлением исследований по исторической поэтике фольклорных жанров, и Л.А. Астафьева участвует в комплексном исследовании поэтики народных песен, составившем этап в развитии современной фольклористики.

В последующие годы Л.А. Астафьева опубликовала несколько работ, отличающихся принципиальной новизной подхода к проблеме фольклоризма современной культуры. На примере использования народных песен и трактовки фольклорных сюжетов в фильмах-сказках она проанализировала способы, типы и модели использования различных жанров фольклора в современном кинематографе.

Постепенно в ее исследованиях все большее место начинает занимать проблема сюжетно-стилевого своеобразия русского былинного эпоса. От анализа различных его элементов — лейтмотивов, поэтики описаний, отдельных приемов — исследовательница двигалась к созданию единой системы для его семантико-поэтической классификации. При этом все работы Л.А. Астафьевой сразу же



ЛИДИЯ АНДРЕЕВНА
АСТАФЬЕВА

становились достоянием фольклористической науки — они публиковались в сборниках ИМЛИ, звучали в докладах на международных съездах славистов и различных конференциях.

Параллельно с научной работой Л.А. Астафьева в течение многих лет читала теорию фольклора в Институте стран Азии и Африки при МГУ. Но все же главным своим делом она считала научную работу. Можно говорить не просто об увлеченности, а о научной одержимости Л.А. Астафьевой.

Л.А. Астафьева полагала, что для систематизации русского эпоса в историко-поэтическом развитии необходимо выделить основные слагаемые эпического повествования. При этом морфологический анализ должен сочетаться с поэтическим. Она тщательнейшим образом обследовала собрания текстов, хранящиеся в архивах Москвы и Ленинграда. Накопленный материал послужил основой уникального указателя мотивов и обобщающей монографии. После успешной защиты докторской диссертации Л.А. Астафьева собиралась продолжить работу над классификацией памятников русского эпоса, но, к сожалению, не успела.

Лидия Андреевна обладала не только творческим даром, талантом настоящего исследователя, но и высочайшими душевными качествами. Мягкий характер, доброта, отзывчивость, обостренная чуткость к чужому несчастью и просто к трудностям коллег и друзей — вот что

всегда отличало Лидию Андреевну и создавало особую атмосферу везде, где она присутствовала.

Всегда изящная, с виду доверчиво-нерешительная, как бы сомневающаяся — такой запомнили ее все, кто знал. Но вместе с тем она всегда умела отстоять и доказать свою правоту. За внешней хрупкостью и какой-то незащищенностью скрывался характер твердый, основанный на убежденности в верности собственной позиции. Весь свой немалый опыт исследователя и человека она готова была отдать любому, кто хотел его воспринять. Выполненные ею работы останутся в науке надолго, а память о ней — всегда с нами.

Основные работы Л.А. Астафьевой

Символика в русской народной лирической любовной песне: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1972.

Символическая образность как средство психологического изображения (в песнях и частушках) // Русский фольклор. Т. XIV. Л., 1974. С. 109–118.

Эстетические функции символики в народных лирических песнях // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 163–169.

Типология лейтмотивов и описаний в русских былинах // Фольклор. Типология народного эпоса. М., 1975. С. 260–287.

Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен // Фольклор. Поэтическая система. М., 1975. С. 42–105.

Определение жанровых границ русского героического эпоса и его классификация // Фольклор. Издание эпоса. М., 1977. С. 112–128.

Параллелизм в лирических песнях // Художественные средства русского народного поэтического творчества. Символ. Метафора. Параллелизм. М., 1981. С. 87–101.

Сюжетно-композиционные связи в славянских эпических повествованиях // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 197–215.

Сюжетные типы славянских эпических песен в историческом развитии // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов. М., 1988.

Указатель мотивов, сюжетных ситуаций и повествовательных звеньев богатырских былин // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988.

Образ песни в русском советском кинематографе 70–80-х годов // Фольклор. Песенное наследие. М., 1991. С. 38–62.

Сюжет и стиль русских былин. М., 1993.

Ф.С. КАПИЦА; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва)

Конференция

«Проблемы поэтики языка и литературы»

22–24 мая 1996 г. в Карельском государственном педагогическом ун-те (Петрозаводск), проходила межвузовская научная конференция «Проблемы поэтики языка и литературы». Она была посвящена памяти ученого-лингвиста Я.И. Гина (1958–1991), труды которого отличаются комплексным подходом к изучению языка, литературы и фольклора.

Фольклористические доклады, представленные на конференции, касались как архаических, так и современных жанров фольклора. Акад. В.Н. Топоров (Москва) прислал текст доклада «О драматическом начале и формах его выражения в архаических текстах», в котором рассмотрел вопросо-ответный диалог в календарном фольклоре, свадебной поэзии, загадках, кумулятивных текстах. Сама поэтическая структура вопросо-ответного диалога, по мнению ученого, «отсылает как к истокам и более ранним этапам этого явления, так и дальнейшему этапу его развития, связанному со становлением новых его форм». Современ-

ным фольклорным жанрам был посвящен доклад А.Ф. Белоусова (С.-Петербург) «Поэтика анекдота». На примере одного цикла анекдотов автор показал, какую роль в формировании структуры анекдота играет инверсия интеллектуальных и моральных норм.

Одно из секционных заседаний конференции было посвящено фольклорно-литературным параллелям и поэтике фольклорного текста. А.В. Пигин (Петрозаводск) проанализировал сюжет о «кающемся» бесе в древнерусской литературе и фольклоре. Е.И. Маркова (Петрозаводск) рассмотрела образ Белой Лебеди в фольклоре и литературе. Н.В. Дранникова (Архангельск) предложила типологию частушки в связи с концепцией полигенезиса, основанной на анализе севернорусских материалов. И.А. Разумова (Петрозаводск) рассмотрела структуру и устойчивые мотивы современных семейных меморатов. Выводы Е.В. Бажковой (С.-Петербург) о поэтике сказочной композиции базировались

на сравнении вариантов одного из сюжетных типов волшебных сказок. О.В. Захарова (Петрозаводск) обратилась к проблеме эпической памяти у сказителя Т.Г. Рябинина.

Единством лингвистического и фольклористического подходов отличались доклады петрозаводских языковедов: Е.И. Новиковой («Семантика слова "лад" и его производных в русском обрядовом фольклоре»), Л.П. Михайловой («К поэтике народного слова»), В.В. Чернышева («Символика русской загадки»), И.П. Ивановой («Жанровые особенности обращений в причитаниях И. Федосовой») и др.

Разнообразие тем и научный уровень представленных докладов еще раз убедили в плодотворности комплексного междисциплинарного подхода.

Материалы конференции планируется издать в Петрозаводске.

И.А. Разумова (Петрозаводск)

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

22–24 мая 1996 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора (Москва) в рамках дней славянской письменности и культуры проходила научно-практическая конференция «Славянская традиционная культура и современный мир». В конференции принимали участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Йошкар-Олы, Перми, Нижнего Новгорода, Воронежа, Тольятти, Екатеринбурга, Уфы и Архангельска, а также зарубежные гости.

На конференции выступали фольклористы, искусствоведы, этнографы, педагоги и музыковеды. В нашем обзоре мы расскажем о работе секции, посвященной филологическому исследованию фольклора, заседание которой состоялось 23 мая. Правда, один из докладов — доктора филол. наук С.Н. Азбелева из Санкт-Петербурга — на филологическую тему прозвучал в первый день конференции, на пленарном заседании. Доклад был посвящен месту фольклора в традиционной и современной культуре и роли народной памяти в сохранении исконных жанров устного народного творчества.

23 мая секционное заседание открыло выступление В.А. Василенко (Кокчетав, Казахстан) «Состояние русского фольклора сегодня в условиях Казахстана», которое было посвящено вопросам собирания и изучения фольклора русского населения в Казахстане. Д. Антоневич (Сербия) в докладе «Сохранение и ревитализация этнологического наследия» рассмотрел пути и способы сохранения

фольклорных традиций на общеславянском материале.

Большой интерес вызвал доклад Т.А. Золотовой (Йошкар-Ола) «Взаимодействие культов Велеса и Керемата в Поволжье по данным археологии, этнографии и фольклора», в котором докладчица, в частности, рассказала о новых археологических и этнографических находках, выявила общие черты марийского и славянского пантеонов и наметила предположительные причины взаимовлияния культов двух народов.

Л.А. Астафьева (Москва) посвятила свой доклад взаимодействию традиционного фольклора и кино. На основе фильмов, представляющих собой вольные экранизации сказок и былин, исследовательница показала особенности использования фольклора в кино.

К.Е. Корепова (Нижний Новгород) в своем выступлении на обширном полевом материале показала региональные особенности обряда «Похороны Костромы» и проанализировала некоторые аспекты его современного бытования.

В докладах Е.В. Миненок (Москва), Н.А. Ведерниковой и Е.Д. Андреевой (Москва) было проанализировано современное состояние обрядового фольклора Калужской области. Эти два доклада дополняли друг друга, поскольку Е.В. Миненок обратилась не только к исследованию композиционного сходства и семантических различий обрядов «Духов день» и «Похороны кукушки», но и изучила их бытование в современной деревне.

Доклад Н.А. Ведерниковой и Е.Д. Андреевой был посвящен использованию традиционного фольклора в репертуаре местных фольклорных ансамблей и в работе местного департамента культуры.

Е.Б. Артеменко (Воронеж) в докладе «Композиционно-речевая структура былинного текста» рассмотрела широкий круг вопросов, охватывающих речевой строй, тропику и текстовую организацию русских былин.

В сообщении «Некоторые наблюдения над современным состоянием произведений, имеющих традиционную цепевидную структуру» И.Ф. Амроян (Тольятти) подробно проанализировала произведения фольклора, имеющие кумулятивный способ построения, и выявила композиционное сходство и семантическое различие цепевидных фольклорных текстов.

Ряд докладов филологической секции был посвящен жанровой системе фольклора. В выступлениях А.В. Кулагинной (Москва) «Жанровая система современного фольклора», Т.Б. Диановой (Москва) «Проблемы эволюции жанровой системы казачьего фольклора», В.А. Бахтиной (Москва) «Место духовного стиха в системе жанров славянского фольклора», И.Е. Герасимовой (Москва) «Опыт классификации песен литературного склада», А.В. Коробовой (Москва) «Проблема классификации поэтических жанров фольклора религиозной тематики» и И.Н. Райковой (Москва) «Устная проза о справедливом царе в свете проблемы разграничения жанров» было об-

ращено внимание на процессы, происходящие в жанровой системе фольклора, отмечено затухание интереса носителей фольклора к одним жанрам и всплеск интереса к другим, предпринималась попытка выявить закономерности этих изменений, представлены новые жанры устного творчества.

Выступления С.В. Алпатова (Москва) «Периферийные явления в фольклорной прозе» и В.Е. Добровольской (Москва) «К вопросу о жанровой принадлежности фольклорных текстов о разрушении церквей» были посвящены фольклорным текстам, находящимся в стадии жанрового становления. С.В. Алпатов охарактеризовал речевые и мировоззренческие стереотипы в построении фольклорных текстов, повествующих о нетипичных событиях в жизни исполнителя. В.Е. Добровольская отметила, что современные рассказы о разрушении церквей в послереволюционный период органически продолжают традиционные легенды, поверья и предания, связанные с мотивами Божьего наказания за святотатство.

И.А. Морозов (Москва) прочитал доклад на тему «Кукла как феномен славянской традиционной культуры», в котором рассмотрел различные типы кукол и их функции в обрядовой практике.

А.А. Иванова (Москва) на современном материале, записанном в Пинежье, сделала попытку доказать сохранность рудиментов скоморошья традиции в данном регионе.

Т.Н. Якунцева (Екатеринбург) на материале уральского песенного фольклора про-

анализировала представления о доме и семье и отметила характерную для данных образов связь с представлениями о «своем» мире, защищенном от внешних воздействий.

В докладе К.Э. Шумова (Пермь) «Современный фольклор в первичных контактных группах» рассматривались особенности и общие закономерности в речевой организации традиционных фольклорных текстов и фольклора профессиональных групп.

Н.Е. Котельникова (Москва), рассматривая несквозную прозу о кладах, выделила группу текстов, в которых клады являются людям в различных обликах, то есть представляют собой самостоятельные мифологические персонажи. Это позволило докладчице поставить образ клада в один ряд с такими персонажами, как леший или домовый.

Проблемы филологического исследования фольклора были затронуты и на проходившем в рамках конференции семинаре «Проблемы преподавания фольклора». Т.В. Зуева и Б.П. Кирдан (оба — Москва) представили новое пособие по устному народному творчеству для студентов-филологов. И.В. Сабитова (Уфа), К.Э. Шумов и А.Ф. Баканина (Пермь) остановились на проблемах преподавания фольклора как в высших учебных заведениях, так и в детских дошкольных учреждениях. М.Ю. Новицкая уделила внимание необходимости региональной корректировки учебного материала, используемого в детских коллективах.

В последний день конференции состоялся круглый стол, основой которого стали сообщения В.П. Аникина (Москва), В.Г. Смоли-

кого (Москва) и А.С. Каргина (Москва).

В.П. Аникин, обратившись к процессу исторического становления и развития фольклорных текстов, отметил, что принадлежность к фольклору многих жанров, считающихся сейчас классическими примерами устной народной поэзии, в недавнем прошлом вызывала ожесточенные споры. Докладчик подчеркнул, что необходимо рассматривать фольклор как постоянно развивающееся явление, на которое оказывает влияние конкретная историческая ситуация. В.Г. Смолицкий, согласившись с тем, что на формирование того или иного жанра фольклора большое влияние оказывают различные исторические и социальные факторы, отметил необходимость учитывать взаимодействие народного и профессионального искусства. Его доклад иллюстрировался примерами отношения к устному народному творчеству профессиональных авторов в различные исторические периоды. А.С. Каргин посвятил свое выступление тому, что до сих пор не найден ответ на вопрос, что является предметом фольклора, и в силу этого представители различных дисциплин используют термин «фольклор», обозначая им совершенно разные явления. Докладчик отметил необходимость различать фольклор различных эпох и подчеркнул, что каждый тип фольклора соответствует определенной культурной парадигме.

В дискуссии приняли участие С.Н. Азбелев, И.А. Морозов, И.Ф. Амроян, И.В. Сабитова, К.Э. Шумов и другие.

В.Е. Добровольская (Москва)

Фольклористическая работа Дома-музея Т.Н. Грановского

Одним из направлений работы Дома-музея Т.Н. Грановского (филиала Государственного литературного музея И.С. Тургенева), находящегося в г. Орел, является изучение фольклора и традиционной культуры Орловщины.

В ходе экспедиций, которые проводятся сотрудниками музея, пополняется этнографическая коллекция музея, делаются фольклорные записи. Дом-музей Т.Н. Грановского служит одной из баз для преподавания фольклора в учебных заведениях города и Орловской области, прежде всего в средних школах. Сотрудники музея разработали ряд фольклорных уроков-экскурсий, которые проводятся как в стенах музея, так и в школьных классах с использованием экспонатов музейной коллекции.

23 февраля 1993 г. в Доме-музее Т.Н. Грановского состоялись фольклористические чтения, приуроченные к 185-летию со дня рождения П.В. Киреевского.

Чтения открыл доклад Л.А. Соловьевой «Исторические песни Орловщины в изданиях П.В. Киреевского». Выступление Е.П. Гладких (Санкт-Петербург) «Коллекция К.Д. Кавелина в Собрании П.В. Киреевского» было посвящено наименее известной стороне деятельности Кавелина — его собирательской работе. С докладом «Сюжет песни "Белый олень" (Собрание П.В. Киреевского) и баллада Бунина "Белый олень"» выступила Г.А. Яхина. Э.А. Ивушкиной был сделан обзор фонда П.В. Киреевского в Государственном литературном музее И.С. Тургенева, включающего рукописные материалы и

ряд редких изданий из мемориальной библиотеки собирателя. В сообщении Б.А. Леоновой рассматривалась география собирательской деятельности выдающегося фольклориста. Уроженцу Орла, литературному, фольклористу и этнографу И. Калининскому было посвящено выступление О.В. Вологиной «Иосиф Калинин и его роль в собирании и изучении фольклора Орловской губернии». Наиболее яркими впечатлениями своей более чем 40-летней собирательской работы поделилась со слушателями Р.А. Масленникова. М.В. Антонова ознакомила аудиторию с результатами фольклорной экспедиции в с. Лаврово Орловского р-на, которую провела кафедра русской литературы Орловского пединститута. В.И. Костин прочитал доклад на тему «Трансформация традиционной народной песни в современной орловской деревне». «Комаринская: листочек из русской истории» — такое название носило выступление В.К. Галахова. И.И. Борисова представила доклад «Своеобразие орловского народного костюма», используя в качестве иллюстративного материала подлинные народные костюмы из своей коллекции.

26 апреля 1995 г. состоялись музейные чтения, посвященные 10-летию Дома-музея Т.Н. Грановского, на которых были сделаны сообщения на темы, связанные с традиционной культурой: «Мотивы народного христианства в письмах оптинского старца Макария» (Г.А. Яхина), «П.И. Якушкин и народная смеховая культура» (Б.А. Леонова), «Новое о семье Якушкиных» (Л.В. Иванова).

Б.А. Леонова (Орел)

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» за рубежом осуществляется через фирмы и организации Вашей страны, имеющие деловые отношения с АО «Международная книга»:

ALBANIA

Botimpex
Publications Import-Export
Agency
Rr. «Naim Frasheri»
P. 84
Sh. 2 Ap. 37
Tirana
Tel./Fax: + 355 42 26886

AUSTRALIA

C.B.D. Library and
Subscriptions Service
P.O. box 255
Plympton
South Australia 5038
Fax: 61-82938 150

AUSTRIA

Gerold & Co.
Graben 31
1011 Wien
Tel.: 533-50-140
Tex: 533-50-1412

BELGIQUE

Librarie du Monde Entier
Rue du Midi, 162
B-1000, Bruxelles
Fax: (2) 502 7805

S.P. BRASIL

Livraria V. Rozov
Rua 24 de Maio 35
Sala 1812
Cep. 01041 Sao Paulo
Fax: 55 11 57 82 074

BULGARIA

«Hemus» Books & Press
1000 Sofia
1B «Raiko Daskalov Square»
Fax: 88-34-19
«Razprostranenie na petchata»
1202 Sofia
Klokotnitsa Str., 2A
Fax: 31-60-37

CANADA

Troyka Limited
799 College Street
Toronto, Ontario
Canada M6G 1C7

CHINA

China National Publications
Import-Export Corp.
P.O. box 88, 16 Congthi E.
Road
Chaoyang District, Beijing
100704, PRC

CROATIA

Tamaris
book Imported and
Subscription Agent
Petrinjska 11
41000 Zagreb

CZECH REPUBLIC

«První Novinová Společnost

A.S.*

Hvozďanska, 5-7
14831 Prague 4

DENMARK

Arnold Busck
International Boghandel A/S
49 Kobmagergade
DK-1150 Copenhagen K

ENGLAND

W.H. Everett and Son Ltd.
Sullivan Road
London SW6 3DU

B.H. Blackwell Ltd.
Periodicals Division
P.O. box 40
Hythe Bridge Street
Oxford OX1 2EV

ESPAÑA

Libreria Rubinos
Alcala 98
Madrid 28009
Tel.: (091) 435 22 39
Fax: (91) 575 32 72

ESTONIA

Eesti Ajakirjanduslevi
Tuukri Poik 6, EE 0102
Tallinn
Tel.: 8-0142-42-93-46

FINLAND

Akateeminen Kirjakauppa
Services Subscription
P.O. box 23
SF-00371 Helsinki
Tel.: 358 012141
Fax: 358 01214450

FRANCE

«MK Librairie du Globe»
2 Rue de Buci
75006 - Paris
Fax: 43 25 50 55

GERMANY

Kubon & Sagner
Buchexport-Import GmbH
Abt. Zeitschriftenimport
D-80328 Muenchen
Tel.: (089) 54-218-0
Fax: (089) 54-218-218

Lange & Springer
Wissenschaftliche
Buchhandlung GmbH &
Co. KG
Otto-Suhr-Allee 26/28
D-10 585 Berlin
Tel.: (030) 340-05-0
Fax: (030) 342-06-11

GREECE

«HELLENIC Distribution»
Agency Ltd.
1 Digeny Str.
17456 Alimo
Tel.: (01) 99 55 383
Fax: (01) 99 36 043

HOLLAND

Pegasus Subscription
Department
P.O. box 11470
1001 GL Amsterdam
Tel.: 20-623-1138
Fax: 20-620-3478

HUNGARY

MKM Dunatrade KFT
1035 Budapest III
Kerek u. 80
Tel.: (361) 250-01-94
Fax: (361) 250-02-33

ICELAND

Skakhusid-the Chess House
Laugavegi 118
105 Reykjavik
Tel.: 354-119768
Fax: 354-55 19768

INDIA

International Journals
Distribution Agency, 4-E/15
Jhandewalan, New-Delhi
110005

ISRAEL

Knizhnaia Lavka Ltd.
P.O. box 11626
Tel-Aviv, 61116
Fax: 972-3-528-97-35

ITALIA

Libreria Edest
Via Cairoli 12/4
16124 Genova
Fax: (010) 297703
Il Punto Editoriale
Di Vincenzo Bernardi & Co.
Via Della Cordonata 5
00187 Roma
Fax: 06/6795805

JAPAN

Nauka Ltd.
2-30-19 Minami Ikebukuro
Toshima-ku, Tokyo, 171

KOREA

Universal Publications
Agency Ltd.
C.P.O. box 9084
Seoul, 100-690
Tel.: (02) 735-7809
Fax: 2-723-3890

LATVIJA

Larvijas Pasts
LV-1000 Riga
Brivibas bulvāri, 21
Tel. 8-013-701-88-42
Fax: 8-013-701-87-54

MAKEDONIA

Knigoizdatelstvo Makedonska
Knjiga
ul. 11 Oktomvri, b.b.
91000 Skopje

NORWAY

NIC Info A/S
Attn.: LIV SKOG
P.O. box 6512-Etterstad
0606 Oslo

POLSKA

«Ars Polona» Centrala Handlu
Zagranicznego
Krokowskie Przedmieście, 7
Warszawa

PRESS

Pl. Na Rozdrożu, 3
00 584 Warszawa
Fax: 628-83-99

ROMANIA

Rodipet S.A.
Piata Presei Libere No 1 —
Sector 1,
Bucuresti

SLOVAK REPUBLIC

PNŠ S.P.
Pribinova 25
81381 Bratislava

SLOVENIA

Cankarjeva Založba
P.O. box 201-IV
61001 Ljubljana

SUISSE

Pinkus Genossenschaft
Froschaugasse 7
Postfach 8025 Zurich
Tel.: 01-251-2674
Fax: 01-251-2682

SWEDEN

Wennergren-Williams
Informationsservice AB
Subscription Department
Box 1305, 17125 Solna

USA

Victor Kamkin
Bookstore INC
4956 Boiling Brook Parkway
Rockville, MD 20852
Tel.: 301-881-5973
Fax: 301-881-1637

YUGOSLAVIA

Jugoslovenska Knjiga
Pretploata
P.O. box 36
11000 Beograd

БЕЛАРУСЬ

220004 Минск,
ул. Короля, 16
Изд-во «Красико-Принт»
Тел. 0172-20-55-54
Факс: 0172-20-26-14

Информацию о подписке в других странах Вы можете получить в АО «Международная книга» по адресу:
Москва, Б. Якиманка, 39, «Периодика». Тел. 238-49-67

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи.

Подписной индекс
по каталогу Роспечати
— 73149.



В следующем номере:

К.Е. Корепова (Нижний Новгород).
*Средокрестные обряды
в Нижегородском Поволжье*

В.В. Головин (Санкт-Петербург).
*Русские старожилы
в Финляндии*

Н.А. Криничная (Петрозаводск).
*«Все м травам мати...»
(Славянские поверья о плакун-траве)*

О.В. Белова (Москва).
*Легенда
о дятле и разрыв-траве
в книжной и устной
традициях*

Ю.М. Киселева (Москва).
*«Ключи от ретива сердца».
Рукописный сборник заговоров
из Кировской области*

М.В. Юнисов (Москва).
*Неподсудная корова
(Крестьяне
и агитинсценировки 1920-х гг.)*

Е.П. Гладких (Санкт-Петербург).
*Лев Александрович Кавелин
(архимандрит Леонид).
К 175-летию со дня рождения*

*Материалы последних
фольклорно-этнографических
экспедиций.*

Хроника. Обзоры, рецензии